301.185.13(540)

MEDEDELINGEN LANDBOUWHOGESCHOOL
WAGENINGEN • NEDERLAND • 75-11 (1975)

DE ONAANRAAKBAREN VAN KONKUNAD

Een onderzoek naar de positieverandering van de Scheduled Castes in een dorp van het district Coimbatore, India

DEEL I

De Sociale Positie van de Scheduled Castes

(with a summary in English)

J. H. B. DEN OUDEN

Afdeling Agrarische Sociologie van de Niet-Westerse Gebieden, Landbouwhogeschool, Wageningen, Nederland

(Ontvangen 1-V-1975)

H. VEENMAN & ZONEN B.V. - WAGENINGEN - 1975

205116

Mededeling Landbouwhogeschool
Wageningen 75-11 (1975)
is ook gepubliceerd als proefschrift

INHOUD

1. INLEIDING 1
   1.1. Probleemstelling 1
   1.2. Werkwijze 3

2. DE GEOGRAFISCHE CONTEXT 12

3. KASTE 28
   3.1. Kasten en kastensysteem 28
   3.1.1. Kasten 28
   3.1.2. Het kastensysteem 30
   3.1.3. Functies van het kastensysteem 35
   3.1.4. De Onaanraakbaren 36
   3.1.4.1. Inleiding 36
   3.1.4.2. De Onaanraakbaren als aparte categorie van kasten 39
   3.2. De kasten en het kastensysteem van het dorp Irupatur 45

4. DE SOCIALE POSITIE DER SCHEDULED CASTES (I) 63
   4.1. De territoriale segregatie 63
   4.2. De ontmoetingsplaatsen van het dorp 78
   4.3. De drinkwatervoorziening 81
   4.4. De begraafplaatsen 90
   4.5. De tempels 93
   4.6. De deelname aan tempelfeesten en kalenderfeesten 101
   4.6.1. Het Māriyamman feest 101
   4.6.2. Het Vētacāmi feest 104
   4.6.3. Het Pattatalacci feest 106
   4.6.4. Poṅkal en andere festiviteiten in de maand Tai 111
   4.6.5. Conclusies 112
   4.7. De café's 113
   4.7.1. De café's van Irupatur 113
   4.7.2. De café's buiten Irupatur 121
   4.7.3. De bedrijfscantines 124
   4.8. Dienstverlening 125
   4.8.1. De dienstverlening door priesters 125
   4.8.2. De dienstverlening door wassers 128
   4.8.3. De dienstverlening door kappers 129
   4.8.4. Overige dienstverlening 133

5. DE SOCIALE POSITIE DER SCHEDULED CASTES (II) . . . 136
   5.1. Regelingen betreffende het accepteren van voedsel en water, het tezamen eten, en het aanraken van kook- en eetgerei . . . 136

5.1.1. Het accepteren van voedsel en water 136
5.1.2. Het tezamen eten 146
5.1.3. Het aanraken van kook- en eetgerei 151
5.2. Fysieke onaanraakbaarheid en onbenaderbaarheid 152
5.3. Het betreden van huizen 160
5.4. De deelname aan familieceremoniën. 165
5.5. Huwelijk en sexueel contact 169
5.5.1. Inter-kaste huwelijk en inter-kaste concubinaat 169
5.5.2. Voor- en buitenechtelijke sexuele relaties. 173
5.6. Informele contacten 178
5.6.1. Interpersoonlijke contacten op het werk 179
5.6.2. Contacten bij sport en spel. 180
5.6.3. Vriendschappen 182
5.6.4. Informele contacten (slot) 185

6. DE SOCIALE POSITIE DER SCHEDULED CASTES (III): RESPECTVORMEN IN NON-VERBAAL EN VERBAAL GEDRAG 189
6.1. Respectvormen in non-verbaal gedrag. 189
6.2. Verbaal gedrag: de linguistische etiquette 194
6.2.1. Linguistische etiquette in werkwoordsvormen. 196
6.2.2. Het gebruik van de namen van personen 197
6.2.3. Het gebruik van verwantschapstermen 199
6.2.4. Het gebruik van de term 'cāmi' 202
6.2.5. De kastenhiërarchie zoals die blijkt uit het taalgebruik in Irupatur. Samenvatting. 205
6.2.6. De invloed van de seculiere status op de linguistische etiquette in die gevallen waarin er een discrepantie bestaat tussen de seculiere status en de kaste-status van sprekers en aangesprokenen 206

7. SAMENVATTING EN NABESCHOUWING DEEL I (De sociale positie der Scheduled Castes) 211

SUMMARY 227
The Untouchables of Konkunad. An investigation into the changing position of the Scheduled Castes in a village of Coimbatore District, India. Part I: The social position of the Scheduled Castes

NOTEN 239

GLOSSARIUM. 252

LIJST VAN IN DEEL I VERMELDE LITERATUUR 259

BIJLAGEN (A–F) 265
Enige gegevens betreffende de beroepenindeling, welstandsverschillen (binnen de Scheduled Castes) en landeigendom van inwoners van Irupatur

KAARTEN

Het district Coimbatore en de nabije omgeving van het dorp Irupatur 11
Het dorp Irupatur en zijn kastegroepen 66, 67, 68
Tempels, heiligdommen en begraafplaatsen in en bij Irupatur 94

1. INLEIDING

1.1. Probleemstelling

In 1966 en 1967 heb ik onderzoek verricht naar de positie en positieverandering van kasten van Onaanraakbaren en hun leden in een Zuidindia's dorp. Drie hoofdvragen vormden de leidraad bij dit onderzoek en bij de uitwerking der verzamelde gegevens.

1. In hoeverre kon en kan in de lokale realiteit een aparte categorie van kasten van Onaanraakbaren worden onderscheiden.
2. Welke was en is de sociale, economische, politieke en educatieve situatie van deze kasten en hun individuele leden en in hoeverre verschilde en verschilt hun situatie op deze gebieden van die der andere kasten.
3. Welke veranderingen treden er op in het stratificatiesysteem, wat zijn daarvan de oorzaken en welke consequenties hebben deze veranderingen voor de lage kasten en hun individuele leden.

In verband met de eerste vraag was het noodzakelijk zowel de regels die de inter-kaste relaties structureren als ook het werkelijke inter-kaste gedrag aan een onderzoek te onderwerpen. Eenmaal gekomen tot een voorlopige vaststelling der lage kasten, moest worden bezien in hoeverre zij in bepaalde opzichten onderdeel vorm(d)en van ruimere categorieën van kasten, in welke opzichten zij een homogene entiteit waren en zijn en in hoeverre deze categorie van lage kasten uiteen viel en valt in kasten met duidelijk verschillende positie. In hoeverre was en is er binnen de categorie van hoge en midden kasten al of niet sprake van een solidariteit tegenover de lage kasten en in hoeverre is ook het omgekeerde al of niet het geval? Zijn er aanwijsbare oorzaken voor het voorkomen of ontbreken van deze solidariteitsvormen?

De tweede vraag ligt onmiddellijk in het verlengde van de eerste en valt daar gedeeltelijk zelfs mee samen. Bij het verschijnsel van een aparte categorie van lage kasten dient immers in verschillende sectoren te worden nagegaan, wat de situatie van deze kasten en hun individuele leden is in vergelijking met die van de anderen en welke ontwikkelingen zich hierin voordoen. Dit laatste geeft de koppeling met de derde vraag betreffende de veranderingen die er optreden. Bij het onderzoek in het kader van dit probleem stond centraal of wellicht een toenemende kaste-irrelevantie van sectoren van het maatschappelijk leven en verandering der status-criteria meer mogelijkheden tot verticale mobiliteit bieden aan leden van lage kasten dan voorheen het geval was en of deze mogelijkheden aanwezig zijn voor slechts weinigen of voor velen. Aandacht werd hierbij besteed aan het effect van status-inconsistenties en de eventuele vorming van mentaliteitsklassen die de kastegrenzen overschrijden.

De vraag naar het effect van de overheidsmaatregelen en van eventuele semi-overheids of particuliere organisaties ten gunste van de Scheduled Castes, de officieel door de overheid geregistreerde lage kasten die hulp behoeven (de aan-

duidingen 'Onaanraakbaren', 'Scheduled Castes', 'Outcastes' en 'lage kasten' worden in deze studie steeds als synoniemen gebruikt[1]), kan men zich denken binnen het kader van het derde punt, maar is eveneens nauw verbonden met de eerste en tweede vraag.

Om operationele redenen besloot ik tot een bespreking per sub-systeem, waarbij na de behandeling van de sociale positie der Scheduled Castes – de hoofdstukken 4, 5 en 6, het hoofdonderwerp van het onderhavige eerste deel der studie –, in Deel II achtereenvolgens aan de orde komen de economische situatie, de politieke positie, en de situatie op het terrein van onderwijs. Ik ben mij er van bewust dat een dergelijke aparte bespreking der sub-systemen indruist tegen de nauwe vervlechting van deze terreinen. Het gevaar van herhalingen is daarbij groot, omdat men bij bijvoorbeeld de sociale structuur eveneens aandacht tracht te besteden aan economische en politieke factoren en omgekeerd. Ook ik heb dergelijke herhalingen niet geheel kunnen en willen vermijden.

Deel II van de studie, dat verschijnt in 1976, wordt afgesloten met een hoofdstuk gewijd aan de overheidsmaatregelen ter verbetering van de positie der Scheduled Castes en het effect van deze maatregelen. Dit onderdeel heeft een meer algemeen en afgerond karakter dan de andere hoofdstukken die hoofdzakelijk een analyse geven van de situatie in het gekozen basisdorp ten oosten van de stad Coimbatore en de omgeving daarvan. Het speciale karakter van dit hoofdstuk is te beschouwen als een overblijfsel van de oorspronkelijke doelstelling van het onderzoek, een evaluatie van het overheidsingrijpen ten gunste van de Onaanraakbaren op het niveau van de Unie, een staat en een district, een doelstelling die spoedig na aankomst in India werd opgegeven.

In deze studie beperk ik mij vrijwel steeds tot hetgeen ik in het gekozen onderzoeksdorp en zijn omgeving heb geconstateerd door gesprekken en observatie. Ik ben de realiteit niet tegemoet getreden met expliciete modellen die werden opgesteld vanuit een kennis van wat men noemt de Indiase Great Tradition, de overkoepelende Hindoe-cultuur. Het betreft hier een studie 'van onder af'. Wel ben ik mijn informanten en de door mij geobserveerde situaties steeds tegemoet getreden met een vrij uitgebreide, door literatuurstudie verkregen, kennis van de sociologische literatuur betreffende India en deze kennis heeft ongetwijfeld richting gegeven aan het onderzoek, aan de verwerking van de onderzoekgegevens en aan de rapportage in de onderhavige studie. Inmiddels heeft de tijd niet stil gestaan. Tal van sinds 1967 verschenen studies hebben invloed uitgeoefend op de uiteindelijke presentatie van mijn onderzoekgegevens. Ik hoop voldoende gegevens te verstrekken om een steeds veranderende interpretatie mogelijk te maken.

1.2. Werkwijze

In New Delhi besprak ik met onder anderen Dr. B. K. Roy Burman de keuze van het onderzoeksgebied in de staat Madras (sinds 1967 Tamiḻ Nāḍu, of Tamilnad). Hierbij kwam ik tot de conclusie, dat veranderingen in de positie der lage kasten op het 'platteland' vermoedelijk het best te bestuderen zouden zijn in een gebied dat reeds enige tijd een relatief hoge graad van industrialisatie bezat, en in dorpen die betrekkelijk dicht bij de industrie-steden lagen. Ik verwachtte dat verticale mobiliteit in de economische sfeer nauwelijks bestudeerd zou kunnen worden in gebieden met een geheel agrarisch karakter, omdat dáár eventuele mobiliteit waarschijnlijk zou verlopen via migratie naar de steden, waardoor de positie der lage kasten in de dorpen weinig zou veranderen. Voor dorpen gelegen bij industriesteden achtte ik de kans op pendelarbeid groot, waardoor personen, families of kasten die gestegen waren in de economische hiërarchie, in de dorpen bleven wonen. In New Delhi kon ik op die gronden reeds mijn keus laten vallen op Coimbatore als district van onderzoek. (Zie mijn nabeschouwing in de aanvang van hoofdstuk 7).

In Coimbatore stelde ik op grond van de censusgegevens van 1961 een lijst van acht dorpen op. Hierbij lette ik op vooral (1) de afstand tot industriecentra, (2) de ligging in de buurt van een hoofdweg, (3) het aantal inwoners (1500 tot 2000 is vrij normaal in de droge streken van het district), (4) de beroepsverdeling der bevolking (een aanzienlijk percentage van buiten het dorp werkenden), (5) het afwezig zijn van een omvangrijke (semi-)tribale bevolking met een lage economische positie, en (6) de aanwezigheid van een Scheduled Castes bevolking van 15% (het percentage voor het district) of meer. Deze dorpen werden tezamen met de District Welfare Officer bezocht. Bij deze bezoeken werd vooral gelet op de aanwezigheid van meer dan één Scheduled Caste, een gegeven dat niet valt af te lezen uit de census, en op een mogelijke woongelegenheid. Het uiteindelijk gekozen onderzoeksdorp Irupatur bezit leden van vier Scheduled Castes die tezamen ongeveer 35% uitmaken van de dorpsbevolking van ruim 2100 zielen, voor het district zeker een ongewoon verschijnsel.

Door vervoersproblemen was ik genoodzaakt gebruik te maken van de diensten van de District Welfare Officer, hoewel ik mijn introductie via overheidsfunctionarissen hoogst ongewenst achtte. Het is begrijpelijk, dat door deze introductie via de District Welfare Officer gedurende de eerste weken van het onderzoek in het dorp Irupatur bij een aantal leden van de lage kasten het idee leefde, dat mijn vrouw en ik naar het dorp waren gekomen om de lage kasten op een directe wijze te helpen.

Door het bewandelen van officiële paden was ik na aankomst in Coimbatore ook niet in staat de van hoger hand bevolen hulp onmiddellijk af te schudden.

Na onze aankomst in India bleek dat aan mijn vrouw en mij een verblijfsvisum voor meer dan drie maanden geweigerd was. Hieraan droeg vooral schuld het verschijnen in 1965 van het boek van Harold R. Isaacs 'India's Ex-Untouchables', dat in hoge overheidskringen sterk werd afgekeurd[2]. De lezer dient verder te bedenken dat het onderzoeksonderwerp toen nog betrof 'de evaluatie van het overheidsingrijpen ten gunste van

de Scheduled Castes', besproken in een tamelijk kritisch in het Engels gesteld stuk, dat voor mijn aankomst aan tal van overheidsfunctionarissen was gezonden. Door het persoonlijk ingrijpen van vooral de Deputy Minister of Social Welfare, Mrs. Maragatham Chandrasekhar, het lid van de Planning Commission, Mr. P. Tarlok Singh, en de Registrar General van India, Mr. A. Chandra Sekhar, werd alsnog toestemming gegeven voor mijn verblijf in India en het vertrek naar Madras. De regering van Madras, die zeer bevreesd bleek voor een 'zwart' beeld van de situatie der lage kasten, gaf na lang aarzelen toestemming voor een verblijf in Coimbatore en droeg aan het districtsbestuur op mij te helpen en maandelijks rapport uit te brengen aan het Ministerie van Binnenlandse Zaken te Madras. In Coimbatore bleek echter een zeer grote welwillendheid bij de Collector, Mr. Ambrose, de District Welfare Officer, Mr. Subramaniam, en functionarissen als de Superintendant of Police.

De overheid te Coimbatore heeft geen enkele invloed uitgeoefend op de bepaling van de lijst der te bezoeken dorpen, noch op de uiteindelijke keuze van het onderzoeksdorp. Zowel de District Welfare Officer en zijn ambtenaren (op een enkel geval na), als de politiefunctionarissen hebben zich op mijn uitdrukkelijk verzoek, sterk gesteund door de Collector, gedurende het verblijf in het veld van oktober 1966 tot en met juli 1967 nimmer naar het dorp Irupatur begeven om naar mij te informeren. Hetzelfde geldt trouwens (eveneens met één uitzondering) voor enkele 'rijken' uit de stad Coimbatore en omgeving waarmee mijn vrouw en ik vriendelijke contacten onderhielden. Wel zond de District Welfare Officer buiten mijn medeweten in oktober 1966 een brief aan de voorzitter van de dorpspanchāyat te Irupatur met het bevel mij waar hij kon behulpzaam te zijn, welke hulp zich reeds onmiddellijk na mijn aankomst manifesteerde o.a. in het beschikbaar stellen van een groot deel van het meubilair van het Panchāyat House.

Het is slechts éénmaal voorgekomen, dat ik het Collectoraat verzocht ten gunste van mij in het dorp in te grijpen. Het bleek mij namelijk onmogelijk de karnam, dorpsaccountant, van Irupatur te bewegen een lijst samen te stellen van Paḷḷar-landeigenaars en de hoeveelheid land die zij bezaten, en om een overzicht te maken van het Paḷḷar landbezit uit de vroegste periode waarvan gegevens bestonden. In juli 1967, dus vlak voor mijn vertrek, heeft de karnam deze gegevens in opdracht van het Collectoraat moeten verzamelen, waarop toezicht werd gehouden door een ambtenaar van het Revenue Department. In het algemeen heb ik mij pas in de laatste maanden van het veldonderzoek een zekere mentaliteitsverandering veroorloofd ten aanzien van het ingrijpen in dorpsaangelegenheden. Zo hebben mijn vrouw en ik vanaf mei 1967 een groep van ongeveer twintig leden der laagste kasten in een ziekenhuis te Coimbatore op ziekteverschijnselen laten onderzoeken en daar laten behandelen als zulks noodzakelijk bleek. In het dorp uitten enkele leden van hogere kasten hierover een zekere verbazing, die, vermoedelijk mede door onze bemoeienis bij de opname in ziekenhuizen en de behandeling aldaar van vier leden van hogere kasten, niet werd omgezet in tegenwerking.

Doordat mijn vrouw en ik de inheemse talen, Tamil en Telugu, niet beheersten, was het vinden van een goede tolk/onderzoeksassistent, die bij ons in het onderzoeksdorp kon wonen, van groot belang. Hiervoor deed ik een beroep op het bureau van de Employment Exchange te Coimbatore, dat voor deze functie kandidaten opriep. In verband met het bijzondere karakter van het onderzoek, nl. een onderzoek waarbij veel contacten moesten worden onderhouden met

leden van lage kasten, hanteerde ik bij de selectie een uitvoerige lijst met criteria. De onderzoeksassistent moest zo mogelijk voldoen aan de volgende speciale eisen.

1. Hij diende te behoren tot een midden-kaste. Hij mocht geen Christen of Mohammedaan zijn. De tolk moest immers acceptabel zijn in de huizen van leden van zoveel mogelijk kasten.
2. De kaste van de tolk mocht niet voorkomen in het directe gebied van onderzoek, noch mochten er contacten zijn geweest tussen de tolk of zijn familie en de mensen in het directe onderzoeksgebied. Dit om te voorkomen dat de tolk zich sterk gehinderd zou gevoelen in zijn contacten met leden van lage kasten, doordat deze contacten zijn positie en die van zijn familie zouden schaden.
3. Hij moest zeer vertrouwd zijn met het leven op het platteland en zich kunnen aanpassen aan het wonen in een dorp. Kortom de tolk mocht niet te 'steeds' zijn in zijn gedragspatronen en neerzien op de dorpelingen en hun gedragspatronen, waarden en wijze van denken.
4. De tolk moest ongetrouwd zijn. Hij moest immers steeds beschikbaar zijn, ook 's nachts en in de weekends.
5. Hij mocht niet jonger zijn dan ongeveer vijfentwintig jaar. Gegeven de betekenis die men in India aan leeftijd hecht, leek het mij verstandig te werken met een volwassen tolk die problemen zou kunnen aanvoelen en die bij de bespreking van deze kwesties acceptabel was voor de mensen.
6. Hij moest de lokale varianten van de moedertalen der voor het onderzoek relevante kasten kennen. Hij moest zich dus kunnen redden bij het spreken en verstaan van het lokale Tamil en het was tevens gewenst dat hij Telugu tenminste verstond.

De tolk die ik tot mijn beschikking had van oktober 1966 tot april 1967 verstond helaas geen Telugu. In het begin van 1967 bleek dat een paternale oom onderwijzer was geweest in een naburig dorp, waardoor hij zich minder vrij ging voelen in zijn contacten met de lage kasten van dat dorp. Hoewel zowel de eerste tolk (een Vēṭṭuva Kavuṇṭaṉ uit oostelijk Coimbatore) als de tweede (een Mutaliyāṉ van een kaste die bij Irupatur niet voorkwam, afkomstig uit zuidelijk Coimbatore), oorspronkelijk uit dorpen kwamen, had de eerste assistent door een zekere statusbewustheid moeite zich aan de problemen van een tijdelijk verblijf in het dorp aan te passen. Hierbij dient men te bedenken dat de eerste assistent een afgestudeerd jurist was en de tweede een afgestudeerd socioloog met vrij veel ervaring betreffende onderzoek in dorpen.

> Zelfs rekening houdend met dit laatste feit moet ik toch met grote erkentelijkheid vermelden, dat deze laatste assistent mij begeleidde op zelfs voor hem onvoorstelbare tochten. Met mij woonde hij afschrikwekkende en bloederige feesten bij, waar leden van hogere kasten zich verre van hielden, en hij dwong zich tot het mogelijk maken van gesprekken met rundveeslagers waarbij de darmen der pas geslachte koeien voor ons gezicht hingen en men vlees opzij moest schuiven om op de veranda plaats voor ons te maken. Ook mijn eerste assistent ben ik zeer erkentelijk. Zo trachtte hij met veel geduld onbegrijpelijke gewoonten van de twee blanken aan de verbaasde dorpsgenoten uit te leggen.

Bij het onderzoek ging ik er van uit, dat de problematiek der lage kasten

slechts kon worden begrepen in de totale sociale, economische en politieke context. Deze problematiek vereist een onderzoek bij alle kasten. Een vrijwel uitsluitend contact met alleen leden van lage kasten zou vermoedelijk een volkomen scheef beeld van de situatie geven. Om, ondanks het onderzoeksthema, toch een zo goed mogelijk contact met de hogere kasten te behouden, heb ik het verblijf in het dorp Irupatur in drie fasen verdeeld.

1. De periode van oktober tot december 1966. In deze tijd bewoonden mijn vrouw en ik een kamer in een huis in de wijk der dominante boeren-kaste en had ik slechts contact met leden der hogere kasten met wie ik sprak over hun relaties met de diverse andere kasten en in het bijzonder met de lage kasten. In deze periode kwam ik nooit in de wijken der lage kasten en sprak ik niet met hun leden.
2. Na een ziekte van ongeveer drie weken waarin mijn assistent een aantal onderzoeken in het dorp vrijwel zelfstandig verrichtte, bezocht ik in december 1966 voor het eerst de wijken der lage kasten en sprak daar in de tempels met de mensen. Het werkterrein werd sindsdien steeds meer verlegd naar de lage kasten; langzamerhand begon ik daar ook gesprekken in de huizen.
3. In februari 1967 veranderde ik van woning en huurde een vrijstaande kleine boerderij aan de westzijde van het dorp, buiten de wijk der dominante kaste en in de buurt van de wijken van drie kasten van Onaanraakbaren (zie de dorpskaart blz. 000). Het werd nu voor het eerst mogelijk ook interviews met leden van lage kasten af te nemen in mijn eigen huis, eventueel achter gesloten deuren. In april 1967 wisselde ik van tolk waardoor contacten met de allerlaagste kaste, de Cakkiliyar, nog iets gemakkelijker werden.

Door de gevolgde strategie bleek het inderdaad mogelijk zelfs in fase drie zeer goede contacten te blijven onderhouden met de hogere kasten. Hierbij moeten we bedenken, dat het ging om een onderzoek van een blanke Europeaan 'die niet beter wist' en met een enigszins onaantastbare status, in een omgeving waarin (althans voor niet-dorpsgenoten) vooral politiek-economische criteria werden gehanteerd bij de status-evaluatie. Tot mijn verbazing kon ik na langdurige gesprekken in de huizen van leden der allerlaagste kasten, koffie drinken op de veranda's van huizen van leiders der dominante boeren-kaste, die, als zij wat meer 'traditioneel' ingesteld waren, mij overigens wel verboden in hun bijzijn een sigaret te roken.

Enige opmerkingen betreffende de wijze waarop gegevens werden verzameld. In de beginfase van het onderzoek knoopte ik gesprekken aan met de mensen die min of meer spontaan bij mij kwamen of die ik toevallig ontmoette, maar al spoedig begon ik meer gericht bepaalde mensen in het onderzoek te betrekken. Nog in december 1966 kon ik de vervaardiging van een dorpskaart met huisnummers en een ongeveer per huisnummer geordende census der dorpsbevolking afronden. Hoewel ik bij deze census de supervisie had werd zij in feite, na enige toetsing, uitgevoerd door (1) mijn eerste assistent, (2) het hoofd der lagere school te Irupatur, (3) een jongere Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭaṉ en (4) een jongere Pallaṉ.

In eerste instantie was het mijn bedoeling deze census te laten verrichten door onderwijzers. Dit streven gaf ik op, toen de hoofdonderwijzer mij overtuigde van de onmogelijkheid van mijn opzet; de meeste van zijn leerkrachten behoorden immers tot de lage kasten, waardoor zij moeilijk gegevens konden verzamelen bij hogere kasten en eveneens grote problemen te overwinnen hadden bij het verkrijgen van gegevens bij de lage kasten.

Op grond van fouten die aan het licht kwamen, toen ik de censusgegevens ging gebruiken bij de interviews, koesterde ik reeds snel een zeker wantrouwen tegen de telling bij de laagste kaste, de Cakkiliyar. In juni en juli 1967 liet ik bij hen opnieuw de benodigde gegevens verzamelen door een Cakkiliyan̲ die ik nauwgezet begeleidde.

Bij de census werd geïnformeerd naar religie, kaste, moedertaal, migratie, namen, leeftijd en geslacht van de tot de huishouding (kookeenheid) behorende personen en hun verwantschapsrelatie, onderwijsniveau, hoofd- en nevenberoep, landbezit (geïrrigeerd en droog land), pachtland (geïrrigeerd en droog), en inkomen. Door het tijdsverschil (november/december 1966 en juni/juli 1967) en de wisseling in de personen die de census uitvoerden zijn de twee tellingen bij de geografisch relatief beweeglijke Cakkiliyar moeilijk vergelijkbaar. In juni en juli 1967 zag ik mij bij de vergelijking der censusgegevens zelfs genoodzaakt tezamen met enkele Cakkiliyar te trachten schijnbare verschillen in de samenstelling der huishoudingen te verklaren. Het kwam voor, dat bij huishoudingen bestaande uit vijf personen de namen van dezelfde mensen in de census van december 1966 geheel afwijkend waren van die in juni 1967, een verschijnsel dat om mij onbekende redenen juist vooral voorkomt bij de Cakkiliyar kaste. Men dient te bedenken dat we in Zuid-India niet het achternamen- of familienamen-systeem kennen.

De land- en inkomensopgaven der niet-Scheduled Castes evalueerde ik met drie bevriende Kavuṇṭar informanten, eventueel aangevuld met de persoon die de informatie verschafte. Hetzelfde werd bij de Pal̤lar gedaan tezamen met de Cin̲na Paṇṇāṭi, één van hun traditionele leiders. Bij de Par̄aiyar en Kur̄avar namen mijn assistent en ik de gegevens opnieuw door bij alle huishoudingen.

Door de dorpskaart en de census van het dorp Irupatur kon ik na december 1966 veel meer gericht mijn informanten uitkiezen. Naast gesprekken met mensen over allerlei voorvallen in het dorp of in de omgeving, over het werken in de industrie en in de landbouw, migratie, enz., werden een groot aantal standaardinterviews afgenomen waarvan het omvangrijkst waren een met ruim vijftig informanten of groepjes informanten doorgesproken onderwerpenlijst betreffende inter-kaste relaties, meer dan vijftien interviews betreffende respectvormen in taal en aanroep-terminologie, en de zeer tijdrovende interviews over de ceremoniën rond geboorte, het doorboren van de oren, eerste menstruatie, huwelijk en dood bij de Kavuṇṭar, Valaiyar, Pal̤lar, Kur̄avar, Par̄aiyar en Cakkiliyar. De resultaten van dit laatste onderzoek komen in deze studie (Deel I en II) nauwelijks of niet aan de orde.

De standaardinterviews betreffende inter-kaste relaties betreffen een lijst met veertien onderwerpen, nl. huwelijk; het aanraken van gekookt voedsel; het ontvangen van gasten; huisbedienden; het accepteren van gekookt voedsel; het accepteren van water; tempelbezoek; het putten van water en het gebruik der waterleiding; het tezamen wonen in een

straat; het aanraken van het lichaam; het tezamen aanwezig zijn in een café van het dorp; het tezamen aanwezig zijn in een café van de stad; de bereidheid voor anderen tegen betaling te werken; en de partners bij informele gesprekken, sport en spel. Bij het onderwerp 'huisbedienden' ging ik bijvoorbeeld na uit welke kasten men bedienden zou kunnen betrekken, wat hun werkzaamheden zouden kunnen zijn, *en* voor welke kasten men bediende zou kunnen zijn en welke werkzaamheden men daar zou kunnen verrichten. Getracht werd een onderscheid te maken tussen (1) hoe was het vroeger, (2) hoe is het nu in het algemeen in het dorp, en (3) hoe handelt en denkt de informant zelf. Bij de beantwoording der vragen werd de informant steeds herinnerd aan de ongeveer twintig kasten van het dorp.

Van groter belang dan de interviews waarbij een vaste onderwerpenlijst werd doorgenomen, achtte ik de pogingen tot observatie en case analysis. Zeer veel tijd besteedde ik aan het beluisteren van gesprekken in de tempels, café's en andere ontmoetingsplaatsen, aan wandelingen door de verschillende wijken van het dorp en door de velden, het bijwonen van ceremoniën, het onderhouden van contacten met informanten van verschillende kasten. Kortom, ik trachtte op de hoogte te blijven van hetgeen zich in het dorp afspeelde, geen geringe opgave in een dorp met tal van gemeenschappen, soms weer verdeeld in facties, die ieder afzonderlijk een vrij gescheiden leven leiden. Bij de case analysis beperkte ik mij niet tot de analyse van conflicten, maar trachtte ik ook de situaties waarin mensen bijeen waren, vast te leggen en als uitgangspunt voor een analyse te nemen. Hierbij kunnen we denken aan een aantal mensen die in en bij een tempel een informeel gesprek met elkaar voeren, een groep vrouwen die rijst verplanten, een ploeg arbeiders die een waterput uitdiept, kinderen die tezamen op school eten tijdens de middagpauze, en een bijeenkomst op een boerderij waar de boer, zijn familie en knechten tezamen een maaltijd nuttigen. De uitgangsvraag bij dergelijke cases, ondergebracht in één zin, luidde dan: 'Wie zijn er op welke wijze bij elkaar, waarom zijn juist zij bij elkaar, en hoe gedragen zij zich tegenover elkaar en waarom juist zo'.

Het lag oorspronkelijk in de bedoeling onderzoek te doen in twee dorpen: één onder de rook der industriesteden (Irupatur) en één waar er nauwelijks sprake zou zijn van werkgelegenheid buiten de dorpseconomie. Het onderzoek in een tweede dorp werd achterwege gelaten, omdat ik na ongeveer vijf maanden nog steeds meende de situatie in Irupatur onvoldoende te kennen en te begrijpen. Wel trachtte ik door gesprekken in andere dorpen en steden de situatie in Irupatur te vergelijken met die daarbuiten[3].

De noodzakelijke werkzaamheden op het bureau van de District Welfare Officer (b.v. inzake overheidsbeleid en de overheidssteun in en in de omgeving van Irupatur), op het bureau van de Superintendent of Police te Coimbatore (de uitvoering van de Untouchability Offences Act, 1955, en de analyse van aanklachten onder deze wet en onder de Penal Code), en bij vijf katoenindustrieën te Peelamedu, Coimbatore, Singanallur en Kilakkupalayam (werknemerslijsten met vermelding van kaste en het wervingsbeleid) werden verricht door mijn vrouw. Zij onderhield in het algemeen de onmisbare contacten naar buiten.

Een moeilijk te overwinnen probleem bij het onderzoek vormde mijn min of meer egalitaire denken. Een persoon opgevoed in een egalitaire ideologie krijgt bij een gesprek met leden van hogere kasten over de behandeling van lage kasten als Paḷḷar of Cakkiliyar de neiging heel zacht te gaan spreken of zelfs het gesprek te beëindigen als blijkt dat leden van deze lage kasten bij het interview aanwezig zijn. Het kostte mij moeite in zo'n geval het gesprek voort te zetten en te beluisteren of er wellicht enig verschil bestond tussen de mededelingen van hogeren en die van lageren. In de beginperiode vond ik het ook moeilijk om te spreken met een informant die weigerde naast mij te zitten.

In november 1966 trachtte ik achter gesloten deuren een gesprek aan te knopen met een Veḷḷāḷa Kavuṇṭar Nācuvaṉ (kapper). De man weigerde bij ons op een stoel aan tafel te komen zitten en nam plaats op de grond. Ik weigerde op die manier een gesprek te voeren en besloot het gesprek voort te zetten op de veranda buiten mijn kamer. De Nācuvaṉ weigerde opnieuw naast mijn assistent en mij te zitten en hurkte neer voor de veranda. Een voorbijkomend lid der dominante boeren-kaste knoopte toen een gesprekje aan waardoor het spreken met de Nācuvaṉ onmogelijk werd.

Vooral na het bovenvermelde voorval trachtte ik mij aan te passen aan de situatie en ergerde of verwonderde mij verder niet meer.

In het door mij in februari 1967 gehuurde huis was achter een gesloten wand een laag gelegen ruimte, waaraan een hoger gelegen woongedeelte grensde. Hier liet ik personen van lage kaste steeds de vrije keus te hurken in het lager gelegen gedeelte of bij mij aan tafel te komen zitten in het woongedeelte. Zat een lid van een lage kaste bij mij aan tafel, dan was hij opnieuw vrij te doen wat hij wilde, als een lid van hogere kaste het huis betrad. Ik zette de gesprekken voort, of de informanten nu op een stoel zaten, stonden of hurkten.

Na enige tijd kon ik mij er toe brengen te trachten *niemand* tegen zijn/haar wil ergens toe te dwingen.

Als een vrouw mijn kamer niet wilde betreden dan was het immers mogelijk, dat zij in een menstruatieperiode was; als een vrouw in mijn kamer slechts wilde staan dan was wellicht haar echtgenoot of één van diens 'broers' eveneens in de kamer; wilde een 'kettingroker' plotseling geen sigaret roken dan was misschien b.v. een oudere echtgenoot van zijn zuster aanwezig; wilde een Engels sprekende informant niet, zoals toch was afgesproken, het huis betreden waar een feest werd gevierd, dan was zijn vader misschien daar; enz.

Slechts drie kasten in het onderzoeksdorp leverden personen, die weigerden uitvoerig met mij te spreken, namelijk de boeren-kaste der Kavuṇṭar, de Kucavar Pottenbakkers en de Paḷḷar Landarbeiders. Zo was het mij slechts mogelijk aan het traditionele hoofd der Kavuṇṭar, de Ūr Kavuṇṭar, met wie ik overigens een goede verstandhouding had, korte vragen te stellen. Zodra ik trachtte een wat meer uitgebreid gesprek te beginnen, verklaarde hij het erg druk te hebben en onmiddellijk aan het werk te moeten. Enige andere Kavuṇṭar en Paḷḷar weigerden met mij te spreken over wat dan ook; meestal bromden zij dan slechts de in het Engels vertaalde zin: 'It is all for their belly'. Het aantal non-respondenten was echter zo gering, dat het onderzoek daardoor niet werd bemoeilijkt of een 'bias' verkreeg. Bij navraag bleek steeds dat deze 'weigeraars' ook overigens bij de dorpelingen bekend stonden als moeilijk benaderbaar. Het was steeds een uitdaging om langs omwegen toch meer te weten te komen over het gedrag en de

meningen van de mensen waarmee ik geen contact kon krijgen.

Door de relatieve welvaart rond de stad Coimbatore werd het onderzoek niet noemenswaardig gestoord door voedselproblemen. In dit gebied kenden nog slechts enkele oude mensen het werkelijke hongervoedsel, namelijk de planten en wortels van planten die in tijden van uiterste nood tot voedsel konden worden verwerkt. Toch kwam het bij met name de Cakkiliyar wel voor dat men zei: 'Jullie vragen ons nu wel veel, maar geef ons liever iets te eten'.

(A) Tamilnad, (B) Coimbatore, (C) de omgeving van de stad Coimbatore, en (D) de directe omgeving van Irupatur.

2. DE GEOGRAFISCHE CONTEXT

Evenals in het midden van de negentiende eeuw kan ook thans van het district Coimbatore nog worden gezegd dat: 'The inhabitants of this district, when compared with those of many other parts of India, enjoy great general comfort'[1]. De basis van deze relatieve welvaart was toen aanmerkelijk smaller dan nu het geval is en berustte vooral op gewassen als katoen. Vooral deze katoenverbouw vormde het uitgangspunt voor het industrialisatieproces dat reeds van start ging in 1888 toen de Engelse ondernemer Stanes in Coimbatore een textielfabriek begon. Thans spreekt men over de agglomeratie Coimbatore-Peelamedu-Singanallur-Ganapathi-Uppilipalayam als het 'Manchester van het zuiden' waarvan men verwacht dat het binnenkort ook het 'Detroit van India' zal zijn[2]. Het is zeker niet alleen gebleven bij de nog steeds belangrijke katoenspinnerijen; er zijn steeds nieuwe takken van industrie opgekomen zoals weverijen, de fabricage van spin- en weefmachines, elektrotechnische industrie en kunstmestindustrie[3]. Coimbatore is eveneens belangrijk door de vooral met de katoenindustrie samenhangende onderzoeksinstituten en hogere opleidingen.

Naast de industrie is de landbouw van groot belang gebleven op de relatief droge plateaus aan de oostzijde der Westelijke Ghats waar, binnen Tamilnad, de weersomstandigheden het sterkst variabel zijn. Deze gebieden staan onder invloed van de zuid-west moesson van eind mei tot in september en van de noordoost moesson van oktober tot ongeveer april. De meest zekere regenperiode is die van oktober en november; de neerslag in de maanden april en mei als gevolg van onweersbuien kan meevallen in de streek rond Irupatur[4]. De belangrijke marktgewassen komen vooral van de geïrrigeerde gronden (zwarte aarde en rode gronden van niet te geringe kwaliteit) en omvatten onder andere katoen, suikerriet en oliezaden (b.v. aardnoten).

> 'Coimbatore has the highest standard of life in Madras State. Paradoxically it has not been blessed by nature. Its soils are not fertile. It has the least quantity of rain among all the districts and no valuable mineral deposit can be found. The development of Coimbatore district is, therefore, a tribute to the hard working people who inhabit the land'.[5]

In het bovenstaande citaat uit de census van 1961 wordt zeker onvoldoende aandacht besteed aan het werk van Engelse industriële pioniers en aan de structurele factoren die de industriële ontplooiing mogelijk hebben gemaakt. Wel meen ik dat het juist is bij de verklaring van de binnen India relatief belangrijke economische ontplooiing van Coimbatore een bijzondere plaats in te ruimen voor de economische mentaliteit van vooral de Tamil sprekende Veḷḷāḷa Kavuṇṭar en de Telugu sprekende Kamma- of Kammavar Naiytu (oorspronkelijk aangetrokken door de bij uitstek voor de katoencultuur geschikte zwarte aarde?). Beide kasten staan bekend om de grote nadruk die zij in hun denken en handelen leggen op politiek-economische factoren en met name op produktiviteit. We vinden bij hen vele harde werkers, die de gemaakte winsten herinvesteren en open staan voor vernieuwingen in produktietechnieken. De Veḷḷāḷa Kavuṇṭar zijn

minder dan de Kammavar Naiytu overgeschakeld op de industriële sector; de laatsten vormen thans de ruggegraat van het industriële leven van Coimbatore.

Het onderzoeksdorp dat ik in deze studie Irupatur noem[6], ligt ongeveer vijftien kilometer ten oosten van de stad Coimbatore, ongeveer acht kilometer ten oosten van Peelamedu en ongeveer vijf kilometer ten noorden van het regionale marktcentrum Sulur, aan de hoofdweg die de stad Madras via Coimbatore verbindt met de Keralese havens. De hoofdwegen zijn goed, maar de binnenwegen, die worden onderhouden door de dorpspanchāyats, zijn meestal ongeschikt voor ieder autoverkeer. Zou men bijvoorbeeld met een jeep van Irupatur naar het iets zuidelijker gelegen en tot het panchāyat-gebied behorende Nesavur willen gaan, dan is dat eigenlijk alleen mogelijk door eerst naar de stad Irugur te reizen en vandaar via een wat betere binnenweg naar Nesavur te gaan. Ook de binnenweg van Irupatur naar Adutur via de Ācān kuḷam is voor auto's onberijdbaar. In de natte tijd vormen de binnenwegen zelfs voor door waterbuffels getrokken karren en voor fietsers een groot probleem.

In 1966 reikte de stadsbusdienst van Coimbatore met een half-uur-dienst tot het ongeveer twee kilometer westwaarts van Irupatur gelegen Merkupalayam; in 1967 werd de lijn met een uur-dienst doorgetrokken tot het oostelijk gelegen

TABEL 1. Hoofdberoepenverdeling van de mannelijke werkende bevolking van Irupatur volgens eigen census december 1966.*

		abs.	%
I	Landbouwer; minstens 2 acres geïrrigeerde of 5 acres droge grond.	102	16
II	Landbouwer/landarbeider; ½ tot 2 acres geïrrigeerde grond of 2 tot 5 acres droge grond.	33	5
III	Landarbeider, dagloner	160	24
IV	Landarbeider, paṇṇaiyāḷ: arbeider in vaste dienst vooral betaald in natura	63	10
V	Ambachtslieden	29	4
VI	Kappers en wassers	16	2
VII	Kooplieden	28	4
VIII	Winkeliers en caféhouders	12	2
IX	Priesters, astrologen en heiligen	10	2
X	Dorpsanchāyat ambtenaren	2	0
XI	Panchāyat Union ambtenaren	5	1
XII	Ambtenaren in staatsdienst inclusief taṇṭals en wegwerkers	16	2
XIII	Constructiewerk, ook boorwerk	21	3
XIV	Arbeider in de metaalindustrie	34	5
XV	Arbeider in de katoenindustrie	92	14
XVI	Arbeider in overige industrieën	9	1
XVII	Overige arbeiders zoals vrachtwagenbestuurders, melkmannen en werkers in de zaak van hun familie (buiten de landbouw)	21	3
XVIII	Kantoorbedienden en katoendeskundigen	4	1
XIX	Eigenaar van industriële onderneming buiten Irupatur	1	0
	Totaal	658	99

*: Zie voor een nadere, kastegewijze specificatie Bijlage A en C.

Kilakkupalayam, waardoor de verbinding tussen Irupatur en de westelijke steden aanmerkelijk verbeterde. Het industriële Naiytu P.S.G.-concern kocht in de jaren 1960 tot en met 1967 aan de oostzijde van het dorp grote terreinen voor de bouw van een nieuwe machinefabriek, waardoor het karakter van het dorp snel zal veranderen.

Bij een analyse van tabel 1 blijkt zeker 30% van de mannelijke beroepsbevolking een werkkring buiten het dorp te hebben.

De industriële activiteit binnen het dorp is gering, hoewel er op dat punt opmerkelijke ontwikkelingen zijn te constateren. In 1967 exploiteerde een lid van de dominante boerenkaste der Kavuṇṭar in het dorp een afroominstallatie voor melk. Een zeer lucratief bedrijf als men bedenkt, dat de afgeroomde melk als 'volle melk' voor een iets lagere prijs dan de coöperatieve melkfabriek berekende werd verkocht aan allerlei café's en fabriekscantines.

Eén Kavuṇṭar boer had een kleine rijstpellerij bij het dorp laten bouwen en inrichten en de inbedrijfstelling daarvan wachtte op de overheidsvergunning, hetgeen eveneens het geval was met de twee door een andere Kavuṇṭar boer en door een Uppiliya Nāykkar katoenkoopman ingerichte weverijen met ieder ongeveer tien elektrische weefgetouwen.

Tabel 2 geeft een overzicht van de grondbezitsverhoudingen in Irupatur volgens mijn census van 1966.

TABEL 2. De grondbezitsverhoudingen in Irupatur volgens mijn census van 1966.*

Aantal acres	Aantal bedrijven
1– 5	121
5–10	50
10–15	12
15–20	2
20–25	3
25–30	4
30–35	0
35–40	1
40–45	2
45–50	0
50–55	0
55–60	0
60–65	2
Totaal	197 met in totaal 1207¼ acres.

*: Zie voor een nadere, kastegewijze specificatie Bijlage E.

Bij de grotere bedrijven is het land juridisch verdeeld over familieleden, vooral zoons. Aangezien deze bedrijven toch nog een eenheid vormen wat betreft de bedrijfsvoering, is met deze juridische situatie geen rekening gehouden. Eén boer in het dorp bezit 56 acres land en leden van zijn gezin hebben tezamen ook nog 8½ acres in eigendom. Dit landbezit is echter problematisch aangezien het grootste deel wordt opgeëist door schuldeisers; veel land is dus 'in court'. Deze 64½ acre is opgenomen in de categorie '60–65 acre'. Het landbezit van tijdelijk in het dorp verblijvenden is niet in de tabel opgenomen, te meer omdat dit bezit zich meestal ver buiten Irupatur bevindt.

De landbouw wordt hier bedreven op betrekkelijk kleine bedrijven waarvan de boeren eigenaar zijn. Slechts ongeveer 70 acres land (38 geïrrigeerd en 34 droog) wordt gepacht door ruim vijfentwintig boeren en/of arbeiders. Een bijzondere groep vormen de drieëntachtig Paḷḷar die in 1966 van de overheid 43 acres en in 1967 32 acres land 'hadden gepacht' in de Ācāṉ kuḷam, het irrigatiemeer ten zuid-oosten van het dorp. De maximale hoeveelheid die de Paḷḷar langs de oevers van het meer kunnen bebouwen, is ongeveer 50 acres. Grootgrondbezit, al of niet met absenteïsme gepaard, is en was in en rond Irupatur geheel onbekend. De grondversnippering is hier groot en ik krijg de indruk, dat deze zelfs reeds in de negentiende eeuw aanzienlijk was. De wat belangrijker bedrijven zijn geen restanten van grotere boerderijen, maar hebben hun omvang vrijwel steeds bereikt door grondaankopen ten tijde van hun huidige eigenaars. Wat in deze streek vooral telt, is de hoeveelheid geïrrigeerd land die men bezit, immers slechts daardoor kan men marktgewassen als katoen, suikerriet, tomaten, miḷakāy (chilly) of rijst verbouwen. De vroeger zo belangrijke teelt van tabak is na de Tweede Wereldoorlog uit deze streek geheel verdwenen en door de volgens de boeren te lage prijzen die de overheid betaalt, is ook rijst niet bijzonder in trek.

Bij Irupatur is ongeveer $\frac{2}{3}$ van de grond droog (pūñcai) en $\frac{1}{3}$ geïrrigeerd vanuit waterputten (tōṭṭam). Werkelijk nat land, bevloeid vanuit rivieren, kanalen of meren (nañcai), kennen we hier niet. De functie van het kleine meer in het dorp (de Vaṇṇār kuṭṭai) en het na 1942 in het kader van de Grow More Food campagne gerestaureerde grote meer van 392 acres aan de zuid-oost zijde (de Ācāṉ kuḷam)[7] is in de eerste plaats het optrekken van het grondwaterpeil in de omliggende landerijen, waardoor de irrigatieputten daar meer water bevatten. De verbouw van suikerriet en katoen vinden we hoofdzakelijk aan de zuid-oost zijde van het dorp in de richting van het laatstgenoemde meer. Hier vinden we ook de chemisch en fysisch goede zwarte aarde. Ten westen van het dorp (ten zuiden van de hoofdweg Coimbatore – Avanashi), dus aan de zijde van de dorpen Merkupalayam en Maniakaranur wordt irrigatie weinig toegepast, aangezien het water uit de putten daar te zout is. Aan de westelijke dorpsgrens wonnen de leden van de Uppāra of Uppiliya Nāykkar gemeenschap in vroeger tijden keukenzout uit bij de oppervlakte gelegen grondlagen. Ten noorden van de hoofdweg is het grondwater op veel plaatsen wel van goede kwaliteit, maar is de hoeveelheid onvoldoende voor irrigatie op grote schaal.

Vanaf de hoofdweg gezien, ligt Irupatur in een dorre en vrij kale vlakte. Dit laatste ook omdat de droge gronden gedurende grote perioden van het jaar niet bepłant zijn en de plantdichtheid daar overigens erg gering is.

De gewassen verbouwd op de niet-bevloeide velden vragen slechts in enkele periodes van het landbouwjaar veel werk. Bij de hevige onweersbuien en het inzetten van de N.O.-moesson in september-oktober begint het planten van de droge gewassen als cōḷam (een sorgum soort), tiṉai (een gierst soort), cāmai en varaku (gierst soorten), en peulvruchten als kaṭalai (Bengali gram), uḷuntu (Black gram), paccaippayiṟu (Green gram), koḷḷu (Horse gram), tuvarai (Red gram) en avarai (bonen). Tijdens de groei kan er wat uitgedund en

gewied worden en 130 tot 140 dagen na het zaaien volgt dan de oogst in januari en februari. Als er in april-mei voldoende regen valt, ploegt men het 'droge' land en wacht men op de neerslag in september-oktober. Bij de 'droge' gewassen zien we dus vooral twee periodes, waarin er een beroep op de arbeidsmarkt wordt gedaan.

Geheel anders staat het met de 'natte' gewassen, die gedurende het gehele landbouwjaar een behoorlijke vraag naar arbeidskrachten veroorzaken.

Bij de rijst wordt in februari of zelfs al in januari een zaaibed aangelegd. Als de velden zijn klaar gemaakt (nat ploegen, egaliseren, enz.) volgt ongeveer 30 dagen na het zaaien het verplanten van de bibit. Dan volgen de werkzaamheden verbonden met irrigatie, het toevoegen van kunstmest, het bespuiten met insecticiden, en 30 dagen na het verplanten het eerste wieden. Dit gaat zo door en 100 tot 160 dagen na het zaaien volgt in vooral mei en juni de oogst. In augustus of september kan dan weer met rijst of katoen worden begonnen.

Ook katoen is een arbeidsintensief gewas door het ploegen, het maken van dijkjes en gleuven, irrigatie, wieden, het volgooien van de gleuven waarin geplant werd, besproeien met insecticiden, toevoeging van kunstmest, enz. Werd er geplant in augustus-september, dan valt de oogst in januari-februari. In maart-april worden dan de planten van de velden verwijderd, een zeer ruwe arbeid.

De suikerrietstokjes kan men in bijvoorbeeld juli planten. Eerst egt men het land bijzonder fijn en plant dan de stokjes tussen kleine dijkjes. In de volgende dagen volgt irrigatie, het bemesten met ammoniumsulfaat, het bespuiten met insecticiden, het wieden, het dichtgooien van de gleuven waarin geplant werd en het weer brengen van aarde bij de stam van de plant. Ongeveer 10 maanden na het planten krijgen we dan in mei-juni de oogst. Van dezelfde planten kan drie tot vier maal worden geoogst over een periode van ongeveer drie jaren, steeds na een periode van 10 maanden. Het snijden van suikerriet kost veel tijd; in 1967 namen 13 tot 14 acres ongeveer drie maanden in beslag. Ook de bereiding van de ruwe suikerblokjes, vaak op de boerderij gedaan vanwege het grote financiële voordeel, geeft veel werk.

Voor groenten als tomaten, uien, kattarikkāy (brinjal) en miḷakāy (chilly) zijn geen plant- en oogstperiodes aan te geven; het zijn alle 'natte' gewassen die het gehele jaar veel arbeid vergen.

Een werkelijk tekort aan arbeidskrachten vinden we vooral in de Tamilmaanden Āvaṇi en Puraṭṭāci (respectievelijk half augustus tot half september en half september tot half oktober), als naast het werk op de bevloeide velden ook het ploegen, zaaien en wieden op de 'droge' velden plaatsvindt. Dit wil niet zeggen dat er in vele andere maanden een overschot aan arbeidskrachten zou zijn. Ondanks de installatie van elektrische waterpompen op de irrigatieputten sinds 1930–1935 is de behoefte aan arbeiders in de landbouw niet afgenomen. Ja, door de intensivering van de landbouw - arbeidsintensieve gewassen en uitbreiding van het geïrrigeerde areaal - en het vele werk in verband met het slaan en onderhouden der hier noodzakelijkerwijze zeer diepe putten lijkt de agrarische werkgelegenheid zelfs toegenomen. In het algemeen klagen de boeren over een tekort aan arbeiders door de zuigkracht van de industrie, waardoor het moeilijk is vaste knechten te krijgen uit de boeren-kasten en de lonen omhoog worden gedreven. Voor mannen lag het dagloon in 1967 tussen Rs. 2,50 en 3,50, voor vrouwen was dit Rs. 1,25 tot 2,00[8]. Zie voor een vergelijking van de lonen der dagloners in Irupatur met die in of aanbevolen voor Tamilnad tabel 3. In het algemeen hangt de hoogte van het loon af van het seizoen en het aantal uren dat men per dag werkt (beginnen op het 'normale' tijdstip 10.00 u., of om 7.00 u.). Bij contractarbeid kunnen de lonen hoger worden dan normaal. In 1967

werd het verplanten van rijst als contractarbeid uitgegeven voor Rs. 30,00 tot 35,00 per acre en de tien uur per dag werkende vrouwen verdienden dan tot Rs. 3,00 per dag. Voor het opruimen van de katoenplanten betaalden de boeren in 1967 ongeveer Rs. 16,00 per acre. Drie tot vier mannen kunnen een acre in een dag afwerken, waardoor zij kunnen komen tot een loon van Rs. 4,00 tot 5,00 per persoon per dag, een bedrag dat ook gehaald kan worden bij bemesting op contractbasis.

TABEL 3. Vergelijking van de landarbeiders- (dagloners) lonen in Rs. en per dag in Irupatur met die in Tamilnad.
Werkdagen van acht uur voor mannen en van zeven uur voor vrouwen.

Werkzaamheden	Irupatur 1967*	Tamilnad okt. 1967**	Aanbevelingen in mei 1969 voor Tamilnad***
1. Ploegen, c.q. zeer zware arbeid door volwassen mannen	3,50	2,42	3,00
2.a. Werk voor volwassen mannen tijdens hoogseizoen (landegalisering enz.)	3,00	2,21	3,00
b. Werk van volwassen vrouwen tijdens hoogseizoen (zaaien, verplanten, enz.)	1,75	1,49	1,80
3.a. Werk van volwassen mannen buiten hoogseizoen	2,50	2,08	2,50
b. Werk voor volwassen vrouwen buiten hoogseizoen	1,25	1,45	1,75

* Lonen vastgesteld door eigen onderzoek. Ook in augustus 1970 waren de lonen der dagloners nog als in 1967. Informatie Tiru N.K. Subramaniam.

** Eigen interpretatie van de gegevens van de Director of Statistics, Madras. Zie SONACHALAM, 1970: 130.

*** Eigen interpretatie van de 'Recommendations of One Man Commission on Agricultural Labour' van mei 1969. Zie SONACHALAM, 1970: 190.

De jaarinkomens van volwassen dagloners in de landbouw lagen in 1967 tussen de Rs. 600,00 en de Rs. 950,00, waardoor zij nog steeds aanzienlijk minder verdienden dan volwassen fabrieksarbeiders in vaste dienst, wier jaarinkomen tezelfdertijd wel tot Rs. 2000,00 kon oplopen. Dagloners in de industrie verdienden ongeveer evenveel als die in de landbouw (vrouwen ongeveer Rs. 1,50 per dag en mannen ongeveer Rs. 3,00 tot 3,50 per dag) en ook wegwerkers kwamen niet veel hoger. Dat sommigen dit werk verkozen boven arbeid in de landbouw lag vooral aan de grotere zekerheid van het werk en aan de betere vooruitzichten.

De volwassen paṇṇaiyāḷs, de 'vaste' arbeiders die vooral in natura worden betaald, verdienden één calākai (= 30 vaḷḷam = 120 liter) van een graansoort[9] en Rs. 15,00 tot 20,00 per maand. De waarde van een calākai van een graan was in 1967 ongeveer Rs. 60,00 (ongeveer Rs. 2,00 voor één vaḷḷam). Belangrijk is dat de paṇṇaiyāḷs van hun landheren renteloze voorschotten kunnen krijgen tot een bedrag van ongeveer Rs. 500,00. Verder krijgen deze arbeiders, zoals ik zelf ook kon constateren, vaak nog twee maal per jaar 10 vaḷḷam van een graan (tezamen dus 80 liter) en twee nieuwe dhotis (omslagrokken) tijdens het Dīpāvali feest. De boer verstrekt hun een maaltijd als er 's nachts wordt gewerkt en zij mogen, als zij dat willen, zo nu en dan ook wel wat etensresten uit het huis van de boer meenemen. Het precieze inkomen van de paṇṇaiyāḷ hangt vooral af van het werk, dat hij verricht en het loon is minder naarmate hij jonger is, een lichaamsgebrek heeft of, in verband met regels betreffende het inter-kaste gedrag, bepaalde werkzaamheden in en bij de boerderij niet mag verrichten.

Bij jongere paṇṇaiyāḷs constateerde ik de volgende minimum en maximum beloningen per maand.

5 tot 10 jaar: min. 2 maaltijden per dag; max. 5 vaḷḷam (20 liter) per maand en 2 maaltijden per dag.
10 tot 15 jaar: min. 2 vaḷḷam per maand en 2 maaltijden per dag;
max. 10 vaḷḷam per maand en 2 maaltijden per dag.
15 tot 20 jaar: min. 7 vaḷḷam per maand en 2 maaltijden per dag;
max. 16 vaḷḷam per maand en 2 maaltijden per dag.
20 tot 25 jaar: min. 20 vaḷḷam; max. 30 vaḷḷam en een geldbedrag per maand.

De kosten per maaltijd waren in 1967 ongeveer Rs. 0,25 voor jongens jonger dan twaalf jaar, en ongeveer Rs. 0,75 voor jongens ouder dan twaalf jaar.

Een kleine categorie paṇṇaiyāḷs prefereert geheel in geld te worden betaald. In 1967 ontvingen de volwassenen 30 maal Rs. 2,00 + Rs. 10,00 tot 15,00 = Rs. 70,00 tot 75,00 per maand, of Rs. 840,00 tot 900,00 per jaar.

Bij een vergelijking tussen de beloning van dagloners en paṇṇaiyāḷs dienen we te bedenken, dat van deze laatsten wordt verwacht dat zij dag en nacht ter beschikking staan en op de boerderij slapen. Het is duidelijk, dat bij toename van het geïrrigeerde areaal de behoefte aan dergelijke vaste arbeiders op de grotere bedrijven beslist niet afneemt. De waarde van het loon der paṇṇaiyāḷs is vooral afhankelijk van de prijzen der granen. Toen de prijs van een vaḷḷam rāki, cōḷam of tiṉai in 1966 nog Rs. 2,50 bedroeg, kwam het jaarloon van volwassen paṇṇaiyāḷs boven de Rs. 1000,00. In 1967 was de prijs van een vaḷḷam rāki enz. na het aan de macht komen van de Dravida Munnetra Kazhagam regering van Anadurai echter nog slechts ongeveer Rs. 2,00 waardoor het jaarinkomen daalde tot ongeveer Rs. 850,00. Bij beide bedragen is geen rekening gehouden met verdere voordeeltjes in natura die het paṇṇaiyāḷschap met zich brengt en de werkzekerheid, die ermee verbonden is.

Men zou kunnen menen dat de paṇṇaiyāḷs aan hun boeren gebonden zijn door de renteloze voorschotten. Deze gebondenheid moet men zich thans niet te groot voorstellen. De paṇṇaiyāḷs in Irupatur en omgeving kunnen vrij gemakkelijk van werkgever wisselen waarbij de volgende boer de oude schuld overneemt[10]. Besluit een paṇṇaiyāḷ om dagloner te worden, of wordt hij ontslagen,

dan moet zijn boer maar zien dat hij het geleende geld beetje bij beetje terugkrijgt. De betrekkelijke schaarste aan landarbeiders door de aanwezigheid van alternatieve werkgelegenheid (althans in 1967 en de direct voorafgaande periode) geeft de arbeiders een zekere macht. Het is ook deze arbeidsschaarste, die de boeren er toe dwingt om althans te trachten arbeiders door voorschotten aan zich te binden. De boeren kunnen slechts in overleg met de betrokken arbeiders een gedeelte van het geldloon ter aflossing inhouden; zij kunnen daarbij niet te eigenmachtig en streng optreden. Wordt de druk van de boeren op bepaalde arbeiders toch te groot, dan is migratie steeds een mogelijke uitweg voor de laatsten. Bij gesprekken met zowel Kavuṇṭar boeren als met landarbeiders van de Valaiyar en Cakkiliyar, kasten die relatief veel paṇṇaiyāḷs voortbrengen, bleek steeds weer dat schulden noch een reden waren voor het worden van paṇṇaiyāḷ, noch een doorslaggevende reden om paṇṇaiyāḷ te blijven. Tot slot moet ik hier opmerken dat het aantal volwassen paṇṇaiyāḷs betrekkelijk gering is: het aantal paṇṇaiyāḷs ouder dan twintig jaar bedroeg in 1967 ruim 47% van het totaal. Geheel in tegenstelling tot elders gedane constateringen[11] is het hier juist zo, dat velen slechts tot hun huwelijk paṇṇaiyāḷs willen zijn, maar daarna 's nachts bij vrouw en kinderen thuis willen verblijven. Ik ben mij er van bewust, dat deze situatie in vroeger tijden geheel anders kan zijn geweest. Vermoedelijk kon er door het ontbreken van alternatieve werkgelegenheid en van mogelijkheden tot migratie nog in de negentiende eeuw worden gesproken van onvrijwillige dienstbaarheid aan de klasse der boeren, thans echter zou een dergelijke aanduiding voor de gebieden rond de industriële centra van het district Coimbatore beslist onjuist zijn.

Het is bijzonder moeilijk na te gaan in hoeverre er sprake is van een vermindering van het aantal paṇṇaiyāḷs. Er is aan hen zeker wel behoefte op de grotere bedrijven met geïrrigeerd land. Toch meen ik dat hun aantal afneemt. Enerzijds bestaan er van de zijde der arbeiders grote bezwaren tegen deze arbeidsrelatie, waar zij wel buiten kunnen door de vrij constante behoefte aan dagloners en de vrij goede betaling van dagarbeid, en door de aanwezigheid van alternatieve werkgelegenheid. Anderzijds is het voor de boeren door de inflatie steeds minder aantrekkelijk in natura te betalen. Ik ben geneigd de om politieke redenen sterk verlaagde graanprijzen van 1967 te zien als een betrekkelijk tijdelijk verschijnsel, hoewel deze prijsverlaging standhield tot zeker augustus 1970 (mijn laatste informatie uit Irupatur) en wellicht ook nog daarna. Voor vele boeren is betaling in natura ook bezwaarlijk omdat zij zich vooral toeleggen op de verbouw van suikerriet, katoen en groenten.

Ook de betaling in natura van diensten en goederen aan anderen dan paṇṇaiyāḷs neemt af. We vinden dit nog slechts bij een aantal van die boeren, die over voldoende graan beschikken voor de betaling van de kapper, de wasser en de grofsmid-timmerman. De kapper ontvangt dan per jaar tien tot twaalf vaḷḷam graan voor een gezin dat meer dan één man omvat, de wasser krijgt per jaar vier vaḷḷam per hoofd en de grofsmid-timmerman vraagt tien vaḷḷam per ploeg per jaar, waarbij hij dan ook op zich neemt de overige traditionele landbouwgereedschappen te leveren en te onderhouden. We kennen hier geen betaling in natura

van de pottenbakker of mandenmaker. Wel ontvangen de Paṇṭāram en Toṭṭiya Nāykkar priesters een niet onbelangrijk deel van hun inkomen in natura. In het algemeen kunnen we opmerken, dat de bij ceremoniën aanwezige priesters, kappers, wassers, goudsmeden, trommelaars of begeleiders veelal een gedeelte van hun loon in natura ontvangen. Dat de betaling in graan en de vaste relatie vooral met de kappers vermindert, komt mede doordat steeds meer mensen zich in de steden laten scheren en knippen.

Vragen wij ons nu af in hoeverre het dorp Irupatur kan worden opgevat als een eenheid. Allereerst noem ik in de economische, politieke en sociale sfeer en op het gebied van de 'Little Tradition' van deze streek kenmerken waarvan ik aanneem, dat zij reeds lang gelden. Daarna komen kort enige veranderingen ter sprake.

Met 'Little Tradition' bedoel ik de specifieke structurele en culturele configuratie op lokaal niveau, die enerzijds een variant is van de overkoepelende, grote gebieden of zelfs de gehele Hindoeïstische wereld omvattende, civilisatie, zonder dewelke zij ook moeilijk verklaarbaar is. Anderzijds bezit deze Little Tradition elementen die afkomstig zijn uit een geheel andere cultuur dan die, welke de Great Tradition in hoogste vorm vertegenwoordigt, en bevat zij elementen, die het leven in een semi-autarkische en politiek semi-autonome geografische eenheid met zich brengt. Voor de culturele zijde der Hindoe Great Tradition geeft McKim Marriott (1955: 191) de volgende omschrijving: '...the literate religious tradition, embodied in or derived from Sanskrit works which have a universal spread in all parts of India.'

In de *economische sfeer* was en is het dorp slechts zeer gedeeltelijk een eenheid. Het dorp heeft buiten de woonkern geen eigen territorium. De landerijen van boeren uit Irupatur lopen geleidelijk over in die van boeren uit andere dorpen. De enige manier om te weten te komen, tot welk dorp de op hun bedrijven buiten de nederzettingen wonende boeren moeten worden gerekend, is, deze mensen te vragen waartoe zij zich rekenen. Het grote irrigatiemeer ten zuidoosten van Irupatur behoort niet duidelijker tot dit dorp dan tot Nesavur of Adutur. Het enige dat dit irrigatiebekken wat meer aan Irupatur bindt, is, dat de twee vroegere Brahmaanse eigenaars van dit land in Irupatur woonden en dat de 'toevallig' in dit dorp aanwezige Paḷḷar gemeenschap bepaalde cultivatierechten heeft op drooggevallen stukken land in het meer. De landarbeiders die men in dienst heeft, betrekt men zeker niet alleen uit het eigen dorp. Vrijwel iedere ploeg arbeiders bestaat uit mensen afkomstig uit verschillende dorpen. De hogere kasten van Irupatur kunnen in het dorp zelf terecht voor de belangrijkste ambachtslieden en dienstenverlenende groepen. Maar dorpelingen schromen toch niet gebruik te maken van de diensten van mensen uit andere dorpen; ook leden van hogere kasten maken bijvoorbeeld wel gebruik van wassers uit andere dorpen. En dan spreek ik nog niet van de lage kasten, die voor allerlei dienstenverlening zijn aangewezen op andere dorpen en steden. Omgekeerd is het bepaald niet zo, dat de ambachtslieden en dienstenverleners slechts werken voor klanten uit Irupatur. Dit laatste is nog sterker het geval bij in Irupatur woonachtige specialisten die in omliggende dorpen niet aanwezig zijn. De Paṇṭāram priesters doen bijvoorbeeld ook dienst in de tempels te Maniakaranur

en de Toṭṭiya Nāykkar priester heeft zijn Perumāḷ tempels ook in de dorpen Vellanaipatti en Seraiampalayam. De Paraiyar trommelaars en kompu-blazers van Irupatur verrichten hun functies voor bepaalde kasten in twaalf dorpen, waarbij zij assistentie vragen aan kastegenoten uit Kilakkupalayam en/of Rasipalayam, als zij het werk niet aankunnen.

Ook in vroeger tijden moet er een belangrijke goederenstroom uit en naar het dorp zijn geweest. Marktgewassen als tabak, katoen of bepaalde groenten en peulvruchten worden hier reeds lang verbouwd en verkocht op nabijgelegen markten die, voor een deel der produkten zelf ook weer onderdeel vormden van een uitgebreid marktnetwerk. Ook de zoutwinning – in handen van de Uppiliya Nāykkar die bij hun werk wellicht ook de Oṭṭar (Steenhouwers enz.) niet konden missen – koppelde de dorpseconomie aan de buitenwereld.

Op *politiek gebied* was en is het dorp duidelijker als eenheid te herkennen. Het dorp heeft steeds een bestuur gekend, dat zich uitsluitend bemoeide met Irupatur en waarin de inwoners van andere dorpen geen rol speelden. Deze Ūr kūṭṭam heeft steeds bestaan uit de volwassen mannelijke leden der Kavuṇṭar kasten, maar zij oefende zeker ook gezag uit over de andere in Irupatur aanwezige kastegroepen. Het traditionele leiderschap en de strijd hierover tussen verschillende clans was steeds ook een kwestie, die slechts de Kavuṇṭar van Irupatur aanging. De rechtspraak door de Ūr kūṭṭam en door ad hoc panchāyats van Kavuṇṭar landheren betroffen steeds zaken binnen het dorp. Wee het lid van een lagere kaste uit een ander dorp, dat wordt berecht. Hem wordt onmiddellijk ten laste gelegd dat hij zich als gast niet goed heeft gedragen. Zulk een 'vreemdeling' kan zich vrijwel niet verdedigen, omdat er in het dorp niemand voor zijn rechten opkomt. Ook bij de berechting van mensen uit andere dorpen door kaste-panchāyats krijgen we de indruk, dat zij enigszins als vogelvrije vreemdelingen worden beschouwd, al zijn het dan ook kastegenoten. Het gevoel van eenheid binnen het dorp blijkt ook bij die gevallen, waarin de dorpelingen trachten de interne vuile was – en dat kan zelfs een moord zijn – zelf te regelen zonder inschakeling van machten buiten het dorp. De neiging om binnen het dorp tot een regeling te komen is echter niet bij alle kasten even sterk. Factiestrijd binnen de dominante boeren-kaste of andere in het dorp aanwezige groepen had en heeft nooit vertakkingen naar andere dorpen.

Bij de *sociale structuur* denken we in de eerste plaats aan het binnen een dorp voorkomen van verschillende kaste- of tribale groepen. De vraag doet zich daarbij voor of zij de eenheid van het dorp slechts verzwakken, doordat zij ieder apart gemeenschappen vormen, of dat zij door hun tezamen voorkomen in de nederzetting bijdragen tot de eenheid van het dorp. Dit laatste zou vooral het geval zijn als deze groepen binnen het dorp geheel complementair waren en tezamen een zelfgenoegzame eenheid zouden vormen. Een oppervlakkige verkenning maakt duidelijk, dat de dominante boeren-kaste zich in Irupatur al of niet bewust heeft omringd met groepen, waardoor zij zich verzekerd weet van de aanwezigheid van de noodzakelijke specialisten en arbeiders. Het is juist een meer nauwkeurige observatie die ertoe leidt, dat we het complementaire karakter der aanwezige groepen op bepaalde punten in twijfel trekken. Bij deze be-

spreking van de geografische context laat ik het echter bij een eerste indruk en daarin is het erkennen van dit elkaar aanvullende karakter op dorpsniveau althans voor Irupatur onvermijdelijk. Het is begrijpelijk dat door de differentiële groei of afname van de verschillende groepen er kasten zijn die voor hun bestaan aangewezen raakten op een ruimer territorium dan het dorp en dat anderen moesten gedogen, dat 'broeders' van buiten het dorp ter assistentie snelden. Ondanks het complementaire karakter op lokaal niveau geeft de verdeling in kastegroepen het dorp een sterk gesegmenteerd karakter en betekent ook de binding van deze segmenten met verwante segmenten in andere dorpen en steden, dat het dorp slechts één van de vele 'communities' is waartoe zijn inwoners behoren. Voor hen die niet door grondbezit, een vaste klantenkring, of het bezit van een goed huis aan het dorp gebonden zijn, biedt de aanwezigheid van kastegenoten en familie in andere dorpen de mogelijkheid tot tijdelijke of permanente migratie die vooral bij de arme kasten aanzienlijk lijkt.

We vinden in deze streken geen dorpsexogamie; men houdt zich slechts aan de exogamie der afstammingsgroepen en acht bepaalde huwelijksrelaties preferentieel. Deze afstammingsgroepen zijn, evenals de groepen van naaste verwanten en aanverwanten, gemeenschappen waarmee men zich op bepaalde momenten identificeert en die geheel los staan van het dorp. De clans van in ieder geval een aantal kasten in Irupatur bezitten tempels of andere heiligdommen en soms eigen priesters in andere dorpen.

Als belangrijke eenheid vindt men het dorp in de sociale sfeer vooral weer terug, als men zich afvraagt, wat de territoriale eenheid is waarbinnen het gedrag statusrelevant is en waarbinnen de sociale controle effectief is voor de handhaving der normen. Deze eenheid is in ieder geval het dorp en het hangt af van de economische en sociale contacten van een individu of huishouding welk ruimer territorium eveneens geldt als eenheid waarbinnen het gedrag statusrelevant is en wordt gecontroleerd. Op de vraag in hoeverre er binnen het dorp een 'fund of common knowledge' (BAILEY, 1971: 4) bestond en bestaat betreffende alle leden van de dorpsgemeenschap, wordt nader ingegaan in paragraaf 5.6.4.

Ik kan geen uitspraak doen over eventuele eigenaardigheden in de '*Little Tradition*' van Irupatur, omdat ik geen vergelijkende studie heb gemaakt in het culturele vlak. Ik vermoed dat Irupatur in dit opzicht vergelijkbaar is met die dorpen aan zijn oost- en zuidzijde, die eveneens Centalai Vellāla Kavuṇṭar als dominante boeren-kaste bezitten. Dit is eveneens het geval aan de westzijde met bijvoorbeeld het dorp Merkupalayam, maar het schijnt, dat er tussen Irupatur en dit dorp een zekere traditionele scheidslijn loopt die zich bijvoorbeeld manifesteert in het niet zenden van delegaties naar elkaars tempelfeesten (zie ook 4.6.1., de slotopmerkingen bij het Māriyamman feest). Bij deze tempelfeesten blijkt trouwens hoe relevant het dorp als eenheid is. Enerzijds vormt het feest rond de belangrijkste godheid in deze dorpen, de godin van de koepokken, Māriyamman, voor het dorp waar het wordt gehouden een gebeurtenis waarin vrijwel alle kasten van het dorp een omschreven rol spelen. Evenals bij bepaalde andere feesten wordt, of beter werd, hier de integratie der verschillende kasten

en de eenheid van het dorp benadrukt. Bepaalde dorpen zenden op bepaalde dagen van het Māriyamman feest delegaties naar de tempel van het dorp waar het feest wordt gevierd en zij worden daar in een bepaalde volgorde ontvangen. Deze delegaties bestaan uit een afvaardiging van de dominante kaste-groepen in de verschillende dorpen met hun eigen trommelaars en verdere begeleiders, dus met mensen van die andere kasten, die aan de dominante groepen steeds rituele diensten verlenen. Zo'n delegatie vertegenwoordigt dus de kern van de kasten van een dorp. Dit betekent niet dat bij alle religieuze feesten de relevantie van het dorp blijkt. Bezie ik de Vētacāmi tempel aan de Ācān kuḷam bij Irupatur met zijn Paḷḷar priesters uit dit dorp, dan moet ik constateren dat zowel de inwoners van Irupatur als die uit Nesavur, Adutur en zelfs van andere dorpen zeer geïnteresseerd zijn in deze tempel en zijn jaarlijkse feesten. Een nieuwe tempel was in 1967 in aanbouw, gefinancierd met geld van Kavuṇṭar uit Irupatur en Nesavur. Er zijn tal van tempels in de dorpen bij Irupatur voor wier feesten in een wijde omgeving wordt gecollecteerd.

Bezien wij thans enige *veranderingen*. Voor zover het dorp vroeger een belangrijke gemeenschap was in de reeks van gemeenschappen waartoe men door geboorte of huwelijk behoorde, wordt deze eenheid reeds enige tijd aangetast door de toenemende incorporatie van het dorp in overkoepelende politieke en economische structuren, die haar invloed op veel gebieden doet gevoelen. Centraal staat hierbij de vooral sinds de Engelse tijd en nog meer sinds de Onafhankelijkheid krachtiger wordende staatsorganisatie. Deze houdt zich steeds intensiever bezig met het economische, politieke, sociale en culturele leven van de onder haar ressorterende bevolking. Reeds vroegere heersers begrepen dat de sleutel tot deze machtsvergroting lag in een verbetering van de communicatiesystemen, maar het waren in deze streken de Engelsen, die over de middelen en kennis beschikten om de nodige wegen, spoorwegen en vliegvelden aan te leggen en de telefoon- en radioverbindingen tot stand te brengen, waardoor de mensen op een veel directer wijze dan vroeger konden worden bereikt.

De *economische* verbondenheid van het dorp Irupatur met een zeer ruime omgeving is niet alleen toegenomen doordat vele inwoners buiten de dorpseconomie werken, maar ook omdat de dorpseconomie zelf sterker verbonden is met de nationale en internationale economische structuur. Verbeterde communicatie en marktincorporatie brengen nieuwe behoeften en vergroten de mogelijkheden om oude en nieuwe behoeften buiten het eigen dorp te bevredigen, zij het niet voor allen in dezelfde mate. De traditioneel in de dorpen aanwezige groepen van dienstenverleners als wassers en kappers, of van ambachtslieden als grofsmeden, goudsmeden, pottenbakkers en mandenmakers geraken hierdoor in moeilijkheden. Ik krijg de indruk, dat de economische positie van deze groepen in Irupatur nog relatief goed is in vergelijking met de situatie van beroepsgenoten in vele andere dorpen, en wel doordat een aantal van hen een zeker aanpassingsvermogen toont en zijn activiteiten uitbreidt tot omliggende dorpen en steden. Zo werken de drie goudsmeden in werkplaatsen in naburige steden, bezitten twee wassers een klantenkring in Peelamedu, heeft één van de

kappers een zaakje aan de hoofdweg in Merkupalayam, en werken ook de twee pottenbakkers, de twee belangrijkste mandenmakers en vele metselaars/steenhouwers voor klanten in een wijde kring van dorpen en steden. Hun inkomens maken echter duidelijk, dat slechts enkelen van hen wat beter af zijn dan de landarbeiders (Rs. 750 tot 950 per jaar) en dat slechts zeer weinigen het inkomen bereiken van een meer geschoolde industrie-arbeider in vaste dienst (Rs. 1800 tot 1900 per jaar). Bij een verder opdringen van industriële produkten en een grotere discrepantie tot voorzieningen in de steden zal de positie van velen van hen verder verslechteren en zullen nog meer leden van deze kasten moeten uitzien naar andere beroepen. Ik wijs er hier op, dat de Cakkiliyar van Irupatur en omgeving geen leer meer looien en bewerken; nog slechts één van hen repareert leren schoeisel.

De landbouw wordt hier thans beheerst door marktgewassen, gestimuleerd door projecten van staatswege, waarvoor bijvoorbeeld kunstmest en insecticiden nodig zijn die van elders moeten komen. Hiervoor is weer nodig van buiten afkomstig kapitaal en moeten voor de afzet der produkten veel intensieve contacten met allerlei marktcentra worden onderhouden. De belangrijkste gevolgen van deze reeds tientallen jaren geleden begonnen 'openlegging' van het dorp zijn een toenemende oriëntatie van de grotere boeren en van hen die buiten de dorpseconomie werken op groepen en geografische eenheden die het dorp verre te boven gaan. De markteconomie en de sterke stijging van de levensstandaard (het levenspeil waarnaar men streeft) maakt ook, dat steeds meer 'singlestranded' of 'single-interest' relaties ontstaan en de 'multistranded' of 'multiplex' relaties in betekenis afnemen. De 'nation-orientedness' wint het bij steeds meer mensen van de 'community-orientedness'[12], met dien verstande dat dit voor elite groepen sterker het geval is dan voor de meer arme en afhankelijke groepen in de dorpen. Een uitvloeisel hiervan op lokaal niveau is een nog sterkere nadruk op economische en politieke factoren, een daardoor sterker endogaam karakter van de elite groepen en vervreemding van de armere secties der eigen kasten en van de vanouds van hen afhankelijke andere kasten. In Irupatur zien we bijvoorbeeld dat de grotere boeren buiten het dorp bij hun landerijen gaan wonen[13], hetgeen zij in eerste instantie trachten te rationaliseren door te wijzen op de werkzaamheden in verband met irrigatie. Zeker zo belangrijk lijkt mij echter, dat zij los willen staan van armere, in het dorp wonende familieleden en kastegenoten, en dat zij minder last willen hebben van wat in het Engels vertaald 'bad language' werd genoemd als gevolg van het door hen minder nauwgezet nakomen van verplichtingen tegenover familie en kaste. Er is bij de rijkeren van Irupatur een duidelijke tendens om steeds minder deel te nemen aan dorpsfestiviteiten. In de café's komen zij vrijwel niet, en hun vrouwen mogen niet aan feesten deelnemen waar ook armere kasteleden bij aanwezig zijn. Daar waar hun aanwezigheid door kaste- en/of familieverplichtingen vereist is, vertonen zij slechts eventjes hun gezicht zonder deel te nemen aan gemeenschappelijke maaltijden.

Niet dat de rijkeren zouden opvallen door hun 'conspicuous leisure' en 'conspicuous consumption'. Geen sprake van. Vrijwel alle winst wordt gestoken in verbetering van de

bedrijven. De levenswijze der Kavuṇṭar is bepaald sober te noemen. Treffend is dat vooral de rijkste en oudste boeren 's nachts op een simpel 'cot' bij hun runderen slapen. De kleinere boeren, vaak tevens arbeiders, trachten meestal door een zeer sober leven geld over te houden om een graantje mee te pikken van de in 1966/1967 reeds stormachtige ontwikkelingen op het gebied van verbeterde plantenrassen, kunstmest, insecticiden enz. Zo zien we dat enkele kleine boeren bij voorbeeld tezamen een irrigatieput bij hun landerijen trachten te slaan. De risico's van duizenden rupies, die grote en kleine boeren durven te nemen als het gaat om het slaan van putten, kwamen mij steeds voor als zeer groot. Zonder proefboringen gaat men de zeer diepe putten in de rotsachtige bodem uithouwen met alle gevaar slechts te stoten op onbruikbaar zout water. Bijna aandoenlijk zijn de verre nachtelijke tochten die worden ondernomen voor het transport van op de zwarte markt gekochte explosieven (voor de putten), kunstmest, insecticiden en veredelde zaden als de community development de vraag naar deze produkten weer eens niet aan kan.

Wat betreft de *politieke structuur* is Irupatur thans tezamen met nog twee andere dorpen opgenomen in één dorpspanchāyat. Desondanks regelt het dorp nog heel wat eigen zaken en vinden we de belangrijkheid van het dorp zo nu en dan ook terug in de werking van de nieuwe structuur.

De afzonderlijke eenheid der dorpen kan men bijvoorbeeld aflezen aan de uitslagen van de directe verkiezing van de 'panchāyat president' in juli 1970. De zittende voorzitter uit Irupatur (in de tabel aangeduid met I) stond toen opnieuw kandidaat en 'natuurlijk' kwam er een tegenkandidaat, eveneens een Veḷḷāḷa Kavuṇṭan̲, uit Nesavur (aangeduid met N). De stemuitslag voor de dorpen was als volgt[14].

TABEL 4. Stemuitslag van de panchāyat president verkiezingen 1970.

I: kandidaat uit Irupatur; N: kandidaat uit Nesavur.

Dorpen	I	N
Irupatur	998	49
Nesavur	25	794
Maniakaranur	406	134
Totaal	1429	977

Ik krijg de indruk, dat men thans veelvuldiger een beroep doet op de overheidsorganen die voor rust en orde moeten zorgen dan vroeger. Dit zou er dan op wijzen, dat men minder het gevoel heeft binnen het dorp te moeten komen tot een oplossing van conflicten en dat het vertrouwen in de eigen leiders minder groot is.

Het is niet mogelijk te stellen, dat alle veranderingen in de *sociale structuur* leiden tot de ondermijning van de relevantie van het dorp. Tot deze veranderingen behoort immers ook de verzwakking van allerlei structuren waardoor men vroeger deel uitmaakte van andere entiteiten dan het dorp[15]. We kunnen hierbij denken aan het in deze streek vrijwel geheel verdwijnen van overkoepelende kaste-organisaties en aan een ernstige verzwakking der clan-organisaties en clan-loyaliteit bij vele kasten. Is het dorp door deze wijzigingen belangrijker geworden als leef- en identificatie-eenheid? Ik meen van niet. Het individualiseringsproces, de toenemende 'nation-orientedness', en de desintegratie van het

lokale kastensysteem (let wel, niet zo zeer van de kasten) doen afbreuk aan de betekenis van het dorp, om nog maar te zwijgen van de toename der 'single-stranded' relaties naar buiten, en de opbouw van 'multistranded' patronage-relaties met personen en groepen buiten het dorp, waardoor vooral de lokale elite het verlies aan steun in het dorp probeert te compenseren en haar bestaan zeker tracht te stellen. Feesten die oorspronkelijk het gehele dorp betreffen en waarin de saamhorigheid der verschillende kasten tot uiting moet komen, zijn steeds moeilijker te organiseren; ze verdwijnen of worden tot feesten van bepaalde kasten, waaraan de anderen niet op georganiseerde wijze deelnemen. In deze studie zullen we voorbeelden daarvan tegenkomen. Het dorp blijft echter belangrijk als territorium waarbinnen het gedrag statusrelevant is.

Vooral B. S. COHN (1971: 147) benadrukt, dat het dorp in de Engelse tijd belangrijker is geworden als eenheid en dat ook thans bijvoorbeeld door afschaffing van groot grondbezit de relevantie van het dorp eerder wordt versterkt dan ondergraven. Op deze stelling is zeker kritiek mogelijk, omdat COHN voorbij gaat aan de institutionele incorporatie en markt-incorporatie van het platteland vanuit administratieve en industriële centra[16], aan de verzorgingsstaat die zich in meerdere of mindere mate tracht te bekommeren om welvaart en welzijn van de mensen tot in de 'verste uithoeken', en aan de staat die rust en orde tot op lokaal niveau tracht te handhaven. Traditionele, dorp en huishouding overkoepelende structuren verdwenen en verdwijnen inderdaad, maar daardoor ontstaat geen leemte waardoor het dorp als eenheid belangrijker wordt. Integendeel.

Ik krijg de indruk dat allerlei specifieke trekken van de eigen culturele '*Little Tradition*' verdwijnen door het secularisatieproces en door de incorporatie van het dorp in een meer nationale cultuur (een Indiase met specifieke Tamil trekken?), waar allerlei Westerse invloeden op hebben ingewerkt. Hoewel het onderwerp in deze studie weinig ter sprake zal komen, heb ik kunnen constateren, dat door de grote vereenvoudiging van ceremoniën en rituelen de culturele verschillen tussen de kasten binnen het dorp vermoedelijk veel minder groot zijn dan voorheen en hetzelfde kunnen we ook constateren bij eetgewoonten en kleding. Nieuwe onderscheidingen ontstaan, maar nu op klassebasis.

Vergelijken we tot slot de ontwikkelingen die zich sinds de eeuwwisseling voordeden in Irupatur met die, beschreven door DAVID WASHBROOK (1973: passim) voor de 'droge' en de 'natte' landbouwgebieden van de voormalige 'Madras Presidency', dan constateren we grote verschillen tussen Irupatur en Washbrook's model voor het 'droge' gebied[17]. De 'afwijking' die Irupatur en omgeving te zien geeft, is zó groot, dat vergelijking met het model voor de 'natte' gebieden zelfs meer voor de hand ligt.

Voor de '*droge*' gebieden beschrijft WASHBROOK, hoe de grote meerderheid van de kleine boeren na 1880 door toenemende verschuldiging onderworpen raakte aan een kleine rurale elite van politiek-economisch steeds belangrijker wordende grotere boeren, die hun macht ook in de stedelijke sfeer steeds verder uitbreidden. Door de specifieke wijze van overheidsingrijpen verkregen de tot deze kleine elite behorende erfelijke dorpshoofden (dorps-munsiffs) en accountants (karnams) vergaande bevoegdheden op het gebied van bestuur, rechtspraak en belastingheffing. Een dergelijke kleine rurale elite ontstond niet in de '*natte*' gebieden. De autonomie van de dorpsgemeenschappen werd hier snel onder-

graven door de vele contacten tussen stad en platteland en de trekarbeid op grote schaal in verband met de verplanting en oogst van rijst. Monopolisering van afzet en krediet in handen van weinigen was er onmogelijk. Washbrook meent, dat er in de delta-gebieden na 1900 zóveel mensen betrokken waren bij het leven in de regionale stedelijke centra, dat de rurale samenleving daar beter kon worden gekarakteriseerd als 'stedelijk achterland' dan als een collectie van aparte dorpen (blz. 515). Door het ontbreken van een sterke elite leidde decentralisatie hier vaak tot chaos op het gebied van bestuur, de handhaving van rust en orde en de inning van belastingen (blz. 515 en 516). De nauwe betrokkenheid bij het stedelijke leven betekende, dat het platteland reeds vroeg geheel open lag voor de invloed van politieke en religieuze bewegingen en leiders.

In de dorpen ten oosten van de stad Coimbatore ontstond er bij de belangrijke markt- en industriële centra geen kleine rurale elite die de relaties met de stedelijke wereld monopoliseerde. Door de vele mogelijkheden tot afzet van produkten, het verkrijgen van krediet en werkgelegenheid buiten het dorp waren en zijn de machtsconcentraties op lokaal terrein niet alleen gering, maar ook vrij weinig constant wat betreft de families die deze macht bezaten en bezitten. Wel zien we in Irupatur, dat de Centalai Veḷḷāḷa Kavuṇṭar als kaste land verkregen hebben ten koste van andere kasten, maar koop, verkoop en grondverdeling bij erfenissen maakten, dat er binnen de dominante kaste steeds een zekere spreiding van het landbezit optrad, waarbij de belangrijkheid van lineages en kleinere familie-eenheden niet constant bleef. De vele contacten met de steden maakten en maken, dat het politieke leven niet wordt beheerst door een kleine elite. Ook aan het begin van deze eeuw vonden we hier geen lokale leiders, die met behulp van onder hun bescherming staande 'gangs' hun wil oplegden aan de bevolking en vijanden bestookten en plunderden. Het politieke leiderschap was en is verdeeld over verschillende families en zelfs over verschillende kasten.

Tot na de Onafhankelijkheid was het munsiff-schap in handen van een Brahmaanse familie die het leiderschap in het dorp moest delen met de voormannen van de verschillende Kavuṇṭar lineages en met de karnam, eveneens een Brahmaan, zij het van een geheel andere en minder welgestelde familie. De huidige weinig belangrijke Kavuṇṭar munsiff (woonachtig te Maniakaranur) heeft naast zich (a) de gekozen voorzitter van de dorpspanchāyat, (b) de traditionele Ūr Kavuṇṭar, eveneens Centalai Veḷḷāḷa Kavuṇṭar (woonachtig te Irupatur), maar behorende tot andere afstammingsgroepen, en (c) de nog steeds Brahmaanse karnam. Rijkdom en macht waren en zijn in Irupatur en omliggende dorpen zo verdeeld, dat de basis ontbreekt voor hechte met elkaar wedijverende facties, die de kastegrenzen doorkruisen en als zuilen in de kastensamenleving staan. Evenals bij WASHBROOK's model voor de 'natte' gebieden lag het platteland rond de regionale centra van het mid-westen van Coimbatore reeds vroeg open voor de invloed van politieke bewegingen en leiders (zo bood de Paḷḷar wijk van Irupatur tijdens de woelingen voorafgaande aan de Onafhankelijkheid volgens mijn zegslieden herhaaldelijk een schuilplaats aan communistische leiders), en schakelde men reeds snel de politie en rechtbanken van deze centra in bij de oplossing van geschillen.

3. KASTE

Overstelpend veel is reeds geschreven over de kasten en het kastensysteem van India. Steeds blijkt het weer mogelijk te zijn vanuit nieuwe gezichtspunten te komen tot nieuwe interpretaties en tot nog onvoldoende belichte facetten van de aanwezige kasten en de wijze waarop deze tezamen een min of meer geordend geheel vormen. De sociologen-antropologen-indologen die zich met het kasteverschijnsel bezighouden, behoren tot verschillende 'scholen' die meestal vrij onverzoenlijk tegenover elkaar staan. Dit leidt er toe, dat vrijwel iedere opmerking betreffende kasten en kastensysteem door tegenstanders 'onder vuur' wordt genomen, zonder dat bij dergelijke polemieken veel blijkt van mogelijkheden om tot overeenstemming te komen. Voor zover ik in het navolgende streef naar een standpunt dat een brug tracht te slaan, vrees ik, dat mijn poging slechts zal leiden tot een nieuwe (kleine) 'kaste' van denkbeelden.

In de eerste drie paragrafen van 3.1. zal ik aandacht besteden aan het Indiase kaste-verschijnsel, in 3.1.4. wordt nader ingegaan op de problematiek der Onaanraakbaren. Tot slot bezie ik in paragraaf 3.2. kasten en kastensysteem van het dorp Irupatur en omgeving.

3.1. Kasten en kastensysteem

3.1.1. *Kasten*

De onderzoeker van een Indiaas dorp wordt meestal geconfronteerd met een verscheidenheid van bevolkingsgroepen. Vele van deze groepen komen hem door hun eigen culturele identiteit, hoge interne interactiedichtheid, het eigen woongebied of de homogene beroepsstructuur voor als vrij gesloten gemeenschappen. Wil hij op de hoogte blijven van hetgeen er in het dorp voorvalt, dan zal hij zijn contactpersonen moeten kiezen uit vrijwel alle aanwezige bevolkingsgroepen en daarbij dan weer rekening moeten houden met factieverdelingen; eigenlijk verkeert hij reeds in moeilijkheden als hij zijn aandacht gedurende enkele dagen richt op een bepaalde wijk of straat.

Deze bevolkingsgroepen met een min of meer sterk eigen karakter noemen we kasten. We maken een onderscheid in hoofdkasten die een eigen naam bezitten, of waarin groepen zijn onder te brengen die verschillende namen voor zich zelf gebruiken, maar die toch duidelijk traceerbare overeenkomsten bezitten. De endogame onderafdelingen van deze hoofdkasten noemen we kasten of jātis (Ta:cātis), en de lokaal aanwezige groepen van de laatste kaste-groepen[1]. Vaak is het evenwel nodig meer dan drie gradaties te onderscheiden.

Zo zijn de in Zuid India numeriek belangrijke Paḷḷar in Coimbatore vooral vertegenwoordigd in de vorm van de Paṇṇāṭi of Devendra kūṭṭam, die weer zijn onderverdeeld in onder andere de endogame Pāṇṭiya-, Kaṭaiya-, en Cōḷiya Paṇṇāṭi met hun lokale representanten. De Paḷḷar vormen een hoofdcategorie die in het verleden en ook thans geen

organisatorische band had en heeft. Schrijvers als BERNARD S. COHN (1971: 126) spreken hier van "the 'jat' level". De Paṇṇāṭi van Coimbatore bezaten ook in vroeger tijden een overkoepelende organisatie en we staan bij hen voor het probleem of deze eenheid een 'jāti' moet worden genoemd. De Paḷḷar spreken hierbij inderdaad vaak van 'kulam' of 'kūṭṭam', synoniemen van 'jāti', en gebruiken de termen 'vamicam' of 'pirivu' voor endogame secties als de Pāṇṭiya Paṇṇāṭi. Ter vermijding van de term sub-kaste zal ik toch vrijwel steeds de kleinste endogame eenheid 'kaste' noemen[2].

Vooral op Great Tradition niveau en in bepaalde gevallen ook op Little Tradition niveau is het mogelijk de hoofdkasten onder te brengen in nog veel ruimere eenheden, 'varṇas' genaamd. Hierdoor ontstaat een vier- of vijfdeling (als men de Onaanraakbaren of Avarṇas als vijfde categorie beschouwt), die voor Zuid India minder belangrijk is[3]. Een aantal onderzoekers benadrukt voor gebieden van Tamilnad een driedeling in Brahmanen, Niet-Brahmanen en Onaanraakbaren[4].

De jāti, haar secties, maar vooral de lokale kaste-groep vormen wat F. G. BAILEY (1966/1971: 302 en 303, noot 5) noemt 'moral communities', wij-groepen die staan tegenover 'de anderen'. Zij vormen zeker niet de enige 'communities' waarvan de bevolking deel uitmaakt, maar behoren veeleer tot een serie overlappende en interpenetrerende 'communities within communities'[5], waarvan ik noem de huishouding, de groep van naaste verwanten, de afstammingsgroep, de factie en het dorp. Welke 'community' op een gegeven moment het belangrijkst is, hangt af van de context van het handelen, waarbij de mogelijkheid van conflicterende loyaliteiten aanwezig is. In het algemeen kunnen we met DAVID G. MANDELBAUM (1968: b.v. 34 en 42) stellen, dat binnen de kaste de huishouding, kindred en afstammingsgroep belangrijk zijn, binnen het dorp de kaste waartoe men behoort, en binnen een regio (op marktniveau) het dorp waar men woont. Bij de overgang naar een meer kapitalistisch-industrieel maatschappijtype vinden er verschuivingen plaats met betrekking tot de belangrijkheid der verschillende 'communities', en worden vooral klasse (voorlopig nog kaste-gebonden?) en staat belangrijker.

De ontstaanswijze en herkomst van de bevolkingsgroepen of kasten, die we in een bepaalde streek of in een dorp aantreffen, kan heel verschillend zijn. Bij de factoren die de lokale kastensamenstelling hebben beïnvloed, kunnen we denken aan de tribale heterogeniteit van de regio's binnen het Indische subcontinent, migratie, beroepsdifferentiatie en splitsing door conflicten over religieuze- en/of statusaangelegenheden. Een omschrijving van het begrip kaste moet de gemeenschappelijk trekken weergeven van deze groepen met zeer verscheiden achtergrond. Ik ben geneigd de volgende kenmerken te benadrukken. Een kaste (jāti, of althans de kleinste endogame eenheid) is een endogame groep en daardoor, omdat zij de maximale grenzen van het huwelijksnetwerk stelt, de meest uitgebreide verwantschapsgroep[6]. Men behoort ertoe door geboorte. Als groep maakt zij deel uit van een hiërarchie, d.w.z. de groepen die wij kasten noemen, zijn verdeeld over een aantal rangniveaus. Deze groepen bezitten in mindere of meerdere mate een eigen culturele identiteit. Ze worden meestal ge-

associeerd met een bepaald beroep of bepaalde beroepen die de leden van deze groepen in mindere of meerdere mate ook uitoefenden of uitoefenen. De mate van interne interactie-dichtheid, organisatie en solidariteit, en de mate waarin de kasten een cultureel eigen karakter bezitten, variëren naar plaats, tijd en groep.

3.1.2. *Het kastensysteem*

Bij de visies op het kastensysteem staan twee stromingen thans helaas zo onverzoenlijk tegenover elkaar, dat de door LOUIS DUMONT (1960: 82) gevreesde totale ineenstorting van communicatie-mogelijkheden pas weer ongedaan lijkt te kunnen worden als één van deze stromingen verdwijnt. De verschillen in uitgangspunten blijken vaak zo fundamenteel te zijn, dat er nauwelijks meer sprake is van een wederzijdse bevruchting bij de ontwikkeling van kennis en theorie. Het wederzijdse onbegrip ontstaat niet in de eerste plaats door verschillende interpretaties van gegevens betreffende het kastensysteem, maar stoelt op verschillen in opvatting van aard en doel der sociologie. Op het gevaar af schietschijf te worden van beide strijdende partijen, wil ik trachten in enkele zinnen enige verschillen in uitgangspunten te schetsen.

De groep waarvan de kern gevormd wordt door L. DUMONT, D. POCOCK en E. R. LEACH wenst de specifieke band tussen structuur en cultuur (basis-ideeën en waarden) in hun overwegingen betreffende het kastensysteem te betrekken[7] en vanuit deze holistische visie[8], waarin het principe van rein – onrein centraal staat binnen het gehele systeem[9], erkennen zij slechts het nut van de vergelijking van totale maatschappij-systemen. Zij spreken van een ongewenste en onvruchtbare classificerende aanpak[10] als een onderdeel van het sociale leven (b.v. bepaalde kenmerken van het stratificatiesysteem) uit de totale context wordt gelicht en wordt vergeleken met een onderdeel uit een geheel ander systeem van ideeën, waarden en relatiepatronen. In het Indiase kastensysteem menen zij het, ook vanuit comparatief gezichtspunt belangrijke kenmerk van de 'zuivere' hiërarchie te herkennen dat in principe los staat van macht[11], hetwelk het duidelijkst te herkennen is bij de twee polen van de kastenhiërarchie, de Brahmanen en de Onaanraakbaren. De fundamentele oppositie bij de kastenhiërarchie is die tussen rein en onrein, en niet die tussen hen die domineren en de gedomineerden[12].

Bij de tegenpartij, waarin bijvoorbeeld F. G. BAILEY en G. D. BERREMAN een belangrijke rol spelen en waar ik mijzelf ook toe reken, vinden we weinig sympathie voor de gezichtspunten van DUMONT c.s.[13], waarin de sociologie wordt gereduceerd tot een sociologie van waarden[14] en waarin 'Indische sociologie' staat voor een analyse van de waarden van het Hindoeïsme[15]. Als comparatieve sociologen trachten zij niet het 'unieke' van Hindoe-India te doorgronden, maar vragen zij zich af wat de samenlevingsvormen in India gemeenschappelijk hebben met andere samenlevingsvormen[16]. Hierbij wensen zij verschijnselen zo te definiëren, dat vergelijking (ook binnen India) mogelijk is. Zij wensen het systeem op te vatten als een relatie-structuur van speciale aard en niet als een systeem van ideeën en waarden. Kaste-structuren kunnen voorkomen in zeer verschillende culturen en gebieden[17]; het is voor deze culturen en gebieden

mogelijk de begeleidende verschijnselen van het structuur-principe kaste op sociaal, cultureel en psychologisch gebied te vergelijken[18]. Een definitie van kastensysteem in religieuze termen verduistert de politieke en economische functies van het systeem.

In mijn denken over het Indiase kastensysteem ben ik geneigd de economische en politieke componenten van het systeem centraal te stellen, waarbij ik de begeleidende ideologie van dharma en karma (resp. plicht en lot) beschouw als noodzakelijk voor de handhaving van de status quo.

BAILEY (1963: 121) stelt dat een maatschappij een kastensysteem heeft, als zij verdeeld is in groepen die (a) exclusief (niemand behoort tegelijkertijd tot meer dan één groep), (b) uitputtend (iedereen hoort tot deze groepen) en (c) hiërarchisch geordend zijn. Deze groepen noemt hij kasten, als ze (d) gesloten zijn (lidmaatschap uitsluitend door geboorte), als (e) de relaties tussen deze groepen georganiseerd zijn door summatie van rollen[19], en (f) als deze groepen samenwerken en niet met elkaar wedijveren. BAILEY (1963: 118) presenteert deze kenmerken als 'spelregels' en niet als 'de wijze waarop het spel werkelijk wordt gespeeld'. Liever zou ik spreken van de kenmerken van het ideaal-type van het kastensysteem, of, zoals BAILEY (1961: 12 en 13) het in een eerdere publikatie omschreef, van een abstract model van de 'organische' kastenmaatschappij die als tegenpool heeft de 'segmentaire' stam-maatschappij. We zullen dergelijke bewoordingen moeten kiezen, omdat de laatste twee kenmerken (rol-summatie en non-competitie) en ook het kenmerk van de hiërarchie, een situatie schilderen die vaak ver van de realiteit staat.

Bij het punt der status- of rol-summatie beperk ik mij hier tot een korte bespreking van de problematiek rond de twee polen van de kastenhiërarchie, waar dit criterium de grootste moeilijkheden oplevert[20]. BAILEY (1963: 115 en 120) meent dat de finale status en het bijbehorende rol-patroon bij Brahmanen en Onaanraakbaren als het ware gedicteerd worden door de rituele status[21]. Als dit betekent dat we bij hen de 'zuivere hiërarchie' zouden kunnen constateren die los staat van macht of het ontbreken van macht, dan heb ik tegen een dergelijke conclusie grote bezwaren. Waar Brahmanen niet tevens de dominante kaste vormen, respecteert men hen toch tot op zekere hoogte. Ook van de dominante kaste ontvangen zij dan formeel het respect waarop zij recht hebben als leden der hoge priesterkasten. Dit betekent geenszins, dat zij niet onderworpen zouden zijn aan de macht der seculiere politiek-economische elite en dat zij vrij zouden zijn in hun handelwijze. De politiek-economische elite respecteert bijna vanzelfsprekend de groep die gezien wordt als de ontwerpers en mede-handhavers van de ideologie van ongelijkheid. Het respect dat de politiek-economische elite aan de Brahmanen betoont, acht ik vergelijkbaar met het respect dat o.a. landheren in andere gebieden van de wereld betonen aan geestelijke leiders die een ideologie verkondigen, waarin het 'eert hen die boven u gesteld zijn' een belangrijke plaats inneemt.

Vooruitlopend op paragraaf 3.1.4.1. kan ten aanzien van de andere pool, de Onaanraakbaren, reeds hier worden gewezen op de functionele relatie, die er in Zuid India (en vermoedelijk in vele andere Indiase regio's) bestond tussen vor-

men van onvrije landarbeid en kaste, waarbij de onvrijen werden gerecruteerd uit bepaalde landarbeiders-kasten. Men kan zich afvragen of de zeer sterke achterstelling van deze lage kasten niet de latente en soms zelfs manifeste functie had en heeft om de rurale elite te voorzien van een permanente en volkomen ondergeschikte landarbeiderspool. Vanuit dit gezichtspunt is een belangrijke latente, en gemakkelijk manifest te maken functie van de lage rituele status het bevestigen van de lage politiek-economische status.

Zoals ter sprake zal komen in paragraaf 3.1.4.2., is het moeilijk om voor de lage kasten te spreken van het ontbreken van iedere mogelijkheid tot stijging in de kastenhiërarchie: te vaak is men geneigd uit de stijging van een lage kaste te concluderen, dat zij voorheen niet behoorde tot de categorie der Onaanraakbaren. Ik meen dat men hier wel degelijk in termen van macht moet denken en stel, dat, hoe lager de positie is die een kaste inneemt in de kastenhiërarchie, des te meer macht ze nodig heeft om haar kastepositie te wijzigen. Voor de allerlaagste kasten is het daarom wel bijzonder moeilijk alle barriéres voor verticale mobiliteit op te ruimen.

De gedachte dat de kastemaatschappij coöperatief of non-competitief van aard zou zijn, is nauw verbonden met de opvattingen betreffende de per kaste optredende rolsummatie, immers juist in het geval van status-discrepanties zouden de in een lokale context aanwezige kasten met elkaar wedijverende groepen vormen. M. N. Srinivas (1968: 197) bestrijdt het idee dat slechts vanuit de dominante kaste (de kaste die het belangrijkste deel der relevante hulpbronnen beheerst, die numeriek belangrijk is, en die ook wat betreft haar mentaliteit een heersers-groep is) wedijver bestaat over de diensten der lagere kasten en dat er verder slechts competitie bestaat tussen secties van eenzelfde kaste. Volgens hem vormt wedijver tussen kasten over dezelfde hulpbronnen een essentieel element van het kastensysteem. Hij zegt (1968: 198): 'Again, it is a commonplace of observation that the caste system, in any given area, is not a clear-cut hierarchy with the position of each caste defined precisely, but that vagueness characterizes the position of many castes. This is the position today, and there is no reason to think that the situation was radically different in pre-British India. This lack of clarity is not accidental but an essential feature of the system, inasmuch as it makes for the mobility of individual castes'. Hoewel ik erken, dat wedijver tussen kasten over dezelfde hulpbronnen in vele gevallen aanwezig was en is, meen ik toch dat het zin heeft het non-competitieve element te handhaven als kenmerk van het ideaal-type betreffende het Indiase kastensysteem. Het is aan de onderzoeker om vast te stellen in hoeverre de realiteit overeenkomt met en afwijkt van het model van het 'organische' kastensysteem.

Niet alleen de kenmerken van rol-summatie en non-competitie leveren problemen op bij een confrontatie met de realiteit; hetzelfde is het geval voor het nauw met deze twee kenmerken verbonden punt der hiërarchische ordening der kasten. McKim Marriott (1960) onderzocht de mate waarin de verschillende kasten en tribale kasten zijn verdeeld over verschillende rangniveaus. Hij ging

dus niet uit van een consistente structuur van gestratificeerde interactie tussen de kasten en hun leden, maar trachtte juist na te gaan, in hoeverre hiervan sprake is in diverse regio's van het Indische sub-continent. Daarbij kwam hij tot de conclusie, dat we vijf territoriaal gebonden hoofdtypes kunnen onderscheiden die variëren van een unilineaire kastenhiërarchie (Kerala) waarin vrijwel iedere kaste een eigen en bijna onbetwist rangniveau inneemt, tot het drie-blok type van het grotendeels Mohammedaanse Bengalen, (1960: 54) 'where considerable mobility seems to override even the approximate distinctions of rank among and within the blocks of ethnic groups'[22].

Nog afgezien van de per regio optredende verschillen in het aantal rangniveaus, dat bij de lokaal aanwezige kasten kan worden onderscheiden, meen ik, dat bij een model waarin een dominante kaste het belangrijkste produktiemiddel, te weten land, beheerst, vrij veel ruimte bestaat voor conflicten over kaste-status[23]. De andere, niet dominante kasten kunnen we ons voorstellen als gerangschikt in een kring rond deze dominante kaste en daarmee relaties onderhoudend die variëren naar inhoud en intensiteit. In seculier opzicht is er dan dus een hiërarchie waarbij de dominante kaste staat boven de andere kasten.

Dit ordenen van de overige kasten kan de dominante kaste doen als groep, waarbij haar bestuur niet alleen toeziet op de naleving van de kasteregels tussen de dominante kaste en de verschillende andere kasten, maar eveneens een oogje in het zeil houdt, waar het de naleving van de kasteregels betreft die gelden bij het onderlinge verkeer der overige kasten[24]. Veelal zijn het echter ook, of alleen, de individuele boerenhuishoudingen van de dominante kaste die huishoudingen van andere kasten aan zich verbinden, daarmee een 'multi-stranded' relatie onderhouden en ten aanzien van hun cliënten enigszins ordenend optreden. De dominante kaste beheerst en beheerste het lokale kastensysteem voor een belangrijk deel via verticale dyadische 'contracten', via patronage-relaties[25]. Ik denk hierbij ook aan systemen als 'jajmani', die een oplossing boden voor een economie die vrijwel zelfvoorzienend was en die gecombineerd werd met een aanzienlijke groepsgewijze beroepsspecialisatie. Een zeer belangrijke functie van dit 'jajmani' systeem was – het gebruik van de tegenwoordige tijd is voor dit systeem bijna niet meer mogelijk – dat het de dominante landbezittende kaste koppelde aan de overige dienstenverlenende kasten en kasten van handwerkslieden (en kasten van landarbeiders?[26]), welke functie vooral op het dyadische vlak werk gerealiseerd.

De hiërarchie die de dominante kaste aanbrengt onder de andere groepen is vaak ruw en gebaseerd op factoren als mate van afhankelijkheid, mate van nuttigheid door gespecialiseerde kennis en werkzaamheden, en welstand. De indeling van de 'meesters' herkennen we meestal ook enigermate bij de door de 'dienaren' gehanteerde hiërarchie, maar er blijft hier veel ruimte voor onderling gekrakeel, hetgeen de dominante kaste vanuit politiek-economisch gezichtspunt niet onwelkom zal zijn. Het is duidelijk dat de onenigheid over de hiërarchische indeling der groepen nog sterk toeneemt, als een krachtige dominante kaste ontbreekt en de hoofdlijnen betreffende de indeling met de daarbij aansluitende gedragspatronen niet langer van bovenaf worden gedicteerd. Direct verbonden met de onenigheid, zoals die in het interactionele vlak in mindere of meerdere mate, zowel nu als vroeger kan optreden ten aanzien van de hiërarchische plaatsing van een belangrijk aantal kasten, zijn de verschillen in de ver-

klaringen die men geeft voor de gedragspatronen in het inter-kaste verkeer. Nu eens worden daarbij seculiere factoren als landbezit en welstand genoemd, dan weer neemt men zijn toevlucht tot uitspraken betreffende de rituele reinheid/onreinheid van beroepen en verdere gedragspatronen, waarbij men Great Tradition elementen interpreteert, of refereert aan mythes over de oorsprong van de eigen en andere kasten. Het arsenaal van verklaringsmogelijkheden is ruim genoeg om de flexibiliteit die nodig is in verband met machtsverschuivingen, toe te laten.

Neemt men geen genoegen met het noemen van een als ideaal-type opgevat kastensysteem, maar wenst men daarentegen bij een omschrijving rekening te houden met zowel de realiteit van de traditionele regionale verschillen binnen het Indische sub-continent, als met veranderingen die daarin optreden, dan is slechts een uiterste vage aanduiding mogelijk. Het kastensysteem is dan een systeem met, variërend naar plaats en tijd, sociale, economische, politieke en religieuze aspecten, dat de betrekkingen tracht te regelen tussen min of meer hiërarchisch geordende endogame groepen, die exclusief (men behoort slechts tot één groep), uitputtend (iedereen behoort tot een dergelijke groep) en gesloten (men kan uitsluitend door geboorte tot een dergelijke groep behoren) zijn, die ieder apart, of gerangschikt in blokken, een eigen culturele identiteit bezitten en die veelal worden geassocieerd met één of enkele beroepen of die zelfs beroepsmonopolies bezitten. Wat het systeem nu precies regelt en hoe het dit doet, varieert naar plaats en tijd. In veel gevallen is als kernfunctie van het systeem aan te wijzen het structureren van de betrekkingen tussen de lokale dominante kaste die het produktiemiddel land grotendeels beheerst, en de overige kasten. Er kunnen echter periodes en gebieden zijn waarin de verschillende kasten min of meer als los zand in een territoriale context aanwezig waren/zijn. Een situatie waarin alle kasten van een dorp, van een aantal dorpen of van een stad een geïntegreerd harmonieus geheel vormen, waarbij de relaties tussen alle kasten in alle opzichten keurig zijn geregeld, is een ideaaltype dat nergens en nooit realiteit geweest kan zijn in de Indische kookpot met zijn opkomende en afbrokkelende staten, volksverhuizingen en ideologische strijd. Ik geloof dat we zelfs in betrekkelijk stabiele situaties naast een zekere mate van integratie tevens een niet onbelangrijke desintegratie zullen aantreffen, dat er binnen een bepaalde regio in mindere of meerdere mate steeds sprake was en is van harmonie en conflict. Zelfs een statisch aandoende ideologie kan en mag deze werkelijkheid niet verdoezelen. Per regio of dorp zal de onderzoeker moeten nagaan, welke velden van rolgedrag kasterelevant zijn en hoe het kastensysteem op die gebieden de relaties tussen de verschillende endogame groepen, min of meer gebrekkig, ordent. Hij zal moeten uitzoeken in hoeverre er in de betrekkingen tussen de kasten en tribale groepen in het algemeen en in de betrekkingen tussen bepaalde endogame groepen in het bijzonder, sprake is van asymmetrie en symmetrie, en in hoeverre er sprake is van isolatie (geen relaties).

3.1.3. *Functies van het kastensysteem*

Het lijkt mij onjuist om met JOAN P. MENCHER (1974: passim) te zeggen dat één van de belangrijkste *doelen* van het kastensysteem is te voorkomen dat de positie van de regerende klasse wordt bedreigd vanuit de lagere klassen[27]. Maar ik geef toe, dat het Indiase kastensysteem latente, en soms zelfs manifeste functies bezit, waarvan men zich rekenschap moet geven als men de macht van de politiek-economische elites wil begrijpen en, belangrijk in het kader van deze studie, als men de situatie waarin de allerlaagsten verkeren, geheel wil overzien.

Het kastensysteem met zijn min of meer hiërarchische ordening van tamelijk geïsoleerde kasten bezit voor politiek-economische elite groepen de eufunctie dat de formatie van bedreigende coalities sterk wordt bemoeilijkt. We zien ook in de praktijk dat de groep, die de belangrijkste hulpbronnen beheerst, gebruik tracht te maken van de verdeling in kasten om haar eigen machtspositie te handhaven[28]. Er moet hier op gewezen worden, dat het concept van dharma of plicht de kaste-ongelijkheid ideologisch onderbouwt, waardoor het in zekere zin kan worden gezien als onderdrukkingsinstrument[29]. Ik wil niet zeggen dat het kastensysteem en de daarbij horende ideologie in min of meer stabiele situaties door de bevolking worden ervaren als een onderdrukkingsmechanisme. Is dit voor bepaalde kasten wel het geval, dan is volgens mij[30] een zeer belangrijke functie van het kastensysteem niet of zwak aanwezig, nl. het minimaliseren van afgunst-gevoelens[31], of, zo men wil, het minimaliseren van gevoelens van relatieve deprivatie. Als onderzoekers als M. N. SRINIVAS tot de conclusie komen, dat er tussen kasten zowel nu als vroeger een aanzienlijke competitie bestaat over hulpbronnen van dezelfde aard, dan betekent dit mijns inziens dat het kastensysteem als mechanisme ter stabilisering en continuering van de verdeling van rechten en plichten vaak gebrekkig werkt. Het betekent niet, dat het verminderen van gevoelens van afgunst door een ideologisch onderbouwde bevriezing van posities geen belangrijke functie van het kastensysteem zou zijn. Het verwijt dat tegen een dergelijke zienswijze wordt gemaakt, is, dat zij zeer weinig ruimte laat voor de analyse van conflict of verandering[32].

Genoemd verwijt zou terecht zijn als men het harmonie-model van het non-competitieve kastensysteem waarin een ieder zijn plaats kent, zou opvatten als zijnde de realiteit van de kastenmaatschappij. Mijn geloof in de gedeeltelijke bruikbaarheid van het harmonie-model komt echter voort uit een centrale vraag die thuis hoort bij een conflict-model, te weten: op welke wijze slagen politiek-economische elites er (min of meer) in hun bevoorrechte posities te handhaven en te continueren. Het uitsluitend hanteren van een conflict-model is evenzeer verwerpelijk als het uitsluitend hanteren van een harmonie-model[33]. Ik ben mij er van bewust dat mijn opstelling in deze ideologisch bepaald is: ik ben geneigd te zoeken naar de harmonische zijde van de maatschappelijke realiteit, nadat ik ben uitgegaan van een conflict-opstelling.

Gaat men er vanuit dat het harmonie-model slechts één zijde van de medaille laat zien en dat zelfs in de meest harmonieus aandoende situatie 'contrapunten', tegensystemen en -motieven[34] aanwezig zijn, dan is het duidelijk dat er steeds vele bronnen van verandering aanwezig waren en zijn. Wij behoeven hier 'slechts' te denken aan de vermoedelijk steeds aanwezige conflicterende waardesystemen (waarnaast toch zeker een groot aantal waarden en normen 'universeel' kunnen

zijn) en aan machtsverschuivingen die mogelijk zijn als gevolg van oorlogen, veroveringen, migraties op grote schaal, epidemieën, en hongersnoden als gevolg van klimatologische onregelmatigheden.

Het Indiase kastensysteem bezit vaak nog een ander specifiek kenmerk waardoor politiek-economische elites hun macht veilig kunnen stellen. De dominante kasten waarbinnen de elite van belangrijke grondbezitters in vele gevallen is 'verborgen' zijn numeriek meestal zeer krachtig. Door een beroep te doen op familie- en kasteloyaliteit is het de economisch werkelijk dominante groep in veel gebieden mogelijk de lagere kasten te confronteren met een onoverwinnelijke macht. In die gevallen waarin we te maken hebben met politiek-economische elites, die gevat zijn in numeriek zwakke dominante kasten, valt bij de handhaving van de bevoorrechte positie een grotere nadruk op het tegen elkaar uitspelen der kasten, het aangaan van patronage-relaties met leden van andere kasten en het creëren van differentieel beloonde afhankelijken (verschillende categorieën pachters, landarbeiders, enz.).

Bij de vraag naar de macht van de politiek-economische elite en de onmacht der lagere klassen is het steeds noodzakelijk eveneens een onderzoek in te stellen naar de 'onmacht' van genoemde elite en de 'macht' der lagere klassen[35]. In het voorgaande besprak ik de mogelijkheid om de verdeeldheid der lagere kasten te zien als een eufunctie van het kastensysteem ten gunste van politiek-economische elites. Ik moet opmerken dat zich situaties kunnen voordoen, waarin het omgekeerde het geval is. Modelmatig kunnen we wel aannemen dat de politiek-economische elite zich volledig bevindt binnen een bepaalde dominante kaste, maar de werkelijkheid laat herhaaldelijk een beeld zien, waarin de grondbezitters zijn verdeeld over een aantal kasten. Waar dit laatste het geval is kunnen lagere kasten gebruik maken van de kaste-verdeeldheid der politiek-economische elite om zodoende te voorkomen dat zij al te zeer in de verdrukking komen[36]. Terzijde en tot slot van deze paragraaf, merk ik in dit verband nog op dat (a) de factiestrijd die we vaak aantreffen binnen een al of niet over verschillende kasten verdeelde politiek-economische elite door de lagere kasten kan worden benut om zich enigszins te handhaven, en (b) dat in de meer traditionele situaties, waarin de exploitatie der economische en politiek zwakkeren nog meer 'expressief' dan 'instrumenteel' is (was), de lagere kasten vrijwel nooit geheel rechteloos zijn (waren)[37].

3.1.4. *De Onaanraakbaren*

3.1.4.1. Inleiding

De aanwezigheid van een categorie door geboorte, bepaalde gewoonten en/of beroep economisch, politiek en sociaal zeer inferieur geachte mensen, waarmee 'men' zo weinig mogelijk contact wil hebben ('Without the Pale'[38]), is in preindustriële maatschappijen een veelvuldig optredend verschijnsel. Nu eens gaat het daarbij om mensen die in gestratificeerde maatschappijen met onvoldoende arbeidsreserve moeten zorgen voor de door elite groepen gewenste produktie[39], dan weer betreft het mensen die de door een ieder op ideologische gronden ver-

achte beroepen voor hun rekening nemen, of althans met die beroepen worden geassocieerd[40]. In het eerste geval is het zeker mogelijk, dat bedoelde laag gewaardeerde groepen tevens belast zijn met de uitoefening van onrein geachte beroepen; in het tweede geval is het mogelijk dat het punt van de geringe arbeidsreserve helemaal niet relevant is. De specifieke wijze waarop economische, ideologische en andere factoren als herkomst de maatschappelijke structuur bepalen, maakt begrijpelijk dat in de maatschappijen waar sprake was of is van groepen met een permanente, erfelijk zeer lage economische, politieke en sociale status er grote verschillen bestaan ten aanzien van de numerieke sterkte en de verdere situatie der Outcastes.

Ook de situatie binnen de Indische cultuurkring is zeker uniek te noemen. Er is hier immers geen sprake van een dualistisch systeem, waarin er naast een zeer grote categorie van een slechts in standen en/of klassen verdeelde bevolking tevens Pariahs aanwezig zijn. In de Indische cultuurkring hebben we te maken met een 'multiple system'[41] met vele hoge, midden en lage kasten, waarin de bepaling van de categorie Outcastes bijzondere problemen geeft door de vaak onduidelijke begrenzing van deze zelf ook weer uit verschillende kasten bestaande laagste categorie. Deze zeer achtergestelde lage kasten vormen bijna 15% van de totale bevolking van India. Zij leveren en leverden in tal van streken een aanzienlijk percentage van het landarbeidersbestand: volgens de census van 1961 behoort 33% van de landarbeiders in India tot de Scheduled Castes[42], de officieel door de overheid geregistreerde kasten van Onaanraakbaren.

DHARMA KUMAR (1965: 190)[43] stelt, dat een bijzondere trek van de Indische maatschappij was, dat agrarische onvrije arbeid ('agrestic servitude') er functioneel verbonden was met kaste, waarbij slechts leden van bepaalde kasten – de 'Agricultural Labour Castes' – tot de staat van 'horige' of 'slaaf' konden worden gebracht. Bezien we dan de kasten waaruit deze onvrije arbeiders voortkwamen, dan blijken dat de belangrijkste kasten van Onaanraakbaren te zijn zoals, voor de Tamil gebieden, de Paḷḷar en Paṟaiyar[44]. De oorzaak van onvrije landarbeid kon bijvoorbeeld liggen in de aanwezigheid van ongebruikt land, waardoor er nog enigszins sprake was van open hulpbronnen[45], of, in de aanwezigheid van Brahmanen als belangrijke bezittende kaste; doordat de Brahmanen zelf geen land bewerken – zij zouden door te ploegen kleine dieren doden – waren en zijn zij voor de bedrijfsvoering geheel op de arbeid van anderen aangewezen[46]. Onvrijheid was ook een belangrijk middel om de landarbeiders vast te houden in de gebieden met irrigatielandbouw[47]. In situaties met een geringe spreiding van de werkzaamheden over het landbouw-jaar en met een geringe alternatieve werkgelegenheid mogen we tenslotte verwachten, dat niet alleen de landeigenaars, maar ook de arbeiders de voorkeur gaven aan een vaste relatie[48].

'Onvrijheid' hield niet automatisch de meest ellendige toestand in die men zich denken kan. Deze 'onvrijheid' betekende voor landloze arbeiders in situaties waarin alternatieve werkgelegenheid buiten de landbouw ontbrak, een brok bestaanszekerheid en bescherming. Het is zeer goed mogelijk dat de onvrije arbeiders binnen hun kasten een hogere sociaal-economische positie bezaten dan de niet-gebonden landarbeiders[49].

Men kan zich afvragen of niet het stigma van onvrije landarbeid heeft geleid tot de status van onrein of zeer onrein van de groepen die als geheel dienstbaar waren of waaruit de slaven, horigen en andere onvrijen werden gerecruteerd. De sterke achterstelling van de lage kasten op politiek, economisch en sociaal gebied zou voor een niet onbelangrijk deel kunnen worden gezien in het licht van het in stand houden van een landarbeiders-'pool' ten behoeve van de boeren-kasten, die in de semi-autonome en semi-autarkische lokale gemeenschappen de belangrijkste produktiemiddelen beheersten.

Generalisatie voor het grote en in bepaalde opzichten weinig homogene sub-continent is steeds een hachelijke aangelegenheid. Er zijn immers binnen de Indische regio gebieden waar de categorie der zeer onreine kasten slechts een relatief gering percentage van de bevolking vormt en waar een groot deel van de landarbeiders wordt geleverd door semi-tribale groepen (zie bijvoorbeeld de Dubla van Gujarat in BREMAN 1970). Het is wellicht mogelijk te zeggen, dat er binnen de Indische cultuurkring gebieden zijn waar de Onaanraakbaren traditioneel vrijwel alleen de zeer onreine beroepen voor hun rekening nemen of namen en waar de landarbeiders vooral behoren tot bepaalde tribale kasten. De positie van deze lage tribale kasten lijkt echter weinig verschillend van die van tal van 'pure Untouchables'[50], hogere kasten van Onaanraakbaren. Ik acht het niet uitgesloten, dat ook bij deze lage tribale kasten het seculiere gegeven der onvrijheid veel heeft bijgedragen tot een in ritueel-sociaal opzicht lage status. Ik laat hier de vraag onbesproken wat dan wel de essentiële verschillen zijn tussen de Onaanraakbaren en dergelijke tribale kasten, en waarom we de laatsten 'tribaal' noemen.

Door een historische analyse, voor zover mogelijk voor een streek of dorp, zouden we wellicht ook een verband kunnen aantonen tussen de vroegere vormen van onvrijheid en de vroegere en huidige positie-verschillen binnen de categorie der lage kasten. Een dergelijke studie heb ik niet ondernomen. Ook verder zal ik geen of weinig licht kunnen laten schijnen op het eventuele verband tussen de lage ritueel-sociale positie van wat we kasten van Onaanraakbaren plegen te noemen alsmede van bepaalde tribale kasten en het gegeven dat uit vele van deze kasten onvrije landarbeiders werden gerecruteerd.

EDMUND LEACH (1967: 10) spreekt van twee referentie-kaders op grond waarvan kasten in hiërarchieën kunnen worden gerangschikt, namelijk volgens de rituele statuscriteria (Brahmanen aan de top en Onaanraakbaren aan de basis) en volgens de politiek-economische statuscriteria van de lokale traditionele orde (landheren aan de top en landloze arbeiders aan de basis), waarbij de daaruit resulterende hiërarchieën in grote trekken overeenstemmen. In het model waarmee ik bewust of onbewust meestal opereer, zijn de twee referentie-kaders zeer nauw met elkaar verweven en leiden politiek-economische factoren tot een ideologie die min of meer voldoet aan de behoeften van de politiek-economische situatie en zorgt voor stabiliteit en continuïteit. Daar waar endogame elites er in slagen bedreiging van hun positie door andere groepen voor lange tijd uit te schakelen, zullen religieus getinte ideologieën opgang maken, die deze politiek-economische situatie psychisch en sociaal leefbaar maken, doordat zij het ideaaltype van de elitaire visie op de situatie verklaren tot 'juist' en 'goed'. In het model van Leach zou het mogelijk zijn, dat achterstelling van de lage groepen wordt voortgezet vanuit het rituele referentiekader, ook daar waar de seculiere basis van deze achterstelling minder belangrijk is geworden. In mijn zienswijze zullen veranderingen aan de seculiere basis na verloop van tijd, al of niet schoksgewijs, leiden tot veranderingen in de ideologische verankering van deze achterstelling. Hierbij sluit ik niet uit dat de achterstelling in tal van interactiesferen lange tijd kan voortbestaan, ook al is zij seculier veel minder functioneel en is de ideologische basis sterk ver-

zwakt. In dat geval ben ik geneigd gedeeltelijk te denken in termen van 'social-' of 'cultural lag'. Ik zeg 'gedeeltelijk', omdat de achterstelling vermoedelijk nog steeds functioneel zal zijn voor het statusbehoud en het gevoel van eigenwaarde der traditioneel hogere groepen. Vooral als de traditioneel lage groepen in de opkomende modern-industriële maatschappij vrijwel in hun geheel gaan behoren tot de laagste klassen, kunnen belangrijke elementen van de vroegere achterstelling worden gecontinueerd.

3.1.4.2. De Onaanraakbaren als aparte categorie van kasten

De mate van culturele en maatschappelijke isolatie is bij de lagere kasten doorgaans groter dan bij de hogere kasten, met uitzondering van de kasten der Brahmanen. Twee factoren spelen hierbij een belangrijke rol. Daar is in de eerste plaats de sterke discriminatie van deze lagere kasten die zich niet slechts uit in sterk asymmetrische relaties, maar ook in segregatie waarbij de hogere kasten zo veel mogelijk het contact met de leden van deze lagere kasten trachten te beperken. In zeer veel gevallen is er sprake van een duidelijke territoriale segregatie, hetgeen niet alleen een scheiding in woonwijken betekent, maar meestal eveneens een scheiding op het gebied van watervoorziening en recreatie impliceert. Het stratificatiesysteem dwingt deze lagere kasten tot het leiden van een eigen maatschappelijk leven. Aangezien de rivaliteit tussen de lagere kasten vaak groot is, zien we dat zij meestal ieder apart zeer geïsoleerd staan. In de tweede plaats houdt de isolatie van heel wat lagere kasten verband met een van de hogere kasten afwijkende herkomst. Zo er ergens sprake is van restanten van tribale culturen en raciaal van de hogere kasten afwijkende kenmerken[51], dan kunnen we deze vooral verwachten bij deze laag geklasseerden. De apartheid, opgelegd door het stratificatiesysteem, conserveerde als het ware deze eigen cultuur en inrichting van het maatschappelijke leven, hetgeen soms zelfs leidt tot gevoelens van eigenwaarde, tot een trots op het eigen karakter van de groep.

Het is niet mogelijk op grond van bepaalde criteria precies te voorspellen welke kasten in een lokale context zullen behoren tot de Onaanraakbaren. Zou een onderzoeker veronderstellen dat de categorie der Onaanraakbaren gemakkelijk is vast te stellen, omdat het bij hen eenvoudig gaat om de Avarṇas, de kasten beneden de Shudras, dan is de kans groot dat hij bedrogen uitkomt, doordat de bevolking helemaal niet denkt in dergelijke categorieën, of doordat de overgang tussen Shudra en Avarṇa, tussen onrein en zeer onrein, bijzonder vloeiend is.

De kasten die altijd als zeer onrein worden beschouwd, zijn die, wier leden zich beroepshalve bezighouden of bezighielden met het opruimen van vuil, villen, leerlooien en leerbewerken. Bij de kasten die verder nogal eens tot de laagste categorie gerekend worden, vinden we Mandenmakers, Wevers, Trommelslagers, Wassers, Vissers en Oliepersers[52]. Herhaaldelijk ook zien we, dat lage kasten in het geheel niet worden geassocieerd met beroepen die op zichzelf grote onreinheid met zich brengen. Het betreft hier meestal kasten van landloze landarbeiders die steeds een lage kastepositie bezitten, hoewel ze niet altijd tot de zeer onreinen behoren[53]. Aangezien attributionele criteria onvoldoende verklaren welke groepen in een bepaald gebied tot de zeer onreinen moeten worden gerekend, kunnen we ten aanzien van de samenstelling van de categorie lage kasten slechts opmerken, dat hiertoe groepen behoren die door hun omgeving

daartoe worden gerekend of waarvan de betreffende onderzoeker meent dat ze, op grond van de achterstelling waaraan ze zijn onderworpen, hiertoe moeten worden gerekend[54].

De schrijvers die het bestaan van een aparte, in de realiteit steeds duidelijk herkenbare categorie lage kasten benadrukken, gaan impliciet of expliciet uit van het volgende model. Vanuit de kasten der Brahmanen is het mogelijk de lokaal aanwezige vertegenwoordigers van endogame groepen te verdelen in rein, licht ontwijdend, onrein en zeer onrein; de patronen van inter-kaste gedrag zijn afgestemd op een dergelijke indeling. Nemen we een kaste beneden de Brahmanen, dan verschuiven de reinheidsgrenzen naar beneden, terwijl er boven deze kaste een categorie groepen ontstaat, waarvoor de kaste in kwestie ontwijdend of onrein is. Het bijzondere is nu echter dat de categorie zeer onreine kasten in alle gevallen dezelfde zou blijven. Deze categorie zeer onreinen zou naar boven afgegrendeld worden door, in termen van F. G. BAILEY (1957/1967: 226), 'the barrier of pollution', waardoor verticale mobiliteit in de kastenhiërarchie (met uitzondering van de mobiliteit *binnen* de categorie zeer onreinen) uitgesloten zou zijn[55]. BAILEY (1963: 115) komt tot de volgende algemene uitspraak: 'Then the hypothesis to be tested is that rank is established by a religious attribute of purity, and not by control over economic resources.... But this is only partially true: it works for the Brahman and the Untouchable; it does not work in the middle ranges of the caste system, where a change in wealth is followed by a change in rank.' Anders gezegd, in de zeer geladen terminologie van B. R. AMBEDKAR (1948: 22): rond deze categorie der lage kasten ligt een 'cordon sanitaire'. De rituele status van deze zeer onreine kasten zou zó dominant zijn, dat de seculiere status bij de bepaling van kastestatus en patronen van inter-kaste gedrag te verwaarlozen is.

Het in korte trekken geschetste model is het meest strakke dat gehanteerd wordt. Kritiek hierop is bijzonder moeilijk juist in verband met de vaak vage grens tussen onreine en zeer onreine kasten: slaagt een kaste erin haar positie in de kastenhiërarchie te verbeteren, dan is daardoor volgens dit model bewezen, dat ze oorspronkelijk niet geheel tot de categorie zeer onreinen kon worden gerekend. Het is mij niet duidelijk wat onderzoekers als BAILEY, SRINIVAS of MAJUMDAR denken van de statusverbetering van kasten als Shahas, Naths en Suts van Assam[56], de Iruvan of Ezhavas van Kerala[57], en de Mochîs van het Gujerat gebied[58] [59]. Mijn bezwaren tegen de opstelling van onderzoekers als BAILEY en SRINIVAS zijn samen te vatten in twee punten.

I. In de praktijk is een scherpe scheiding tussen de Onaanraakbaren en de lagere midden kasten, of hoe we de kasten direct boven die laagste categorie ook willen noemen[60], vaak niet aanwezig. We kunnen ons daarom afvragen of een dergelijk strak model als hierboven geschetst, wel bijdraagt tot beter inzicht in de realiteit. Niet alleen is het voor India als geheel ondoenlijk criteria op te stellen, waardoor de categorie der lage kasten duidelijk te scheiden is van die der midden kasten, maar ook in de lokale situatie waarin hoge, midden en lage kasten aanwezig zijn is het vaak moeilijk in het rein-onrein continuum de lage kasten te isoleren. Zeker, er zijn vrijwel steeds groepen aanwezig bij wie het geen

twijfel lijdt, dat ze zeer laag staan in de kastenhiërarchie. Zij vormen de wat men noemt 'impure Untouchables', die men associeert met de beroepen van vuilopruimen, het slachten en villen van rundvee, leerlooien, en, wat hun eetgewoonten betreft, met het eten van rundvlees. De moeilijkheid zit veel meer in de grens tussen de zogenaamde 'pure Untouchables' en de kasten daarboven. Het doet wat geforceerd aan als we bijvoorbeeld over de Nāṭār van Zuid-India lezen dat zij in het begin van de negentiende eeuw '...appear to have occupied a social limbo somewhere between the Sudras and the outcaste untouchables'[61]. Zij mochten, evenals de nog lagere kasten, niet in de tempels der hogere kasten komen of water betrekken uit openbare putten en evenmin als zij mochten de vrouwen kleding dragen boven het middel. Wat de Nāṭārs in de attributionele sfeer onderscheidde van de 'echte' Onaanraakbaren was dat zij geen rundvlees aten, geen alcoholische dranken nuttigden en hun weduwen verboden te hertrouwen. In de interactionele sfeer verschilden de Nāṭār, doordat zij de straten der Brahmanen mochten betreden en iets dichter bij het hoofddorp mochten wonen[62]. De interactionele erkenning door hogere kasten van de waarde van bovengenoemde attributionele kenmerken was dus gering. Volgens het specifieke criterium mij in 1967 genoemd door de Director Harijan Welfare van de staat Madras – de hogere kasten weigeren water dat afkomstig is uit de waterputten van kasten van Onaanraakbaren – waren de negentiende eeuwse Nāṭār onaanraakbaar, hoewel 'pure Untouchable', en dat zou eveneens het geval zijn geweest volgens het door mij in deze studie verdedigde criterium: "Het niet met eigen materiaal water mogen halen uit de putten der hogere kasten" (4.3). Het is mij echter niet duidelijk hoe een onderzoeker als HARDGRAVE (1969: 5 en 6), die zich terdege bewust is van de vloeiende overgang tussen lagere midden kasten en lage kasten, en wiens studie de mobiliteit der Nāṭār belicht, in zijn inleiding tot het kastensysteem zonder enig commentaar kan instemmen met de opmerking van F. G. BAILEY betreffende de mobiliteit van kasten, die slechts voorbehouden zou zijn aan de kasten behorende tot het midden-veld tussen Brahmanen en Onaanraakbaren.

Onder de groepen die in het algemeen in een lokale situatie de grens tussen de Onaanraakbaren/Exterior Castes/Avarṇas/Outcastes/Harijans, kortom de zeer onreine lage kasten, en de onreine lagere middenkasten vervagen, treffen we nogal eens aan: Wassers en Kappers van hogere kasten, Palmwijntappers, Distilleerders en verkopers van alcoholische dranken, Minstrelen (bepaalde lage priesterkasten als de Nath van U.P.), Mandenvlechters/Mandenmakers, Wevers, Vissers, Roeiers, Trommelaars, Fluitspelers en Steenbewerkers. Verscheidene van deze kasten vinden we hier en daar, op al dan niet overtuigende wijze, ook aangemerkt als behorende tot de categorie der lage kasten[63].

Niet alleen is de overgang tussen de categorie der lage kasten en de overige kasten in veel gevallen vaag, ook binnen de categorie der Onaanraakbaren constateren we vaak een geleidelijk toenemende achterstelling door de hogere kasten naarmate we lager in de hiërarchie binnen deze categorie komen. Zoals we reeds zagen noopte dit verschillende schrijvers er toe, ook op interactionele gronden onderscheid te maken tussen 'pure' en 'impure Untouchables' of

iets vergelijkbaars[64]. Ook dit verschijnsel maakt het moeilijk om bij de lage kasten te spreken van geheel apart staande groepen.

De kastestatus der informanten kan van belang zijn voor wat zij beschouwen als lage kasten. Uit de literatuur krijg ik herhaaldelijk de indruk, dat men de mensen die men niet in z'n huis wil hebben (tenzij dit in verband met de uitoefening van hun beroep noodzakelijk is), en waarvan men niet wil dat ze zelf water halen uit privé (van huishouding of kaste) waterputten, bestempelt als laag en dat een verdere differentiëring binnen deze lage kasten secundair zou zijn. De categorie der lage kasten wordt kleiner naarmate men afdaalt in de hiërarchie. In verband met dit verschijnsel stelt Mohinder Singh dat de term 'onaanraakbaarheid' geen precieze betekenis heeft, omdat niet al de 'twice born' dezelfde maatstaf bezitten voor onaanraakbaarheid; er kunnen kasten zijn die aanraakbaar zijn voor een Rajput en onaanraakbaar voor een Brahmaan[65]. Iets dergelijks kunnen we waarnemen bij McKim Marriott (1955/1960: 113) die, kennelijk rekenende vanuit de hoge kasten, bij de hiërarchische zesdeling voor een dorp in U.P. in het geheel niet spreekt van midden kasten, maar na de hoge kasten onmiddellijk grijpt naar de term 'the low castes'. In het vervolg van deze studie zal blijken, dat in Irupatur voor de dominante kaste der Kavuṇṭar en andere kasten die hiërarchisch ongeveer op hetzelfde niveau staan, de lage kasten ongeveer beginnen bij de Oṭṭar, de Steenhouwers/Metselaars, en dat met name de oudere informanten, van welke kasten dan ook, de vier laagste kasten vrijwel nooit als apart blok noemen. Niet bevestigd wordt de gedachte dat de categorie der als laag aangemerkte kasten kleiner wordt naarmate de kastepositie der informanten lager is.

II. Het tweede punt waar ik kritisch tegenover sta, betreft de zienswijze van tal van schrijvers volgens wie mobiliteit van kasten over langere periodes bezien mogelijk is, maar volgens wie de zogenaamde categorie der Onaanraakbaren het bijzondere kenmerk bezit volkomen afgegrendeld te zijn. Ik kan mij niet neerleggen bij verklaringen die de factor 'macht' in deze negeren en die het verschijnsel van de geringe mobiliteit der lage kasten eenvoudig afdoen met een verwijzing naar hun zeer lage rituele status, naar het stigma der 'onaanraakbaarheid'.

Allereerst moet ik opmerken dat verticale mobiliteit in het verleden vooral plaatsvond door de afsplitsing van familiegroepen van de 'moeder-kasten'[66], waarbij het vrijwel nooit ging om omvangrijke groepen in een groot gebied. Dit in tegenstelling tot het meer moderne India met haar goede verbindingen en communicatiemogelijkheden, waar collectiviteiten, bestaande uit vele jātis, zich kaste gaan noemen en tezamen trachten te stijgen in de kastenhiërarchie. Een voorbeeld van deze verticale mobiliteit gebaseerd op fusie vormen de reeds genoemde Nāṭār van Zuid-India. In hoeverre de afsplitsing vanuit de groepen waartoe men behoorde, mogelijk was, hing vooral af van de mate van sociale beheersing vanuit de moeder-kaste over de huishoudingen en families. In haar vergelijking tussen Kerala en Madras wijst Joan Mencher (1966: 158 tot 162 en 164) erop dat de vorming van nieuwe statusgroepen in Kerala met zijn 'dispersed settlement pattern', matrilineaire kasten en hypergamie veel gemakkelijker en veelvuldiger plaatsvond dan in Madras met zijn vaak relatief grote 'nucleated

settlements' en hechte kaste-organisaties.

Het is bijzonder moeilijk kasten te noemen die oorspronkelijk zonder meer behoorden tot de lage kasten en thans tot de middengroepen moeten worden gerekend[67]. Dit kan, zoals ik reeds stelde, een gevolg zijn van de vaagheid der categorie lage kasten en van de wijze van mobiliteit, die vooral het karakter van afsplitsing van families/huishoudingen had en gedeeltelijk ook nog heeft, en waarbij de status der grotere eenheden gelijk bleef. We kunnen echter verwachten dat de mobiliteit vanuit de lage kasten steeds zeer gering is geweest en wel doordat deze kasten door hun vrijwel steeds zeer zwakke politiek-economische positie niet in staat waren de hogere kasten tot andere patronen van inter-kaste gedrag te dwingen. Ik ben het volkomen eens met de door J. H. HUTTON (1946/1961: 213) aangehaalde Census Superintendant voor Assam in 1931 als deze stelt: 'Nobody can be depressed who hits you with a big stick if you attempt to show your contempt for him'.

Om mobiliteit te bewerkstelligen is het om te beginnen voor een groep nodig haar gedrag te sanskritiseren[68], d.w.z. zij moet die gedragspatronen wijzigen, die door de overige kasten laag gewaardeerd worden. We moeten hierbij niet alleen denken aan b.v. het sanskritiseren van voedselgewoontes, huwelijkspatronen en godenpantheon, maar ook aan het niet langer verlenen van zeer laag gewaardeerde diensten aan andere kasten. Hierbij moeten interne en externe weerstanden worden overwonnen. De betrokken groep moet zo goed gedisciplineerd zijn, dat al haar leden meedoen aan de noodzakelijke gedragsveranderingen. Min of meer intern is ook het zich te weer stellen tegen die kastensecties die niet meedoen: de betrokken groep moet endogaam worden en zich duidelijk los maken van de eventuele kastegenoten die geen mobiliteit kunnen en/of willen nastreven. Het externe probleem wordt gevormd door de hogere kasten, aan wie men geen laaggewaardeerde diensten meer wil verlenen. Men moet politiek-economisch sterk genoeg staan om het verzet van deze kasten tegen de verandering te weerstaan. Slaagt een groep erin al deze hindernissen te nemen, dan vinden er nog steeds geen belangrijke verschuivingen plaats in de kastenhiërarchie. Zoals B. S. COHN (1955: 73) opmerkt ten aanzien van de Camars in een dorp in U.P.: 'As for inspiring greater respect from the higher castes, such changes of caste behavior receive at best passive recognition, certainly not approval. The gain to the Camars from these changes has been chiefly a gain in the vital dimension of self-respect'. Van de Bhars die het fokken van varkens opgaven, zegt COHN (1955: 73), dat ze nu in hoger aanzien staan dan de in hetzelfde gebied wonende Khatiks en Pasis die hun traditionele beroep van varkensfokken nog steeds uitoefenen. Ik kan mij voorstellen dat het voor een kaste in het algemeen door sanskritisatie van de gedragspatronen mogelijk is om althans in de ogen der hogere kasten een wat hogere positie te verwerven binnen de categorie der lage kasten, en dat de culturele en sociale afstand tussen een naar mobiliteit strevende, maar niet al te veel eisende kaste en de hogere kasten wordt verkleind. Zonder dat nu direct stijging in de kastenhiërarchie optreedt, waarbij andere kasten worden gepasseerd, kan na enige tijd door sanskritisatie van de gedragspatronen verhoging van de sociale status van een kaste optreden,

als we haar positie vergelijken met die, vóórdat bedoelde sanskritisatie optrad. Dit dan slechts als niet de hogere kasten tegelijkertijd hun cultuurpatroon door bijvoorbeeld verwestersing veranderen.

Voor een duidelijke, dat wil zeggen door velen of allen aanvaarde, positieverandering in de kastenhiërarchie is sanskritisatie der gedragspatronen onvoldoende. Voor een verandering van de gedragspatronen der hogere kasten is het nodig, dat de naar mobiliteit strevende groep over een grote politiek-economische macht beschikt, een macht die groter moet zijn naarmate de rituele positie van deze groep lager is. Naarmate de rituele positie lager is, is de weerzin die overwonnen moet worden groter en gaat het voor de hoge kasten over belangrijker concessies zoals het laten gebruiken van min of meer openbare waterputten. Zelfs bij de Boad Distillers, de bekende door F. G. BAILEY (1957/1967: 190) beschreven case van een onreine kaste die haar positie verbeterde, is het, ondanks een grote macht, nog zo dat de hoge kasten van hen geen water accepteren. Wat zijn de problemen dan wel niet voor een kaste die haar streven moet starten op een nog lager niveau. Hierbij moeten we nog bedenken dat de zeer onreine kasten vrijwel steeds werkzaam zijn in beroepen die het hen wel bijzonder moeilijk maken economisch wat meer armslag te krijgen, laat staan om hoge kasten tot een veranderd gedrag te dwingen. Ik kan het eens zijn met ANDRÉ BÉTEILLE (1972: 419) waar hij stelt: 'At the bottom of the hierarchy, material deprivation and ritual impurity reinforce one another'.[69].

Veranderingen in de richting van een modern-industrieel maatschappij-type gaan gepaard met ideologische veranderingen en wijziging van gedragspatronen, die we aanduiden met termen als individualisering, rationalisering en deritualisering. Deze veranderingen hebben ingrijpende consequenties o.a. voor het kastensysteem en zijn latente en manifeste functies. Maar zij betekenen niet automatisch het verdwijnen van de relatief sterk gediscrimineerde categorie der lage kasten. Men behoeft hierbij niet slechts te denken in termen van 'social' of 'cultural lag'; zoals reeds gezegd, is sterke achterstelling der lage kasten wellicht nog steeds functioneel voor het statusbehoud en het gevoel van eigenwaarde der traditioneel hogere groepen. Belangrijk lijkt mij in dit verband ook de langzame economische ontwikkeling of wellicht zelfs stagnatie in grote gebieden van India en voor het land als geheel, en het voortbestaan van een economisch systeem waarin de produktiemiddelen in hoofdzaak particulier eigendom zijn. Geringe economische groei en particulier eigendom der hulpbronnen bewerkstelligen, dat groepsgewijze en individuele verticale mobiliteit van hen die van ouds niet beschikken over land, geld en kennis slechts gering kan zijn. In een dergelijke situatie, waarin men tevens verlangt naar verticale mobiliteit, doordat afgunstreducerende structuren afbrokkelen, zijn familie- en kasteloyaliteit vaak nog steeds functioneel en kunnen de lage kasten gemakkelijk worden tot een categorie waarop de armoede relatief sterk wordt afgewenteld en waartegen de talrijke leden van hogere kasten, wier situatie eveneens weinig rooskleurig is, zich kunnen afzetten. De onderhavige studie zal enigszins duidelijk moeten maken welke veranderingen zich voltrekken ten aanzien van de algemene statusproble-

matiek en in het bijzonder van die der lage kasten, in een dorp waarvan werd aangenomen, dat de mogelijkheden tot verandering er groot zouden zijn. Bezien zal onder andere moeten worden of er in de huidige overgangsfase naar een meer industrieel maatschappij-type nog wel sprake is van een streven naar of een in feite constateerbaar zijn van kasten-mobiliteit. Dit laatste veronderstelt immers een grote groepsverbondenheid binnen verschillende kasten en een in het hiërarchische denken en handelen der mensen dominant zijn van de *kasten*-hiërarchie.

3.2. De kasten en het kastensysteem van het dorp Irupatur

Ik zal (en kan) hier niet nader ingaan op de vrij duistere vestigingsgeschiedenis van de in Irupatur en omgeving aanwezige kasten. Het is voldoende te zeggen dat migratie een belangrijke rol speelt in de oude en meer recente geschiedenis van alle in Irupatur aanwezige kasten.

De verschillende immigratiegolven die de kastenopbouw van Coimbatore sterk bepaald hebben, kunnen we reeds direct aflezen aan de moedertalen die in het district worden gesproken: Tamil 56%, Telugu 26%, Kannaḍa 16% en Malayalam 2%. De streek Koṅkunāḍu, het droge, vrij hoog gelegen middengedeelte van het uiterste zuiden van India, vooral de huidige districten Coimbatore en Salem omvattende, was lang een relatief dun bevolkt gebied[70]. Steeds opnieuw werd het veroverd vanuit kustgebieden of vanuit het noorden en de staatkundige toestand van het ogenblik bepaalde vanuit welke streken er migranten naar dit gebied stroomden. Een belangrijke basis voor de huidige kastensamenstelling werd gelegd, toen vorsten van de uit het oostelijke kustgebied stammende Kola dynastie (in Koṅkunāḍu van ± 900 tot ± 1300 n.Chr.) dit middengedeelte trachtten te koloniseren. De rond 900 binnenkomende Tamil-sprekende Veḷḷāḷar kunnen we onderscheiden in vijf onderafdelingen, die allen de naam Koṅku dragen: Koṅku Veḷḷāḷar (Boeren), Koṅku Ceṭṭiyār (Kooplieden), Koṅku Nācuvar (Kappers), Koṅku Vaṇṇār (Wassers) en Koṅku Paṟaiyar (Landarbeiders, Trommelaars)[71], die thans nog bijzondere relaties met elkaar onderhouden[72]. Een volgende immigratiegolf rond 1200 bracht wellicht de kaste die we nu kennen als Centalai Veḷḷāḷar naar deze gebieden[73]. Rond 1350 kwam Koṅkunāḍu onder het Vijayanagar rijk hetgeen een grote stroom van Telugu sprekende immigranten – zowel kasten van landbouwers en landarbeiders als handwerkslieden – uit het noord-oosten met zich bracht. We kunnen hierbij denken aan de Kammavar Naiytu, Uppiliyar, Telugu Kucavar, Oṭṭar en Cakkiliyar[74]. De Vijayanagar periode mondde uit in het Nāyakschap van Madura dat Koṅku beheerste van 1530 tot 1682 en dat de beïnvloeding vanuit het zuiden versterkte. Rest dan nog de periode van de Hindoe en Mohammedaanse vorsten van Mysore van het midden der zeventiende eeuw tot 1800, waarin veel Kannaḍa sprekenden uit het noorden kwamen, waarbij we met name kunnen denken aan Brahmanen[75]. In 1799 vielen de gebieden van Tipu Sultan, inclusief Coimbatore in handen der Engelsen.

Ik meen dat het eilandkarakter in de verspreiding van verscheidene kasten verbonden is met vroegere migratie/kolonisatie bewegingen. Zo vinden we in en bij de steden Sulur en Irugur de Tēvar (Maṟavar?[76]) als dominante kaste, en, meer naar het westen, de Kammavar Naiytu. Zelfs binnen het territorium van de dorpspanchāyat Irupatur zien we grote verschillen: in Kurumbapalayam zijn de Kannaḍa sprekende Kuṟumpa Kavuṇṭar dominant, in Nesavur is de Mutaliyār Wever kaste belangrijk, en in Maniakaranur de Oṭṭar Metselaars/Steenhouwers

TABEL 5(a). Inwoners van Irupatur, verdeeld naar kaste volgens een eigen cencus van december 1966 en januari 1967, in volgorde van bevolkingsaantal.

Naam van de kaste zoals in deze studie gebruikt	Namen die leden van de eigen kaste gebruiken	Namen die leden van andere kasten gebruiken
Autochtonen:		
Veḷḷāḷa Kavuṇṭar	Centalai Veḷḷāḷa Kavuṇṭar	Veḷḷāḷa Kavuṇṭar
Cakkiliyar	Toṭṭiya Mātāri; Yokatu Mātāri	Cakkili; Mātāri
Pāṇṭiya Paḷḷar	Pāṇṭiya Paṇṇāṭi; Devendra kūṭṭam	Paḷḷan
Oṭṭar	Pōyar; Koṅku Oṭṭar	Oṭṭan
Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭar	Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭar; Pāla Veḷḷāḷa Kavuṇṭar	Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭar; Pāla Veḷḷāḷa Kavuṇṭar
Ainūttāṉ Ceṭṭiyār	Ainūttāṉ Ceṭṭiyār; Koṅku Ceṭṭiyār	Ceṭṭiyār
Ācāri *Grofsmid/Timmerman*	Koṅku Ācāri; Kammāḷar Ācāri	Kollu-vēlai Ācāri; Karumaṉ Ācāri
Valaiyar	Muttu Rājā kūṭṭam	Valaiyaṉ
Paṟaiyar	Āti Tirāviṭar; Koṅku Paṟaiyar; Pacai Valayakkārar Paṟaiyar	Paṟaiyaṉ
Veḷḷāḷa Nācuvar	Koṅku Nāvitar	Veḷḷāḷa Kavuṇṭar Nācuvaṉ
Vaṇṇār	Koṅku Vaṇṇār; Caṅkutu Vaṇṇār; Caṅku Vaṇṇār	Koṅku Vaṇṇāṉ
Uppiliya Nāykkar	Uppiliya Nāykkar	Uppiliya Nāykkar
Ācāri Goudsmid	Poṉ-vēlai Ācāri; Taṅka-vēlai Ācāri; Taṭṭāṉ Ācāri	Taṭṭa Ācāri; Pāṇṭiya Ācāri; Poṉ-vēlai Ācāri; Taṅka-vēlai Ācāri
Kuṟavar	Kuṟavar	Kuṟavaṉ
Mohammedanen	Tulukkar; Cāypu	Cāypu; Muslims
Piḷḷai	Cera kula Veḷḷāḷa Piḷḷaimār	Piḷḷai kūṭṭam
Toṭṭiya Nāykkar	Kola Nāykkar	Toṭṭiya Nāykkar
Kucavar	Telugu Uṭaiyār	Kucavar
Paṇṭāram	Kōil Paṇṭāram; Kōvala cāti Paṇṭāram	Paṇṭāram
Brahmanen	Rao Bramanāl	Aiyar; Parppanar; Pappaṉ
Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār	Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār	Kōmuṭṭi
Vēṭṭuva Nācuvar	Vēṭṭuva Kavuṇṭar Nāvitar	Vēṭṭuvaṉ Kavuṇṭar Nācuvaṉ
Cōḷiya Paḷḷar	Cōḷiya Paṇṇāṭi; Devendra kūṭṭam	Paḷḷaṉ Nācuvaṉ
Allochtonen:		
Mūppaṉār	Nāṭār; Mūppaṉār	Mūppaṉ
Paṟaiyar	Āti Tirāviṭar; Caṅku Paṟaiyar	Paṟaiyaṉ
Christenen	(Nāṭār?) Christian	Christians
Cērvai	Cērvai	–
Cēṭar	?	Cēṭar
Iṭaiyar	Iṭaiyar; Kōṉār	Iṭaiyar
Mutaliyār	Mutaliyār	Mutaliyār

kaste. De Paḷḷar kaste is in Irupatur aanwezig, maar in vele andere dorpen is dat niet het geval, en hetzelfde geldt voor bijvoorbeeld Toṭṭiya Nāykkar en Paṟaiyar. In Irupatur vertelt men dat de thans numeriek weinig belangrijke kasten der Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭar, Uppiliya Nāykkar en Oṭṭar eertijds, naast lage kasten als

TABEL 5(b). De inwoners van Irupatur verdeeld naar kaste volgens een eigen census van december 1966 en januari 1967, in volgorde van bevolkingsaantal.

Kasten	Traditioneel beroep zoals men meent in Irupatur	Moedertaal	Inwonertal		Aantal huizen
			Absoluut	%	
Autochtonen:					
Veḷḷāḷa Kavuṇṭar	Boeren	Tamil	889	41	209
Cakkiliyar	Leerlooiers en-bewerkers, Landarbeiders, Trommelaars	Telugu	366	17	75
Pāṇṭiya Paḷḷar	Landarbeiders, kleine boeren	Tamil	324	15	73
Oṭṭar	Steenhouwers, metselaars	Telugu	67	3	19
Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭar	Boeren	Tamil	59	3	15
Ainūttāṉ Ceṭṭiyār	Handelaars	Tamil	48	2	10
Ācāri Grofsmid/Timmerman	Smeden en timmerlieden	Tamil	45	2	10
Valaiyar	Dieven, landarbeiders	Tamil	45	2	12
Paṟaiyar	Trommelaars, laagste dorpsbeambten	Tamil	39	2	8
Veḷḷāḷa Nācuvar	Kappers, varkensfokkers, vilders	Tamil	34	2	8
Vaṇṇār	Wassers	Tamil	27	1	6
Uppiliya Nāykkar	Zoutzieders, boeren	Kannaḍa thans Tamil	25	1	6
Ācāri Goudsmid	Goudsmeden	Tamil	24	1	6
Kuṟavar	Mandenmakers, varkensfokkers	Tamil	21	1	4
Mohammedanen	Handelaars, ambtenaren	Tamil	21	1	4
Piḷḷai	Boeren, administrateurs	Tamil	21	1	4
Toṭṭiya Nāykkar	Priesters van Vishnu tempels	Telugu thans Tamil	20	1	4
Kucavar	Pottenbakkers	Telugu	17	1	3
Paṇṭāram	Priesters	Tamil	14	1	3
Brahmanen	Priesters, ambtenaren	Kannaḍa	10	1	1
Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār	Handelaars, winkeliers	Telugu	10	1	2
Vēṭṭuva Nācuvar	Kappers	Tamil	5	0	1
Cōḷiya Paḷḷar	Kappers	Tamil	4	0	1
Allochtonen:					
Mūppaṉār	Palmwijntappers	Tamil	9	0	2
Paṟaiyar	Trommelaars, laagste dorpsbeambten	Tamil	7	0	1
Christenen	–	Tamil	4	0	1
Cērvai	–	Tamil	3	0	1
Cēṭar	Wevers	Tamil	1	0	0
Iṭaiyar	Veehoeders	Tamil	1	0	0
Mutaliyār	Wevers	Tamil	1	0	1
		totaal inwoners	2161	100	490

Paḷḷar, Paṟaiyar en Cakkiliyar, het kastebeeld van het dorp beheersten. Nu vormen de Centalai Veḷḷāḷa Kavuṇṭar qua numerieke sterkte en economisch-poli-

TABEL 6. Enige welstandsgegevens voor de in Irupatur aanwezige kasten[a]. De kasten zijn genoteerd in volgorde van bevolkingsaantal. (De twee Paḷḷer kasten zijn samengevoegd, evenals de twee Nācuvar kasten. De allochtonen zijn niet in de tabel opgenomen).

Kasten	Inkomen per hoofd per jaar in Rs. b)	Landeigendom in acres	Privé elektriciteitsaansluitingen in de huizen	Privé waterleidingaansluitingen in de huizen c)
Veḷḷāḷa Kavuṇṭar	764	1088½	56	32
Cakkiliyar	305	0	0	0
Paḷḷar	481	48¼	17	0
Oṭṭar	425	8	0	0
Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭar	698	14½	3	2
Ainūttāṉ Ceṭṭiyār	512	4	3	3
Ācāri Smid	331	9	0	0
Valaiyar	312	0	0	0
Paṟaiyar	363	6½	0	0
Nācuvar	301	7¾	0	0
Vaṇṇār	314	0	1	(1)
Uppiliya Nāykkar	744	2	2	(1)
Ācāri Goudsmid	235	0	1	0
Kuṟavar	292	0	0	0
Mohammedanen	429	0	1	(1)
Piḷḷai	756	11¼	3	2
Toṭṭiya Nāykkar	267	3	0	0
Kucavar	424	4½	0	0
Paṇṭāram	171	0	0	0
Brahmanen	575	0	1	1
Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār	720	0	2	(1)
Totalen		1207¼	90	40 (+4)

[a] De inkomensgegevens en de gegevens betreffende landeigendom zijn gebaseerd op de eigen census van december 1966/januari 1967, met uitzondering van de gegevens voor de Cakkiliyar die afkomstig zijn uit een tweede census van mei/juni 1967. Een gegeven dat de inkomens beïnvloedde in de periode januari–juni 1967 is de daling der graanprijzen waardoor het in geld uitgedrukte inkomen van paṇṇaiyāḷs enigszins daalde. Dit gegeven zal het gemiddelde inkomen per hoofd slechts weinig beïnvloeden.

De gegevens betreffende de elektriciteitsaansluitingen werden verstrekt door het bureau van de Electricity Board te Kilakkupalayam, die betreffende de waterleidingaansluitingen door de Panchāyat Board te Irupatur.

[b] Getracht is het netto-inkomen te benaderen, waarbij de produktiekosten, of in het algemeen de verwervingskosten, van het totale inkomen werden afgetrokken. De inkomensgegevens werden steeds doorgelicht door een aantal 'deskundigen' uit het dorp zelf. Er is echter geen sprake van dat de uiteindelijke resultaten geheel juist zouden zijn: de vermelde gemiddelde inkomens geven niet meer dan een oppervlakkige indruk. Het minst correct is vermoedelijk het gegeven voor de Veḷḷāḷa Kavuṇṭar: het vaststellen van het gemiddelde inkomen van deze vele boeren omvattende groep is wel bijzonder moeilijk en ik heb niet de tijd genomen om tot een juister beeld te komen.

[c] Tussen haakjes zijn geplaatst de aangevraagde aansluitingen op het waterleidingnet, waarvoor het in 1967 verschuldigde bedrag van Rs. 150 reeds aan de Dorpspanchāyat was betaald.

tieke macht hier een kaste met wat M. N. SRINIVAS noemt 'decisive dominance'[77]), terwijl er, met uitzondering van Paḷḷar en Cakkiliyar, van de vroeger belangrijke kasten nog maar weinig vertegenwoordigers over zijn.

Tabel 5 (a en b) geeft een lijst van de reeds lange tijd in het dorp Irupatur woonachtige (= autochtone) kasten en van recente immigranten (= allochtonen). Achter de kasten zijn eveneens het traditionele beroep, de moedertaal, het inwonertal en het aantal huizen vermeld. Vooruitlopende op Deel II van deze studie verstrekt tabel 6 reeds enige gegevens betreffende de economische situatie der verschillende kasten. In een bij dit eerste deel der studie gevoegde appendix zijn gegevens opgenomen aangaande de beroepenindeling, welstandsverschillen binnen de Scheduled Castes, en het landeigendom van inwoners van Irupatur (Bijlage, A t/m F).

De Kavuṇṭar – en daarbinnen vooral de Centalai Veḷḷāḷa Kavuṇṭar – met 44% van de totale dorpsbevolking, 91% van het land dat in handen is van inwoners van Irupatur, en met een uitgesproken heersersmentaliteit, vormen een belangrijke bindende kracht in het kastensysteem van het dorp.

Het heersersgedrag van de Kavuṇṭar is zichtbaar en hoorbaar en met BRENDA BECK (1972: 11) kan ik zeggen: 'People say they can recognize a KavuNTar by the swagger in his walk and by his easy show of anger'. Van alle andere kasten hebben eigenlijk slechts de Paḷḷar traditioneel een weerwoord op de arrogantie der Kavuṇṭar. Prof. Dr. K. V. ZVELEBIL benadrukte het militante, agressieve gedrag der Paḷḷar in een mondelinge toelichting op enkele 'paḷḷus' – dichtwerken, een soort 'musicals' waarin Paḷḷar de werkelijke helden zijn – uit de tweede helft der zeventiende eeuw. Ter illustratie nog het volgende. In Irupatur kan toch werkelijk alleen een Paḷḷan na de boze Kavuṇṭar uitroep (vrij vertaald) 'Ik pis in je bek als je niet opdondert' terugschreeuwen 'Ik snij je buik open, haal je darmen eruit en decoreer me daarmee als ware het een bloemenkrans'.

De andere in het dorp aanwezige kasten kunnen we ons gegroepeerd denken al naar gelang de intensiteit en de aard van hun band met de dominante Kavuṇṭar en zijn dan te verdelen in drie hoofdcategorieën.

De binding tussen de Kavuṇṭar en de haar omringende kasten kan men niet slechts geconcretiseerd zien via dyadische relaties. Zeker wat betreft de eerste hoofdcategorie moeten we eveneens denken aan polyadische relaties tussen de kasten als zodanig[78]. Vooruitlopende op de verdere uitwerking van de interkaste relaties in deze studie wijs ik er reeds hier op, dat we in Irupatur en omgeving geen duidelijk systeem kennen, dat de verschillende kasten als beroepsgroepen aan elkaar koppelt; er is geen duidelijk systeem vergelijkbaar met het 'jajmanisysteem' dat we onder verschillende benamingen in grote delen van India aantreffen.

1. In de eerste plaats zijn daar wat we de 'loopjongens' van de Kavuṇṭar zouden kunnen noemen. Hun functies zijn niet beperkt tot het verlenen van diensten in het kader van hun hoofdberoep. Zij spelen eveneens een rol van betekenis bij kaste- en familieceremoniën en de betrekkingen tussen de Kavuṇṭar en deze kasten zijn dan ook duidelijk 'multiplex' of 'multistranded'. Ik doel hier op de zeer sterk van de Kavuṇṭar afhankelijke Priesters (Paṇṭāram), Wassers (Vaṇṇār), Kappers (Koṅku Nācuvar), Paraiyar (trommelaars en taṇṭals) en verder de

Cakkiliyar die het gros der landarbeiders leveren en ook bij tal van ceremoniën van belang zijn. Bij zittingen van de Ūr kūṭṭam, de vergadering van de volwassen mannelijke Kavuṇṭar van het dorp, wordt verwacht, dat vertegenwoordigers van deze kasten in de buurt zijn.

2.a In de tweede categorie wil ik de kasten plaatsen waarmee de Kavuṇṭar veel meer zakelijke 'single-interest' of 'singlestranded' contacten onderhouden, maar die door hun beroepen toch sterk gebonden zijn aan de Kavuṇṭar. Het betreft hier in de eerste plaats de Ācāri Grofsmeden/Timmerlieden, de Kucavar Pottenbakkers, de Oṭṭar Metselaars, de Kuṟavar Mandenmakers en de Toṭṭiya Nāykkar. De laatsten zijn als priesters van de Vishnu tempels nogal afhankelijk van de Kavuṇṭar. Zij oefenen deze priesterfuncties echter uit in een aantal dorpen en zijn daardoor minder gebonden dan de kasten der eerste categorie.

2.b Binnen deze categorie noem ik afzonderlijk enige kasten die een nog geringere binding met de Kavuṇṭar bezitten. Hun afwezigheid zou de Kavuṇṭar weinig schaden. Dit betreft de Valaiyar, Paḷḷar, Ācāri Goudsmeden en Uppiliya Nāykkar. De laatsten, oorspronkelijk een kaste van zoutzieders en boeren, werken vrijwel geheel buiten de dorpseconomie, en ook als zoutwinners zullen zij in vroeger tijden nauw verbonden zijn geweest met een meer regionale of nationale economie. Zij leveren nog de priesters van het ook voor de Kavuṇṭar niet onbelangrijke Karupparaiyaṉ heiligdom (zie 4.5). De Goudsmeden spelen een rol bij de 'oor-doorboringsceremonie' van de Kavuṇṭar en vele andere kasten. De Valaiyar zijn van belang als landarbeiders en huishoudelijk personeel. De Paḷḷar tot slot zijn thans nog voor een deel landarbeiders. Zij leveren de priesters van de Vētacāmi tempel (zie 4.5) die ook voor de Kavuṇṭar belangrijk is.

3. Met de kasten in de derde categorie hebben de Kavuṇṭar weliswaar zekere contacten, immers zij wonen in Irupatur en vallen dus onder de Kavuṇṭar dominantie. Als kaste echter hebben de Kavuṇṭar weinig behoefte aan hen. Men krijgt bij deze kasten het gevoel dat zij er niet bijhoren. Het betreft hier de Brahmanen, Piḷḷai, Ainūttāṉ Ceṭṭiyār, Mohammedanen en Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār. De Brahmanen oefenen geen priesterfuncties uit. De Ainūttāṉ Ceṭṭiyār zijn vooral winkeliers, katoenkooplieden en fabrieksarbeiders, beroepen die we ook bij de Kavuṇṭar vinden. De Kōmuṭṭis zijn winkeliers. Eigenlijk zouden we deze derde categorie moeten uitbreiden met een aantal kasten die in Irupatur niet of niet permanent vertegenwoordigd zijn, maar die in dit gebied wel een rol spelen, zoals de Nāṭār of Mūppaṉār (Palmwijntappers), Kōṉār of Iṭaiyar (Herders), Mutaliyār (Wolwevers), Kuṟumpa Kavuṇṭar (Katoenwevers), de Kaṉṉār (Koperslagers) en de in de steden bij belangrijke tempels aanwezige Brahmaanse priesters.

Aan zestien informanten vroeg ik de negentien belangrijkste endogame groepen hiërarchisch te ordenen.

Aan geletterden gaf ik een lijst van kasten met de vraag de kasten te nummeren, waarbij nevenschikking uitdrukkelijk als mogelijkheid werd genoemd. Na het nummeren besprak ik de gehele lijst met de betrokken informant(en). Met analfabeten sprak ik de gehele kastenlijst door teneinde de door hen ervaren hiërarchie te leren kennen. Zo nu en dan

was het meer een groepje kastegenoten, dat antwoord gaf dan een bepaald individu; in dat geval werd toch de groep beschouwd als één informant.

Geen onderscheid werd gemaakt tussen de steeds twee kasten omvattende Kavuṇṭar, Ācāri, Nācuvar en Paḷḷar.

Het is duidelijk dat hier slechts sprake kan zijn van een zeer gebrekkige poging om te komen tot een hiërarchie. Niet alleen is mijn keuze van de informanten niet goed gestratificeerd op grond van kaste, geslacht, leeftijd en beroep, maar ook doet zich het bezwaar gevoelen, dat veel informanten te weinig contacten onderhouden met leden van verschillende kasten om bekend te zijn met de fijnere verschillen in kastepositie. Illustratief is in dit verband de opmerking van een aantal Cakkiliyar vrouwen, die mij zeiden: 'Wat weten wij van hoog en laag, zelfs een Paḷḷaṉ spreken wij aan met 'cāmi''. De informanten antwoordden meestal heel welwillend, maar het is de vraag wat de waarde is van hun antwoorden. Bij een dergelijke ordening door de informanten zelf gaat de onderzoeker uit van een collectieve opinie betreffende de kastenhiërarchie die er niet behoeft te zijn. Het is ook de vraag of de informanten de verschillende mogelijke statuscriteria even sterk benadrukten. Zoals bij alle antwoorden op vragen is het waarschijnlijk, dat nu eens werd vermeld hoe men dacht dat het vroeger was, dan weer hoe men dacht dat het eigenlijk moest zijn, soms hoe het in feite is; dit alles dan weer gedifferentiëerd naar groepsmening en persoonlijke mening. Bij

TABEL 7. De hiërarchische ordening van de in Irupatur aanwezige autochtone kasten op grond van de meningen van zestien informanten. (Kavuṇṭar, Ācāri, Nācuvar en Paḷḷar zijn steeds voorgesteld als één kaste).

	Gemiddelde kastepositie	Standaard-deviatie
1. Brahmanen	1.25	0.52
2. Kavuṇṭar	2.50	0.75
3. Piḷḷai	3.00	0.69
4. Ainūttāṉ Ceṭṭiyār	4.00	1.04
5. Paṇṭāram	6.00	1.26
6. Uppiliya Nāykkar	6.75	1.35
7. Toṭṭiya Nāykkar	7.00	1.36
8. Ācāri	8.25	1.22
9. Kucavar	8.75	1.24
10. Mohammedanen	10.00	3.77
11. Oṭṭar	11.00	1.26
12. Valaiyar	13.00	1.61
13. Vaṇṇār	13.50	1.04
14. Nācuvar	13.50	0.87
15. Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār	13.75	3.66
16. Paḷḷar	15.00	1.44
17. Kuṟavar	17.25	0.92
18. Cakkiliyar	18.00	0.88
19. Paṟaiyar	18.25	0.95

de verdere bespreking zal ik de opmerkingen betreffende de kastenhiërarchie van vele andere informanten verdisconteren.

De kastenverdeling der zestien informanten was als volgt:

5 Kavuṇṭar
2 Ainūttāṉ Ceṭṭiyār
1 Paṇṭāram
2 Valaiyar
2 Paḷḷar
1 Kuṟavaṉ
3 Cakkiliyar.

In de in tabel 7 weergegeven hiërarchie is achter de kasten de gemiddelde kastepositie vermeld, afgerond op een kwart punt; de volgorde der kasten berust op de scores die niet op deze wijze zijn gecorrigeerd. De mate van consensus over de plaatsing in de hiërarchie is uitgedrukt in de standdaarddeviatie volgens de formule

$$\sigma = \sqrt{\frac{\Sigma x^2}{n}}\,^{79}.$$

In het volgende overzicht zijn de kasten met een halve punt of minder score-verschil naast elkaar geplaatst en zijn er horizontale verdeellijnen getrokken waar een score-verschil van anderhalve punt of meer optreedt.

Brahmanen
Kavuṇṭar – Piḷḷai
Ainūttāṉ Ceṭṭiyār

Paṇṭāram
Uppiliya Nāykkar – Toṭṭiya Nāykkar
Ācāri – Kucavar
Mohammedanen
Oṭṭar

Valaiyar – Nācuvar – Vaṇṇār – Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār
Paḷḷar

Kuṟavar
Cakkiliyar – Paṟaiyar

Ter vergelijking geef ik hier afzonderlijk de gemiddelde kastenhiërarchie zoals deze wordt gezien door uitsluitend de vijf Kavuṇṭar informanten. Achter iedere kaste vermeld ik de gemiddelde positie-score afgerond op een kwart punt.

Brahmanen (1.0)

Kavuṇṭar (2.5) – Piḷḷai (3.0)
Ainūttāṉ Ceṭṭiyār (3.75)

Paṇṭāram (6.0) – Uppiliya Nāykkar (6.5) – Toṭṭiya Nāykkar (7.0) – Ācāri (7.5)

Kucavar (9.5)
Mohammedanen (10.25)
Oṭṭar (11.25)
Vaṇṇār (12.50) – Nācuvar (13.0)

Valaiyar (14.50) - Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār (14.50) - Paḷḷar (15.0)

Kuṟavar (16.75)
Paṟaiyar (17.75) - Cakkiliyar (18.0)

Bezien wij nu kort de plaatsing van die kasten, waarover een relatief geringe consensus bestaat, of bij wier evaluatie er een duidelijk verschil in opvatting bestaat tussen de dominante kaste en de kasten als geheel.

Beginnen we boven aan de lijst dan valt allereerst op dat de mate van consensus over de positie van de Linkerhand kasten der Ācāri betrekkelijk groot is. Dit wijst op een bijna vergeten zijn van de indeling in Linker- en Rechterhand kasten. Ja, het heeft mij moeite gekost informanten te vinden die bereid waren nog eens na te denken over het onderscheid tussen Iṭaṅkai (Links) en Valaṅkai (Rechts) kasten, of, zoals de termen in Coimbatore luiden Iṭatu kai en Valatu kai (in Mātāri Telugu respectievelijk Edappuchei en Kudichei)[80]. De eerste informant die mij inlichtingen over deze indeling verschafte, een Cakkiliyaṉ, werd er door een aantal aanwezige vrouwen van verdacht dat hij door de parlementsverkiezingen in de war was en nu sprak in termen van Links (Chinees) en Rechts (Russisch) communist. Ik acht het waarschijnlijk, dat de dienstenverlening van Paṟaiyar en Cakkiliyar als trommelaars bij familie- en kastefestiviteiten nog de oude scheidslijn volgen. Dat zou dan betekenen dat het beeld der Linker- en Rechterhand kasten in deze regio in vroeger tijden ongeveer als volgt was[81] [82].

Linkerhand	*Rechterhand*
(Cakkiliyar trommelen)	(Paṟaiyar trommelen)
Toṭṭiya Nāykkar	Veḷḷāḷa Kavuṇṭar
Mutaliyār Boeren	Piḷḷai
Kuṟumpa Kavuṇṭar Katoenwevers	Ainūttāṉ Ceṭṭiyār
Kammavar Naiytu	Paṇṭāram
Ācāri kasten	Uppiliya Nāykkar
Paḷḷar	Mutaliyār Wolwevers
Cakkiliyar	Kucavar
	Oṭṭar
	Nācuvar en Vaṇṇār der Veḷḷāḷa Kavuṇṭar
	Valaiyar
	Kuṟavar
	Paṟaiyar

De Paṟaiyar trommelen niet voor de Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār en hun woordvoerder meende dan ook, dat zij tot de Linkerhand kasten moeten worden gerekend. De Cakkiliyar zijn de tegenovergestelde mening toegedaan en ook ik reken de Kōmuṭṭi (in navolging van THURSTON) aarzelend tot de Rechterhand kasten[83]. De informanten die de indeling nog enigszins bleken te kennen waren het er over eens, dat de Brahmanen boven de twee categorieën stonden. De Mohammedanen zijn er eveneens niet bij onder te brengen. Het lijkt hier van belang te constateren dat in deze streek, zoals in grote delen van Zuid-India, ook de categorie der lage kasten werd verdeeld in Rechter- en Linkerhand kasten[84].

Wat betreft de Ācāri zal er in de volgende hoofdstukken enige malen sprake zijn

van restanten van de Zuidindiase tweedeling in de huidige inter-kaste gedragspatronen. Opvallend is dat de Kavuṇṭar hun onmisbare Smeden en Timmerlieden doorgaans wat hoger plaatsen dan de leden van andere kasten dat doen, en dat zij, in tegenstelling tot de anderen, de thans en ook vroeger veel minder onmisbare Kucavar Pottenbakkers lager waarderen.

In mindere mate dan dat het geval is voor de Ācāri, heerst er duidelijkheid betreffende de plaatsing van Mohammedanen, Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār, Valaiyar en Paḷḷar in de kastenhiërarchie van Irupatur.

De problemen rond de Mohammedanen in Irupatur zijn vermoedelijk vergelijkbaar met die geconstateerd door SRINIVAS (1955: 22) in 'zijn' dorp Rampura in Mysore, waar hij de Mohammedanen zelfs niet in de poly-hiërarchische ordening van kasten durft op te nemen: '..., because their membership in another religion raises excessive uncertainties as to their hierarchical position.' Ook in Irupatur is de consensus betreffende de hiërarchische plaatsing van de Mohammedanen relatief gering. Dit is voor mij geenszins aanleiding hen niet te beschouwen als een kaste; de mate van consensus betreffende de plaatsing van een (Hindoe) kaste als de Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār is nauwelijks geringer. Ik constateer slechts dat de Mohammedanen zich relatief sterk isoleren in de inter-kaste relaties buiten de informele niet-huiselijke sfeer, waardoor zij moeilijk plaatsbaar zijn voor de 'anderen'. Zij vormen een aparte kaste-groep met nogal afwijkende gewoonten o.a. op het punt van voedsel, de vrij sterke afzondering der vrouwen en het niet bijwonen van Hindoe tempelfeesten. Aangezien ik er volstrekt niet van uitga, dat een kaste een duidelijke hiërarchische positie zou moeten innemen, noopt de bijzondere situatie der Mohammedanen mij niet tot 'verontrusting'.

Aan de problematiek rond de positie der Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār heb ik reeds een aparte publikatie besteed (DEN OUDEN: 1970). Terwijl zij zichzelf, refererend aan het Brahmaanse model, beschouwen als behorende tot de derde varṇa en zij alle dorpelingen buiten de Brahmanen en zichzelf voor Shudras of nog lager houden, accepteert geen enkele kaste van hen gekookt voedsel of water en beschouwen velen hen als gelijk aan of lager dan de Cakkiliyar. De economische positie van deze 'nation-oriented'[85] kaste van handelaars is vanouds vrij hoog en we kunnen bij hen daarom spreken van een aanzienlijke discrepantie tussen de ritueel-sociale positie, zoals deze wordt toegekend door een belangrijk deel der lokale bevolking, en de economische positie. Ik meen dat het model, gegeven door GIDEON SJOBERG (1960: vooral 134 en 136) betreffende de aanwezigheid van 'geletterde Outcastes' in pre-industriële civilisaties verhelderend werkt bij het verklaren en begrijpen van de positie der Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār.

Bij AROKIASWAMY (1956: 391) lezen we over de 'Komutti' of 'Komatti' in het Konkunad van de tweede helft van de achttiende eeuw: 'In spite of the best efforts of the Sultāns of Mysore, trade scarcely raised its head during the entire half-century from 1750 to 1800 A.D. Money was scarce in circulation. The Komatti moneylender was there to lend money, but he did so always at exorbitant interest. He played the middleman even between the sovereign and the subject in the matter of the collection of the land-tax, not without profit to himself.' Een dergelijke opmerking versterkt de indruk, dat de positie van de Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār in het pre-industriële Zuid-India vergelijkbaar is met die van bijvoor-

beeld de Joden in het Middeleeuwse Europa en dat ook hun statusproblematiek overeenkomsten vertoont. Zie eveneens Max Weber's opmerkingen over 'pariah capitalism' (GERTH and MILLS, 1958: 66).

Als gevolg van het secularisatieproces, dat zijn invloed doet gevoelen op de relatieve belangrijkheid der verschillende statuscriteria, wordt de economische positie van de Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār thans belangrijker voor de inter-kaste gedragspatronen dan voorheen het geval was, waardoor we kunnen spreken van een zekere positieverhoging van deze kaste[86].

De Valaiyar of Muttu Rājā kūṭṭam vormen in geheel Madras een bijzondere kaste, die wordt geassocieerd met criminele beroepen. De overheid beschouwt hen ook officieel als 'Ex-Criminal-' of 'Denotified Tribe'. In Irupatur zijn zij vooral werkzaam als landarbeiders. De Kavuṇṭar boeren behandelen hen veel minder omzichtig dan de Paḷḷar en velen plaatsen hen op het niveau van of zelfs beneden deze Paḷḷar. Maar met name de Vaṇṇār der Kavuṇṭar ontkennen deze lage positie en zij achten de Valaiyar aan wie zij hun diensten verlenen, hoger dan zichzelf. Trouwens, vele Kavuṇṭar mogen de Valaiyar dan vrij laag plaatsen op grond van hun economische positie, in tal van sferen discrimineren zij de Valaiyar minder dan de Paḷḷar. In het algemeen kunnen we zeggen dat de hogere kasten bij hun waardering van de Vailayar sterker letten op factoren als de mate van gespecialiseerde dienstenverlening en onmisbaarheid (beide zijn bij de Valaiyar gering), terwijl de midden en lage kasten meer aandacht besteden aan de ritueel-sociale positie zoals deze blijkt uit allerlei interactie-sferen en uit de traditionele aanspreek-terminologie (zie 6.2.3.). Vergelijken we de kastenhiërarchie op grond van meningen van leden van verschillende kasten met de hiërarchie op grond van meningen van enkele Kavuṇṭar, dan zien we ook dat de Valaiyar in het laatste geval een duidelijk lagere positie innemen.

In de volgende hoofdstukken zal ik trachten de positie van de Paḷḷar van vele kanten te belichten, waarna moet worden bezien in hoeverre hun positie in beweging is als gevolg van o.a. de reeds genoemde secularisatie der statuscriteria. Ik zal hier niet ingaan op de statusproblematiek van deze hoogste kaste binnen de categorie der Scheduled Castes. Hetzelfde geldt voor de drie andere Scheduled Castes, de Kuṟavar, Paṟaiyar en Cakkiliyar.

Er kleven dus allerlei bezwaren aan de opstelling van een kastenhiërarchie op grond van een ordening van alle autochtone kasten door een aantal informanten; er blijken aanzienlijke kastegewijze en individuele verschillen in opvatting te bestaan betreffende de precieze rangorde. Ik zal echter niet in navolging van b.v. DUBE (1955/1956: 37) of SRINIVAS (1955: 22 en 23) besluiten om bepaalde kasten buiten de kastekolom te plaatsen. De hiërarchische positie van vele kasten is aan twijfel onderhevig, zij het bij de één wat meer dan bij de ander, en na het gestelde in de paragrafen 3.1 en 3.2 is dit begrijpelijk. Bij kasten gaat het om endogame groepen die min of meer hiërarchisch geordend zijn en wat betreft Irupatur kan men de mate van consensus en dissensus betreffende deze ordening enigszins aflezen aan de gegeven standaarddeviaties. Mijn opmerkingen betreffende de Linker- en Rechterhand kasten, de Mohammedanen, Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār en

Valaiyar geven aan, dat ook in vroeger tijden op bepaalde punten grote onduidelijkheid moet hebben bestaan. Ik sluit echter de mogelijkheid niet uit, dat de *individuele* verschillen in opvatting toen kleiner, of zelfs veel kleiner waren dan thans het geval is. Door het langzamerhand verdwijnen van die dorpsfestiviteiten, waar de positieverdeling binnen de kastenhiërarchie tot uiting komt en wordt bevestigd, door de geringere duidelijkheid betreffende de kasten die al dan niet in aanmerking komen voor de dienstenverlening door de 'service castes', door het in de vergetelheid geraken van verklaringsmythen, en het verdwijnen van regionale en lokale kastenpanchāyats die hun leden controleren op het naleven van de traditionele kasteregels, kortom door het seculariserings- en individualiseringsproces is de kastenhiërarchie eenvoudiger geworden, minder multilineair, maar tevens vager. Door deze toenemende vaagheid is het de vraag of de grotere consensus over de positie van kasten als Ācāri ook een meer 'consistent structure of unequal, or stratified interaction'[87] heeft bewerkstelligd.

Bij de wijze van statusbepaling maken we doorgaans een onderscheid tussen attributionele en interactionele status-evaluatie[88]. Bij attributionele statusbepaling gaat men uit van een onreinheidsschaal waarop de kasten te plaatsen zijn op grond van attributen als beroep, het al of niet mogen hertrouwen van weduwen en voedselgewoonten[89]. Bij interactionele statusbepaling wordt slechts gelet op de statusverschillen die blijken bij het inter-kaste gedrag. Gegoten in het Indiase jargon (volgens het Brahmaanse model naar ik meen) krijgen we dan, zoals de inwoners van het dorp Kishan Garhi volgens McKim Marriott (1959: 97) zeggen '..., that caste must be regarded as higher which receives the greater amount of ritual honoring and purification from others while giving the lesser amount of these in return.' Volgens McKim Marriott zijn de 'ritual services' zeer nauw verbonden met de hiërarchie op grond van de 'circulation of food'. Bij 'ritual services' noemt hij (1959: 98) dan priesterschap, kappersfuncties, bedelen, wassen, vuilopruimen, enz., en uitdrukkelijk niet het verrichten van landarbeid. Ik meen dat het juister is deze dienstenverlening ruimer te nemen en spreek daarom liever van 'status-relevante diensten'. Ook landarbeid, in dienstverband en zelfstandig, is niet alleen statusrelevant voor het individu en de huishouding, maar drukt eveneens zijn stempel op de seculiere en rituele status van een kaste als een groot percentage van haar leden als zodanig werkzaam is. Deze invloed op de groeps-status wordt nog vergroot als de kaste niet duidelijk is geassocieerd met andere beroepen dan landarbeid.

Bij de 'waarom'-vraag bestaat bij de attributionele status-evaluatie de neiging te verwijzen naar rituele reinheidsconcepten in de Great Tradition Hindoe religie en de regionale/lokale interpretatie daarvan. Politiek-economische factoren zouden daarbij hoogstens een rol spelen als blijkt, dat bepaalde groepen door een lage seculiere positie worden gedwongen tot onrein gedrag, vooral op het gebied van beroep en voedselgewoonten. De kritiek op de attributionele statusbepaling is overweldigend; geen enkele kastenhiërarchie van welke regio dan ook is te begrijpen met uitsluitend de attributionele aanpak. Ik noem hier slechts één punt van kritiek: hoe de verschillen in ritueel-sociale positie te begrijpen

voor kasten die zowel vroeger als nu attributioneel vergelijkbaar zijn[90]. Bij de interactionele statusbepaling is de onderzoeker geneigd in de eerste plaats te letten op seculiere factoren als de ongelijke beheersing van de produktiemiddelen, banden met de regionale en nationale elite, mate van onafhankelijkheid en numerieke sterkte. Rituele reinheidsopvattingen worden in die opvatting gezien als een vorm van rationalisatie. Hoewel ik sterk geporteerd ben voor de interactionele wijze van statusbepaling, moet ik erkennen dat bepaalde attributen min of meer statusbeïnvloedend zijn; attributionele verschillen tussen statusgroepen scheppen en bevestigen de (gewenste) sociale afstand tussen die groepen.

Ik wil hier kort ingaan op een aantal attributen die de dorpelingen noemen ter verklaring van bepaalde toegekende kasteposities. Daarbij moet een onderscheid worden gemaakt tussen attributen wier statusrelevantie moeilijk te begrijpen is zonder verwijzing naar de Hindoe Great Tradition, en attributen die daarmee weinig van doen hebben. Bij de eerste categorie gaat het in Irupatur vooral om het hertrouwen van weduwen, het fokken van varkens, het doden van schapen en varkens, het beroepsmatig knippen van haar en nagels, het wassen van kleding en vooral van tijdens de menstruatie gedragen kleding, het eten van slangen en ratten, het eten van rundvlees, het slachten van rundvee en het opruimen van kadavers. Het hertrouwen van weduwen is toegestaan bij de

1. Bij een Cakkiliyar runderslachter in Irupatur. De slagers venten hun waar ook in de Cakkiliyar en Paṟaiyar wijken van naburige dorpen.

Kucavar, Oṭṭar, Valaiyar, Paḷḷar, Kuṟavar en Cakkiliyar. Het is dus een attribuut dat niet beperkt is tot de lage kasten, terwijl er verder lage en lage midden kasten zijn die het attribuut niet bezitten. Hetzelfde geldt voor het houden van varkens dat in handen is van Oṭṭar, Valaiyar, Nācuvar en Kuṟavar. Het is ook een attribuut van de Cakkiliyar, al houden de leden van deze kaste in Irupatur geen varkens. Paṟaiyar, Paḷḷar en Vaṇṇār willen met het fokken van varkens niets te maken hebben. Het doden en villen van schapen en varkens is hier vrijwel een monopolie van de Nācuvar der Veḷḷāḷa Kavuṇṭar. De Valaiyar worden ernstig verdacht van het eten van ratten en slangen en dit doet hun status geen goed. Het opruimen van kadavers was tot voor kort in handen van Paṟaiyar en Cakkiliyar; thans wordt dit nog slechts gedaan door de Cakkiliyar. Beide kasten eten rundvlees, maar het slachten van rundvee, dood en levend, is nu geheel in handen van de Cakkiliyar. Zie foto 1.

Het zal na deze korte opmerkingen duidelijk zijn, dat deze lokaal als weinig prijzenswaardig ervaren attributen geheel verbonden zijn met midden en lage kasten, hoewel niet met alle tot deze categorieën behorende groepen. Bij de kasten die deze attributen niet bezitten, is het vrijwel nooit zo, dat zij zijn verdwenen door sanskritisatie der gedragspatronen. Slechts de Paṟaiyar vertonen een veranderd gedrag wat betreft het niet langer opruimen van kadavers; zij geven ook niet graag toe rundvlees te eten.

Een aantal in studies meestal uitvoerig besproken attributen kwam hier niet ter sprake, omdat zij in Irupatur niet of nauwelijks statusrelevant zijn. Zo is het geheel vegetarisch voedselgebruik vooral verbonden met de Brahmanen en het respect voor dit attribuut wordt duidelijk getemperd door de betrekkelijk – in vergelijking met grote Kavuṇṭar boeren – lage economische positie en de afhankelijkheid van de hier levende Brahmanen. Vegetarisme hoort niet thuis in het door de Kavuṇṭar en vele andere kasten gevolgde 'koninklijke' model[91]. Het Brahmaanse model wordt in het dorp in dit opzicht slechts gevolgd door de Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār. Zij zijn naast de Brahmanen ook de enige kaste die hun doden steeds cremeren en steeds het heilige koord der 'Dwija'kasten dragen. Vuil opruimen wordt in Irupatur niet beroepsmatig uitgeoefend. Het is verder ook meer een attribuut van de Madurai Mātāri (niet aanwezig in Irupatur), dan van de in Irupatur wonende Toṭṭiya Mātāri. Trommelen en hoornblazen werden mij door informanten van hogere kasten nooit genoemd als laag gewaardeerde attributen, ook al zijn het de Paṟaiyar en Cakkiliyar die ze bezitten. In deze studie zal wel worden gewezen op het opgeven van deze dienstenverlening of pogingen daartoe bij de Paṟaiyar van Irugur en Sulur.

Bij de statusrelevante kaste-attributen die nauwelijks of geen binding bezitten met de Hindoe Great Tradition noem ik in de eerste plaats rijkdom, macht, landbezit en vooral het bezit van geïrrigeerd land. Het feit dat één Uppiliya Nāykkar huishouding relatief rijk is, trekt de kastepositie van deze kleine groep in Irupatur omhoog, hoewel men verder niet zoveel waardering kan opbrengen voor deze Uppāra. Armoede geeft een lage status, ook al kan dit gecompenseerd worden door andere attributen, zoals bij de Paṇṭāram en Toṭṭiya Nāykkar priesters. Naast armoede noem ik het slecht verzorgen van lichaam, huis en erf.

Dit attribuut, in Irupatur vooral toegeschreven aan Valaiyar, Paraiyar en Cakkiliyar, staat betrekkelijk los van inkomen en beroep. Het is duidelijk dat letterlijke onreinheid (met name het zich niet wassen en het dragen van vuile kleding) zeer laag wordt gewaardeerd in een dorp waar de brandschone Veḷḷāḷa Kavuṇṭar dominant zijn en voor de meeste lokaal aanwezige kasten de referentie-groep vormen.

De betrekkelijk geringe betekenis van het religieus onderbouwde rituele reinheidsconcept bij de statusevaluatie van kasten kan samenhangen met de sterke dominantie van de vanuit het 'koninklijke'model denkende en handelende Kavuṇṭar en de relatieve onbelangrijkheid van het Brahmaanse model[92]. In Irupatur en omgeving is het 'belief in inherited virtue'[93] zeker een factor die in mindere of meerdere mate meespeelt bij de evaluatie van de kastestatus, maar de bevolking aarzelt zeer sterk dit te vertalen in termen van 'tīṭṭu'[94], van rituele onreinheid. Vraagt de onderzoeker naar de toestanden en handelingen die 'tīṭṭu' veroorzaken, dan noemt men uitsluitend situaties die tijdelijke onreinheid met zich brengen – geboorte, dood, menstruatie en het geslagen worden met een cappal of bezem ('kōl-aṭi mall-aṭi'; het slaan met deze 'vuile' voorwerpen of zelfs het daarmee dreigen is een ernstige belediging, immers een dergelijke handeling verontreinigt ritueel) – en die los staan van de overtreding van regels betreffende het inter-kaste gedrag. Het eten van rundvlees en het doden van een koe acht men ook 'tīṭṭu' verwekkend, maar men voegt er dan aan toe, dat dit niet voor alle kasten geldt. Stelt de onderzoeker uiteindelijk de vraag welk gedrag bij de inter-kaste relaties 'tīṭṭu' veroorzaakt, dan blijkt uit de reacties dat deze vraag bij de informanten problemen oproept. Deze problemen zijn te verduidelijken door de term 'tīṭṭu' te vergelijken met 'ūrkaṭṭuppāṭu'. De laatste term moet worden opgevat als 'datgene wat volgens de regels van het dorp verboden is' en is dus ruimer dan het begrip 'tīṭṭu'. Als een Cakkiliyar vrouw bijvoorbeeld een sexuele relatie heeft met een Kavuṇṭaṉ, dan is dat 'ūrkaṭṭuppātu'. Heeft een Cakkiliyar vrouw echter een relatie met een Paraiyaṉ, dan is dat zeker ook 'ūrkaṭṭuppāṭu', maar in zo erge mate dat het welzijn van de kastegroep er door in gevaar wordt gebracht. Door een relatie met een Paraiyaṉ wordt een Cakkiliyar vrouw 'tīṇṭā', onaanraakbaar ('tīṇṭāmai' is onaanraakbaarheid), voor haar kastegenoten en dat is precies het kenmerk van een situatie van 'tīṭṭu': degene die, of datgene wat 'tīṭṭu' is, moet men vermijden. 'Tīṭṭu' moet worden uitgewist door rituele reiniging, georganiseerd per huishouding of per kaste. De reinigingsrituelen in verband met geboorte, dood, of het naar de kapper zijn geweest waren en zijn, althans in Irupatur, vooral per huishouding georganiseerd, waarbij de sociale controle op de naleving ook in de eerste plaats berustte en berust bij de huishouding en de lokaal aanwezige familieleden[95]. Zware overtredingen van de regels betreffende inter-kaste gedrag, die vroeger een op kasteniveau georganiseerd reinigingsritueel en ceremonieel ter verzoening van respectievelijk de bovennatuurlijke machten en van de gemeenschap vereisten, behoren vrijwel geheel tot het verleden, zeker wat betreft de hogere kasten. Zo er op dit punt nog reiniging plaatsvindt, is deze thans bijna uitsluitend in handen van de huishouding. Als een Kavuṇṭar vrouw een sexuale relatie

heeft met een man van lage kaste, dan zullen de Kavuṇṭar deze schande zeker niet door 'outcasting' of uitgebreide rituelen en ceremoniën aan de grote klok hangen en ik vraag mij af of men dat vroeger wel deed. In woorden stelt men thans meestal – als de onderzoeker er expliciet naar vraagt – dat, wat betreft het inter-kaste gedrag, alleen ernstige overtreding van de regels betreffende de relaties met Cakkiliyar en Paṟaiyar 'tīṭṭu' oproepen. Hierbij valt te denken aan het accepteren van water en gekookt voedsel, een sexuele relatie tussen een vrouw van een kaste hoger dan deze twee en een Cakkiliyar of Paṟaiyar man, het betreden van hun huizen door leden van hogere kasten, of het betreden van verandah's, kamers enz. door leden van deze twee kasten. In het laatste geval zegt men de betreffende verandah's of vertrekken opnieuw te moeten witten en de vloeren met verse koemest te moeten behandelen. Zelfs het bad, dat vrijwel iedereen neemt nadat men zijn haren heeft laten knippen, wordt verklaard door te wijzen op de noodzaak kriebelende haren te verwijderen[96]; slechts de gewoonte dit bad te nemen voordat men z'n huis betreedt, wijst nog op het uitwissen van rituele onreinheid. In het geval van overtreding van regels van inter-kaste gedrag die niet de Paṟaiyar en Cakkiliyar betreffen, spreekt men hoogstens van gedrag dat 'slecht' is (d.w.z. statusverlagend), maar zeker niet over 'tīṭṭu' die op kasteniveau door reiniging moet worden uitgewist. Het is bijzonder moeilijk een helder beeld te krijgen van de, zeker voor de hogere kasten, lang vervlogen tijd waarin kaste- paṭṭakkārars waakten over de nakoming der kasteregels en de kasteleden konden dwingen tot rituele reiniging.

Bij de sancties op het niet nakomen der kasteregels wordt in Irupatur nimmer gedacht aan consequenties in verband met reïncarnatie (maṟu piṟavi). Zelfs het hoofd van de Brahmaanse huishouding, de karnam (dorpsaccountant) zei niets te weten van reïncarnatie en verwees mij naar experts in de stad met de in het Engels vertaalde woorden: 'We have to look it up in history'. Leden van andere kasten kwamen niet veel verder dan de opmerking, dat ze wel eens hadden gehoord dat je na je dood werd herboren en dat Cakkiliyar in hun vorige leven ernstige zonden hadden begaan. Wel vinden we het geloof dat het niet uitwissen van 'tīṭṭu' als gevolg van bijvoorbeeld geboorte, dood, menstruatie, het niet nakomen van bepaalde voedselverboden en het niet nakomen van de meer ernstig genomen regels aangaande inter-kaste gedrag, evenals het niet nakomen van belangrijke verwantschapsverplichtingen zouden leiden tot onaangename consequenties nog tijdens het leven, zoals armoede en ziekte. Maar deze antwoorden kwamen pas na lang aandringen van mijn kant. In verreweg de meeste gevallen zegt men dat het niet opheffen van 'tīṭṭu' geen enkele automatische, niet rationeel te verklaren consequentie heeft.

Het rituele reinheidsconcept is als expliciete verklaringsgrond bij de statusevaluatie van groepen door het secularisatie (deritualisatie) proces en het verval der kaste-organisaties thans vrijwel geheel teruggedrongen tot een laatste bolwerk, namelijk tot de kasten die rundvlees eten en runderen doden. Geredeneerd vanuit de hogere kasten is ten aanzien van de midden en lage kasten veel van het geloof in rituele onreinheid omgezet in een meer gesecularisseerd 'belief in inherited virtue'. Ik meen dat de factor rituele reinheid bij de statusevaluatie

van personen en groepen ook voor vroeger tijden niet mag worden overschat in situaties waarin het 'koninklijke' model der Kavuṇṭar, met zijn grote nadruk op macht en welstand dominant was.

Tot slot van deze paragraaf wil ik enige aandacht besteden aan de bij de dorpsbevolking levende opvattingen over de samenstelling van de categorie kasten die als 'laag' moet worden beschouwd.

Onderzoekers die menen dat de Onaanraakbaren een in de lokale realiteit steeds duidelijk herkenbare eenheid vormen, komen in Irupatur en omgeving bedrogen uit: de bevolking hanteert geen enkele term die een dergelijke categorie dekt. We zullen in de volgende hoofdstukken constateren, dat ook een nauwkeurige analyse van inter-kaste relaties niet onmiddellijk een duidelijk te onderscheiden categorie van Onaanraakbaren oplevert. Het is wellicht typisch te noemen, dat slechts het hoofd der Brahmaanse huishouding aan de vier kasten van Paḷḷar, Kuṟavar, Paṟaiyar en Cakkiliyar na lang vragen de term 'toṭāta cātikaḷ' (kasten van Onaanraakbaren) gaf, een term die men verder in het dorp nooit gebruikt. Belangrijk is dat deze Brahmaan direct aangaf, dat deze term thans vooral betrekking had op de Paṟaiyar en Cakkiliyar[97]. Een term die velen (maar zeker niet allen) kennen, is het door Mahatma Gandhi ingevoerde 'Harijan'. Deze nieuwe term wordt gebruikt als synoniem voor 'lage kasten', een begrip waarvan de inhoud niet zozeer per kaste als wel per individu bleek te verschillen. Ik vond geen enkele inwoner die deze term precies liet samenvallen met de vier laagste kasten[98]. Ook de hypothese dat de onderscheiden categorie der lage kasten kleiner zou worden naarmate informanten behoorden tot een lagere kaste, blijft onbevestigd. De Kavuṇṭar informant die voor de categorie 'lage kasten' de grootste lijst gaf kwam tot: Cakkiliyar, Paṟaiyar, Kuṟavar, Paḷḷar, Vaṇṇār, Nācuvar, Valaiyar, Oṭṭar, Kucavar en Ācāri. Dit wijkt niet sterk af van de lijst gegeven door een Kuṟavaṉ, die in vergelijking hiermee slechts de Ācāri achterwege liet. Informanten van de laagste vier kasten meenden, dat naast de Scheduled Castes (een buiten de kring van ambtenaren in de dorpen nog vrijwel onbekende term) tenminste ook de Valaiyar tot de 'lage kasten' moest worden gerekend.

Bij een dergelijke onduidelijkheid betreffende een hoofdindeling der kasten kan een onderzoeker zich genoodzaakt voelen tot het doorhakken van enkele knopen. Als ook ik daartoe schoorvoetend overga, dan blijf ik mijn informanten toch op de voet volgen. Vooruitlopend op de resultaten van de analyse van het inter-kaste-gedrag stel ik reeds hier, dat ik het in grote lijnen eens kan zijn met de oudere en in het gehele dorp als wijze man erkende President Kavuṇṭar (gekozen voorzitter der dorpspanchāyat) dat gaande van hoog naar laag de Oṭṭar een belangrijke cesuur vormen. Hij noemde kasten als Oṭṭar, Valaiyar, Nācuvar en Vaṇṇār 'Harijan like', waarbij hij de Mohammedanen en Kōmuṭṭi Ceṭṭtiyār buiten beschouwing liet als nauwelijks te evalueren. Een dergelijke, zij het minder belangrijke, lijn trok hij ook tussen de Paṇṭāram en Nāykkar/Ācāri, en in de omgeving van de Paḷḷar. De Brahmanen noemde hij geheel apart.

In alle volgende tabellen en bij het in volgorde noemen van kasten zal de hiërarchische ordening der kasten worden aangehouden zoals deze ontstond op

grond van de meningen van zestien informanten (tabel 7), met dit verschil dat de Cakkiliyar steeds onderaan de lijst worden geplaatst.

Zoals naar voren zal komen in de nabeschouwing van de sociale positie der Scheduled Castes (hoofdstuk 7) meen ik bij een indeling in hoge, midden en lage kasten uiteindelijk te moeten besluiten tot in totaal negen min of meer duidelijke rangniveaus, namelijk vier bij de hoge kasten, twee bij de midden kasten en drie bij de lage kasten. De zeer moeilijk plaatsbare Mohammedanen en Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār zijn hierbij opgenomen in het laagste niveau van de hoge kasten. De hiërarchische indeling van de kasten van Irupatur is dan als volgt:

Hoog:
1. Brahmanen
2. Kavuṇṭar, Piḷḷai, Ainūttān Ceṭṭiyār
3. Paṇṭāram, Uppiliya Nāykkar, Toṭṭiya Nāykkar, Ācāri
4. Kucavar, Mohammedanen, Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār

Midden:
5. Oṭṭar
6. Valaiyar, Vaṇṇār, Nācuvar

Laag:
7. Paḷḷar
8. Kuṟavar
9. Paṟaiyar, Cakkiliyar

4. DE SOCIALE POSITIE DER SCHEDULED CASTES (I)

Teneinde inzicht te verkrijgen in de positie en eventuele positieverandering der vier in het dorp Irupatur aanwezige Scheduled Castes (Paḷḷar, Kuṟavar, Paṟaiyar en Cakkiliyar) en hun leden, besteed ik in de drie volgende hoofdstukken aandacht aan de normen en gedragspatronen samenhangende met de sociale status van groepen en personen. Het gaat hierbij zowel om de relaties tussen de leden van de verschillende Scheduled Castes onderling als tussen hen en leden van andere kasten. De regels van het samenleven der mensen en de werkelijke gedragspatronen kunnen we bestuderen aan de hand van vele onderwerpen. De volgorde van deze onderwerpen is steeds enigszins willekeurig. In hoofdstuk 4 tracht ik allereerst de publieke sfeer van het dorp te behandelen, welke sectie wordt afgesloten met de dienstverlening van een aantal kasten op grond van hun traditionele beroep. Daarna volgen in hoofdstuk 5 onderwerpen die meer gecentreerd zijn rond personen en de huizen waarin zij leven. Dit gedeelte begin ik met een bespreking van het accepteren van voedsel en water. Tot slot besteed ik in hoofdstuk 6 aandacht aan de gedragsetiquette, waarbij de etiquette zoals die blijkt uit het inter-kaste taalgebruik een bijzondere plaats inneemt.

4.1. De territoriale segregatie

De oude kern van het dorp Irupatur is gesitueerd aan de zuidzijde van het dorp, rond de Māriyamman tempel. Zie de dorpskaart op blz. 66 en 67. Ten noorden van deze tempel ligt de Kaṉṉiyāḷa tōṭṭam (wijk), die ongeveer loopt tot de grote centrale waterleidingput. Aan de westzijde van deze oude, thans wat uitgedunde wijk der Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭar bevinden zich vanouds de huizen van de Brahmanen, Ainūttān Ceṭṭiyār, Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār, Mohammedanen en Ācāri Goudsmeden. In de gemengde wijk ten noordwesten van de Māriyamman tempel zijn grote open ruimten ontstaan door migratie uit het dorp. Niet alleen het grote huis van de huishouding van de vroegere Brahmaanse munsiff ten noordwesten van de lagere school is enige jaren geleden afgebroken, maar ook de Kaṉṉār (Koperbewerkers), die de ruimte tussen de huizen van de Brahmaanse karnam, Mohammedanen en Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār, en het nu wat apart gelegen wijkje der Toṭṭiya Nāykkar, Vaṇṇār, Nācuvar en Kuṟavar vulden, zijn reeds enige tientallen jaren geleden uit Irupatur vertrokken. De wijk der Uppiliya Nāykkar die ten westen van de lagere school doorliep tot aan de wijk der Cakkiliyar, is wel bijzonder letterlijk verdwenen: niet alleen vinden we hier nog slechts drie huizen van deze kaste, maar ook de grond waarop de vroegere huizen stonden, is door afgraving in verband met de winning van keukenzout verdwenen, waardoor de in deze ruimte overgebleven oudere gebouwen nu op een soort terpjes staan. Aanzienlijk kleiner dan eertijds zijn de wijken van de Oṭṭar, ten zuiden van de Māriyamman tempel, en van de Paṟaiyar, ten noordwesten

2. De Paraiyarcēri. Sinds ongeveer 1925 migreerden heel wat Paraiyar naar de plantagegebieden in de Nilgiris en naar de industriecentra. Hun wijk is daardoor kleiner dan voorheen en ligt wat meer apart door de ruimte die ontstond tussen de cēri en de Kavuṇṭar wijk.

van de oude nederzetting aan de hoofdweg. Het aantal Oṭṭar is absoluut en relatief sterk afgenomen, bovendien is een aantal van hun uit de vroegere dichtbevolkte wijk met zijn kleine huizen en kalkbranderijen getrokken. Zij wonen thans ten noordoosten van het oude dorp bij onder andere de Paṇṭāram en de Kucavar. Een aantal huizen in de oude Oṭṭar wijk wordt nu bewoond door Valaiyar; de sociaal-economische positie van de in de oude wijk wonende Oṭṭar is vergelijkbaar met die der Valaiyar. De Oṭṭar aan de oostzijde van het dorp wijken in hun woonsituaties en gewoonten weinig af van de hen daar omringende Kavuṇṭar uit de omgeving. De Paraiyar wijk strekte zich op het eind van de negentiende eeuw uit tot de wijk der Veḷḷāḷa Kavuṇṭar; nog steeds vormt een zware, doorlopende muur van de hoofdweg tot aan de noordwestelijke uitvalsweg de duidelijke grens met de Veḷḷāḷa Kavuṇṭar wijk. Ook in de richting van de Kuravar huizen moeten veel huizen van Paraiyar gestaan hebben. Zie foto 2. De wijk der Centalai Veḷḷāḷa Kavuṇṭar is, zoals blijkt uit vergelijking van de door mij opgestelde kaart met de zeer onnauwkeurige officiële Settlement kaart van 1912 (zie blz. 68), aanzienlijk uitgedijd in noordoostelijke richting. Het rommelige noordwestelijke deel van het dorp bezit nu tal van huizen van de Veḷḷāḷa Kavuṇṭar en ook de oost- en zuidrand van de Paḷḷar wijk wordt langzamerhand omringd met huizen en boerderijen van Veḷḷāḷa Kavuṇṭar. De twee wijken van Paḷḷar en Cakkiliyar zijn qua omvang en vorm ongeveer gelijk gebleven in deze eeuw.

De territoriale segregatie bij de hogere kasten is iets verminderd, doordat opengevallen ruimten in het dorp zijn opgevuld en doordat de Veḷḷāḷa Kavuṇṭar aan de noord-west en noord-oost zijde huizen gebouwd hebben bij de woningen van leden van andere kasten. De Veḷḷāḷa Kavuṇṭar beschouwen de wijk rond de centrale waterleidingput, langs de hoofdweg en langs de Vaṇṇār Kuṭṭai nog sterk als de wijk waar zij heer en meester zijn. In 1966 werden de bewoners van de weg bij de Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār, de Goudsmeden, de karnam, de Mohammedanen enz. maandenlang 's nachts en 's morgens vroeg geterroriseerd door een vrijwel permanent dronken Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭaṉ die de mensen bedreigde en velen verhinderde 's morgens naar de velden te gaan voor het doen van hun behoefte. Van de zijde der Ācāri Goudsmeden en Mohammedanen benaderde men mij met het verzoek mijn vermeende invloed als blanke (desnoods bij de politie) te laten gelden om dit te doen eindigen. Ik weigerde echter mij met deze kwestie in te laten en vroeg enkele Veḷḷāḷa Kavuṇṭar, waarom zij aan deze toestand geen einde maakten. Zij wensten zich echter niet te bemoeien met hetgeen zich afspeelde buiten hun eigen wijk: 'Als hij zich in onze straten vertoont dan slaan we hem in elkaar, maar bij ons durft hij niet te komen.'

De territoriale segregatie is op de afgedrukte dorpskaart moeilijk af te lezen, omdat het onmogelijk was de ingangen van de huizen, de blinde muren, ommuurde binnenhoven en cactushagen aan te geven, die een scherpe scheiding teweeg kunnen brengen tussen overigens dicht bij elkaar staande huizen. De paden in de wijken der hogere kasten worden aan weerszijden vaak begrensd door muren en iedereen die het zich financieel kan veroorloven, schept zich een zo groot mogelijke privacy door zijn hof te ommuren. Hoewel de Kuṟavar in de dorpen van Coimbatore in het algemeen dicht bij de huizen van leden van hogere kasten blijken te wonen[1], is er althans in Irupatur toch een duidelijke scheiding tussen hun huizen en de omgeving. Het in 1967 gebouwde Kavuṇṭar huis heeft aan de zijde der Kuṟavar een blinde muur die tot aan de weg loopt; de Kuṟavar huisjes worden aan de zuidzijde begrensd door een dichte cactushaag, waardoor ook de Vaṇṇār nauwelijks directe buren van de Kuṟavar zijn.

Het is moeilijk te zeggen of de territoriale segregatie bij de Cakkiliyar en Paṟaiyar nu is vergroot of verkleind. Er is een aanzienlijke ruimte ontstaan tussen de Cakkiliyar cēri en de kern van het dorp, doordat de wijk der Uppiliya Nāykkar nagenoeg verdwenen is; ook bij de Paṟaiyar is de afstand tussen hun wijk en het hoofddorp toegenomen, doordat vele Paṟaiyar huizen verdwenen zijn. Aan de andere kant is er een groot aantal huizen van leden van hogere kasten gebouwd aan de westzijde van het dorp, dicht bij die van Cakkiliyar en Paṟaiyar.

Evenals vroeger zijn de dichtbevolkte Cakkiliyar en de ruimere Paḷḷar cēris met hun eigen wegenstelsels en tempels als het ware aparte dorpjes waar men zich buiten Irupatur waant. Zie foto's 3 en 4. Zelfs de kleine Paṟaiyar wijk heeft nog een enigszins eigen karakter, waardoor zij als aparte eenheid opvalt. Van de Scheduled Castes bezitten de Kuṟavar het minst opvallende wijkje, aangezien

IRUPATUR

maart 1967

SCHEDULED CASTES:

Pāṉṭiya Pallar

Kuṟavar

Koṅku Paṟaiyar

Cakkiliyar (Toṭṭiya Mātāri)

DOMINANTE KASTE:

* Centalai Veḷḷāḷa Kavuṇṭar

* Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭar

OVERIGE KASTEN:

1 Brahmanen
2 Piḷḷai
3 Ainūttāṉ Ceṭṭiyār
4 Paṇṭāram
5 Uppiliya Nāykkar
6 Toṭṭiya Nāykkar
7 Ācāri Goudsmid
8 Ācāri Grofsmid
9 Kucavar
10 Mohamedanen (Cāypu)
11 Oṭṭar
12 Valaiyar
13 Vaṇṇār
14 Veḷḷāḷa Nācuvar
15 Vēṭṭuva Nācuvar
16 Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār
17 Cōḷiya Paḷḷar (Nācuvar)

ALLOCHTONEN:

18 Caṅku Paṟaiyar
19 Cērvai
20 Mūppaṉār
21 Huizen van de antropoloog en zijn assistenten

naar Avanashi
Pest Māriyammaṉ
N
W
O
Z
VANNĀR KUṬṬAI
Tempel
Heiligdom
Waterput
Publieke aansluiting waterleiding
Begraafplaats
Vuurplaats pottenbakkers
Karreweg
Voetpad
Winkel(kruidenier)
Café

Officiële kaart van het dorp Irupatur uit vermoedelijk 1912. De plattegrond staat in werkelijkheid op twee tamelijk verweerde katoenen lappen. Verschillen in de vormen van de omtrek van het dorp tussen de door mij getekende kaart en de kaart van 1912 zijn een gevolg van een verschil in de schaal waarop op de oude kaart de westelijke en oostelijke helft zijn getekend: de schaal van het oostelijke deel (Vaṇṇār kuṭṭai en Paḷḷar wijk) is aanzienlijk kleiner dan die van het westelijke deel (aangegeven in de linker benedenhoek) en de oostelijke helft is dus uitgerekt.

3. Een kijkje in een relatief slecht gedeelte van de Cakkiliyar cēri. 17 van de 75 Cakkiliyar huizen bezitten nog 'rieten' daken; bij de Paḷḷar betreft dit 4 van de 74 huizen en bij de Kuṟavar 2½ van de 4. Bij de andere kasten is dit type huis geheel verdwenen. Typisch voor de Cakkiliyar wijk (zeker niet alleen in Irupatur) zijn de slecht onderhouden muren, een gegeven dat niet geheel is te verklaren vanuit de inkomenssituatie (zie tabel 6, en Deel II: Economische positie).

TABEL 8. De antwoorden van elf Kavuṇṭar, Piḷḷai en Ainūttāṉ Ceṭṭiyār informanten op de vraag van welke kasten men geen huishouding als buur kan dulden, in %.

Kasten	Vroeger niet	Nu niet
Uppiliya Nāykkar	9	9
Toṭṭiya Nāykkar	18	9
Ācāri	18	9
Kucavar	27	18
Mohammedaan	36	18
Oṭṭar	45	27
Valaiyar	73	73
Vaṇṇār	64	55
Nācuvar	64	55
Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār	36	18
Paḷḷar	100	91
Kuṟavar	100	91
Paṟaiyar	100	100
Cakkiliyar	100	100

hun kleine huisjes wat verscholen liggen achter een muurtje bij de huizen van de Kavuṇṭar, Vaṇṇār en Valaiyar.

Vrijwel alle leden van hoge kasten zijn er tegen om leden van Scheduled Castes

4. Het huis van een Paḷḷar industrie-arbeider van wie de vrouw handel in vruchten drijft. Ik noemde dit huis steeds 'het radio-huis', omdat van hier uit meestal op volle sterkte filmmuziek over de wijk schalde (de waarde van de radio was ongeveer Rs. 500,–). In 1967 bezaten de Paḷḷar 9 radio's; de Kuṟavar, Paṟaiyar en Cakkiliyar bezaten er geen.

als buur te hebben; hetzelfde bezwaar, doch in mindere mate, bestaat ten aanzien van Vaṇṇār, Nācuvar en Valaiyar. Zie tabel 8. Als antwoord op de vraag, waarom men geen Valaiyar als buur wil hebben, memoreren leden van hogere kasten het traditionele beroep van deze kaste, namelijk diefstal. Zij wijzen erop dat de Valaiyar vuil zouden zijn en gedragspatronen en eetgewoonten zouden bezitten die onaanvaardbaar zijn: 'Ze eten zelfs slangen'. Een boze Valaiyaṉ sleepte op een dag zijn vrouw bij haar haren over de grond naar huis. Volgens de hogere kasten illustreerde dit door mij aanschouwde voorval nu precies de bezwaren die zij tegen de Valaiyar hebben. Ik moet hierbij dan wel opmerken dat mijn Ācāri buren bij hun vele ruzies niet voor de Valaiyar onderdoen. Over het wangedrag van sommige Kavuṇṭar sprak ik reeds. Echter, wat leden van hogere kasten binnen hun eigen groepen beschouwen als wangedrag van enkelen, achten zij voor de Valaiyar normaal.

De bezwaren tegen Nācuvar en Vaṇṇār hangen samen met de traditionele beroepen van de leden van deze kasten. De Nācuvar knippen het haar van hun klanten en slachten geiten en schapen, waarbij zij een meester zijn in het villen van de dieren. Ook houden zij varkens. De Vaṇṇār bedekken de omgeving van hun huizen met wasgoed en dat geeft een rommelig aanzien. Bovendien treft men bij de Vaṇṇār de diep verachte ezels aan.

De bezwaren tegen leden van Scheduled Castes als buren liggen toch anders dan het geval is ten aanzien van de lagere midden kasten. Het valt leden van

hogere kasten niet gemakkelijk aan te geven, waarom zij geen Paḷḷar als buren wensen en zij zijn blij, dat de veelvuldige prostitutie door Paḷḷar vrouwen als bezwaar kan worden aangevoerd. Bij Kuṟavar, Paṟaiyar en Cakkiliyar merkt men op dat ze vuil zijn en stinken, waarbij voor Paṟaiyar en Cakkiliyar dan ook nog genoemd wordt, dat zij rundvlees eten, terwijl de Cakkiliyar zelfs runderen slachten en kadavervlees eten. De voortdurende stank van de slachterijen, de in de cēri rondlopende, met bloed besmeurde Cakkiliyar slagers, de lugubere verdelingen van kadavervlees, de slecht onderhouden huizen en het feit dat zeer velen zich niet of nauwelijks wassen, maakt het ook voor armere leden van hogere kasten wel bijzonder moeilijk hen in de buurt te hebben. Ik moet toegeven zo nu en dan grote moeite te hebben gehad om met de belangrijkste slager in de Cakkili cēri een gesprek te hebben en ik bewonder mijn Mutaliyār tolk die toch bereid was mij te volgen, als tenminste het binnenhof van het huis van deze invloedrijke Cakkiliyaṉ niet was volgehangen met darmen. Zeker, Cakkiliyar paṇṇaiyāḷs verblijven 's nachts vaak op de boerderijen buiten het dorp, zij het zonder hun gezinnen. Zij wonen en slapen dan echter niet in de gebouwen waar de boer en eventueel diens familie zich bevinden. Wat betreft hun gedrag hebben zij zich overigens te richten naar de door hun meesters opgelegde gedragscode.

Op de vraag aan Paḷḷar, Paṟaiyar en Cakkiliyar of zij in de wijk der Veḷḷāḷa Kavuṇṭar zouden willen wonen, is het antwoord vrijwel unaniem 'nee'. Deze vraag is volkomen theoretisch aangezien, zoals de ondervraagden zelf ook opmerken, de Veḷḷāḷa Kavuṇṭar hen in hun wijk zouden weigeren. Men zegt niet in de wijken van de hogere kasten te willen wonen, omdat men daar niet zichzelf kan zijn. Liever woont men bij 'gelijken'.

Over het algemeen treffen we leden van lage kasten slechts in de wijken van hogere kasten aan, als zij er werkelijk iets te doen hebben. Ik moet hierbij uitzonderingen maken voor de Māriyammaṉ tempel en de teashops, die daarbij in de buurt liggen en voor een enkele Paḷḷar melkman, die vrij veel contact heeft met Kavuṇṭar en die we dan ook herhaaldelijk bij de hoofdweg kunnen aantreffen in gesprek met Kavuṇṭar. Vooral de oude traditionele leider der Paṟaiyar maakt graag een praatje met leden van hogere kasten en op eerbiedige afstand neemt hij ook wel deel aan gesprekken van Kavuṇṭar onderling. Zijn werk als taṇṭal geeft hem voldoende vrije tijd om het nieuws te vergaren over de dagelijkse gebeurtenissen in het dorp, waarvan hij zo graag op de hoogte wil blijven. Paṟaiyar en Kuṟavar moeten wel contacten zoeken met leden van hogere kasten en dus naar de wijken der hogere kasten gaan, omdat hun eigen gemeenschappen zeer klein zijn. Leden van hogere kasten kennen de wijken van Paḷḷar en Cakkiliyar over het algemeen slecht of helemaal niet. De huizen van de Paṟaiyar hebben de meesten alleen van enige afstand gezien en men is nooit binnen de ommuring van de Kuṟavar huizen geweest. Dit alles in tegenstelling tot de wijken der niet-Scheduled Castes, waar men goed de weg weet.

In februari 1967 trachtte ik een huis te huren in het zuidwestelijke deel van de Paḷḷar wijk. Jonge Kavuṇṭar waarmee mijn vrouw en ik veel contact hadden, waarschuwden dat zij ons in de Paḷḷar wijk helaas niet zouden kunnen bezoeken, maar dat mijn vrouw en ik bij hen steeds van harte welkom waren. Eén van deze Kavuṇṭar vertelde dat hij in zijn leven

slechts eenmaal in de Paḷḷar wijk was geweest, namelijk toen een voor hem bestemd poststuk was bezorgd bij een Paḷḷar onderwijzer-naamgenoot. 'Ik heb in de Paḷḷaṉ wijk niets te zoeken en dus kom ik er niet. Wij spreken alleen met Paḷḷaṉ, als er iets te bespreken valt. Zij spreken ook niet vrijuit tegen ons, ze zijn erg op zichzelf. De Paḷḷaṉ gaven ons, D.M.K. Kavuṇṭar, zelfs tijdens de verkiezingscampagne niet de kans een huis aan huis actie in hun cēri te voeren. "Trachten jullie nu maar stemmen bij Kavuṇṭar en Cakkili te winnen, wij zullen onszelf wel redden", zeiden ze. Als ik nu naar jullie huis in de Paḷḷaṉ wijk zou gaan, dan moet ik daar wel praten met Paḷḷaṉ, die buiten zijn of in jullie huis. Ik moet dan bij jullie op voet van gelijkheid met Paḷḷaṉ zitten, spreken en roken. Ikzelf vind dat allemaal nog niet zo erg, maar anderen zullen er ongetwijfeld iets van zeggen als ik het doe. Verschillende Paḷḷaṉ zullen dan ook gaan beweren dat ik hun vriend ben.' (Met de D.M.K. wordt de partij Dravida Munnetra Kazhagam bedoeld). Hogere kasten gebruiken voor het benoemen van lagere kasten onrespectvolle enkelvoudsvormen, ook als er van een meervoud sprake is (Paḷḷaṉ in plaats van Paḷḷar).

De lezer merke op dat deze Kavuṇṭar zich bij hun verzet tegen onze verhuizing naar de Paḷḷar wijk geheel lieten leiden door prestige-overwegingen; er was geen sprake van rationalisaties in termen van rituele of lichamelijke onreinheid (zie ook paragraaf 5.2).

Een enkele keer vinden we een Kavuṇṭar industrie-arbeider in gesprek met Paḷḷar collega's in het winkeltje dat aan het pad langs de cēri ligt. De Ūr Kavuṇṭar ziet niet in waarom hij niet in de Paḷḷar wijk zou komen; we kunnen hem er mopperend horen en zien rondlopen, vragen stellend over bijvoorbeeld de tempel-os van de Paḷḷar Vētacāmi tempel. Zijn vrouw trekt 's morgens vroeg de wijk in, installeert er zich op een veranda en verkoopt haar karnemelk aan Paḷḷar vrouwen.

In vergelijking met de Cakkiliyar cēri treffen we in de Paḷḷar wijk veel minder Kavuṇṭar aan die op zoek zijn naar werkkrachten. Er zijn veel meer Cakkiliyar dagloners, die los werk verrichten dan Paḷḷar. Als men Paḷḷar nodig heeft, dan laat men dit trouwens meestal door een Paḷḷaṉ regelen, hetgeen bij de Cakkiliyar moeilijk blijkt te zijn. De oude gewoonte van de Kavuṇṭar boeren is naar de rand van de Cakkiliyar wijk te gaan en daar bij de Pattatalacci en Cakkili Kaṉṉiyammar tempels met de Cakkiliyar te spreken en velen doen dat ook nu nog zo. De Brahmaanse karnam is nog nooit in de cēri geweest. In tegenstelling tot ongeveer tien jaar geleden komen we nu ook Kavuṇṭar tegen bij de Perumāḷ tempel, in het hart van de wijk, of zelfs in de nauwe straatjes, op zoek naar werkkrachten of ter opsporing van vooruitbetaalde maar niet op hun werk verschenen arbeiders. Wat minder belangrijke Kavuṇṭar worden ook wel naar de cēri geroepen ter beslechting van onderlinge twisten en zij komen dan zelfs wel op de erven der huizen.

Dat enkele Kavuṇṭar, behorende tot de Dravida Munnetra Kazhagam tijdens de verkiezingscampagnes door de straten van de Cakkiliyar wijk trokken, vriendelijk pratend met de mensen, wordt zowel door de betrokken Kavuṇṭar als door de Cakkiliyar abnormaal gevonden. Dat de voorzitter van de plaatselijke afdeling van de D.M.K., een in kaste-aangelegenheden conservatieve Kavuṇṭar boer, hieraan ook meedeed, vonden de Cakkiliyar lachwekkend. Vooral door deze man was het hun enige maanden tevoren verboden het nieuwe Pattatalacci draagbeeld tijdens een processie door de straten van de hoge kasten te voeren. 'Maar', merkten de Cakkiliyar op, 'als we hem dat nu tijdens de verkiezings-

campagne vragen dan zal hij er bij ons op aandringen het beeld toch vooral drie maal door de Kavuṇṭar straten te voeren.' Elders zien we iets dergelijks. In de stad Irugur merkten de Cakkiliyar ten aanzien van de daar dominante kaste op: 'De Tēvar zijn in de verkiezingstijd zo door het dolle heen, dat ze in staat zijn met ons te eten in onze huizen. Maar na de verkiezingen is dat allemaal weer voorbij.' De belangrijkste boeren van de Congress partij in Irupatur hebben zich bij de verkiezingen in 1967 niet verder gewaagd dan de Perumāḷ tempel.

Toch hebben deze bezoeken bij de Cakkiliyar wel opzien gebaard: 'Bij vorige verkiezingen kwamen er nooit Kavuṇṭar om ons te vragen op bepaalde partijen te stemmen. Alleen enkele Paṇṇāṭi kwamen dan om reclame te maken voor de communistische partij. Een politieke meeting zoals de D.M.K. en andere coalitiepartijen nu bij onze Kaṉṉiyammar tempel hielden, is helemaal uniek.'

Het is de laatste jaren meer en meer gewoonte geworden, dat ook leden van hogere kasten naar de rand van de Cakkiliyar wijk komen om er te kijken naar de festiviteiten rond het Pattatalacci tempelfeest. Vanouds kwamen slechts enkele Paḷḷar naar dit feest en zij worden nog steeds op hun tocht naar de Cakkiliyar cēri vergezeld door Cakkiliyar trommelaars. De Kavuṇṭar van Irupatur vierden in 1967 reeds een tiental jaren geen eigen tempelfeesten meer en dit verklaart wellicht voor een deel hun belangstelling voor het Pattatalacci feest. Toch zie ik hierin ook wel een verminderde isolatie van de cēri: de leden van hogere kasten hebben minder schroom om er te komen.

De culturele verschillen en de statusverschillen tussen Kavuṇṭar en Paḷḷar zijn kleiner dan die tussen Kavuṇṭar en Cakkiliyar. Kavuṇṭar zien er daarom minder tegenop om naar de Paḷḷar wijk te gaan om daar ruzies te beslechten of aanwezig te zijn bij bepaalde ceremoniën als zij daartoe uitdrukkelijk worden uitgenodigd[2]. Om ruzie tussen een Paḷḷaṉ en zijn vrouw te beslechten, ging een belangrijke Kavuṇṭaṉ naar het huis van de ouders van de vrouw, waar hij de echtgenote uitnodigde koffie voor haar man te maken. Daarna bracht hij het paar naar hun woning in het centrum van de wijk en vroeg de vrouw daar opnieuw koffie voor haar man te maken. De Kavuṇṭaṉ vertelde mij dat hij eventuele conflicten tussen Cakkiliyar bij zich thuis trachtte te regelen en dat hij, evenals de andere Periya Kavuṇṭar daarvoor echt niet naar de Cakkiliyar wijk zou gaan. In hetzelfde licht moeten we de opmerking zien van de President-Kavuṇṭar, dat hij wel een Paḷḷar huwelijk wilde 'voorzitten', gezeten op een stoel op het erf van het Paḷḷar huis, maar dat hij dit slechts voor een Cakkiliyar huwelijk wilde doen, als dit in een Cakkiliyar tempel zou worden gesloten. Tot nu toe hebben de Cakkiliyar dit nog nooit durven vragen. Dat een Kavuṇṭaṉ tezamen met mij een schatting maakte van de waarde van de verschillende Cakkiliyar huizen werd duidelijk meer bijzonder gevonden dan het feit, dat hij met mij hetzelfde deed in de Paḷḷar wijk (Zie Bijlage F).

Verscheidene vrouwen van hogere kasten bezoeken regelmatig séances van een Cakkiliyar vrouw, die zich gedurende drie nachten per week in een al of niet geveinsde trance danst, waardoor zij de toekomst zou kunnen zien. De vrouwen van hogere kasten zitten tijdens zo'n séance in het overdekte binnenhof van een Cakkiliyar huis. De Cakkiliyar, met wie ik over deze kwestie sprak, merkten op

dat dit vrouwen zijn van Kavuṇṭar landarbeiders en bepaald geen vrouwen van belangrijke Kavuṇṭar boeren. De Kavuṇṭar keuren het in het algemeen af, dat vrouwen van hun kaste naar deze bijeenkomsten gaan. Een Kavuṇṭar vrouw, die enkele van deze séances bijwoonde, vertelde dat de vrouwen van hogere kasten apart op een cot (een inheems bed) zitten. Men raakt de voeten van de Cakkiliyar vrouw niet aan. Wel accepteert men van haar heilige as, echter geen heilig water. De Kavuṇṭar vrouw vond, dat zij er verkeerd aan gedaan had naar deze bijeenkomsten te gaan: 'Het geeft tīṭṭu en het verlaagt ons aanzien.' Anderen ontkennen dat het betreden van de Cakkiliyar cēri 'tīṭṭu', rituele onreinheid, met zich meebrengt en zij wijzen er op dat dit alleen het geval zou zijn bij het betreden van de veranda's en kamers van de huizen der Cakkiliyar.

Hoewel ik niet bij machte was hiervoor bewijzen in handen te krijgen, heb ik de stellige overtuiging dat enkele Kavuṇṭar mannen aanwezig waren bij de séance van een Cakkiliyar genezer/geestuitdrijver, die juist vóór mijn vertrek in een Cakkiliyar huis plaatsvond. Nu waren dit volgens mij wel leden van de Kavuṇṭar familie die onder andere door hun sexuele relaties met Cakkiliyar vrouwen toch al geen al te beste naam hebben bij zowel Kavuṇṭar als Cakkiliyar. Ik kan mij voorstellen, dat ook vroeger wel leden van hogere kasten aanwezig waren bij het optreden van Cakkiliyar zieners of geestenuitdrijvers. We behoeven hierbij niet direct aan verandering te denken. Ook de Cakkiliyar schoenmaker, wiens bovennatuurlijke gaven thans door velen worden betwijfeld, verkocht zijn amuletten voorheen bepaald niet alleen aan Cakkiliyar en men kwam ook wel naar de cēri om hem over ziekten te raadplegen. Deze kwesties vallen buiten de 'normale' orde en vinden 's nachts, enigszins heimelijk plaats.

Leden van hogere kasten handelen hun zaken met de mandenmakers af buiten de ommuring van de Kuravar huizen. De Paraiyar roept men van verre als men hen nodig heeft, of men stuurt een Nācuvan om hen te verwittigen van bijvoorbeeld een sterfgeval waardoor trommelaars nodig zijn.

Status-ongelijkheid (Paḷḷar – Paraiyar/Cakkiliyar), status-onzekerheid (Paḷḷar – Kuravar; Kuravar – Cakkiliyar; Paraiyar – Kuravar; Paraiyar – Cakkiliyar) en twisten maken, dat leden van de Scheduled Castes weinig bij elkaar komen. De Cakkiliyar mogen zich dan de 'kulam piḷḷai', de kaste-kinderen van de Paḷḷar noemen, in de Paḷḷar wijk vinden we hen zelden of nooit: ze zijn er ook niet welkom. Desondanks staat vooral het Paḷḷar lid van de panchāyat van Irupatur bij de Cakkiliyar goed bekend en ik heb wel gezien, dat een Cakkiliyan op het erf van zijn huis wat water te drinken kreeg, waarbij een Paḷḷar vrouw het water in de handen van de Cakkiliyan goot. Dezelfde Paḷḷan trof ik ook aan in de Cakkiliyar cēri, waar hij overleg pleegde met een Cakkiliyar industrie-arbeider, die eveneens lid van de panchāyat is. De Paḷḷan vertelde mij dat zijn kastegenoten hem een beetje ridiculiseren voor zijn sporadische contacten met de Cakkiliyar.

De contacten tussen Cakkiliyar en Paraiyar blijven beperkt tot de vaders van de kinderen in staatsinternaten; zij gaan wel eens bij elkaar op informatie uit.

Het voordeel van een onderzoek bij de Scheduled Castes is, dat men tijdens de gesprekken in de verschillende wijken der Onaanraakbaren niet gestoord wordt door leden van hogere kasten of leden van andere Scheduled Castes.

In enkele gevallen klopt er in Irupatur iets niet met de territoriale segregatie van de Scheduled Castes. Dat een Kuravan buiten het eigen wijkje, overigens sterk geïsoleerd van de omringende huizen, in het meer westelijke deel van het dorp zijn hutje heeft, tast geen enkele regel aan, maar bij het Paraiyar onderwijzersgezin aan de hoofdweg, met als buren Kavuṇṭar en Ainūttān Ceṭṭiyār ligt dat wel enigszins anders. Hoewel het voor hogere kasten verwerpelijk is Paraiyar als buren te hebben, moeten zij na enige aarzeling toegeven aan de noordzijde van de hoofdweg een Paraiyan in hun midden te hebben. Kavuṇṭar wijzen erop, dat zij de kaste van dit gezin niet kenden, toen deze het huis huurde van de Kavuṇṭar heilige. Hierbij moet worden aangetekend dat de onderwijzer ook in 1957 en 1958 in Irupatur werkte en in 1965 met zijn gezin reeds enige maanden in het dorp woonde. Informeert men dan niet naar de kaste als iemand een huis tracht te huren? Als iemand uit Irugur afkomstig is, dan zijn toch enkele vragen voldoende om te weten tot welke groep hij behoort? Is het in Coimbatore al niet een 'waarschuwing' als iemand onderwijzer is en niet spontaan zijn kaste zegt? In het huis waar mijn vrouw en ik tot februari 1967 woonden, heb ik een enigszins vergelijkbare kwestie meegemaakt, toen een onderwijzeres en haar twee kinderen hier een kamer huurden. Haar echtgenoot, korporaal bij de Indiase luchtmacht in Bangalore, vertelde mij dat zij Christenen waren en dat hun oorspronkelijke kaste Nāṭār was. Mijn wantrouwen betreffende de kaste werd nog versterkt, doordat de man aan Kavuṇṭar als oorspronkelijke kaste Piḷḷai opgaf en dat is nu juist de kastenaam, die Paraiyar gebruiken, als zij hun werkelijke kaste willen verbergen. De familie van de man was ongeveer dertig jaar geleden van Kodumudi naar de stad Karur verhuisd (beide plaatsen liggen in het district Coimbatore). Navraag van mijn tolk bij Nāṭār en Paraiyar in deze stad leverde geen resultaat op. Als dit gezin inderdaad zou behoren tot de Paraiyar kaste, dan hebben we hier toch wel te maken met een poging tot 'passing' via verandering van religie, het enige malen verwisselen van woonplaats en het gebruikmaken van onderwijsfaciliteiten van zending en staat, waardoor de betrokkenen een tamelijk zelfstandige economische positie konden opbouwen. Van werkelijke 'passing' is nog geen sprake, immers daartoe zou het gezin moeten worden opgenomen in de dorpsgemeenschap en moet de huidige sociale isolatie, die deze mensen als vreemdelingen ondervinden, worden opgeheven[3]. Noch met de huiseigenaar, een in kaste-aangelegenheden vrij conservatieve Kavuṇṭar boer, noch met andere mensen in Irupatur heb ik deze kwestie kunnen bespreken, want door een expliciet aan de orde stellen van de kastestatus zou ik het betreffende gezin in moeilijkheden hebben gebracht. Nu gingen zij gewoon door voor leden van een hogere kaste en behoefden zij zich geen beperkingen op te leggen in hun – tamelijk oppervlakkige – contacten met de Kavuṇṭar, in tegenstelling tot het Paraiyar onderwijzersgezin aan de overzijde van de weg. De gehele situatie en mijn rol daarin doet denken aan de woorden van Bronislaw Malinowski (1926/1951: 80) bij de bespreking van één van zijn beroemde 'wet-en-werkelijkheid' cases: 'If the affair is carried on sub rosa with a certain amount of decorum, and if no one in particular stirs up trouble – 'public opinion' will gossip, but not demand any harsh punishment.'

Bij onderwijzers of andere functionarissen van lage kaste die uit een andere plaats komen, die niet al te zeer te koop lopen met hun kaste, die zich distantiëren van kastegenoten in het dorp en die geen aanstoot geven, zijn de leden van hogere kasten bereid bepaalde dingen door de vingers te zien. De Kavuṇṭar boer, nu buurman van de Paṟaiyar onderwijzer, vertelde dat Paṟaiyar onderwijzers niet in de cēri van hun kastegenoten willen wonen en dat men ze op de één of andere wijze aan een huis moet helpen om te voorkomen, dat ze onmiddellijk weer vertrekken. Zolang deze onderwijzers niet alle geldende regels met voeten treden, vindt hij het ook niet erg, dat ze bij leden van hogere kasten wonen.

Met name drie factoren bepalen de variant op de kasteregels die we in het geval van het Paṟaiyar gezin aan de noordzijde van de hoofdweg constateren: het zijn onderwijzers, het zijn vreemdelingen, en ze behoren tot één of andere zeer lage kaste, welke precies doet niet zoveel terzake. Er waren in het dorp zeker wel scherpslijpers die wachtten op een mogelijkheid om de onderwijzer uit hun wijk weg te werken, maar het gezin zag steeds kans tussen de klippen door te zeilen en liet het niet tot een conflict komen. Als voorbeeld van dit zich tijdig terugtrekken uit moeilijke situaties zal ik in 4.3. drinkwaterproblemen van dit gezin behandelen. Deze houding blijkt ook uit het volgende: de Christen onderwijzeres, waarvan ik reeds sprak, nodigde de Paṟaiyar onderwijzer uit naar haar baby te komen kijken in haar kamer. De vrouw van de Kavuṇṭar eigenaar van het huis zag de Paṟaiyaṉ de kamer ingaan en waarschuwde de onderwijzeres later, dat zij dit beslist niet wilde hebben. De Paṟaiyar onderwijzer die hiervan hoorde, vroeg de onderwijzeres hem nu ook niet meer uit te nodigen, omdat hij geen moeilijkheden met de Kavuṇṭar wilde riskeren.

Tot besluit van de bespreking van dit Paṟaiyar gezin laat ik nu de man zelf aan het woord over zijn woningproblemen in Irupatur.

'Toen ik in 1957 naar Irupatur kwam, raadde het Piḷḷai hoofd van de school mij aan in de Adi Dravida wijk te gaan wonen. Dat wilde ik niet, onder andere omdat de Adi Dravida hier rundvlees eten, hetgeen mijn subkaste in Irugur niet doet. Ik heb mijn huisraad toen opgeslagen bij een Paṇṇāṭi onderwijzer in de Devendra cēri en ging iedere dag terug naar Irugur. Uiteindelijk vond ik een vervallen huis in de Oṭṭar wijk en daar heb ik met vrouw en kind vijf maanden kunnen wonen. Toen het huis tijdens een zware regenbui instortte, hebben we een maand in de school zelf gewoond. Een Kavuṇṭar boer vroeg mij toen een huis naast het zijne te huren, maar dat weigerde ik, omdat ik zo midden in de Kavuṇṭar wijk moeilijkheden vreesde. Dezelfde boer stelde toen een schuur op het erf van zijn boerderij gratis beschikbaar met de stilzwijgende bepaling, dat ik zijn zoon en dochter iedere avond wat bijles zou geven. We hebben daar gewoond tot mijn overplaatsing en zijn er weer heengegaan, toen mijn vrouw hier aan de lagere school werd benoemd. We kwamen in moeilijkheden, toen de Kavuṇṭar boer ruzie kreeg met zijn broers en de waterput buiten gebruik kwam. We moesten toen wel weer verhuizen, omdat we daar geen water meer uit de irrigatiegoot konden halen. Opnieuw stelde de boer voor een huis in het dorp naast het zijne te huren, maar opnieuw durfde ik het niet aan. Ten einde raad ging ik naar de Ātmañāṉi en vroeg haar het huis aan de hoofdweg te mogen betrekken. Zij vroeg helemaal niet naar mijn kaste en was alleen geïnteresseerd in het feit dat mijn vrouw en ik onderwijzer waren. Een Kavuṇṭar boer die bij haar was, stelde mij voor Rs. 6.— per maand als huur aan de heilige te betalen en daar stemde ik mee in. Pas na enige maanden kwam ze onze kaste te weten.'

Het tweede geval waarin er duidelijk iets niet in orde is met de territoriale segregatie betreft een Mūppaṉāṉ (Palmwijntapper) en zijn vrouw, die in januari 1967 een huis huurden in de Paḷḷar wijk. Het gezin zou ongeveer een jaar in Irupatur blijven. Twee redenen brachten hem tot deze ongewone handelwijze. Op de Kavuṇṭar boerderijen bij de Paḷḷar cēri kon deze man de voor zijn bedrijf benodigde palmbomen huren en tevens zou hij in de ver van de hoofdweg gelegen Paḷḷar wijk zijn toddy of palmwijn kunnen maken zonder daarbij gestoord te worden door ongewenste pottenkijkers en kon hij hier met een gerust hart voorraden opslaan. Men dient hierbij te bedenken dat Tamilnad in 1967 nog een geheel 'droge' staat was. Het beroep van deze kaste maakt, dat men zijn woningkeuze wel accepteert of althans begrijpt. De palmwijntapper vertelde mij dat zijn familieleden in de stad Coimbatore wel even protesteerden tegen zijn besluit in de Paḷḷar cēri te gaan wonen, maar dat hij hen kon uitleggen, waarom dit zo voor hem het beste was.

> 'De politie wil niet, dat ik mijn bedrijf uitoefen aan de hoofdweg. Als ik in de Paḷḷāṉ cēri woon, zijn ze bereid tegen betaling van niets te weten.'

Deze Mūppaṉāṉ is, evenals de Kavuṇṭar exploitant van de Cakkiliyar teashop, nooit tijdens de regelmatig in het dorp gehouden opsporingsacties van de politie gearresteerd, waarbij de dorpelingen smalend opmerken: 'De politie zal er zich wel voor wachten de verkopers van alcoholische dranken te arresteren, want dan zijn er geen dronken mensen meer.' Een goed verstaander heeft aan dit halve woord voldoende: bij een arrestatie wegens dronkenschap heeft men de keus Rs. 75.– aan de politie te betalen (die het zelf behoudt) of, in geval van een eerste overtreding, door de rechtbank tot een boete van Rs. 75.– te worden veroordeeld.

Het Mūppaṉār gezin bemoeit zich weinig met andere mensen en bij hun schaarse contacten met de Paḷḷar houden zij zich enigszins aan de regels die gelden voor het contact tussen leden van hogere kasten en leden van lage kasten. De Mūppaṉāṉ eet en drinkt niet in Paḷḷar huizen en Paḷḷar drinken volgens zijn zeggen bij hem palmwijn uit aparte bekers, hetgeen in Irupatur niet strikt noodzakelijk is.

Het Mūppaṉār gezin dat bij de hoofdweg in de Kavuṇṭar wijk woont, voelt zich wat gecompromitteerd door de domiciliekeuze van deze kastegenoot in de Paḷḷar cēri: 'Het is een vuil zaakje om daar bij de Paḷḷaṉ te gaan wonen. We willen niets met die lieden te maken hebben en we zullen hun dochters bepaald niet huwen. We weten verder niets van die vent.' Ik vraag mij af of deze kokosnootplukker ook niet wat jaloers is op de goedlopende zaken van zijn kastegenoot.

De Kavuṇṭar Vaṇṇār uit Irupatur weigeren te wassen voor het Mūppaṉār gezin in de Paḷḷar wijk en hun was wordt opgehaald door een Kavuṇṭar Vaṇṇāṉ uit Nesavur. Onze Vaṇṇāṉ in Irupatur vertelde dat hij alleen bereid zou zijn naar deze Mūppaṉāṉ te gaan als hem dat zou worden gevraagd door enkele belangrijke Kavuṇṭar en als zou blijken, dat deze Mūppaṉāṉ zich verder niet inliet met de Paḷḷar en geen water van hen accepteerde. Tijdens het gesprek liet de Vaṇṇāṉ wel heel duidelijk blijken er niets voor te voelen voor deze Mūppaṉāṉ de Paḷḷar

wijk binnen te gaan. Ik moet hierbij opmerken, dat deze strikte Vaṇṇān voor mijn vrouw en mij waste op uitdrukkelijk bevel van onder andere de President-Kavuṇṭar, die hem na onze aankomst in het dorp onmiddellijk naar ons toestuurde.

Concluderend geloof ik te mogen opmerken, dat noch het geval van de tijdelijk in Irupatur woonachtige Paraiyar onderwijzer, noch dat van de genoemde en hier eveneens tijdelijk verblijvende Mūppanān uitzonderingen van betekenis vormen, waardoor de regels aangaande de territoriale segregatie van met name de vier Scheduled Castes in Irupatur op losse schroeven zouden komen te staan.

Ook in de dorpen en steden rond Irupatur kunnen we vaststellen, dat juist de Paḷḷar, Paraiyar en Cakkiliyar voor nagenoeg 100% in eigen, vrij scherp begrensde wijken wonen en dat er in hun midden vrijwel geen leden van andere kasten verblijven. Voor de stad Coimbatore moet ik hierbij een uitzondering maken voor de vele 'bidonvilles' met hun waarschijnlijk sterk gemengde bevolking van mensen die in de stad werk trachten te vinden, en voor het groeiend aantal mensen, dat zijn lage kaste tracht te verdoezelen en ergens in de stad woont tussen de leden van hogere kasten.

4.2. De ontmoetingsplaatsen van het dorp

Bezien we de ontmoetingsplaatsen van Irupatur, dan is het dorp te verdelen in vier territoriale eenheden.

1. Het oude centrum met als ontmoetingsplaatsen de Māriyamman tempel en de twee daarbij gelegen teashops.
2. Het nieuwe centrum waar we aan de hoofdweg vooral mensen kunnen aantreffen bij de Piḷḷaiyār tempel, enkele veranda's van huizen en winkels, en bij de bushalte.
3. De Paḷḷar wijk met als ontmoetingsplaatsen het winkeltje en het huis van de kleermaker die liggen aan het pad dat langs de cēri loopt, en de Piḷḷaiyār tempel.
4. De Cakkiliyar wijk met vooral twee ontmoetingsplaatsen, nl. de Kanniyammar/Pattatalacci tempels, waar ook de waterput zich bevindt, en de Perumāḷ tempel. Een niet onbelangrijke ontmoetingsplaats voor de Cakkiliyar wijk is ook het cafeetje, dat bij de huizen van de Kōmuṭṭi/Ceṭṭiyār ligt aan het pad van het hoofddorp naar de cēri.

Bezien we de kaart van Irupatur, dan is het duidelijk dat twee gebieden niet worden bestreken door de genoemde ontmoetingsplaatsen, nl. de oostzijde en de wat chaotische westzijde met zijn oude wijkjes van Nācuvar, Vaṇṇār, Nāykkar en Paraiyar en een aantal nieuwe huizen. Aan deze westzijde zijn een viertal minder belangrijke ontmoetingsplaatsen bij het Ceṭṭiyār winkeltje, de werkplaats van een Ācāri Smid, de Paraiyar wijk en in de omgeving van de Vaṇṇār, Nācuvar en Valaiyar. Het grote aantal kasten en het verbrokkelde karakter van deze westzijde verklaren enigszins het ontbreken van duidelijke ontmoetings-

plaatsen aan deze zijde van het dorp.

De grootste variatie in leden van verschillende kasten vinden we in en bij de teashops. Met in achtneming van de regels die daar gelden (zie 4.7.1), vormen zij ontmoetingspunten waar, voor zover het de mannen betreft, zeer velen uit het dorp met elkaar in contact kunnen treden. Hiermee kan slechts de hoofdweg enigszins wedijveren, waar velen van verschillende kaste zittende of staande met elkaar praten. Toch domineren aan de hoofdweg de Kavuṇṭar, Piḷḷai en Ainūttān Ceṭṭiyār en zijn de weinige anderen min of meer toehoorders.

Aan de hoofdweg is ook een belangrijk trefpunt der jongere Kavuṇṭar: in een aan de weg gelegen kamer bij de fietsenreparatiewerkplaats vinden we hen tot diep in de nacht pratende en spelende. Deze Kavuṇṭar vormen tevens een politiek belangrijke groep en hun kamer aan de hoofdweg is daardoor een belangrijk actiecentrum. Zij waren het die acties tegen de Paḷḷar ondernamen naar aanleiding van een conflict tussen Paḷḷar vrouwen en een Kavuṇṭan bij de centrale waterput in de Kavuṇṭar wijk (zie 4.3). Zij waren eveneens de propagandisten van de D.M.K. gedurende de verkiezingen in 1967 en het was dus niet te verwonderen, dat het kantoortje van de coalitie aan de hoofdweg kwam, naast de kamer van deze Kavuṇṭar. Tijdens bijeenkomsten van de Ūr panchāyat van Kavuṇṭar in de Māriyamman tempel vinden we hen tezamen op de veranda van het Panchāyat Board gebouwtje.

Alle andere ontmoetingsplaatsen zijn veel sterker gebonden aan bepaalde kasten. In de veranda van de Māriyamman tempel vinden we vrijwel uitsluitend Kavuṇṭar. Slechts enkele Oṭṭar en Paḷḷar staan of zitten er aan de voet van de veranda of op de trap die naar de veranda leidt en luisteren naar de daar gevoerde gesprekken, slechts zo nu en dan een opmerking makend of instemming betuigend. Passerende Cakkiliyar blijven wel eens luisteren op enige afstand van de veranda. Op de ontmoetingsplaatsen in de Paḷḷar wijk vinden we vrijwel uitsluitend leden van deze kaste. Doordat een belangrijk pad langs deze wijk loopt zien we er een enkele keer een Kavuṇṭar boer die een ogenblik blijft praten. Vooral tijdens stakingen en lock-outs in de industrieën vinden we er enkele industrie-arbeiders van hogere kaste die met Paḷḷar collega's spreken. Op de ontmoetingsplaatsen in de Cakkiliyar cēri vinden we uitsluitend leden van deze kaste. Zo nu en dan verschijnt er een Kavuṇṭan die werkkrachten wil huren of die zich komt beklagen over het niet op het werk verschijnen van vooruit betaalde dagloners. Leden van andere kasten komen hier nooit om zo maar een praatje te maken.

Op elk van de ontmoetingsplaatsen treffen we vaak dezelfde mensen; slechts een kleine categorie frequenteert de verschillende ontmoetingsplaatsen. Op deze wijze ontstaan er in het dorp communicatiebarrières die slechts met moeite overwonnen worden. De Kavuṇṭar die gewend zijn samen te komen bij de hoofdweg, komen soms weken achtereen niet in het dorpsgedeelte bij de Māriyamman tempel en zijn soms ook opmerkelijk slecht op de hoogte van wat zich daar afspeelt. Zoals reeds gezegd, beschouwen de Veḷḷāḷa Kavuṇṭar de oude Kanniyāḷa Kavuṇṭar wijk en de gemengde wijk direct ten westen daarvan ook niet als hun wijk en velen interesseren zich niet zo erg voor wat zich daar afspeelt.

De werkelijk prominente Kavuṇṭar boeren als de Ūr Kavuṇṭar, de President

Kavuṇṭar en hun belangrijke familieleden treffen we bijna niet aan in de teashops, de Māriyamman tempel of bij de hoofdweg. Zij bewegen zich niet veel onder het 'gewone volk' van kleinere boeren, landarbeiders en industrie-arbeiders, dat we daar doorgaans aantreffen. Wil men hen spreken, dan moet men naar hun huizen gaan. In de avond komen zij samen bij het huis van de als heilig beschouwde Veḷḷāḷa Kavuṇṭar vrouw, wier huis op enige afstand van de hoofdweg ligt. Zij zijn vrijwel allen volgelingen van deze heilige en bespreken bij en met haar godsdienstige, politieke en economische aangelegenheden. Het klassekarakter van het exclusieve groepje Kavuṇṭar dat 'savonds bij de heilige bijeenkomt is opmerkelijk. Slechts enkele belangrijke Kavuṇṭar boeren vinden we hier niet, hetgeen niet betekent, dat ze niet vanuit dit centrum beïnvloed worden.

Door de geringe mobiliteit van de dorpelingen tussen de verschillende ontmoetingsplaatsen en het vrij sterk aan bepaalde kasten of categorieën van kasten gebonden zijn van deze ontmoetingspunten, maakt het dorp een versplinterde indruk. Men bespreekt de rijstrantsoenering, de prijzen, de nationale politiek, de gebeurtenissen van de eigen wijk, maar slechts zelden worden gebeurtenissen van een bepaalde wijk elders besproken. Vele 'lopende vuurtjes' stuiten op de gebrekkige communicatie en onverschilligheid en gaan daardoor slechts langzaam of helemaal niet door het gehele dorp. Factiestrijd bij de Paḷḷar, moeilijkheden bij de voorbereiding van het Pattatalacci feest der Cakkiliyar, een dronken Kavuṇṭan die bij de Māriyamman tempel gedurende verscheidene nachten de buurt op stelten zet, een ruzie tussen een Kavuṇṭan en een Cakkiliyan, begrafenissen bij de Paḷḷar en Cakkiliyar, het zijn allemaal gebeurtenissen die bij velen onbekend blijven of die slechts bijzonder vaag bekend worden. Bij de Cakkiliyar accepteerde ik een glas gekookte melk van de vrouw van de belangrijkste rundvleesslager in aanwezigheid van ettelijke Cakkiliyar. Ik was bijzonder benieuwd hoe snel deze gebeurtenis in het hoofddorp bekend zou zijn. Zoals later bij navraag bleek en zoals mijn assistent mij verzekerde, is dit feit nooit uitgelekt. Wat wel bekend werd in het gehele dorp was, dat ik mijn vrouw op haar noodzakelijke tochten naar de velden begeleidde. Paḷḷar vrouwen bijvoorbeeld vroegen mijn assistent naar aanleiding hiervan of mijn vrouw en ik wellicht in de velden gemeenschap hadden. Aanhoudende diefstallen van koperen elektrische leidingen werden wel degelijk onmiddellijk in het gehele dorp besproken; kennelijk betreft het hier een voorval dat door zeer vele dorpelingen, van welke kaste dan ook, wordt gevoeld als belangrijk en wetenswaardig. Dergelijke gebeurtenissen worden waarschijnlijk aan velen bekend via de contacten in de teashops en door de contacten die boeren en arbeiders op hun werk met elkaar hebben. Verscheidene dorpelingen krijgen met dergelijke diefstallen te maken, doordat de boeren op grote schaal hun Kavuṇṭar, Paḷḷar of Cakkiliyar arbeiders oproepen om 's nachts de waterputten en bijbehorende pompinstallaties te bewaken, waardoor zij in menig huisgezin opschudding veroorzaken. Van de kleine Kuṟavar en Paṟaiyar kasten zouden we kunnen verwachten dat hun volwassen mannelijke leden juist door de geringe numerieke sterkte van deze groepen te vinden zouden zijn op de ontmoetingsplaatsen der hogere kasten. Dit is toch slechts gedeeltelijk

het geval. Het is inderdaad waar, dat we één Kuravan en één Paraiyan vaak aantreffen bij de teashops en op de hoofdweg, maar het heeft mij zelfs moeite gekost alle andere leden van deze kasten te leren kennen. Veel Paraiyar werken in industrieën en komen slechts thuis om te slapen; veel Kuravar verrichten ook mandenmakerswerk buiten het dorp. Ik krijg de indruk dat ook de leden van deze numeriek zwakke Scheduled Castes, op enkele uitzonderingen na, de barrières voor contacten met leden van andere kasten in het dorp zo sterk gevoelen, dat zij de vaste ontmoetingsplaatsen, waar zij allerlei regels in acht moeten nemen, mijden.

In de huizen met veranda's en overdekte binnenhoven vinden we zo nu en dan een aantal mensen bijeen. Het gaat hierbij meestal om met elkaar pratende familieleden, buren of collega's. De schaarse bijeenkomsten van Kavuṇṭar gotram-leden vinden eveneens plaats in huizen. Alcoholica worden meestal gedronken in gezelschap en achter gesloten deuren en hetzelfde geldt voor kaartspelen. Slechts zelden trof ik in de huizen gezelschappen aan die bestonden uit leden van kasten met zeer ongelijke status. Het is zeker waar, dat tijdens interviews met Kavuṇṭar wel eens Cakkiliyar arbeiders, of een Vaṇṇan die was haalde of bracht, beneden aan een veranda even luisterden naar het gesprek. Ook bij Nācuvar of Oṭṭar werd het gesprek wel eens 'gestoord' door Kavuṇṭar die niet na konden laten te vertellen, hoe de vork eigenlijk in de steel zat. Bepaalde Kuravar vinden we nogal eens bij bepaalde Valaiyar, en bepaalde Paraiyar bij bepaalde Kavuṇṭar en Ācāri. Toch moeten we de contacten die leden van zeer verschillende kasten in de huizen met elkaar onderhouden niet overschatten. Juist de huizen zijn de plaatsen waar men het meest gevoelig is voor de kasteregels.

Voor de vrouwen vormen de nog overgebleven waterputten, de openbare drinkwateraansluitingen en de aansluitingen in de huizen belangrijke ontmoetingsplaatsen. De Paḷḷar, Paraiyar en Cakkiliyar zijn voor hun drinkwaterbehoeften vrijwel zelfvoorzienend en we ontmoeten hen dus bijna niet bij aansluitingen die tevens door vrouwen van andere kasten worden gebruikt. De 'public tap' bij de Kuravar huizen die lange tijd bijzonder slecht was, wordt weinig gebruikt en dan nog vooral door Valaiyar, Vaṇṇār en Kuravar vrouwen. In verband met de slechte aansluiting en doordat hier vrouwen van lage kasten komen, maken veel vrouwen van hogere kaste aan de westzijde van het dorp gebruik van andere aansluitingen. Door de territoriale segregatie en het grote aantal punten waar drinkwater kan worden verkregen, is het aantal contacten, dat tijdens het halen van water wordt gelegd tussen vrouwen van hogere en van lagere kasten gering.

4.3. De drinkwatervoorziening

In 1963 werd in Irupatur een waterleiding in gebruik genomen, waardoor de drinkwatervoorziening belangrijk gewijzigd werd. De waterleiding is aangesloten op een grote, centrale waterput in de wijk der Veḷḷāḷa Kavuṇṭar. Zie foto 5.

5. De publieke waterleidingaansluiting bij de centrale waterleidingput in de wijk der Centalai Veḷḷāḷa Kavuṇṭar. Dergelijke goede betonnen constructies vinden we op vijf plaatsen in de Kavuṇṭar wijk. Op de achtergrond is een waterput zichtbaar die nog steeds wordt gebruikt.

6. De waterleidingaansluiting bij de Paḷḷar cēri. Het uiteinde van de op de grond liggende pijp kreeg in 1967 een verticaal afsluitstuk, een uit hygiënisch oogpunt grote verbetering.

De panchāyat heeft in het dorp vijf betonnen muurtjes laten plaatsen waaraan twee kranen bevestigd zijn. In de betonnen bak waarop het muurtje rust, bevinden zich twee steunblokken, waarop men tijdens het vullen de waterpotten kan zetten. Deze vijf publieke waterleidingaansluitingen bevinden zich alle in de wijken der hogere kasten, we kunnen zelfs zeggen in de Kavuṇṭar wijken. Naast deze vijf goede publieke aansluitingen zijn er nog twee zeer slechte: de panchāyat heeft buizen laten leggen naar de Paḷḷar wijk en naar de huizen der Kuṟavar. In beide gevallen monden de buizen uit in een modderpoel. Bij beide aansluitingen was het tot mei 1967 vrijwel niet mogelijk een waterpot te vullen zonder dat er ook wat vuil water inliep, doordat men de pot scheef moest houden. Bij de Kuṟavar werd de onhygiënische toestand nog verhoogd door de varkens, voor wie de poel bij de waterpijp een waar lustoord was. Bij zware regenval waren de aansluitingen niet te gebruiken, omdat ze dan onder water stonden. In mei 1967 werd op beide pijpen een verticaal stuk gemonteerd waardoor men sindsdien de waterpotten iets gemakkelijker kan vullen. Zie foto's 6 en 7. De afwerking van de aansluiting in de Paḷḷar cēri kan volgens Kavuṇṭar door geld-

7. De waterleidingaansluiting bij de Kuṟavar huizen, eveneens verbeterd in 1967. De hier steeds aanwezige modderpoel is een waar lustoord voor de varkens der Kuṟavar. Men dient te bedenken dat het hier tot juni 1967 vrijwel onmogelijk was vanuit de liggende waterpijp een waterpot te vullen zonder dat er enig vuil water uit de poel in de pot liep. De zeer verwaarloosde huizen op de achtergrond behoren aan de Valaiyar. Evenals andere oude huizen en tempels in dit gedeelte van het dorp staan deze Valaiyar huizen op lage terpen als gevolg van de grondafgravingen voor de zoutwinning door Uppiliya Nāykkar in vroeger dagen.

gebrek niet worden voltooid. De pijp naar de westzijde van het dorp is eigenlijk bestemd voor de Cakkiliyar cēri, waarbij er wel een aparte aansluiting bij de Kuṟavar huizen zou komen. De pijp naar de Cakkiliyar cēri is niet doorgetrokken, omdat – naar men zegt – de waterdruk te gering is om deze vrij grote afstand te overbruggen; bovendien zou er te weinig water beschikbaar zijn om in de behoefte van deze hele wijk te voorzien. Paḷḷar en Cakkiliyar wijten de geringe waterdruk en het water tekort aan de veertig huisaansluitingen die er nu zijn (zie tabel 6). Vierendertig van deze aansluitingen bevinden zich in de Kavuṇṭar huizen, drie in de huizen van de Ainūttāṉ Ceṭṭiyār, twee bij de Piḷḷai en één in het huis van de Brahmaanse karnam. Door slechte afsluitingen vloeit veel water ongebruikt weg, zowel bij de publieke als bij de huisaansluitingen, en hier en daar wordt ook drinkwater gebruikt voor de bevloeiing van tuinen. Het is duidelijk dat de belangen van de Veḷḷāḷa Kavuṇṭar bij de wateraansluitingen doorslaggevend zijn geweest. De Kavuṇṭar spreken nu over verbetering van de thans onbruikbare Oṭṭar waterput in het zuidelijk gedeelte van het dorp, waardoor de Paḷḷar wijk, de oude Oṭṭar wijk en de Cakkiliyar wijk via pijpen van

8. De waterput der Cakkiliyar. De feestkleding van de aanwezigen hangt samen met het Pattatalacci feest. Op de achtergrond zijn nog de niet voltooide en nooit gebruikte badhuisjes zichtbaar die een 'welfare team' van het P.S.G. College of Technology en de P.S.G. School of Social Work (te Coimbatore – Peelamedu) daar in 1963 bouwde (zie voor de betrekkelijk vele activiteiten van dit team in de Cakkiliyar cēri Deel II: Overheidsmaatregelen). De Cakkiliyar zeggen deze badhuisjes niet te hebben voltooid door gebrek aan interesse. Dergelijke niet voor het oorspronkelijke doel gebruikte badhuisjes zijn ook in de Cakkiliyar wijken van naburige dorpen geen zeldzaamheid.

drinkwater zouden kunnen worden voorzien. Het is echter de vraag of deze plannen, zo ze al werkelijk bestaan, op korte termijn gerealiseerd kunnen en zullen worden.

Het komt nogal eens voor, dat door de te geringe hoeveelheid water in de centrale waterput, het uitvallen van de elektriciteit of een defect aan de motor, de waterleiding niet werkt. Is dit wel het geval, dan is dat toch slechts voor enige tijd in de ochtend en avond. Ook de mensen die hun drinkwater via de waterleiding verkrijgen zijn herhaaldelijk aangewezen op de drinkwaterputten die ook vóór 1963 werden gebruikt.

Konden we tot voor kort de waterputten van het dorp in zeven categorieën verdelen, thans kunnen we er nog slechts vier onderscheiden: de waterputten van Brahmanen, Oṭṭar en Paḷḷar worden nu niet meer gebruikt en de hogere kasten halen nu alle water uit de putten van de Kavuṇṭar, die daarnaast nog hun irrigatieputten bij de boerderijen hebben. De Paraiyar en Cakkiliyar (zie foto 8) bezitten nog hun eigen drinkwaterputten. De Paḷḷar zijn door de onbruikbaarheid van twee eigen waterputten voor hun watervoorziening geheel aangewezen op de waterleiding en op enige irrigatieputten van Kavuṇṭar boerderijen.

De kasteregels die traditioneel voor het gebruik van de waterputten gelden, zijn ook nu nog voor het dorp van belang. We dienen te bedenken dat Irupatur volgens zijn inwoners geen publieke waterputten kent: de dorpelingen zijn unaniem van mening, dat alle putten het eigendom zijn van kasten of personen. Deze stelling is aanvechtbaar, aangezien de dorpspanchāyat zorgt voor verbetering en onderhoud van de centrale waterleidingput, waar men ook zelf op de traditionele wijze water kan putten, en van de putten der Cakkiliyar en Paraiyar. De laatste twee werden nog in 1965 op kosten van de panchāyat uitgediept.

De kasten die thans niet zelf water mogen putten uit de in het dorp aanwezige drinkwaterputten van de Kavuṇṭar zijn de vier Scheduled Castes, dus Paḷḷar, Kuravar, Paraiyar en Cakkiliyar. Vrijwel unaniem zijn de leden van hogere kasten van mening, dat ook de Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār dat vroeger niet mochten. Enkele Oṭṭar vertelden mij, dat zij hun eigen waterput niet meer gebruiken sinds de Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār er gebruik van gingen maken. Ik ben geneigd bij de opmerkingen over de Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār vraagtekens te plaatsen, immers, waar haalden zij vroeger water als zij de Kavuṇṭar putten niet mochten gebruiken? Het is niet voorstelbaar, dat zij hun waterpotten lieten vullen door leden van hogere kasten, zoals dat nog het geval is bij de Kuravar. Omzeilden de Kōmuṭṭis de moeilijkheden wellicht door een vrouw van hogere kaste in dienst te nemen voor het brengen van water? We weten het niet. We raken hier ook in moeilijkheden met de tijdsaanduiding 'vroeger': niemand heeft mij ook maar enigszins duidelijk kunnen maken tot wanneer de Kōmuṭṭis de waterputten van de Kavuṇṭar niet konden gebruiken.

Aan de kasteregels ten aanzien van de waterputten houdt men streng de hand, zoals blijkt uit de ervaringen van het uit Irugur afkomstige, maar thans tijdelijk in Irupatur wonende Paraiyar onderwijzersgezin. Dit gezin heeft thans, zoals we al zagen, een huis gehuurd van een Kavuṇṭar vrouw, die in het dorp als heilige

wordt beschouwd. Deze vrouw was niet bekend met de kaste van het gezin en zij stond toe dat het haar waterput gebruikte. Na enige tijd echter werd haar de kaste wel bekend en zij vroeg toen de waterput niet meer te gebruiken in tegenwoordigheid van anderen. Als heilige acht de vrouw zich boven de kasten verheven; zij zegt zelfs een felle tegenstandster van kaste-onderscheid te zijn. Haar Kavuṇṭar discipelen zouden haar min of meer tot genoemde regeling gedwongen hebben. Om de 'saint' niet verder in moeilijkheden te brengen, haalde het onderwijzersgezin in het vervolg geen water meer uit haar waterput. Op een dag plaatste de vrouw van de onderwijzer, zelf onderwijzeres aan de 'Higher Elementary School' van Irupatur, haar waterpot naast de waterput bij de Piḷḷaiyār tempel aan de hoofdweg, waarop een Kavuṇṭar vrouw hem pakte en er water mee putte. Onmiddellijk werd deze Kavuṇṭar vrouw door andere aanwezige vrouwen ingelicht over de kaste van het onderwijzersgezin. De vrouwen zeiden de onderwijzeres, dat zij niet moest toestaan, dat anderen water putten met haar waterpot en adviseerden haar anderen water te laten putten, dat dan in haar potten overgegoten kon worden. Zo gebeurde het verder ook. Wel maakt het gezin vrijelijk gebruik van de publieke waterleiding aan de overzijde van de weg. Toen de Kavuṇṭar put leeg was en ook de waterleiding niet werkte, moest het gezin drinkwater halen van de aan de oostrand van het dorp gelegen boerderij van de President-Kavuṇṭar. Hier mochten zij als Paṟaiyar niet zelf water putten, maar ze mochten er wel water halen uit de irrigatiegoot bij de waterput. Dit gezin maakt geen gebruik van de op enige honderden meters afstand van hun huis gelegen zeer goede Paṟaiyar waterput:

> 'Als wij daar water halen, zullen alle schoolkinderen in het dorp weten dat we Adi Dravida zijn. Velen weten het nu ook wel, maar zeggen het niet openlijk, omdat we ons helemaal niet bemoeien met de lokale Adi Dravida gemeenschap. Zelfs de Adi Dravida kinderen vertellen nu niet openlijk dat wij tot hun kaste behoren, maar dat zou wel gebeuren als wij bij hen water gingen putten.'

Gedurende de eerste maanden van mijn onderzoek in Irupatur gaven velen te kennen, dat zij niet wisten tot welke kaste dit onderwijzersgezin behoorde. Anderen antwoordden in de geest van: 'Men zegt, dat het Paṟaiyaṉ zijn.' Ik geloof dat de kaste van deze mensen door mijn onderzoekingen helaas meer expliciet is geworden voor de dorpelingen.

Ook als een Paṟaiyar onderwijzer iemand van hoge kaste in dienst neemt voor het halen van water, kunnen er moeilijkheden ontstaan. In ongeveer 1963 kreeg een Paṟaiyar onderwijzer, die tijdelijk in Irupatur woonde, een ernstige waarschuwing van een aantal Kavuṇṭar, omdat hij de 'onbeschaamdheid' had het brengen van water door een Ācāri vrouw te vergemakkelijken door thuis haar waterpot over te nemen en het water dan zelf uit deze pot over te gieten in zijn eigen waterpot. Zonder dat de informanten daarover uitdrukkelijk spreken, vermoedt de onderzoeker dat een dergelijke aanraking de waterpot ritueel verontreinigt, waardoor hij ook een gevaar vormt voor de waterput waar hij wordt gevuld. De Kavuṇṭar vertellen niet zonder tevredenheid, dat deze onderwijzer enige weken na het voorval uit het dorp verdween.

De leden van hogere kasten weigeren de waterputten van de Scheduled Castes

te gebruiken. Toen de Ācāri vrouw, die ons iedere ochtend water bracht, klaagde dat zij in verband met de droogte het water moest halen van een veraf gelegen boerderij, stelde ik haar voor water voor mij te halen 'uit de put daar schuin aan de overkant van de weg bij de Nīliyammaṉ tempel'. De vrouw was verbijsterd en vroeg of ik dan niet wist, dat dit de waterput van de Paṟaiyar was. Ik vermeld hier uitdrukkelijk, dat de hogere kasten weigeren water te halen uit de putten der Scheduled Castes, omdat de directeur van het Harijan Department van de Staat Tamilnad dit in een gesprek met mij noemde als het belangrijkste criterium voor het vaststellen van 'onaanraakbaarheid' van een kaste. In Irupatur bezitten de middenkasten geen waterputten en we kunnen bij hen dus niet nagaan of de hoge kasten al of niet bereid zijn water te halen uit hun waterputten. Ook beschik ik niet over antwoorden van informanten van hoge kaste die licht zouden kunnen doen schijnen over dit voor Irupatur theoretische probleem. Het lijkt mij echter onwaarschijnlijk, dat bijvoorbeeld Kavuṇṭar drinkwater zouden halen uit de putten van de middenkasten Vaṇṇār, Nācuvar, Valaiyar en Oṭṭar. Veel eenvoudiger, goed verdedigbaar en goed meetbaar lijkt mij als criterium voor de 'onaanraakbaarheid' van een kaste het niet met eigen materiaal water mogen halen uit de putten der hogere kasten. Op grond van een dergelijk criterium zijn er in Irupatur slechts vier kasten van 'Onaanraakbaren': de Paḷḷar, Kuṟavar, Paṟaiyar en Cakkiliyar, dus de feitelijke Scheduled Castes. Op deze wijze is de situatie in Irupatur ook in overeenstemming met de opmerking van de directeur van het Harijan Department, dat de 'denotified tribes' niet 'onaanraakbaar' zijn: het is aan de Valaiyar toegestaan water te halen uit de Kavuṇṭar waterputten. Als ik in het vervolg van deze studie de Paḷḷar zo nu en dan noem als kaste die 'vanouds *niet* werkelijk onaanraakbaar' is (in tegenstelling tot met name Paṟaiyar en Cakkiliyar), dan doel ik daarbij op de fysieke onaanraakbaarheid en niet op het hier genoemde criterium betreffende het gebruik van waterputten (zie 5.2).

Voor de waterputten op de boerderijen van de Kavuṇṭar en in het bijzonder voor de irrigatieputten, gelden andere regels dan voor de drinkwaterputten in het dorp. De Paḷḷar mogen, in tegenstelling tot de Kuṟavar, Paṟaiyar en Cakkiliyar, meestal wel water halen uit de putten buiten het dorp. Vooral als dit gebeurt met Kavuṇṭar materiaal, drinken de Kavuṇṭar dit water ook, zoals ik zelf heb kunnen constateren. De Kavuṇṭar vertellen dat dit onderscheid tussen de waterputten in het dorp en die erbuiten reeds vanouds bestaat. Opmerkelijk is de regeling die de Ūr Kavuṇṭar trof voor de waterput op zijn vlak bij de Paḷḷar wijk gelegen boerderij: Paḷḷar vrouwen mogen hier zelf water putten met hun eigen potten, op voorwaarde dat zij één pot water gieten in de grote container die daar op het erf staat. De Ūr Kavuṇṭar gebruikt het water uit deze container zelf als drinkwater en als water voor kookdoeleinden. Kavuṇṭar merken hierbij op, dat dit dan wel een irrigatieput buiten het dorp is, maar zij geven toe, dat deze put voor de op zijn boerderij wonende Ūr Kavuṇṭar toch ook een drinkwaterput is.

Een vooraanstaande Kavuṇṭaṉ in Irupatur merkte op, dat het eigenlijk wonderlijk is, dat Cakkiliyar geen water mogen putten uit de irrigatieputten. De Cak-

kiliyar werken immers mee aan de aanleg van irrigatieputten, ook als het waterniveau is bereikt en het komt herhaaldelijk voor, dat een Cakkiliyar paṇṇaiyāḷ 's morgens vroeg de motor voor het oppompen van water start, waarbij hij wat water in de pijp moet gieten: 'De Cakkili verontreinigen daardoor dus eigenlijk de waterput en toch maken we geen bezwaar.'

Kuṟavar, Paṟaiyar en Cakkiliyar nemen in de velden uitsluitend water uit de irrigatiegoten bij de putten, of zij laten er hun waterpotten door leden van hogere kasten vullen.

Als men aan de leden van de vier Scheduled Castes vraagt, wie er geen water mogen halen uit hun waterputten, dan is het antwoord: 'Niemand mag water uit onze putten halen, alleen wijzelf.' De Kuṟavar bezitten en bezaten geen eigen putten en voor hen is de vraag dus geheel theoretisch. Voor Cakkiliyar en Paṟaiyar geldt, dat niemand water uit hun putten wil halen, of de leden van deze kasten dit nu wel of niet goed vinden.

De Cakkiliyar zouden er geen bezwaar tegen hebben de Paḷḷar putten te gebruiken, maar dat wordt zelfs door de meest zogenaamd vooruitstrevende, zich links-communistisch noemende Paḷḷar van de hand gewezen: 'Als ze schoon zijn, mogen ze onze putten gebruiken, maar alle Cakkili van Irupatur zijn vies.' Gaat men, om de verbale reacties te kennen, vragen naar hypothetische situaties, dan zeggen de Paḷḷar, dat zij niet willen dat Kuṟavar, Paṟaiyar, Cakkiliyar en Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār hun putten gebruiken, terwijl de Cakkiliyar zeggen bezwaar te maken tegen Kuṟavar, Paraiyar en Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār. Het was mij niet mogelijk enig antwoord uit een Paṟaiyaṉ te 'persen'. Verscheidene Paḷḷar vertelden mij het verhaal, dat ongeveer veertig jaar geleden een waterput in het midden van hun wijk werd geslagen en aangelegd omdat een Paḷḷaṉ, die sexuele relaties onderhield met een Paṟaiyar vrouw tijdens zijn verblijf op de theeplantages in de Nilgiris, de oude waterput had gebruikt. Uit dit verhaal blijkt in ieder geval de mogelijkheid tot verontreiniging van de Paḷḷar waterputten in vroeger dagen. (Zie voor de rechtskundige procedure bij deze waterputkwestie Deel II: Politieke positie.)

Door het ingebruiknemen van de waterleiding in 1963 deed zich een situatie voor, waarop geen duidelijke kasteregels van toepassing waren. Hoewel er in 1967 wat meer klaarheid was gekomen, waren toch niet alle vraagtekens verdwenen. Het probleem is of de Scheduled Castes de vijf goede, publieke wateraansluitingen in de wijken der hogere kasten al of niet mogen gebruiken. Dit probleem werd in april/mei 1965 op de spits gedreven, toen Kavuṇṭar en Paḷḷar vrouwen ruzie kregen over het tappen van water bij de centrale waterleidingput. Een Kavuṇṭar boer vroeg de Paḷḷar vrouwen toen water te halen uit hun eigen waterleidingaansluiting. Er vond een scheldpartij plaats, waarbij de Kavuṇṭaṉ een Paḷḷar vrouw zelfs een klap zou hebben gegeven. Na boetedoening door een Paḷḷaṉ voor de Māriyammaṉ tempel in verband met onrespectvolle taal die hij tegen de betrokken Kavuṇṭaṉ geuit had, stemde de Ūr panchāyat van de Kavuṇṭar er in toe, dat de Paḷḷar alle publieke wateraansluitingen mochten gebrui-

ken. De Kavuṇṭar waarschuwden, dat zij het gebruik van de aansluitingen buiten de Paḷḷar wijk en het gebruik van de buiten het dorp gelegen waterputten niet langer zouden toestaan, als de Paḷḷar zich opnieuw onbehoorlijk gedroegen. In het algemeen wordt nu ook door de leiders der Kavuṇṭar gesteld dat in de Māriyamman tempel besloten werd, dat iedereen de publieke aansluitingen mag gebruiken, dus ook de Kuravar, Paraiyar en Cakkiliyar. De Kuravar halen nu inderdaad wel eens water van de publieke aansluitingen in de wijk der hoge kasten en storen zich daar niet aan de eventuele voorrang die zij op grond van hun kastepositie zouden moeten geven aan leden van hoge kasten. Cakkiliyar vrouwen daarentegen gaan zelfs nu niet naar de publieke aansluiting bij de Kuravar huizen, omdat zij daar voorrang moeten geven aan vrouwen van hogere kaste, met name aan de Ainūttān Ceṭṭiyār, Valaiyar, Nācuvar en Vaṇṇār die daar komen. Zij wagen zich zeker niet verder in het dorp voor water. Het schijnt, dat er in de beginperiode van de waterleiding inderdaad een conflict is geweest tussen Cakkiliyar vrouwen en andere vrouwen over het geven van voorrang aan leden van hoge kasten bij de publieke aansluiting, die toen nog bij de Piḷḷaiyār tempel was, tussen de huizen van de Kuravar en de wijk der Cakkiliyar.

De meningen verschillen over hetgeen zich hier in 1965 afspeelde. De Valaiyar zeggen, dat de Cakkiliyar de waterpotten van de Kuravar aanraakten, waardoor de Kuravar boos werden. De Kuravar ontkennen dit en zeggen, dat de Cakkiliyar een groot aantal potten bij de aansluiting zetten en een Kuravar meisje beletten water te nemen, bewerende, dat de aansluiting alleen voor hen bestemd was. Een Cakkiliyan zou bij de ruzie een pijp kapot getrokken hebben, waarna mensen van de panchāyat de waterleidingaansluiting hebben verplaatst van de Piḷḷaiyār tempel naar de huizen van de Kuravar. De Cakkiliyar spreken bij de ruzie in kwestie over Kuravar vrouwen en vrouwen van hogere kasten die trachtten voor te dringen. Hoe dan ook, de voor de Cakkiliyar bestemde pijp, die tijdelijk werd gelegd tot de Piḷḷaiyār tempel kreeg zijn eindpunt bij de Kuravar huizen en de Cakkiliyar komen er nu bijna niet meer. Zij merken hierbij nog op, dat de afstand tot de aansluiting nu te groot is en dat zij na de uitdieping van hun eigen waterput door de panchāyat water genoeg hebben. Ik geloof dat ook de vrees, dat leden van hogere kasten hun zullen zeggen apart te gaan staan en nergens aan te komen, reeds een belangrijke drijfveer is voor zowel Cakkiliyar als Paraiyar om niet naar de publieke aansluitingen te gaan.

Ook de waterput van de Paraiyar is kort voor mijn komst in het dorp uitgediept en er is voor de Paraiyar dan ook weinig noodzaak gebruik te maken van de publieke aansluitingen op de waterleiding.

Concluderend kunnen we vaststellen, dat Paḷḷar en Kuravar wel zo nu en dan gebruikmaken van de publieke aansluitingen in de wijk der hogere kasten en dat Paraiyar en Cakkiliyar dit niet doen. Voor de huisaansluitingen in of bij de huizen van leden van hogere kasten kan ik in het algemeen opmerken, dat men hier alleen water weigert aan de leden van de vier Scheduled Castes. Bij de huisaansluitingen op de waterleiding past men de regels toe die ook van toepassing zijn op de drinkwaterputten.

Ook in de dorpen en steden buiten Irupatur blijken de kasteregels betreffende de drinkwaterputten nog in volle omvang te gelden. Leden van Scheduled Castes mogen er geen gebruikmaken van de drinkwaterputten van leden van hogere

kasten. Voor de stad Peelamedu en de dorpen Maniakaranur en Merkupalayam is het mij bekend, dat de Cakkiliyar er geen water mogen halen uit de publieke leidingwateraansluitingen in de wijken der hogere kasten.

Leden van kasten van Onaanraakbaren zijn geneigd veel van hun problemen te wijten aan discriminatie door leden van hogere kasten, ook als dat in feite niets met de zaak te maken heeft. Ik vermoed, dat dit ook bij de volgende kwestie een rol speelt. Paraiyar in Coimbatore vertellen, dat de vrouw van een tot hun kaste behorende professor in de geschiedenis aan één van de hogescholen in de stad in 1965 zó geslagen werd na het gebruiken van de wateraansluiting van het huis waar dit gezin kamers huurde, dat zij in het ziekenhuis behandeld moest worden. Het bleek mij dat de professor inderdaad aangifte deed bij de politie, die verbaal opmaakte onder de Indian Penal Code en niet onder de Untouchability Offences Act 1955, omdat de strafmaat onder deze laatste wet veel lager ligt (zie Deel II: Overheidsmaatregelen). Bij het uitzoeken van deze kwestie werd het voor mijn vrouw en mij steeds onwaarschijnlijker, dat het hier ging om een conflict, ontstaan doordat een lid van zeer lage kaste een waterleidingaansluiting achter het huis van een lid van hoge kaste gebruikte. Volgens vroegere collega's van de man (niet behorende tot de Paraiyar) speelde bij het conflict vooral het bij herhaling niet betalen van de huishuur een rol. Deze collega's vertelden eveneens, dat de hoogleraar sterk de neiging had om bij iedere kritiek op zijn gedrag deze toe te schrijven aan discriminatie op grond van zijn kaste. Helaas was het mij niet mogelijk deze kwestie te bespreken met de betrokken professor, aangezien hij kort na het gebeurde werd overgeplaatst.

Opmerkelijk is dat leden van hogere kasten in Peelamedu en Merkupalayam wel eens water halen uit de waterleidingaansluitingen die de betreffende panchāyats in de Cakkiliyar wijken lieten aanleggen. Het blijft hierbij voor mij de vraag of zij dit water als drinkwater gebruiken.

Ik kan mij niet onttrekken aan de indruk, dat de lokale overheid in de dorpen en steden moeilijkheden tussen de verschillende groepen tracht te vermijden door de lage kasten op het punt van de drinkwatervoorziening zelfvoorzienend te maken: overal worden voor de afzonderlijke lage kasten aparte aansluitingen op de waterleiding aangelegd en men stelt voldoende gelden beschikbaar voor het onderhoud van hun afzonderlijke waterputten. In Irupatur zagen we dit ten aanzien van Cakkiliyar en Paraiyar. Overheidsfunctionarissen protesteren wel tegen deze gedachte en wijzen erop, dat de watervoorziening van de verschillende wijken door hen geregeld wordt, waarbij het dan min of meer toevallig is, dat de leden der verschillende kasten in afzonderlijke wijken bijeen wonen.

Ik kan mij voorstellen, dat de kasteregels ten aanzien van de drinkwatervoorziening tamelijk onveranderlijk zijn, omdat het halen van water een uitgesproken vrouwenwerk is; de vrouwen zijn in het algemeen onmiskenbaar strenger wat betreft de naleving van de kasteregels dan de mannen.

4.4. De begraafplaatsen

In Irupatur vinden bijna geen crematies plaats; slechts twee kasten, de Brahmanen en de Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār, cremeren hun doden, als deze tenminste min of meer volwassen zijn. Bij de overige kasten vindt slechts bij uitzondering verbranding plaats, namelijk als de overledene welgesteld was. Bovendien gaat in

het dorp het verhaal, dat mensen die zelfmoord hebben gepleegd, worden gecremeerd.

De grootste begraafplaats en crematieplaats vinden we daar waar het pad naar Nesavur de vrijwel altijd droge bedding van de rivier Periya paḷḷam kruist. (Zie voor een overzicht der verschillende begraafplaatsen blz. 94). De begraafplaats van de Kavuṇṭar en vele andere kasten ligt hier op de zuidoever van de rivier; de Brahmanen en Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār cremeren hun doden midden in de bedding.

Pasgeboren kinderen van hoge kaste en Paṇṭāram priesters worden hier niet bij de Periya paḷḷam begraven, waarschijnlijk, omdat men ze daarvoor te rein acht. De kinderbegraafplaats ligt in een meestal droge rivierbedding, tevens weg, aan de noordoostzijde van het dorp; de begraafplaats der Paṇṭāram priesters ligt bij dezelfde droge bedding in de oostelijke nieuwe wijk van het dorp.

Van de groepen met een hogere status bezitten alleen de Mohammedanen een eigen begraafplaats; deze ligt aan de westzijde van het dorp.

De vier Scheduled Castes worden te onrein geacht om hun overledenen te begraven bij de doden van hogere kasten. Buiten de Paṇṭāram en Mohammedanen bezitten alleen deze vier kasten aparte begraafplaatsen.

Enkele informanten van de Kavuṇṭar kaste vertelden mij, dat ook Oṭṭar en Valaiyar afzonderlijke begraafplaatsen bezitten, hetgeen volkomen onjuist is. De opmerking is interessant, omdat hieruit blijkt, hoe men over de status van deze twee kasten denkt ('Ze zijn net als de Harijans') en omdat hieruit blijkt, hoe slecht velen op de hoogte zijn van de situatie in het dorp, als het zaken buiten de eigen kaste betreft. Tot mijn schande moet ik bekennen, dat ik pas een maand voor mijn vertrek uit Irupatur op het spoor kwam van de Paṇṭāram begraafplaats. Toen ik de aanwezigheid van deze begraafplaats met enkele Kavuṇṭar besprak, bleek, dat men dit feit vroeger niet voor mij had verzwegen, maar dat slechts zeer weinigen van het bestaan van deze begraafplaats op de hoogte waren.

De Paḷḷar begraafplaats ligt op de noordoever van de Periya paḷḷam ten zuiden van de Paḷḷar cēri, die van de Kuṟavar en Paṟaiyar ten zuidwesten van het dorp aan dezelfde rivier. De Kavuṇṭar eigenaar van de rivieroever waar de Kuṟavar in 1966 een dode begroeven, protesteerde fel tegen deze begrafenis en eiste dat men in het vervolg de doden in het midden van de rivierbedding zou begraven. De Kuṟavar legden deze eis naast zich neer, omdat het bepaald niet de eerste maal zou zijn, dat men een ter aarde bestelde later uit het kilometers naar het oosten liggende irrigatiemeer Ācāṉ kuḷam moest opvissen, omdat de Periya paḷḷam door een zware regenbui plotseling in een snel stromende rivier veranderde.

De Paṟaiyar die hun doden op hetzelfde oevergedeelte begraven, bemoeiden zich niet met dit conflict, omdat zij naar hun zeggen veel oudere en onaantastbare rechten bezaten. Het was in 1967 niet geheel duidelijk of Kuṟavar en Paṟaiyar dit gedeelte van de oever ook in het vervolg zouden kunnen gebruiken voor het begraven van hun doden.

De Cakkiliyar bezaten tot voor kort twee begraafplaatsen, namelijk de 'ge-

wone' begraafplaats ten zuidoosten van het dorp aan de Periya pallam en een aparte begraafplaats voor jonge kinderen en tāsans, een categorie half-priesters van de Vishnu tempels. De Kavuṇṭar boeren ten westen van de Cakkiliyar cēri stonden vroeger toe, dat de Cakkiliyar hun doden over de erven van enkele boerderijen en door hun landerijen naar de Periya pallam brachten, maar op zeker moment beviel hun dat niet langer. Door een verbod voortaan nog langer over hun erven te gaan, het opheffen van een bestaand pad over hun land en het met enige doornige struiken beplanten van een gedeelte van een zijrivier van de Periya pallam hebben deze Kavuṇṭar vermoedelijk in 1964, de Cakkiliyar weten te dwingen hun begraafplaats aan de Periya pallam op te geven. De Cakkiliyar begraven hun doden nu nog slechts bij de hoofdweg op de oever van genoemd zijriviertje. Dezelfde Kavuṇṭar zijn ook tegen deze begraafplaats in het geweer gekomen, maar het zal hun ditmaal vermoedelijk niet gelukken de Cakkiliyar te dwingen ook dit terrein prijs te geven, aangezien er voor de Cakkiliyar geen alternatief meer bestaat. De moeilijkheden tussen de Cakkiliyar en deze Kavuṇṭar zijn niet beperkt gebleven tot begraafplaatsproblemen; zij dwongen de Cakkiliyar in 1963 of 1964 ook het in hun velden gelegen Pattatalacci heiligdom op te geven, waardoor een tijdelijke tempel voor deze godin moest worden opgetrokken bij de waterput van de Cakkiliyar. We zullen deze Kavuṇṭar familie verder nog tegenkomen bij het verplaatsen van cactusafscheidingen ten koste van land behorend bij de Cakkiliyar cēri (zie Deel II: Politieke positie) en bij moeilijkheden als gevolg van sexuele relaties met Cakkiliyar vrouwen.

Veel van de moeilijkheden over de begraafplaatsen van Kuravar, Paraiyar en Cakkiliyar lijken mij een gevolg van het slecht functioneren van de Kavuṇṭar panchāyat en het ontbreken van een krachtige Ūr Kavuṇṭar. Daarbij komt dan nog de rivaliteit tussen de lage kasten en de verdeeldheid binnen iedere lage kaste op zich. Onderlinge ruzies leggen de bestuurskracht van de Kavuṇṭar lam, waardoor geen beslissingen kunnen worden genomen die voor alle partijen bindend zijn. De lacune die op deze wijze in het bestuur ontstaat, wordt niet opgevuld door een krachtige officiële dorpspanchāyat of door een krachtige positie van panchāyat-president, munsiff en karnam in het panchāyat gebied van Irupatur. De rechten van de kasten die een politiek zwakke positie innemen, zijn door deze bestuurslacune in ernstige mate onbeschermd, waardoor zij zich moeilijk kunnen verdedigen tegen agressieve Kavuṇṭar boeren, het geknoei met eigendomsrechten of het verkwanselen van overheidsland door de karnam.

In de huidige ontwikkelingsfase, waarin de markt-incorporatie van het platteland snel voortschrijdt en daar stormachtige veranderingen plaatsvinden op het gebied van nieuwe en veranderde planterassen en de toegepaste technologie, zien we een afbraak van de lokale corporatieve kaste-groepen: de interne integratie van kaste-groepen gaat verloren ten gunste van nieuwe, het dorp meestal te boven gaande organisaties. We zien echter tevens, dat de staat haar macht op lokaal niveau nog niet geheel heeft gevestigd, waardoor de politieke incorporatie van het platteland ten achter blijft bij de markt-incorporatie. In een dergelijke situatie is de positie van de politiek-economisch zwakke (en intern vaak in toenemende mate geatomiseerde) groepen versus degenen die de schaarse produktiemiddelen controleren en streven naar winstmaximalisatie, slechter dan ooit[4]. Het blijft evenwel de vraag of een grotere macht van de staat op lokaal niveau een aanmerkelijke

verbetering van de politieke positie en rechtszekerheid der lage kasten met zich zou brengen.

Hoewel de Paḷḷar aan de oost- en zuidzijde van hun wijk wel moeilijkheden hebben met opdringende Kavuṇṭar boeren, zijn er tot nu toe geen problemen gerezen ten aanzien van hun begraafplaats, aangezien deze op een glijoever van de Periya paḷḷam op overheidsgrond ligt. De in de politieke structuur van Irupatur vrij krachtige positie van de Paḷḷar heeft tot nu toe voorkomen, dat de Kavuṇṭar het terrein van de Paḷḷar begraafplaats gebruiken voor zandafgraving.

4.5. De tempels

Alle tempels en eenvoudiger heiligdommen in Irupatur zijn het eigendom van bepaalde groepen of huishoudingen. Er bestaan in Irupatur geen tempeltrusts en de tempels als zodanig hebben dus geen bezittingen. Nu eens zijn zij gebouwd op 'puṉampōkku' land (ongebruikt land van de overheid), dan weer op het land van bepaalde personen. In alle gevallen waarin groepen eigenaars en beheerders van de tempels zijn, is het bestuur, zo er al een vorm van organisatie te onderkennen valt, slecht geregeld. Bij de Kavuṇṭar tempels is er officieel enige mate van organisatie bij het beheer, maar door enige sterfgevallen en onderlinge ruzies werkte deze organisatie in 1966–1967 nauwelijks en vormde het aanwezige tempelfonds een bron van conflicten.

In deze paragraaf volsta ik met de bespreking van de toelatingsregels voor enkele belangrijke tempels van het dorp. Zie voor de verschillende tempels en heiligdommen en hun ligging blz. 94.

Een aantal kasten van het dorp bezit eigen tempels en heiligdommen, maar geen enkele heeft 'de beschikking' over alle goden die men voor zich van belang acht. Dit betekent dat groepen of daartoe behorende personen herhaaldelijk tempels of minder belangrijke bouwsels beheren, waarvan eveneens andere kasten of zelfs het gehele dorp gebruik maakt. Zo beschikt het dorp slechts over één Māriyamma̱n tempel. Zie foto 9. Māriyamma̱n is de godin van de pokken en haar tempel vormt hier, zoals in vele dorpen van Coimbatore de centrale dorpstempel. Deze tempel mag dan het eigendom zijn van en beheerd worden door de Kavuṇṭar, in feite is Māriyamma̱n een zeer belangrijke en geëerbiedigde godin voor alle kasten. Aan het Māriyamma̱n tempelfeest nemen dan ook alle kasten deel; het is het feest bij uitstek, waarbij de eenheid van het dorp naar voren komt. Nieuwe beelden voor andere tempels worden bij de Māriyamma̱n tempel ingewijd of althans aan deze godin voorgesteld met een pūjā (eredienst) door de Paṇṭāram in haar tempel.

De Māriyamma̱n tempel bezit een ruime hal met buiten de ingang een diepe, overdekte veranda, in tweeën gedeeld door een trap die naar de ingang van de tempelruimte leidt. Vóór de veranda is een met matten overdekt gedeelte, waardoor de zon niet in de tempelveranda kan schijnen. Deze driedeling in tempelhal, veranda en met luifel overdekte ruimte is belangrijk bij de toelatingsregels voor de verschillende kasten.

Tempels, heiligdommen en begraafplaatsen in en bij Irupatur
AVANASHI
COIMBATORE
VANNAR KUTTAI
SULUR
ADUTUR
ACAN KULAM
(24)
PERIYA PALLAM
NESAVUR
IRUGUR
N
O
Z
W

De in en rond Irupatur aanwezige tempels en heiligdommen (met hun priesters), en begraafplaatsen. Op de kaart zijn deze met cijfers aangegeven.

Kavuṇṭar tempels en heiligdommen	
1. Māriyamman tempel	Paṇṭāram
2. Perumāḷ tempel	Voorheen Toṭṭiya Nāykkar, thans Paṇṭāram
3. Piḷḷaiyār tempel	Paṇṭāram
4. Picaṇteśvarar en Kaliyatal tempels	idem
5. Plague (Pest) Māriyamman tempel	idem
6. Piḷḷaiyār tempel	idem
7. Nīliyamman tempel	Voorheen Iṭaiyar, thans Paṇṭāram
8. Kanniyammar, Perumāḷ, Kanniyappar, Muniyappicci, Karupparaiyan, Malayapakavati en Macaraiyan heiligdommen	Voorheen Iṭaiyar, thans Paṇṭāram (Deze heiligdommen zijn van belang voor de Oṭṭar)
9. Palaniyantavar tempel en Kanniyammar, Piḷḷaiyār en Bhadrakāli heiligdommen	Paṇṭāram
10. Piḷḷaiyār heiligdom	idem
11. Maciniyatal heiligdom	idem
12. Perumāḷ heiligdom	Toṭṭiya Nāykkar
13. Muniyappicci heiligdom	Paṇṭāram
Uppiliya Nāykkar tempels en heiligdommen	
14. Piḷḷaiyār tempel	Voorheen Uppiliya Nāykkar, thans Toṭṭiya Nāykkar
15. Kanniyammar tempel	Voorheen Uppiliya Nāykkar, thans Toṭṭiya Nāykkar
16. Malaiyatal tempel (verwoest)	–
17. Karupparaiyan heiligdom	Uppiliya Nāykkar
Kucavar heiligdommen	
18. Karupparaiyan heiligdom	–
Oṭṭar tempels en heiligdommen	
zie 8.	
19. Piḷḷaiyār tempel (buiten gebruik)	Voorheen Paṇṭāram
Paḷḷar tempels en heiligdommen	
20. Piḷḷaiyār tempel, en de Witte Piḷḷaiyār en Katayaraiyan heiligdommen	Paḷḷar (A)
21. Koṅkalaiyamman heiligdommen (buiten gebruik)	–
22. Pappammāḷ heiligdom	Paḷḷar (A)
23. Karupparaiyan, Vīrakulatal en Katayaraiyan heiligdommen	Paḷḷar (A?)
24. (Paḷḷar tempels en heiligdommen bij de Ācān kuḷam; onvolledig)	
Vētacāmi tempel	Paḷḷar (A)
Karupparaiyan heiligdom	Paḷḷar (B)
Poñciyattal heiligdom	Paḷḷar (A)
Kanniyammar heiligdom	Paḷḷar (A)
Roepende Piḷḷaiyār heiligdom	idem
Rāmar heiligdom	idem
Muniyappan heiligdom	idem
Ayyacāmi heiligdom	idem

Kuravar heiligdommen
25. Vētacāmi heiligdom

Paraiyar tempels en heiligdommen

26. Munīśvaran tempel (buiten gebruik), en	Voorheen Paraiyar
(27.) Piḷḷaiyār heiligdom	–

Cakkiliyar tempels en heiligdommen

28. Perumāḷ tempel	Cakkiliyar (A)
29. Pattatalacci tempel	idem
30. Pattatalacci heiligdom (buiten gebruik)	idem
31. Vīramasti tempel (onvoltooid)	–
32. Muniyappicci heiligdom	Cakkiliyar (A)
33. Piḷḷaiyār heiligdom	idem
34. Kanniyammar tempel	Cakkiliyar (B)

Begraafplaatsen

I	Hogere kasten. Tevens crematieplaats van Brahmanen en Kōmuṭṭi Cettiyār
II	Zeer jonge kinderen van hogere kasten
III	Paṇṭāram priesters
IV	Mohammedanen
V	Paḷḷar
VI	Paraiyar en Kuravar
VII	De oude Cakkiliyar begraafplaats
VIII	Voorheen de begraafplaats van zeer jonge Cakkiliyar kinderen en van Cakkiliyar tāsans. Thans de algemene Cakkiliyar begraafplaats.

Bij tempelbezoek behoeven we niet in de eerste plaats te denken aan het uitoefenen van godsdienstplichten; men bezoekt de tempels tevens voor het voeren van gesprekken en het bijwonen van ceremoniën. In verband met deze sociale functie zullen we bij het tempelbezoek ook aandacht moeten besteden aan de Mohammedanen.

De kasten, die vrijelijk in- en uitlopen zijn Brahmanen, Kavuṇṭar, Piḷḷai, Ainūttān Ceṭṭiyār en Paṇṭāram. De belangrijkste inkomsten van de Paṇṭāram priester van de Kavuṇṭar tempels zijn de Rs. 1.25 die hij dagelijks krijgt van steeds weer een ander gezin in ruil voor de heilige as, het heilige water en twee bananen van de dagelijkse pūjā in de Māriyamman tempel. De as, het water en de bananen van de pūjā geeft de Paṇṭāram uitsluitend aan de Brahmanen, Kavuṇṭar, Piḷḷai en Ainūttān Ceṭṭiyār. De Paṇṭāram weigert andere kasten in te schakelen bij dit betalingssysteem en de anderen hebben ook niet gevraagd mee te doen. Er bestaat twijfel over het al of niet betreden van de tempel door Nāykkar, Ācāri, Kucavar, Mohammedanen, Oṭṭar en Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār. De Paṇṭāram menen, dat Nāykkar en Ācāri de tempel altijd hebben kunnen betreden, zowel vroeger als nu; Mohammedanen, Oṭṭar en Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār zouden de tempel vroeger niet hebben kunnen betreden en ook nu nog zou hun dit niet zijn toegestaan. De laatste twee echter weerspreken dit, waarbij een oude Oṭṭan zelfs opmerkt, dat hij het beeld van de godin kan aanraken, zonder dat de Kavuṇṭar zouden protesteren. We mogen aannemen, dat Nāykkar, Ācāri, Kucavar, Mohammedanen, Oṭṭar en Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār niet in de tempelhal komen, als daar ook Kavuṇṭar zijn en het is dan ook niet te verwonderen, dat ik nooit heb

9. Het oude centrum van Irupatur met de Māriyamman tempel en, ten westen daarvan, de Higher Elementary School. Van de tempel zijn te onderscheiden de veranda, de trap leidende naar de veranda en een overdekt gedeelte vóór de veranda. Onder de boom bij de school een Piḷḷaiyār heiligdom der Kavuntar (kaart op blz. 94, no. 10).

kunnen constateren dat leden van deze kasten in de tempel komen, immers deze tempel is één van de belangrijkste trefpunten van de Kavuṇṭar. Naast de vier Scheduled Castes geven ook Vaṇṇār, Nācuvar en Valaiyar toe, dat zij niet in de tempelhal mogen komen. Iets minder strak zijn de regels voor toelating tot de veranda. Aan vier van de in Irupatur aanwezige kasten is het verboden in de veranda van de tempel te komen; dit verbod geldt Paḷḷar, Kuṟavar, Paraiyar en Cakkiliyar. Nog vier andere kasten komen ook niet in de veranda als daar Kavuṇṭar zijn; dit zijn Vaṇṇār, Nācuvar, Valaiyar en Oṭṭar. Als het hard regent, mogen de Vaṇṇār, Nācuvar, Valaiyar en Oṭṭar op de veranda staan, zelfs als daar Kavuṇṭar aanwezig zijn en dan mogen, zoals ik constateerde, de Paḷḷar op de trap staan die leidt naar de tempeldeur en die de twee veranda's scheidt. Rijst (in 1966 en 1967 op de bon!) wordt in verband met de uitdeling der rantsoenen soms door Paḷḷar en Valaiyar arbeiders naar de veranda van de Māriyamman tempel gebracht (nooit door Cakkiliyar); in dit bijzondere geval vinden we dus Valaiyar en zelfs Paḷḷar in de tempelveranda.

Cakkiliyar, Paraiyar en Kuṟavar zijn sterk geneigd een zekere afstand te bewaren tot personen van hogere kasten en zij mijden de overdekte ruimtes van huizen en tempels van hogere kasten. Het is daarom niet te verwonderen, dat de leden van deze drie kasten niet onder de luifel van matten voor de tempel komen. Als zij willen luisteren naar gesprekken in de tempelveranda, dan blijven ze staan bij de pilaren, die de luifel steunen. Er is hierbij sprake van een gedrag dat

duidelijk afwijkt van dat van de Paḷḷar: de leden van deze laatste kaste ziet men vaak onder de luifel, waar zij, gezeten op een trede van de trap naar de tempeldeur, praten met Kavuṇṭar, die in de veranda zitten.

Er zijn Kavuṇṭar die Cakkiliyar dwingen tot handelingen die zij normaal niet zouden verrichten. Zo constateerde ik dat een groepje in de veranda gezeten jongere Kavuṇṭar industrie-arbeiders een Cakkiliyaṉ thee lieten halen uit het café bij het Panchāyat Board House en zich de thee door hem lieten aanreiken in de veranda. De Cakkiliyaṉ kwam bij deze gelegenheid dus onder de luifel. Een Kavuṇṭar jongen van zestien jaar merkte naar aanleiding van dit voorval bitter op: 'Als de Kavuṇṭar ook zó met de Cakkili omspringen, dan is het geen wonder, dat die lieden ons zo weinig respect betonen.'

De problemen bij het aanbidden van de godin Māriyammaṉ zijn voor Cakkiliyar, Paṟaiyar, Kuṟavar, Paḷḷar en Valaiyar zo groot, dat dit volgens de Paṇṭāram alleen op hoogtijdagen door de leden van deze kasten wordt gedaan (vanaf het plein vóór de tempel).

De situatie in de overige Kavuṇṭar tempels wijkt weinig af van die in de Māriyammaṉ tempel. Alleen voor de kleine, wat afgelegen en sociaal minder belangrijke Piḷḷaiyār tempel ten zuidwesten van de Uppiliya Nāykkar tōṭṭam zijn de toelatingsregels wat minder strak: buiten Paḷḷar, Kuṟavar, Paṟaiyar en Cakkiliyar kan iedereen deze tempel betreden.

Voor de tempels van hogere kasten kom ik tot de conclusie, dat de Scheduled Castes slechts tot op zekere hoogte een aparte categorie vormen in het patroon van toelatingsregels. Wat betreft het betreden van de tempelhallen maken zij deel uit van een veel grotere categorie en slechts bij het betreden van de veranda's vinden we de vier kasten enigszins verenigd. Bezien we de situatie vóór de tempelveranda, dan blijkt het nodig de Paḷḷar apart te zien van de drie overige Scheduled Castes. Van verandering in de gedragspatronen is weinig te bespeuren: alle kasten lager dan de Paṇṭāram namen en nemen nog de grootste voorzichtigheid in acht en trachten zo weinig mogelijk aanstoot te geven. Het zou onjuist zijn deze tempels van de Kavuṇṭar als publieke gelegenheden te vergelijken met de teashops.

Van de lage kasten bezitten slechts Paḷḷar en Cakkiliyar ruime tempels, waarbij toelatingsregels een rol kunnen spelen. De Paḷḷar maken voor hun Piḷḷaiyār en Vētacāmi tempels bezwaar tegen het betreden door Cakkiliyar, Paṟaiyar, Kuṟavar, Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār en Mohammedanen. De meningen over het betreden van de Paḷḷar tempels door Kuṟavar, Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār en Mohammedanen zijn verdeeld, maar met klem wijzen de Paḷḷar toelating van Cakkiliyar en Paṟaiyar af. Bij het Vētacāmi tempelfeest heb ik kunnen constateren, dat Cakkiliyar tijdens de pūjā buiten de met een luifel overdekte ruimte voor de tempel bleven staan. Ja, op een gegeven moment verrichtte een oude Paḷḷar pūcāri vóór de tempel een pūjā apart voor een groep Cakkiliyar, omdat de afstand tussen hen en de tempelhal te groot was; zijn zoon zette de pūjā's in de tempel zelf voort. De Paḷḷar vertelden mij later, dat de Cakkiliyar zeker wel onder de luifel mochten komen, maar dat zij dat niet deden, in verband met de onder de luifel aanwezige

Kavuṇṭar. Ik vermoed echter, dat de Cakkiliyar ook zonder de aanwezigheid van de Kavuṇṭar uit respect voor de Paḷḷar niet in het overdekte gedeelte zouden zijn gekomen.

De Cakkiliyar vertellen dat zij in hun ruime Perumāḷ tempel geen Paṟaiyar, Kuṟavar en Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār toelaten. Ik ben er echter niet van overtuigd, dat men de leden van deze drie kasten inderdaad de toegang zou weigeren.

Paḷḷar en Cakkiliyar hebben er geen bezwaar tegen als leden van de niet-genoemde kasten hun tempels betreden en leden van hogere kasten hebben er ook geen bezwaar tegen dit te doen. De hogere kasten beschouwen de tempels van Paḷḷar en Cakkiliyar wel degelijk als godshuizen en vooral tijdens tempelfeesten betreden zij deze tempels. Bij het tempelfeest van de Paḷḷar Vētacāmi tempel bracht de Ūr Kavuṇṭar, het traditionele dorpshoofd, mij zelf bij het beeld van de god in de tempel. Daar droeg hij de Paḷḷar pūcāri op hem heilig water, as en turmeric (geelwortel) te geven, of beter, hij maakte de Paḷḷar pūcāri deze stoffen afhandig en gaf mij zelf wat van het water te drinken en bracht de heilige tekenen op mijn voorhoofd aan.

Bij het feest voor de Pattatalacci tempel doet zich zelfs het feit voor, dat Cakkiliyar vrouwen de tempel in de periode van het tempelfeest niet betreden, terwijl vrouwen van hogere kasten dat wel doen. De Cakkiliyar geven hierbij als verklaring, dat hun eigen vrouwen door het eten van rundvlees te onrein zijn om de tempel te betreden. Deze verklaring kan echter terzijde worden geschoven, omdat Cakkiliyar mannen de tempel wel betreden, en bovendien eet men in de periode van het tempelfeest geen rundvlees. Het lijkt mij waarschijnlijker dat men liever niet heeft, dat vrouwen de tempel betreden, maar dat men niet kan voorkomen, dat vooral Kavuṇṭar vrouwen het wel doen. In het algemeen laten de Cakkiliyar leden van hogere kasten voorgaan in hun tempels en laten zij zelfs toe, dat Kavuṇṭar regelend optreden bij de pūjā's. 'Wij gaan voor hen uit de weg', verzuchten de Cakkiliyar. Zoals we opmerkten, is dit bij de Paḷḷar niet anders, althans niet bij de relatief kleine 'pūcāri' factie die feitelijk wat positiever staat tegenover de Kavuṇṭar dominantie dan de 'Nācuvar' factie (zie Deel II: Politieke positie).

In Sulur bleek de priester van de Madurai Vīraṉ tempel een Paṇṭāram te zijn. Cakkiliyar brachten deze eigenaardigheid in verband met de aanwezigheid van Tēvar (de aldaar dominante kaste) tijdens de tempelfeesten van deze typische Madurai Mātāri held en heilige; een Paṇṭāram kan heilig water te drinken geven aan en heilige tekens aanbrengen op het voorhoofd van leden van hoge kasten (zie ook 4.6.3). Bij het Pattatalacci feest in Nesavur kon ik bij herhaling constateren, dat de Paṇṭāram en de Kavuṇṭar instructies gaven aan de Cakkiliyar pūcāri en aan de Cakkiliyar in het algemeen over de te verrichten handelingen. Deze instructies volgden de Cakkiliyar ook op. Zelfs in de eigen religieuze sfeer laten de hoge kasten de Cakkiliyar niet met rust. Ik moet hier onmiddellijk aan toevoegen, dat de Cakkiliyar adviezen van de hoge kasten vragen en dat, door het (thans?) vrijwel steeds zwakke leiderschap bij deze kaste, een zekere patronage vanuit de dominante kaste bijdraagt tot een ordelijk verloop der festiviteiten.

Ook buiten de tempelfeesten zijn leden van hoge kasten bereid de tempels van Pallar of Cakkiliyar te betreden. De President-Kavuṇṭar verklaarde dat hij het voorzitterschap van een Cakkiliyar huwelijk zou weigeren als het huwelijk werd gesloten in een woonhuis, maar dat hij er geen bezwaar tegen zou hebben bij het huwelijk aanwezig te zijn, als dit werd gesloten in de Perumāḷ tempel van de Cakkiliyar (zie ook blz. 73 en 167).

De situatie in de tempels van de dorpen in de omgeving is vrijwel identiek aan die in Irupatur: ook in deze dorpen worden de tempels niet betreden door de Scheduled Castes, Vaṇṇār, Nācuvar en Valaiyar, terwijl vooral Oṭṭar, maar ook de lagere hoge kasten, zich beperkingen opleggen bij aanwezigheid van leden van de dominante kaste.

In het industrie-centrum Peelamedu zijn de Māriyamman en Perumāḷ tempels, met respectievelijk Paṇṭāram en Brahmanen als priesters, niet alleen voor de Cakkiliyar gesloten, maar deze moeten daar tijdens de pūjā buiten de tempel zelf hun kokosnoten breken, omdat de dominante Naiytu het niet goedkeuren, dat de priesters van deze tempels dat voor hen doen. De Cakkiliyar vormen in Peelamedu de enige lage kaste.

De situatie in de steden Irugur en Sulur is mij uit de gevoerde gesprekken niet geheel duidelijk geworden. De leden van de verschillende kasten spreken elkaar sterk tegen. Bij een onderzoek naar de sociale achterstelling van kasten, of nog sterker, bij een onderzoek naar de positie der Onaanraakbaren, kan men niet afgaan op wat de mensen zeggen. Wil men enig inzicht krijgen in de sociale realiteit, dan is observatie niet alleen nuttig, maar zelfs een dwingende noodzaak. Hiertoe was ik in deze plaatsen niet in de gelegenheid. Ondanks de opmerkingen van de dominante Tēvar in Irugur, moet ik aannemen, dat de Cakkiliyar hier noch de particuliere, noch de publieke tempels betreden. Ook komen de Cakkiliyar niet in de Pallar tempels. De Paraiyar en de Pallar bezoeken de publieke tempels in deze stad reeds meer dan tien jaar en hetzelfde geldt in Sulur voor deze kasten. Toṭṭiya Mātāri in Sulur vertelden mij, dat zij in ongeveer 1948 door enkele leden van de hier dominante Tēvar kaste werden uitgenodigd naar de publieke Ishvara en Perumāḷ tempels te komen en daar binnen te gaan. Hun conclusie is nu dat zij de publieke tempels wel mogen betreden, maar de particuliere tempels niet. Madurai Cakkiliyar uit dezelfde stad beweren echter, dat zij ook de overheidstempels niet betreden en dat zij hun offers buiten de tempel, ja, zelfs buiten de tempelhof aan de Brahmaanse priesters geven. Ik neem aan dat de Cakkiliyar in Sulur in het algemeen niet in de tempels komen die worden bezocht door leden van hogere kasten, hoewel zij hiertoe vroeger bij 'temple entry' acties wel zijn uitgenodigd; zij laten het na enerzijds uit respect en anderzijds uit angst voor de hogere kasten.

Ik meen te kunnen constateren, dat in de steden vooral de Cakkiliyar de tempels die het eigendom zijn van de door de overheid gecontroleerde trusts of van hogere kasten, nog weinig betreden. Discriminatie door de hogere kasten, gebrek aan initiatief van de Cakkiliyar, angst voor represailles en voor vechtpartijen spelen hierbij een rol.

4.6. De deelname aan tempelfeesten en kalenderfeesten

In deze paragraaf bespreek ik een drietal tempelfeesten die ik in Irupatur, Kilakkupalayam en Nesavur bijwoonde, namelijk het Māriyamman tempelfeest, het Vētacāmi feest van de Paḷḷar en het Pattatalacci feest van de Cakkiliyar. Het is daarbij niet mijn bedoeling om een analyse te geven van de culturele inhoud en de precieze gang van zaken. Ik zal slechts die aspecten belichten, die inzicht verschaffen in de status en de eventuele statusverandering der vier lage kasten, hun onderlinge verschillen en de verschillen tussen deze lage kasten en de midden kasten.

Het Māriyamman tempelfeest is van belang, omdat de godin van de koepokken, Māriyamman, in de Little Tradition van deze streek een centrale plaats inneemt en haar feesten vaak nog ware dorpsfeesten zijn, waarin niet alleen individuele leden van alle kasten participeren, maar ook de ordening der kasten als groepen blijkt. Helaas werd dit feest in 1966 of 1967 niet gevierd in Irupatur[5] en verscheidene informanten benadrukten, dat dit jammer voor mij was, omdat ik dan goed zou kunnen zien hoe alle kasten daarin hun aandeel hadden. Het staat echter niet vast dat dit inderdaad zo zou zijn: door het voortschrijdende secularisatieproces constateren we bij alle festiviteiten met een religieus karakter een verminderde belangstelling voor en een in onbruik raken van tal van rituelen en ceremoniën. Door gesprekken en observatie krijgt men de indruk, dat een steeds grotere nadruk komt te liggen op het recreatieve karakter, een aspect waarbij kasteregels minder zwaar wegen dan bij de rituelen en ceremoniën. Het is ook niet zeker dat bij een dergelijk feest nog sprake zou zijn van participatie van alle kasten als groepen, waardoor de positie der kasten en de integratie binnen het dorp bevestigd zou worden. Bij een bespreking van het Māriyamman feest moet ik volstaan met gebruik te maken van hetgeen ik te weten kwam over de viering in Irupatur in 1955, aangevuld met hetgeen ik in 1967 meemaakte in Kilakkupalayam. De twee andere tempelfeesten, het Vētacāmi feest van de Paḷḷar en het Pattatalacci feest van de Cakkiliyar, woonde ik in 1967 bij in Irupatur. Vergelijking van deze feesten, die doorgaans sterker kastegebonden zijn dan het Māriyamman feest, verschaft inzicht in de verschillen ten aanzien van participatie door leden van andere kasten of van die kasten als groepen, hetgeen opnieuw licht werpt op de positie der lage kasten. Tot slot besteed ik enige aandacht aan de feestelijkheden in de maand Tai.

4.6.1. *Het Māriyamman feest*

In 1955 kwam bij de opening van het zeventien dagen durende Māriyamman feest in Irupatur nog naar voren, welke kasten en groeperingen binnen de Veḷḷāḷa Kavuṇṭar van ouds belangrijk waren in het dorp: de leider van de Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭar met de titel Mūppattukkārar en de leiders van de vier in het dorp vanouds belangrijke gotrams der Centalai Veḷḷāḷa Kavuṇṭar met de titel Taravarta Kavuṇṭar brachten pūri naar de tempel, evenals de leiders van de Uppiliya Nāykkar, de Oṭṭar en de Paḷḷar. De Paṇṭāram merken hierbij uitdrukkelijk op,

dat de Paraiyar en Cakkiliyar, die beide toch vanouds aanwezig zijn in Irupatur, geen pūri kunnen brengen. Tijdens de openingsplechtigheid neemt de Mūppattukkārar der Kanniyāḷa Kavuṇṭar iets van de pūri der vier Veḷḷāḷa Kavuṇṭar gotram leiders en betreedt het sanctum sanctorum van de tempel, waar hij de pūri over het Māriyammanbeeld spreidt. De Paṇṭāram verricht hierna een pūjā. De pūri gebracht door de Uppiliya Nāykkar, Oṭṭar en Paḷḷar wordt daarentegen in de buiten-veranda van de tempel geplaatst; het voedsel gaat niet naar binnen. Nadat de Paṇṭāram in de tempel de pūjā heeft verricht met de pūri van de Kanniyāḷa en Centalai Kavuṇṭar komt hij naar buiten en legt wat bloemen in de manden van de Uppiliya Nāykkar, Oṭṭar en Paḷḷar. De pūri uit de dorpen waarvan de Māriyamman tempels betrekkingen onderhouden met die in Irupatur, wordt wel in de tempel gebracht, omdat de delegaties uit Veḷḷāḷa Kavuṇṭar, Kurumpa Kavuṇṭar of Mutaliyār bestaan. Na de pūjā's wordt de pūri verdeeld. Het zou van groot belang zijn precies te weten, wie daarbij een deel van het voedsel in ontvangst genomen heeft, maar deze feiten bleken niet meer te achterhalen. Ook hierbij zal vermoedelijk gelden, dat men liever weggeeft dan ontvangt en dat alleen de armen het tempelvoedsel nuttigen. De pūri der Kavuṇṭar wordt verdeeld over iedereen, alleen de Brahmanen en Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār weigeren het. De pūri van Uppiliya Nāykkar en Oṭṭar wordt geaccepteerd door de kasten die een lagere positie innemen, waarbij ik in het midden laat wie dat precies zijn. De pūri der Paḷḷar kan worden verdeeld over Paḷḷar, de Vaṇṇār en Nācuvar der Paḷḷar en de Cakkiliyar, waardoor nog eens duidelijk naar voren komt, dat de Linkerhand Cakkiliyar wel en de Paraiyar (Rechterhand) en Kuravar geen voedsel van de Linkerhand Paḷḷar accepteren.

In 1967 bleek in Kilakkupalayam dat de zestiende dag van het Māriyamman feest bijzonder belangwekkend is: dan komen grote menigten naar de tempel. Van buiten het dorp komen vooral Kavuṇṭar delegaties, begeleid door Paraiyar kompu blazers en trommelaars en Cakkiliyar trommelaars en dansers. Ook delegaties uit Irupatur zijn er heen gegaan, waarbij alleen de offers van de Kavuṇṭar en de waarschijnlijk in hun groep meelopende Piḷḷai en Ainūttān Ceṭṭiyār in de tempel gekomen zijn. Als allerlaatste groep brengen de Cakkiliyar hun offers in de avond van deze zestiende dag. De gaven van Paḷḷar en lagere kasten worden buiten de tempel tegenover de geopende deuren geplaatst. Interessant zou het zijn te weten, waar de midden kasten hun offers plaatsen tijdens de pūjā, b.v. al of niet in de veranda. Helaas kon ik deze verschillen in de gedragspatronen niet controleren tijdens het feest in Kilakkupalayam, een dorp, dat een eenvoudiger kastesamenstelling bezit dan Irupatur.

De feestvierenden dansen rond de kampam, een korte houten stam met bovenin drie takken waartussen de pūvōṭu, de vuurpot, is geplaatst. Het dansterrein is afgezet met toraṇams, palen waaraan nīm en mangobladeren hangen. Het terrein dat begrensd wordt door de toraṇams, mag slechts door de leden van één kaste niet worden betreden, namelijk de Cakkiliyar. De dansenden worden voorafgegaan door Paraiyar die de maṭṭalam en tuṭumpu trommels slaan; alleen zij bezitten het recht te trommelen bij de kampam. De Cakkiliyar trommelen buiten het dansterrein op hun tappaṭṭai en veṅkala tuṭumpu. In

Kilakkupalayam heb ik dit kunnen constateren en voor de vroegere feesten in Irupatur wordt precies hetzelfde verteld. De Paḷḷar dansen niet mee, al zouden ze het wel mogen, vertelt men in Irupatur, en in Kilakkupalayam heb ik ook geen Paḷḷar kunnen ontdekken onder de dansenden. In Irupatur schijnen de Kuṟavar de gewoonte te hebben zich te verkleden bij het Māriyamman tempelfeest en in de vermomming van bijvoorbeeld god Krishna aan het dansen deel te nemen. Het is mij niet gebleken, dat Paṟaiyar meedansen zonder te trommelen. Ik meen dat in het algemeen Paḷḷar, Kuṟavar en Paṟaiyar niet meedansen en dat dit ook niet op prijs gesteld wordt, tenzij zij bij dit dansen een functie hebben. Opmerkelijk en belangrijk blijft het, dat men slechts van de Cakkiliyar zegt, dat zij het door toraṇams begrensde terrein niet mogen betreden. In Irupatur heeft zich bij het laatste Māriyamman feest van 1955 ten aanzien hiervan een probleem voorgedaan. De Cakkiliyar gingen toen, evenals de Paṟaiyar, trommelen in de kring van dansenden rond de kampam. Er ontstond een ruzie tussen de Paṟaiyar en Cakkiliyar, die eindigde, toen de Kavuṇṭar de Cakkiliyar bevalen buiten de begrenzingen van het dansterrein te blijven.

De kummi, een snelle reidans, geleid door een voorzanger/danser, wordt alleen gedanst door de hoge kasten; zelfs Ācāri, Kucavar, Mohammedanen of Oṭṭar ziet men deze combinatie van zang, dans en handgeklap niet tezamen met de Kavuṇṭar uitvoeren. Interessant is, dat een groep Cakkiliyar tijdens het Māriyamman feest in Kilakkupalayam ook enige ingestudeerde kummis danste, waarbij zij de teksten in het Tamil zongen. We zouden hierbij van een acculturatieverschijnsel kunnen spreken, waarbij de Kavuṇṭar de referentiegroep vormen. De Cakkiliyar dansten hun traditionele dansen en de kummis ergens op het terrein buiten de tempel, apart van de anderen.

Tijdens de grote tempelfeesten proeft men nog iets van de thans verwaterde en voor de buitenstaander moeilijk vast te stellen traditionele patronen van 'verticale solidariteit'[6], die er tussen verschillende kasten in een bepaald gebied bestaan: bij de feesten is er niet alleen een taakverdeling tussen de kasten van het dorp, maar ook vinden we er een zekere taakverdeling over de kasten die in verschillende dorpen wonen. Zo viel het mij op, dat de traditionele leider van de kleine Kanniyāḷa Kavuṇṭar gemeenschap in Irupatur het recht en de plicht heeft het Māriyamman tempelfeest in Kilakkupalayam te initiëren; hij speelt ook een belangrijke rol bij het Angatal tempelfeest in Adutur. Beide dorpen bezitten geen eigen Kanniyāḷa Kavuṇṭar kastegroep. Paḷḷar van Rasipalayam en Irupatur heeft men bij het Māriyamman tempelfeest in Kilakkupalayam nodig, omdat zij moeten helpen bij het voortduwen en trekken van de tempelkar waarop het beeld van de godin staat. Vagelijk voelt men bij de feesten de 'verticale solidariteit' tussen de kasten in een streek, die een band tussen de dorpen schept, onderhoudt en symboliseert. Deze band tussen bepaalde dorpen vinden we ook terug in de traditioneel noodzakelijke deelname van bepaalde dorpen in het feest. Bij de organisatie van het Māriyamman feest in Kilakkupalayam let men er steeds op, dat de delegatie van Irupatur het eerst arriveert en zijn offers brengt, waarna in volgorde de delegaties uit andere dorpen verschijnen.

Ik heb mij niet beziggehouden met deze traditionele groeperingen van dorpen en het is mij onbekend, waarom Irupatur op het gebied van tempelfeesten niets te maken heeft met een dorp als Merkupalayam, maar daartegen behoort tot eenzelfde categorie als Kilakkupalayam. Wellicht zou een studie van de oude nāṭu en kirāmam indelingen, zoals door Brenda Beck (1972: vooral hoofdstuk 2 en 3) uitgevoerd voor Kankayam nāṭu bij de oostgrens van Coimbatore district, hier verduidelijkend werken, gesteld dat een dergelijke studie in het gebied rond Irupatur nog kan worden uitgevoerd.

4.6.2. *Het Vētacāmi feest*

De Vētacāmi tempel bij het irrigatiemeer Ācān kuḷam is zeker niet alleen van belang voor de Paḷḷar, ook al heeft hij dan Paḷḷar priesters[7]. Leden van alle Hindoe kasten in Irupatur en omliggende dorpen erkennen Vētacāmi als belangrijk en machtig. Thans wordt bij het bestaande kleine heiligdom een forse stenen tempel gebouwd waarvan de constructie geheel wordt gefinancierd door Veḷḷāḷa Kavuṇṭar uit Nesavur, Adutur en Irupatur. Het draagbeeld van de Vētacāmi tempel is het eigendom van een Veḷḷāḷa Kavuṇṭar familie. De belangstelling van de Kavuṇṭar voor Vētacāmi is dus zeker niet beperkt tot het bijwonen van het tempelfeest: individuele Kavuṇṭar brengen ook vrij grote financiële offers voor deze god.

Twee dagen voor de werkelijke feestdag is er een belangrijke pūjā voor het huis van de Paḷḷar priester van de Vētacāmi tempel. Behalve Paḷḷar zijn bij deze pūjā enkele Cakkiliyar jongens aanwezig, die tijdens de eredienst trommelen en een deel van het gekookte voedsel krijgen. De dag vóór het grote feest kookt de priester bij de tempel, die duidelijk buiten de Paḷḷar wijk ligt, het offervoedsel. Ook dit voedsel wordt weer verdeeld over de Paḷḷar en Cakkiliyar. Opmerkelijk is, dat hierbij in 1967 enkele in de buurt van de tempel wonende Kavuṇṭar aanwezig waren en dat zij het offervoedsel accepteerden en aten. Dit zijn geen belangrijke boeren van het dorp; deze laatsten komen pas op de werkelijke feestdag.

Kavuṇṭar in het dorp, bij wie ik informeerde of leden van hun kaste voedsel, gekookt door de Paḷḷar priester aten, waren er van overtuigd dat dit nimmer gebeurde. De Kavuṇṭar waarvan de Paḷḷar vertelden, dat zij het voedsel wel hadden geaccepteerd, gaven dat onmiddellijk toe. Zowel de Paḷḷar als deze Kavuṇṭar menen, dat het hier om een recent verschijnsel gaat. Ik acht het echter niet uitgesloten, dat ook vroeger wel enige Kavuṇṭar het offervoedsel bij de tempel accepteerden. Met verwijzing naar mijn kritiek op McKim Marriott (zie 5.1.1) ben ik ook hier van mening, dat de status van de Kavuṇṭar als corporatieve groep niet wordt verlaagd, doordat enkele minder belangrijke leden incidenteel voedsel aanvaarden, dat door een Paḷḷar priester bereid is. Men kan zich echter afvragen of de persoonlijke status van deze volwassen Kavuṇṭar niet lijdt onder deze handelwijze. In het bovenvermelde geval geloof ik dat niet of nauwelijks. Voor leden van andere kasten waren en zijn zij minder belangrijke Kavuṇṭar, die vrij liberaal zijn in hun contacten met leden van lagere kasten. Hun status binnen de eigen kaste als kleine boeren/landarbeiders is niet bijzonder hoog. Het blijven echter leden van de dominante kaste die niet verpauperd en marginaal zijn en zij vertonen niet het zogenaamde 'poor whites' effect, waarbij arme leden van de hoge kaste de inferioriteit der lage kaste scherp benadrukken en trachten te handhaven. Men kent deze Kavuṇṭar en neemt hun niets kwalijk. Het is bepaald niet zo, dat de Paḷḷar door het gedrag van deze Kavuṇṭar denken, dat hun status hoger wordt. Het accepteren van door een Paḷḷar priester gekookt offervoedsel staat overigens ook beslist niet gelijk aan het accepteren van gekookt voedsel in een Paḷḷar huis. Tenslotte maken de Kavuṇṭar zich ook niet druk over het heilige water, dat de Paḷḷar priester na de pūjā's op de grote feestdag te drin-

ken geeft en over de toeschouwers sproeit. Er zijn Kavuṇṭar die zeggen, dat niemand van hun kaste dit heilige water accepteert, maar de werkelijkheid leert anders. In de Vētacāmi tempel gaf het traditionele hoofd van de Veḷḷāḷa Kavuṇṭar, de Ūr Kavuṇṭar, zijn kleinkinderen, mijn assistent en mij dit water zelf te drinken. Wat betreft het heilige water zegt de Paḷḷar priester wèl, dat de Kavuṇṭar het water vanouds in hun handen accepteren en het drinken. Een Kavuṇṭar Vaṇṇān ziet wel een heel strenge wet als werkelijkheid: hij vertelde mij dat de Paḷḷar priester zelfs geen 'tīrttam', heilig water, over de Kavuṇṭar sprenkelt. Het is mogelijk dat de Paḷḷar priesters een afwachtende houding aannemen, als het gaat om de werkelijke Periya Kavuṇṭar van Irupatur en omliggende dorpen. Zij zullen hun wellicht alles voorhouden en niets opdringen. Helaas bezit ik hierover geen gegevens. De differentiatie in de gedragspatronen ten aanzien van verschillende Kavuṇṭar mag men niet onderschatten: de Paḷḷar priesters weten heel precies wie zij voor zich hebben.

Het niet fysiek onaanraakbaar zijn der Paḷḷar wordt bevestigd, als we constateren, dat de Paḷḷar priester nogal eens met zijn duim de heilige as aanbrengt op het voorhoofd van Kavuṇṭar en anderen.

Het is opmerkelijk hoezeer het Vētacāmi feest een aangelegenheid is van zowel Paḷḷar als van hogere kasten. De leider van de Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭar of zijn vervanger zien we ook hier weer als een persoon met bijzondere functies: hij heeft het recht en de plicht om 's avonds aan het hoofd van de stoet die met het draagbeeld rond de tempel trekt (het 'nīrammaṉai' ritueel), te lopen met een kleine lans waarop een citroen is geprikt en die met bloemen is versierd. Opvallender is echter het onderdeel van de feestelijkheden, waarbij de Paḷḷar als priesters worden vervangen door de Toṭṭiya Nāykkar. Veel vrouwen van hoge kaste hebben 's middags bananen en ongeraffineerde suiker gebracht. In feite kan iedereen bananen brengen, maar de schil kan slechts worden verwijderd door mensen die behoren tot kasten in wier huizen de Toṭṭiya Nāykkar kunnen eten (Brahmanen, Kavuṇṭar, Piḷḷai, Ainūttāṉ Ceṭṭiyār, Paṇṭāram, Uppiliya Nāykkar en Kucavar). De bananen en de suiker worden tot een pap gestampt, waarna de Ūr Kavuṇṭar porties van dit voedsel op een laken legt, dat de Kavuṇṭar Vaṇṇāṉ heeft gespreid. Dan volgt het ritueel dat men 'kavaḷam eṭutal' ('een mond vol nemen') noemt en dat de Toṭṭiya Nāykkaṉ met enkele tāsaṉs verricht.

Nadat de Paḷḷar pūcāri uit de tempel gekomen is en water ('tīrttam') over het laken en de potten met voedsel heeft gesprenkeld, maakt de Toṭṭiya Nāykkar priester op de grond het Vishnu teken, een drietand, verricht een pūjā en blaast de kinkhoorn. Daarna maken hij en zijn helpers (een Toṭṭiya Nāykkaṉ en een Mutaliyāṉ) enkele danspassen alsof ze in trance zijn. Terwijl zij een stok in beide handen achter de rug geklemd houden, knielen zij zij neer bij het op het laken gelegde voedsel en nemen zo groot mogelijke happen. De stok op de rug geklemd houdende, staan zij op en spugen het godenvoedsel in de handen van wie het ook maar eten wil. De meeste ontvangers zijn kinderen van midden en lage kasten. Nadat de Toṭṭiya Nāykkaṉ op die manier driemaal voedsel heeft uitgedeeld, legt de Vaṇṇāṉ het laken op een andere plaats waar dit 'kavaḷam eṭutal' wordt herhaald. Zo gaat men in een boog rond de tempel.

In de namiddag halen een aantal Paḷḷar het draagbeeld op, dat geverfd en versierd is door een Kavuṇṭaṉ. Een Kavuṇṭar vrouw gaat hierbij 'in trance', waar-

op de Paḷḷar de god vragen hun hun zonden te vergeven. Hierna volgt een pūjā door een Paḷḷar pūcāri, waarna het beeld door de Paḷḷar naar het tempelterrein wordt gedragen. Daar aangekomen moet een oneven aantal kokosnoten op een steen kapot worden gegooid; in 1967 gooide een Kavuṇṭaṉ drie kokosnoten kapot.

Het 'nīrammaṉai' ritueel, waarbij het draagbeeld rond de tempel wordt gevoerd, kan iedereen tegen betaling van Rs. 1.25, een kokosnoot en bananen, laten verrichten, nadat de Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭaṉ en een lid van de Kavuṇṭar familie van wie het draagbeeld is, dit reeds hebben gedaan; ook enkele Cakkiliyar bleken de god beloofd te hebben het draagbeeld in processie rond de tempel te laten dragen en lieten dit in 1967 ook doen.

Volgens de Paḷḷar kan tijdens de pūjā's iedereen onder de overkapping voor de tempel komen, maar houden leden van lage kasten zich uit eerbied wat afzijdig, als er leden van hoge kaste en vooral Kavuṇṭar onder de pantal staan. Zo kon het dus gebeuren, dat de zoon van de oude Paḷḷar pūcāri in de tempel pūjā's verrichtte voor onder de pantal staande Kavuṇṭar en dat tegelijkertijd de priester zelf onder de pantal pūjā's verrichtte voor een groep Cakkiliyar, die buiten de overkapping van de tempel stond. De opmerking betreffende het onder de luifel komen van leden van lage kasten klinkt heel plausibel; ik heb bijvoorbeeld kunnen constateren, dat een Paṟaiyar meisje onder de overkapping stond.

Brengt de Paḷḷar priester wel heilige as aan op het voorhoofd van leden van hoge en midden kasten, hij doet dat niet bij Cakkiliyar of Paṟaiyar: leden van deze twee kasten en vermoedelijk ook Kuṟavar krijgen wat in hun hand gestrooid.

4.6.3. *Het Pattatalacci feest*

Het Pattatalacci tempelfeest der Cakkiliyar neemt in het dorpsleven een geheel andere plaats in dan het Vētacāmi feest. De belangstelling van de andere kasten voor dit feest schijnt van zeer recente datum te zijn; men spreekt van tien jaar. Alleen de Paḷḷar hebben de traditie een delegatie te zenden. Dit feest is veel meer een zaak van de Cakkiliyar dan dat het Vētacāmi feest een Paḷḷar aangelegenheid is.

Het tempelfeest wordt thans geïnitieerd door een Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭaṉ. Dit gebeurde voor het eerst in 1966 en vervolgens ook in 1967. De Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭaṉ in kwestie vertelt, dat hij in 1966 op een nacht de tempelbel van de Pattatalacci hoorde en met een familielid eens ging kijken wat er aan de hand was. De Cakkiliyar vonden dit zo opmerkelijk dat zij hem uitnodigden het feest met een pūjā in te wijden en dit ook in de toekomst te doen.

De Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭaṉ brengt zelf een pot water, een kokosnoot, enkele bananen, kamfer enz. mee; hij wil bij de pūjā zeker geen gebruik maken van water uit de Cakkiliyar put. Men kan zich voorstellen dat de Cakkiliyar het op prijs stellen, dat een Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭaṉ hun Pattatalacci feest opent; de initiatie door een Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭaṉ plaatst dit tempelfeest volgens hen enigszins in de rij van de grote tempelfeesten, aangezien de Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭar ook daar die functie vervullen. De Kavuṇṭaṉ in kwestie ontleent hier zelf nauwelijks een hogere persoonlijke status aan, althans niet een status verleend vanuit de hoge kasten; buiten de Cakkiliyar groep en enkele Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭar weet

men in het dorp meestal niet, dat deze weinig opvallende industrie-arbeider het Pattatalacci feest initieert en zo nu en dan helpt bij het oplossen van conflicten tussen Cakkiliyar. Zij die er van weten noemen hem 'een goede man'.

Op de veertiende dag van het zeventien dagen durende Pattatalacci feest vindt het weinig vrolijke en lugubere Muṉiyappicci feest plaats, dat alleen wordt bijgewoond door die volwassen Cakkiliyar mannen, die er zich sterk genoeg voor achten. Muṉiyappaṉ is de bloeddorstige bewaker van de wijk.

Degenen die bij de plechtigheden aanwezig zijn op het moment dat de pakatai, de traditionele leider, in trance uit de Muṉiyappicci tempel komt gestormd, moeten die nacht verder alle rituele bijwonen. Om volkomen zeker te zijn van onze behouden thuiskomst werden mijn tolk en ik door een groepje Cakkiliyar thuis gebracht na de beëindiging van het ritueel, waarbij men om de angst wat te onderdrukken sterke lampen meenam. De Kavuṇṭar weten vagelijk wat er tijdens dit nachtelijke feest gebeurt en velen erkennen de macht van deze Muṉiyappaṉ. Zo vinden we bij Kavuṇṭar de stellige overtuiging, dat het direct na het Muṉiyappicci feest altijd even regent, al valt het ritueel in een betrekkelijk droge tijd (de maand Cittirai, van 14 april tot 14 mei). De rituelen worden niet bijgewoond door leden van andere kasten; zij zijn uitsluitend een Cakkiliyar aangelegenheid. Slechts de Veḷḷāḷa Kavuṇṭar Nācuvaṉ is aan het begin aanwezig, omdat hij een geit of schaap moet doden en villen.

De viering van het Muṉiyappicci feest werd in 1967 bijna verhinderd door onderlinge ruzies van de Cakkiliyar. Door de bemiddeling van een Veḷḷāḷa Kavuṇṭar boer kon het 's nachts toch plaatsvinden. Deze Kavuṇṭaṉ was 's avonds aanwezig bij de aanvang van de rituelen om zich ervan te overtuigen, dat alles in orde was.

De hoogtepunten van het Pattatalacci feest liggen in de laatste dagen. Dan worden op een avond de nieuwe, door de Kucavar gemaakte beelden naar de tempel gebracht; de daarop volgende dag brengt men er de offers heen. Een groot deel van het dorp wordt, nolens volens, betrokken bij het ophalen der beelden, immers de Kucavar wonen aan de oostzijde van het dorp en de Cakkiliyar trekken via de Māriyammaṉ tempel langs de Vaṇṇār kuṭṭai naar het huis van één van hen. Zij keren langs dezelfde weg ook weer terug naar de cēri.

In de processie dansen niet alleen de Cakkiliyar trommelaars mee, maar we vinden er ook een orkestje, dat de traditionele Zuidindiase Karnatische muziek speelt, een Paḷḷar beroepsdanser en stokkenvechters/dansers. Bij het huis van de Kucavaṉ nemen de verschillende handelingen geruime tijd in beslag: de nieuwe beelden moeten op draagstokken worden bevestigd; de vrouw van de Kucavaṉ bereidt poṅkal; er wordt voor de Cakkiliyar pūcāri die bij de processie voorop zal lopen, een pūṇūl, heilig koord gemaakt, dat men met geelwortel bestrijkt; de Veḷḷāḷa Kavuṇṭar Nācuvaṉ slacht een geit; de Kucavaṉ verricht enkele pūjā's enz. Gedurende deze voorbereidingen geeft een beroepsdanser een voorstelling om de toeschouwers wat af te leiden. Dit alles speelt zich af tussen de huizen der hoge kasten en men kan zich voorstellen, dat er in het gedrang nauwelijks nog sprake is van regels betreffende fysieke onaanraakbaarheid. Er zijn wel degelijk grenzen aan het toegestane gedrag, hetgeen bijvoorbeeld bleek, toen de Kucavar vrouw – toch reeds wat boos door het bijzonder kleine geitje en de wel heel kleine hoeveelheid rijst, die de Cakkiliyar hadden meegebracht – een aantal Cakkiliyar uit de veranda van haar huis joeg. Wil de Cakkiliyaṉ die de pūṇūl gereed maakt, een beetje water, dan geeft de Kucavaṉ hem dat, omdat de Cakkiliyaṉ het niet zelf met zijn hand uit de waterpot mag halen; heeft een Cakkiliyaṉ dorst, dan schenkt men water in zijn handen. Vooral de mensen die langs de route wonen, kijken naar het schouwspel en enkelen laten de processie ook stilhouden voor een offer aan de godin en een pūjā. Op de terugweg houdt men lange tijd halt bij de Māriyammaṉ tempel. De Cakkiliyar plaatsen de nieuwe beelden op het terrein voor de tempel,

waarbij de Paṇṭāram in de tempel een pūjā opdraagt aan de godin Māriyamman. De nieuwe beelden worden als het ware voorgesteld aan de godin. Voor de tempel worden dansvoorstellingen gegeven en pūjā's opgedragen. Van de hogere kasten gaat daarna slechts de Kucavan mee naar de Pattatalacci tempel.

Belangrijk is dat we de Periya Kavuṇṭar, de voornaamste Kavuṇṭar van het dorp, bij deze gebeurtenissen niet zien. De Kavuṇṭar zijn dus niet werkelijk vertegenwoordigd. Ook de volgende dag, als de offers worden gebracht, treffen we hen tijdens de plechtigheden niet aan bij de Pattatalacci tempel. De weinige Kavuṇṭar mannen die we dan bij de tempel zien, behoren vooral tot de categorie kleine boeren, landarbeiders en industrie-arbeiders. Iets anders is het met de Kavuṇṭar vrouwen: ook enkele vrouwen van de hoogste klasse der Kavuṇṭar brengen offers bij de tempel en betreden de tempel zelfs. Geen enkele Kavuṇṭan betreedt tijdens deze plechtigheden de Cakkiliyar cēri; we zien hen alleen aan de rand van de wijk bij de tempel. Zie foto 10 en 11. De route die de Cakkiliyar processie aflegt, leidt van de Perumāḷ tempel buitenom naar het Muṉiyapicci heiligdom en van daar weer terug naar de Pattatalacci tempel. Aan de rand van de cēri kan men het gebeuren dus rustig gadeslaan.

Het schouwspel van de zich prostrerende vrouwen, geheel nat, die na enkele stappen zich voorover languit op de grond werpen, kennen de dorpelingen van tal van andere tempelfeesten. Men ziet echter steeds minder een andere gewoonte, die de Cakkiliyar nog enigszins in ere houden: men belooft de godin – als dank voor een bepaalde gunst, zoals het herstel van een ziek kind – zich lichamelijk letsel toe te brengen. Zowel in Nesavur als in Irupatur trof ik enkele Cakkiliyar mannen en vrouwen die lange pennen door tong of arm hadden gestoken. Op de pen is een halve citroen geprikt, die de pijn vergroot maar het bloeden tegengaat en tevens desinfecteert. De citroen heeft een zekere religieuze waarde en we vinden deze vrucht bij nagenoeg alle religieuze handelingen tezamen met de banaan en bladeren van de nīmboom. Het trekken van kleine karretjes aan touwen die met haken aan het vel van de rug zijn bevestigd, heb ik niet waargenomen, vermoedelijk wordt dit thans als te ruw van de hand gewezen. Opvallend was, dat Cakkiliyar in Irupatur een vrouw beletten zich zelf al te hard met een touw te slaan. Men vond het niet goed, dat zij zich tot bloedens toe sloeg. De boetelingen zijn enigszins in trance door langdurig vasten en doordat zij voor de aanvang der processie alcohol drinken en opium eten. Noch bij het Vētacāmi feest in Irupatur, noch bij het Māriyamman feest in Kilakkupalayam of het Angatal feest in Adutur trof ik boetelingen aan die zich lichamelijk letsel hadden toegebracht. Informanten van hogere kasten benadrukten het ruwe en onbeschaafde karakter van deze gewoonte, maar enkelen gaven wel toe, dat o.a. enkele Mutaliyār uit Nesavur zich tijdens het Māriyamman feest in Irupatur in 1955 hadden gepijnigd en zelfs aan de rug kleine karretjes hadden getrokken.

Een groep Cakkiliyar trommelaars haalt 's middags de kleine Paḷḷar delegatie op die vanouds tijdens het feest aanwezig is. De Cakkiliyar beschouwen zich als 'kulam piḷḷai' (kastekinderen) van de Paḷḷar en de Paḷḷar beschouwen zich ook als een soort beschermheren van hen. Een Paḷḷan had voor het feest in 1967 zelfs clowneske kleding aangetrokken. Evenals de leden der hogere kasten komen de Paḷḷar niet bij de Perumāḷ tempel in het midden van de Cakkiliyar cēri, maar blijven zij aan de rand bij de Pattatalacci tempel. De Paḷḷar brengen hun offers als de leden van hogere kaste dit reeds gedaan hebben en voordat de Cakkiliyar de hunne aanbieden. Noch de leden der hogere kasten, noch de Paḷḷar accepteren na de pūjā het heilige water van de Cakkiliyar pūcāri en deze geeft ook niet

10. Het Pattatalacci tempelfeest der Cakkiliyar. Buiten de kring van personen rond de verklede dansers (compleet met paraplu, een statussymbool van rijkere boeren) ziet men op de achtergrond leden van hogere kasten die op de grens van de cēri op 'veilige' afstand toekijken. Links op de foto is een tappaṭṭai trommel zichtbaar; de bespeler van de veṅkala tuṭumpu gaat half verscholen achter de danser aan de linker zijde. De Cakkiliyar zijn mij in de dorpen ten oosten van de stad Coimbatore steeds voorgekomen als de enige kaste waar men, ondanks alle ellende en armoede, werkelijk spontaan kon lachen en feestvieren; bij alle andere kasten, de Kavuṇṭar voorop, voelde ik steeds een hoge mate van ernst en gedragsreglementering die bij de volwassenen nauwelijks spontaneïteit toeliet (buiten driftige woedeuitbarstingen), zelfs niet bij de kermissen die bepaalde tempelfeesten begeleiden.

zelf de heilige as, maar houdt hen de schaal voor, zodat men zichzelf kan bedienen. De leden van hogere kasten nemen echter wel een halve kokosnoot of beide helften terug, ook al heeft de Cakkiliyar pūcāri ze tijdens de pūjā doorgehakt. Er zijn Kavuṇṭar die zeggen, dat ze de helften niet aanvaarden van de pūcāri, maar de Cakkiliyar vertellen, dat het wel normaal is ze terug te geven. De waarheid ligt hier vermoedelijk in het midden: de leden van hogere kasten die naar de Pattatalacci tempel komen, nemen wel heilige as van de schaal, laten zich met heilig water besprenkelen en nemen de gebroken kokosnoten terug; de meer traditio-

11. Cakkiliyar trommelaars en toeschouwers, geheel in vervoering door de muziek, tijdens het *Pattatalacci feest te Irupatur*. Links een tappaṭṭai speler en midden de centrale figuur van de bespeler van de veṅkala tuṭumpu. Rechts achter de laatste een Paḷḷan uit Paḷḷapalayam, gehuwd met een Cakkiliyaṉ, die een trommel bespeelt zoals gebruikelijk bij een vāttiyam, een orkestje voor het spelen van Karnatische muziek bij feesten.

nele Kavuṇṭar verschijnen helemaal niet bij de Pattatalacci tempel, omdat zij ook in religieuze zaken niet met de Cakkiliyar willen verkeren en omdat zij (evenals de Paṟaiyar[8]) Pattatalacci beschouwen als een typische kaste-godin die niet van algemeen belang is. Toen na een pūjā in de Cakkiliyar Kaṉṉiyammar tempel heilige as werd rondgedeeld aan de deelnemers aan een verkiezingsbijeenkomst van de D.M.K., P.S.P. en Links-Communisten, nam de leider van deze coalitie, een belangrijke en in kaste-aangelegenheden zeer conservatieve Kavuṇṭar boer, van de Cakkiliyar priester volkomen niets aan; hij deed alsof hij niet zag dat hem iets werd aangeboden. Een dergelijke man komt niet op het Pattatalacci feest.

Vele Kavuṇṭar die niet op het Pattatalacci feest komen, geven wèl wat geld voor het feest, omdat de Cakkiliyar hun landarbeiders zijn, hun Cakkili, waarvoor de hogere kasten en met name de Kavuṇṭar moeten zorgen. De ruim Rs. 55.– die de Cakkiliyar door een collecte buiten de wijk verkregen, is uitsluitend afkomstig uit Irupatur, hetgeen ook weer wijst op het plaatselijke karakter van het Pattatalacci feest. Aan werkgevers buiten het dorp vraagt men geen geld. Er komen geen leden van hogere kasten uit andere dorpen en de Cakkiliyar die van elders komen, zijn familieleden en vrienden, die door hun kastegenoten in Irupatur zijn uitgenodigd. Dit sterk plaatselijke karakter geldt ook voor de Pattatalacci feesten in de dorpen in de omgeving.

In Nesavur, dat op een afstand van ongeveer één kilometer van Irupatur ligt, constateerde ik dat één van de belangrijkste rituelen met sociaal karakter het openen van de ogen der nieuwe beelden is. Hierop wachten de omstanders waaronder ook veel leden van hogere kasten. De beelden die op draagstokken staan, worden door het openen der ogen 'levend' (vergelijk het aanbrengen van de drake-ogen bij Chinese drakendansen), zij gaan bewegen en zijn nauwelijks te stuiten. De dragers rennen ermee door het dorp, kennelijk bij voorkeur in de richting waar veel mensen staan, die dan joelend naar alle kanten stuiven. Ik vroeg de Cakkiliyar in Irupatur hiernaar en zij bleken van niets te weten; niemand van hen bleek het feest in Nesavur te bezoeken, wellicht met uitzondering van een enkel familielid van de Toṭṭiya Cakkiliyar van dat dorp. Ze konden zich wel het tumult voorstellen, dat ontstaat door het openen van de ogen en vertelden, dat zij het risico van het breken der beelden niet namen en dat de Kucavaṉ de ogen daarom pas aanbrengt, als de beelden rustig in de tempel staan.

4.6.4. *Poṅkal en andere festiviteiten in de maand Tai*

Poṅkal (15 januari, Tai 1) was in Irupatur in 1967 een familiefeest, evenals Tamil Nieuwjaar en Dīpāvali. Op de ochtend van Poṅkal vindt in de Māriyamman tempel een bijeenkomst plaats van de Ūr panchāyat of Ūr potukūṭṭam (zie Deel II: Politieke positie). De Ūr Kavuṇṭar zal dan aan de Paraiyar dorpsomroeper de opdracht moeten geven om het dorpsfeest aan te kondigen.

Volgens informanten nemen slechts de vier lage kasten en de Valaiyar en Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār niet aan het dorpsfeest deel. Vrouwen van de andere kasten plukken 's morgens bloemen en gaan 's middags via de Māriyamman tempel naar het Karupparaiyan heiligdom aan het riviertje Periya paḷḷam. Paraiyar trommelaars lopen voorop en ook Cakkiliyar trommelaars schijnen vaak aanwezig te zijn. Achter of naast de stoet zijn wel enkele Valaiyar, Kuravar, Paraiyar en Cakkiliyar aanwezig om naar het schouwspel te kijken en om iets van het offervoedsel te krijgen. Bij het Karupparaiyan heiligdom wordt dan door de vrouwen gezongen en gedanst. Slechts de Paḷḷar en Cakkiliyar vieren hun eigen Poṅkal feest bij respectievelijk de Vētacāmi en de Pattatalacci tempel.

Tijdens de vergadering van de Ūr panchāyat kwam het in 1967 tot grote ruzies tussen de Kavuṇṭar en de gemoederen raakten zo verhit, dat niemand ook maar aan Poṅkal dacht. In de middag werd omstreeks 15.00 u. het overlijden van een Kavuṇṭan uit een ander dorp bekend, waardoor vele belangrijke Kavuṇṭar Irupatur onmiddellijk verlieten. Een storende factor was in 1967 ook, dat om 15.30 u. aan de hoofdweg het propagandabureau van de samenwerkende D.M.K., P.S.P. en Links-Communistische partijen werd geopend.

Het is zeer de vraag of bij een viering van het feest alle vrouwen zouden hebben meegedaan. Belangrijke Kavuṇṭar vertelden mij dat zij het niet goedkeurden, dat hun vrouwen mee zouden gaan naar het Karupparaiyan heiligdom: 'Er gaan daar vrouwen van allerlei soort heen en er kunnen slechte woorden vallen die tot conflicten aanleiding geven.' De rijkere boeren willen niet dat hun vrouwen en dochters met het 'gewone' volk meetrekken en daarmee dansen. De klassetegenstellingen maken ook bij gebeurtenissen, die naast een sociaal aspect een religieus karakter bezitten, een gezamenlijk feestvieren der Kavuṇṭar moeilijk. Hoewel men zegt dat in vroeger dagen inderdaad alle vrouwen deelnamen, is het moeilijk dat zonder meer voor waar aan te nemen; vermoedelijk waren het toen niet zo zeer klassetegenstellingen binnen de Kavuṇṭar kaste als wel factiestrijd tussen Kavuṇṭar gotrams, die roet in het eten gooiden (zie Deel II: Politieke positie).

De Cakkiliyar vierden in 1967 evenmin gemeenschappelijk Poṅkal. Hun commentaar was: 'De tijden zijn slecht en de Kavuṇṭar zullen zeggen dat wij het kennelijk erg goed hebben als we het feest wel vieren.' Als de Kavuṇṭar geen Poṅkal vieren, durven zij het ook niet te doen.

Tot mijn verwondering en schrik bemerkte ik pas twee en een halve maand na Poṅkal, dat de 'Nācuvar' factie van de Paḷḷar het feest wel had gevierd bij de Paḷḷar Piḷḷaiyār tempel. De Cakkiliyar hadden daarbij niet getrommeld en in de tempel waren geen pūjā's opgedragen omdat deze factie ruzie heeft met de priesters. De 'Nācuvar' factie had het kennelijk niet aangedurfd om het feest te vieren in het bolwerk van de 'Pūcāri' factie, de Vētacāmi tempel. Toch had hierbij ook een rol gespeeld, dat velen de Vētacāmi tempel eenvoudig te ver vinden. De hogere kasten van het dorp Adutur vierden in 1967 wel Poṅkal bij deze Vētacāmi tempel.

In de maand Tai vindt van Poṅkal tot aan de eerste volle maan 's avonds het aanbidden van de maan plaats.

> Op de erven van een aantal huizen plaatst men voedsel in bakjes met daartussen een lichtje. Hier omheen dansen en zingen de meisjes en vrouwen. Na een pūjā wordt het voedsel gegeten. Men vertelt dat er vroeger veel meer ouderen aan het feest deelnamen dan thans het geval is. Het is nu een echt kinderfeest dat doorgaat tot diep in de nacht. Ik constateerde dat de controle door ouderen hier en daar zeer gering is. Het spelen gaat bij de oudere kinderen 's nachts nogal eens over in flirten, hetgeen des te meer opvallend is door de scherpe scheiding der sexen die er doorgaans is. Het feest is wellicht op te vatten als een soort 'outlet', waarbij jongens de nog niet huwbare meisjes ontmoeten. Op de Kavuṇṭar erven vinden we wel Ainūttāṉ Ceṭṭiyār en Piḷḷai jongens en meisjes, maar ik geloof niet dat er verder een grote vermenging van leden van verschillende kasten plaatsvindt. Hoewel, dat valt door de duisternis niet met zekerheid te zeggen. Bij de ouderen kan men niet veel navragen, zij weten zogenaamd van niets. De Cakkiliyar en Paḷḷar vieren dit feest in hun eigen wijken.

4.6.5. *Conclusies*

Bij een analyse van deze religieuze feesten valt vooral het verschil in positie tussen Paḷḷar en Cakkiliyar op. De gegevens betreffende de kleine Kuṟavar en Paṟaiyar kasten zijn zo vaag, dat we hen niet goed kunnen plaatsen. Wel krijg ik uit het materiaal de indruk, dat de Paṟaiyar dichter bij de Cakkiliyar dan bij de Paḷḷar staan. De in vergelijking met de Cakkiliyar duidelijk hogere positie van de Paḷḷar is, meen ik, vooral af te leiden uit het volgende:

a. In tegenstelling tot Cakkiliyar en Paṟaiyar brengen de Paḷḷar pūri naar de Māriyammaṉ tempel op de eerste dag van het tempelfeest ter ere van deze godin.
b. Paḷḷar helpen bij het voortduwen van de tempelkar tijdens het Māriyammaṉ feest in Kilakkupalayam. Hun aanraking verontreinigt kennelijk niet.
c. De Vētacāmi tempel die ook voor leden van hoge kasten van groot belang is, heeft Paḷḷar priesters.
d. Er zijn Kavuṇṭar die offervoedsel voor Vētacāmi accepteren uit handen van de Paḷḷar priester.
e. Vele Kavuṇṭar accepteren en drinken het heilige water, dat de Paḷḷar priester hun geeft en zij staan ook toe, dat de Paḷḷar priester heilige as aanbrengt op hun voorhoofd.

f. Kavuṇṭar vervullen in het Vētacāmi tempelfeest enige belangrijke functies.

Ten aanzien van d. en e. geldt, dat geen enkel lid van een andere kaste dan de Cakkiliyar voedsel of water van de Cakkiliyar priester accepteert of een aanraking door hem toestaat. Ook de Paḷḷar behandelen de Cakkiliyar duidelijk als onaanraakbaar. Kavuṇṭar vervullen niet vanouds functies bij het Pattatalacci feest; de initiatie van het feest door een Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭaṉ is van zeer recente datum en vindt plaats met inachtneming van de normale kasteregels. De belangstelling van de andere kasten dan de Cakkiliyar voor Pattatalacci is vermoedelijk in het algemeen van recente datum; slechts de Paḷḷar zenden vanouds een delegatie op de zestiende dag van het tempelfeest.

Aan de andere kant zijn er zeker ook gedragspatronen die duidelijk maken, dat de Paḷḷar behoren tot de lagere kasten. De pūri die de Paḷḷar brengen bij de opening van het Māriyammaṉ feest, wordt niet in de tempel geaccepteerd. De Paḷḷar staan volkomen buiten het 'kavaḷam eṭutal' ritueel, dat plaatsvindt tijdens het Vētacāmi feest; de Toṭṭiya Nāykkaṉ vervangt hierbij de Paḷḷaṉ als priester. Evenals de Cakkiliyar vieren de Paḷḷar hun eigen Poṅkal feest, apart van de hogere kasten.

Toch is, in tegenstelling tot vooral de Cakkiliyar, de positie van de Paḷḷar in veel gevallen niet opvallend lager dan die der lagere midden kasten.

4.7. De café's

4.7.1. *De café's van Irupatur*

Het is niet mogelijk om in de cafeetjes van Irupatur volledige maaltijden te bestellen. Men verkoopt er slechts de in Zuid-India veel gegeten iḍḍaḷi, een gestoomd rijstmeelgerecht, en uppumā, met specerijen gekookt tarwemeel, alsook een soort gekruide krakeling. De omzet van deze zaakjes betreft vooral koffie, thee en ongekoelde limonades. Slechts in één teashop worden ook alcoholische dranken als arak en palmwijn (toddy) verkocht.

Niet alle dorpelingen komen in de teashops: de oudere Brahmanen en Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār zullen we er niet vinden, omdat zij geen water en gekookt voedsel van de Kavuṇṭar exploitanten accepteren, en evenmin een categorie vooraanstaanden, vooral rijke Kavuṇṭar boeren en rijke katoenkooplieden of een Piḷḷai die thans (1967) voor zijn M.A. economie studeert. Zij vinden het beneden hun waardigheid om met het 'plebs' in de teashop te zitten en zij willen bovendien niet het gevaar lopen daar te worden beschuldigd van bijvoorbeeld gierigheid of mede-verantwoordelijk gesteld te worden voor de rijstschaarste. 'There will be bad words and trouble', zeggen de Engels sprekenden. Deze categorie rijken eet of drinkt trouwens nooit iets bij anderen in het dorp, een banaan is alles wat men aan hen kwijt kan; anderen eten en drinken slechts bij hen. Voedsel geven aan anderen, waarbij men steun en 'goodwill' terug ontvangt, is ook hier een belangrijke statusfactor.

Ondanks onderlinge verschillen zien we in drie van de vier belangrijke teashops van het dorp toch een grote overeenstemming in de gedragspatronen van

de leden van lagere kasten. In alle drie betreden Cakkiliyar en Paraiyar niet de ruimte die door de leden van hogere kasten wordt gebruikt voor het nuttigen van consumpties en alleen de leden van deze twee kasten drinken er hun thee of koffie uit aparte glazen of metalen bekers. De verschillen tussen deze drie teashops betreffen de voorzieningen die voor de leden van de laagste twee kasten zijn getroffen. De teashop bij de Pillaiyār tempel aan de hoofdweg naar Coimbatore bezit voor hen geen aparte ruimte en de Cakkiliyar of Paraiyar moeten er buiten in de open lucht hun consumpties gebruiken. De voor hen bestemde glazen worden niet in de teashop bewaard, doch liggen in de holle stam van een boom voor het gebouw (pas na een half jaar 'ontdekt'!). Tegen de teashop bij de Perumāl tempel en de school staat een schuurtje dat binnen door een bamboe rasterwerk van de ruimte van de teashop is gescheiden. Leden van de laagste kasten kunnen in deze aparte ruimte zitten of staan en worden bediend door de openingen in de bamboe-afscheiding. In de teashop tegenover het Panchāyat Board House moesten Cakkiliyar en Paraiyar tot voor kort hun consumpties buiten het gebouw nuttigen. In 1966 heeft men in de zijkant van het gebouw een tweede deur gemaakt, die toegang geeft tot de gemeenschappelijke ruimte. Hierin heeft men nu provisorisch een afscheiding gemaakt, waardoor een apart gedeelte in het gebouw is ontstaan, dat direct in verbinding staat met het gedeelte bestemd voor leden van hogere kasten en waar Cakkiliyar en Paraiyar hun eigen bank hebben. De leden van deze twee kasten spreken van een grote verbetering en van een vermindering van de achterstelling in deze teashop, immers, men mag er nu binnenkomen en men kan er binnen praten met de andere gasten. Cakkiliyar en Paraiyar gebruiken nooit elkaars bekers of glazen en deze teashops beschikken daarom naast een set bekers voor Cakkiliyar over een aparte beker voor Paraiyar bezoekers. De Paraiyar kastegroep van Irupatur is maar klein en slechts enkele Paraiyar gaan wel eens naar een teashop, zodat één beker wel voldoende is. Komen er twee Paraiyar, dan moet één van hen even wachten of zijn thee drinken uit een limonadeflesje. Het heeft enige tijd geduurd, voordat ik kon constateren dat de exploitanten inderdaad naast de aparte bekers voor Cakkiliyar ook een beker voor de Paraiyar hadden. Het volgende verslag geeft aan, hoe ik de gang van zaken in de praktijk kon controleren en is tevens een illustratie van de gedragspatronen in de betreffende teashop in het algemeen.

Op een dag was ik in de gelegenheid om in de teashop bij de Perumāl tempel thee aan te bieden aan een Kavuṇṭan, een Cakkiliyan, een Paraiyan en een Kuravan. Met ieder van hen had ik reeds vele gesprekken gevoerd. De Kavuṇṭan kreeg binnen thee in een glas, dat normaal voor de leden van hogere kasten gebruikt wordt. De Kuravan was, toen de Kavuṇṭar boer binnenkwam, opgestaan van de vloer en naar buiten gegaan; daarom reikte de caféhouder hem zijn thee aan via de buitendeur, echter wel in een glas, dat ook door de leden van hogere kasten wordt gebruikt. Voor de Paraiyan was er een aparte aluminium beker, die boven de deurpost stond. De Paraiyan kon de beker zelf niet pakken en daarom reikte de caféhouder hem deze aan. De Cakkiliyan nam zelf een beker van de plank in het tegen de teashop gebouwde schuurtje.

Zowel de Paraiyan als de Cakkiliyan staken hun bekers door de openingen in het bamboe tussenschot en lieten de exploitant eerst wat water in hun bekers gieten, opdat ze deze konden omspoelen; daarna goot de caféhouder er thee in zonder de bekers aan te raken.

Nadat allèn de thee op de traditionele wijze – dus zonder het glas met de lippen aan te

raken – gedronken hadden, gaf de Kavuṇṭaṉ zijn glas rechtstreeks terug aan de caféhouder die het omspoelde; de Kuṟavaṉ spoelde eerst zelf zijn glas met water om alvorens het te overhandigen aan de caféhouder die daarna het glas ook nog eens omspoelde. De Paṟaiyaṉ spoelde zelf zijn beker om en gaf hem aan de caféhouder, die de beker direct op zijn oude plaats boven de deurpost zette. De Cakkiliyaṉ tenslotte spoelde ook zelf zijn beker om en plaatste hem ook zelf op de plank in het schuurtje.

Tijdens de gesprekken in de teashop kwam een vrij oude Paḷḷar pūcāri (priester) binnen en zonder te aarzelen zette deze zich op de bank naast de Kavuṇṭar boer. Naast de Kavuṇṭaṉ gezeten dronk deze Paḷḷaṉ zijn thee uit een glas, dat ook door leden van hogere kasten wordt gebruikt.

Zowel de mensen in het vertrek als die er buiten bespraken met elkaar landbouwproblemen, waarbij de Kavuṇṭar boer en de Kavuṇṭar caféhouder duidelijk met gezag spraken.

Zoals uit het bovenstaande blijkt, vormen de Scheduled Castes zeker geen eenheid wat betreft het betreden van teashops, het al of niet gebruiken van aparte glazen of bekers en de wijze waarop men bij elkaar zit of staat.

TABEL 9. De mening van Kavuṇṭar informanten betreffende de leden van kasten die de teashop niet mogen betreden, in absolute aantallen en percenten.

	Vroeger niet in de teashops	Nu niet in de teashops
Aantal informanten	8 (100%)	11 (100%)
Kasten		
Ācāri	1 (13)	0 (0)
Kucavar	1 (13)	0 (0)
Mohammedanen	1 (13)	0 (0)
Oṭṭar	2 (25)	0 (0)
Valaiyar	5 (63)	0 (0)
Vaṇṇār	3 (38)	0 (0)
Nācuvar	3 (38)	0 (0)
Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār	5 (63)	0 (0)
Paḷḷar	6 (75)	1 (9)
Kuṟavar	8 (100)	8 (73)
Paṟaiyar	8 (100)	11 (100)
Cakkiliyar	8 (100)	11 (100)

De grote meerderheid van mijn Kavuṇṭar informanten was van mening, dat de Kuṟavar ook nu nog niet in de teashops mogen komen. Zie tabel 9. Hun gedachtengang is begrijpelijk als we bedenken, dat in een teashop aanwezige Kuṟavar wat schuchter bij de buitendeur gaan zitten of buiten gaan staan, als Kavuṇṭar het gebouw betreden. In de teashops zijn vaak Kavuṇṭar aanwezig en in veel gevallen wagen de Kuṟavar zich dan ook niet in het vertrek. Toch is het een Kuṟavaṉ thans niet verboden in de teashop op de grond te zitten. Ja, als er geen leden van kasten hoger dan Paḷḷar aanwezig zijn, zit hij zelfs wel eens op een bank. De positie van de Kuṟavar in de café's is zwakker dan die van Vaṇṇār, Nācuvar en Valaiyar, immers, de leden van deze drie kasten kunnen de café's te allen tijde betreden en zitten 'slechts' op de grond of staan als er leden van hoge kasten aanwezig zijn. Oudere Oṭṭar en Kucavar zullen niet op de grond gaan

zitten als er leden van hoge kasten aanwezig zijn; in het bijzijn van Periya Kavuṇṭar staan zij. Meer dan Oṭṭar en Kucavar hebben Vaṇṇār, Nācuvar en Valaiyar de neiging om helemaal niet in een teashop naar binnen te gaan als er een groot aantal Kavuṇṭar aanwezig is. In de teashop bij de Perumāḷ tempel heb ik het wel meegemaakt, dat een Vaṇṇān en een Nācuvan de teashop niet betraden in verband met de aanwezigheid van Kavuṇṭar en dat zij thee bestelden vanuit het tegen de teashop gebouwde schuurtje, waar normaal de Cakkiliyar zijn. Evenals de Cakkiliyar kregen zij daar thee en betaalden zij via de openingen in het bamboe rasterwerk, dat schuurtje en teashop scheidt. Natuurlijk dronken zij hun thee wel uit dezelfde glazen als de Kavuṇṭar.

Het opmerkelijke feit doet zich voor, dat Paḷḷar in de teashops te allen tijde op de banken zitten. Herhaaldelijk heb ik kunnen zien, dat een Paḷḷan zonder enige plichtpleging naast een Periya Kavuṇṭan ging zitten. In het concrete geval dat ik hierboven besprak, zat de oudere Paḷḷar pūcāri van de Paḷḷar Karupparaiyan tempel naast één van de oudste, rijkste, invloedrijkste Kavuṇṭar van Irupatur. We kunnen constateren dat de Paḷḷar in het algemeen in de café's veel minder respect betonen aan de leden van hoge kasten dan Vaṇṇār, Nācuvar, Valaiyar of zelfs oudere Oṭṭar en Kucavar. De Paḷḷar uitspraak: 'Wij zijn niet bang voor de Kavuṇṭar en zij respecteren ons', gaat niet op voor de genoemde middenkasten. Sterker dan de Kuravar of deze middenkasten vatten de Paḷḷar de teashops op als publieke gelegenheden, waar andere regels gelden dan in de huizen van leden van hoge kasten, al zijn de eigenaars van de teashops ook Kavuṇṭar en al zijn leden van hoge kasten in de teashops aanwezig.

De Paḷḷar behoren nog wel tot de categorie kasten, die de bananebladeren, waarvan zij gegeten hebben, zelf moeten weggooien. Men kan dan wel weinig respect betonen aan leden van hogere kasten, maar de Kavuṇṭar caféhouder 'dwingen' bananebladeren weg te gooien, waarvan men met de handen heeft gegeten en die dus door het speeksel onrein zijn, behoort tot een andere orde. De andere kasten die tot deze categorie behoren, zijn Kuravar, Vaṇṇār, Nācuvar en Valaiyar. Paraiyar en Cakkiliyar gooien hun bladeren vanzelfsprekend zelf weg. Men zegt, dat de caféhouders wel bereid zijn de bladeren en etensresten van de Oṭṭar op te ruimen. Over de Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār valt niets te zeggen, immers, zij komen niet in de dorpscafé's.

De differentiatie die we thans in de gedragspatronen opmerken, is in het verleden vermoedelijk minder aanzienlijk geweest. Bij vier kasten is er waarschijnlijk geen of weinig sprake van verandering van de gedragspatronen: bij de Cakkiliyar, Paraiyar, Vaṇṇār en Nācuvar. Bij twee kasten is de verandering daarentegen zeer duidelijk: in het geval van de Paḷḷar en de Kuravar. De opgetreden veranderingen kunnen vergemakkelijkt zijn, doordat de drie café's waarover ik in het voorgaande sprak, ongeveer tien jaar geleden werden geopend, terwijl de voor die tijd aanwezige café's ongeveer tezelfdertijd werden opgeheven.

Het is niet geheel duidelijk of de Paḷḷar ongeveer tien jaar geleden, dus in ongeveer 1955, het patroon van Cakkiliyar, Paraiyar en Kuravar geheel volgden. Meer dan de helft van mijn Kavuṇṭar informanten is van mening, dat de Paḷḷar de teashops vroeger niet betraden en ook enkele Paḷḷar vertelden, dat zij

zich in de twee vroegere teashops anders gedroegen dan thans: zij moesten toen op de grond zitten en hun thee of koffie drinken uit aparte bekers. Dit lijkt aannemelijk, want ook nu nog zitten enkele oudere Paḷḷar landarbeiders op de grond in tegenwoordigheid van belangrijke leden van hoge kasten. Het lijkt mij waarschijnlijk, dat de Paḷḷar in de vroegere teashops een positie innamen, die enigszins te vergelijken is met de huidige positie van de Kuṟavar en dit zou dan de tegengestelde uitspraken betreffende het al of niet betreden van de teashops verklaren. De Paḷḷar kwamen dan dus niet in de teashops als daar Kavuṇṭar of belangrijke leden van andere hoge kasten aanwezig waren en zij stonden of zaten op de grond in aanwezigheid van wat lagere goden. De grote vrijheid die de meesten van hen zich thans permitteren in de café's, kan niet los worden gezien van de verbetering van hun economische positie (zie Deel II: Economische positie).

De Kuṟavar vertellen ook zelf, dat zij de twee vroegere teashops niet konden betreden en dat zij er aparte bekers gebruikten. De eigenaars van de nieuwe teashops maakten er bezwaar tegen, dat Kuṟavar hun café's betraden, maar zij lieten het uiteindelijk toch toe, omdat de Kuṟavar weigerden hun thee of koffie uit aparte bekers buiten te drinken en omdat bleek, dat zij zich bepaald niet zonder respect tegenover de Kavuṇṭar gedroegen. In ieder geval protesteerden de andere klanten niet en dat zal voor de caféhouders wel doorslaggevend zijn geweest. De Kuṟavar kwamen niet tot hun actie door een grotere economische onafhankelijkheid, maar naar alle waarschijnlijkheid door veranderingen die zij elders constateerden.

Bij de Valaiyar doet zich dezelfde onderzoeksproblematiek voor als bij de Paḷḷar: meer dan de helft van mijn Kavuṇṭar informanten die ik raadpleegde, verklaarden, dat de Valaiyar vroeger niet in de teashops kwamen en de Valaiyar beweren, dat zij vroeger in de teashops uitsluitend op de grond zaten of stonden en dat zij er hun thee of koffie dronken uit aparte bekers. Hun positie is nu ongeveer gelijk aan die van Vaṇṇār en Nācuvar. Als het inderdaad waar is, dat zij vroeger aparte bekers gebruikten – of hun koffie enz. aangereikt kregen in bijvoorbeeld flesjes – dan is hun positieverbetering vergelijkbaar met die van de Kuṟavar. Ook hun economische positie is nauwelijks veranderd – de grote meerderheid der Valaiyar is nog steeds zeer afhankelijk van de Kavuṇṭar – terwijl hun gedragspatronen toch aan verandering onderhevig zijn geweest.

Het is niet gemakkelijk om ons de vroegere situatie in te denken. Als de vier Scheduled Castes en de Valaiyar inderdaad aparte drinkbekers gebruikten, betekent dit dan dat in de twee vroegere teashops vijf stel drinkbekers stonden? Vraagt men het aan de mensen zelf, dan is het antwoord bevestigend. Maar het antwoord is dan niet gebaseerd op het bekend zijn met de stuatie van tien tot vijftien jaar geleden, doch op de optelling die ook wij hier maken: 'Ja, dat moet dan wel zo zijn.' Ik ben geneigd een vraagteken te plaatsen achter het gebruik van aparte bekers door de traditioneel niet werkelijk fysiek onaanraakbaren in deze streek, dus door Paḷḷar en Valaiyar. Op grond van de verhalen over wat men vroeger aan kleding droeg en over wat men at, lijkt een aanzienlijke stijging van het levenspeil in de afgelopen jaren waarschijnlijk. Het feit dat de twee

café's van vroeger, die velen zich *niet* herinneren, nu zijn vervangen door vier grotere en nog eens twee kleinere café's, pleit ook voor deze verhoging van het levenspeil, of althans voor een vergroting van de uitgaven in de consumptieve sfeer. We zullen er dus rekening mee moeten houden, dat men vroeger waarschijnlijk veel minder in de teashops kwam dan nu en dat verschillen in achterstelling, of, beter gezegd, verschillen in al of niet verwachte respectvormen, nu meer spelen dan vroeger.

Het is op het ogenblik niet denkbeeldig, dat er zich in de café's situaties voordoen, die bepaalde bezoekers niet bevallen. Heel wat van mijn informanten van hogere kasten beweerden nadrukkelijk, dat het voor hen onmogelijk is in een teashop in Irupatur met Paḷḷar op eenzelfde bank te zitten. Wat doet nu zo'n Kavuṇṭaṉ als er een Paḷḷaṉ naast hem komt zitten of wanneer er in een teashop alleen plaats is naast een Paḷḷaṉ? 'Dan staan we op en we gaan weg', luidt het antwoord in het eerste geval. In het tweede geval gaat men niet zitten en verdwijnt zonder iets te gebruiken. In de praktijk vallen deze rolcrises wel mee: zelfs vrij conservatieve Kavuṇṭar drinken toch echt wel eerst hun thee, voordat zij weggaan, omdat er een Paḷḷaṉ naast hen is gaan zitten. Aan de andere kant drijven de Paḷḷar de zaken ook niet altijd op de spits: zij kennen de Kavuṇṭar en weten, wat wel en niet kan. Nācuvar en Vaṇṇār zeggen nogal eens, dat zij de teashops niet binnengaan, als er Paḷḷar of Kuṟavar zijn. Dit wordt door de praktijk tegengesproken: het komt herhaaldelijk voor, dat Vaṇṇār of Nācuvar wel tegelijk met Paḷḷar in de teashops zijn. Maar een Vaṇṇāṉ, Nācuvaṉ, Valaiyaṉ of Oṭṭaṉ zittend naast een Paḷḷaṉ is in Irupatur ondenkbaar. Staan is altijd een oplossing en die mogelijkheid wordt in de teashops nogal eens aangegrepen. Als mensen in een teashop of bij een lang gesprek voor de tempel of in een straat staan, dan is dit staan meestal een analyse waard. Als in een café Kavuṇṭar en Paḷḷar op banken zitten, dan moet bijvoorbeeld een Vaṇṇāṉ staan, immers de Vaṇṇāṉ kan in verband met de aanwezigheid van Kavuṇṭar niet op een bank zitten en hij kan ook niet op de grond hurken, omdat hij zich dan tegenover de Paḷḷar zou verlagen. Niemand maakt in de teashops ruzie over respectvormen: de mensen die het niet eens zijn met de situatie, trekken zich terug. 'We keep it in mind', zoals de Engels sprekenden het uitdrukken, is het enige wat velen doen. Anders zou het vermoedelijk zijn, als Cakkiliyar of Paṟaiyar zouden trachten in de teashops te komen. Op mijn vraag in dezen aan een jonge Paṟaiyaṉ met S.S.L.C. (Secondary School Leaving Certificate) antwoordde deze het volgende: 'Als ik naar binnen ga en thee vraag, dan zal de caféhouder trachten mij te slaan. Er zal een hele opschudding ontstaan en de mensen zullen mij dwingen de teashop te verlaten. 's Avonds komt er in zo'n geval een Kavuṇṭar panchāyat in de Māriyammaṉ tempel bijeen en die zal mijn gedrag afkeuren en mij beboeten of nog erger. Ook de oudere mensen van mijn kaste zullen een dergelijk gedrag afkeuren. De politie van Sulur staat wel achter ons, maar het is de vraag of die veel kan doen. Als wij, Adi Dravida, ons allemaal tegen de discriminatie door de hogere kasten keren, dan zijn de Kavuṇṭar in staat onze wijk af te branden. Tegen ons durven ze zich wel te keren, maar de Paḷḷar durven ze niet aan, want die vormen een te grote groep en die staan economisch sterk.'

Aparte vermelding verdient hier het volgende. Een thans in Irupatur wonende Paraiyar schoolmeester uit Irugur durft de tempels in het dorp niet te betreden en houdt zich wat betreft de drinkwaterputten ook strikt aan de bepalingen die voor Paraiyar gelden, maar hij komt zo nu en dan wel in de teashops en wordt daartoe zelfs soms door Kavuṇṭar uitgenodigd. Hij zit daar met Kavuṇṭar op eenzelfde bank en drinkt zijn thee of koffie uit bekers bestemd voor leden van hogere kasten. Van Paraiyar onderwijzers verwacht men niet, dat zij buiten blijven staan en aparte bekers gebruiken: 'Je kunt iemand die aangesproken wordt met 'Vāttiyār Sir' toch niet buiten laten staan?' (Vāttiyār Sir betekent 'heer onderwijzer'). Ook uit deze case blijkt dat er tenminste twee factoren van belang zijn bij de gedragspatronen in de teashops: laten we geslacht en leeftijd buiten beschouwing dan is naast het kastelidmaatschap de mate van economische afhankelijkheid/onafhankelijkheid met name ten opzichte van de Kavuṇṭar doorslaggevend bij het gedrag. In de teashop bij de Piḷḷaiyār tempel aan de hoofdweg komt deze onderwijzer niet meer: de vrouw van de caféhouder heeft, toen een Kavuṇṭar vrouw naar het elfjarig dochtertje van de Paraiyar onderwijzer vroeg, geantwoord: 'Ze is een Paraiyan meisje'. We moeten hierbij bedenken, dat de Paraiyar hun oude kastenaam als een scheldwoord opvatten en zich zelf steeds 'Adi Dravida' noemen[9].

Bij de gang van zaken in de drie betrokken teashops en in vele café's in het algemeen zijn de persoonlijke opvattingen van de exploitanten van secundaire betekenis. De exploitant van de teashop bij de Piḷḷaiyār tempel aan de hoofdweg is na zijn huwelijk in 1962 naar Irupatur gekomen. Deze man dreef een teashop in Papanaickenpalayam, een industriecentrum onder de rook van Coimbatore, en in die zaak bestond volgens zijn zeggen geen enkele vorm van achterstelling. De situatie in Papanaickenpalayam enigszins kennende, geloof ik, dat deze bewering juist is. In Irupatur heeft deze man zich moeten aanpassen aan de heersende toestanden en aan de opvattingen van zijn vrouw en schoonfamilie.

De teashop in de vroegere wijk der Uppiliya Nāykkar, achter de huizen van de Kōmuṭṭis, verdient een aparte behandeling, omdat de situatie daar fundamenteel afwijkt van die in de overige teashops.

Na een heftige ruzie tussen Cakkiliyar en de schoonvader van de teashopexploitant bij het Panchāyat Board House besloten de Cakkiliyar deze teashop niet meer te bezoeken. Ook de teashop bij de Perumāḷ tempel stond hen tegen door de uitdrukkelijke achterstelling die zij daar ondervonden en de grove taal die de teashopkeeper daar vaak jegens hen bezigde. Een broer van de exploitant van de teashop bij het Panchāyat Board House had door financiële moeilijkheden zijn café in Irugur moeten sluiten. Deze man stond bekend als bijzonder liberaal in kaste-aangelegenheden en de Cakkiliyar vonden hem bereid een kleine teashop apart voor hen te openen aan het weggetje van het hoofddorp naar de Cakkili cēri. Zie foto 12. Ruzies tussen deze Kavuṇṭan en zijn familie en zijn werkloosheid na de mislukking in Irugur speelden een rol bij z'n toestemming; bovendien kon hij een aanvangskapitaal, groot Rs. 500,– lenen van een Cakki-

12. Onooglijk maar belangrijk in de lokale realiteit: de kleine teashop, gedreven door een Kavuṇṭaṉ, en vooral bedoeld voor Cakkiliyar. Het cafétje staat achter het huis van een Piḷḷai.

liyaṉ op onderpand van twee acres niet-geïrrigeerd land (zie Deel II: Economische positie).

Deze teashopkwestie is daarom zo van belang, omdat we hier één van de weinige gevallen zien, waarin de Cakkiliyar actief hebben ingegrepen in een situatie die hen niet aanstond. De ruzies zijn nu wat vergeten en de Cakkiliyar bezoeken thans ook weer de teashops bij het Panchāyat Board House en de Perumāḷ tempel, waar de kwaliteit van dranken en voedsel wat beter is. De apart voor hen opgerichte teashop bestaat echter nog steeds en heeft geen onbelangrijke omzet door de wat lagere prijzen, de wat gemakkelijker betalingsvoorwaarden en de mogelijkheid voor de Cakkiliyar om er rustig op een bank te zitten, als ze hun consumpties gebruiken. Deze teashop dankt zijn welslagen overigens voor een belangrijk deel aan de verkoop van alcoholische dranken, vooral in de avonduren, die men in de andere teashops niet kan krijgen. Juist door de verkoop van arak en palmwijn trekt deze zaak wel wat klanten van hogere kasten. Overdag ziet men er vrijwel alleen Cakkiliyar. In verband met de lagere prijzen komt het wel voor dat mensen die gasten hebben, koffie in een grote kan uit deze teashop laten halen.

Deze teashop kent geen achterstelling van bepaalde kasten: iedereen kan binnenkomen en gaan zitten op de banken en iedereen maakt gebruik van dezelfde glazen en aluminium bekers. Wel zien we dat Cakkiliyar gaan staan, als een Kavuṇṭaṉ binnenkomt. De Cakkiliyar spoelen zelf hun bekers om in tegenstelling tot eventuele leden van andere kasten. Cakkiliyar zijn er zo aan gewend

aparte bekers te moeten gebruiken, dat enkelen mij vertelden dit ook in deze teashop te doen. Eén Cakkiliyan beweerde met grote stelligheid dat de cafe-houder een stel aparte glazen in een houten kist apart hield voor Kavuṇṭar bezoekers. Trouwens, ook enkele Kavuṇṭar kunnen zich de afwijking van het normale patroon zo slecht voorstellen, dat zij verklaarden dat ook in deze teashop de Cakkiliyar, of, zo men wil, de leden van hogere kasten, aparte bekers gebruiken. Ik heb kunnen vaststellen dat al deze beweringen onjuist zijn: alle bezoekers van deze teashop gebruiken dezelfde bekers.

De niet-Cakkiliyar die hier komen, staan doorgaans niet in hoog aanzien in het dorp. 'Een Kavuṇṭan komt daar echt niet alleen koffie drinken!', zegt men. Dit is niet geheel juist: niet alle Kavuṇṭar komen hier voor arak (rijstbrandewijn) of toddy (palmwijn). Een jonge Kavuṇṭar boer die er een enkele keer wel koffie of thee drinkt en er tegelijkertijd met Cakkiliyar spreekt over landarbeidersproblemen of politiek (hij is een belangrijke lokale D.M.K. voorman), vraagt de exploitant dan de beker in heet water af te wassen alvorens er bijvoorbeeld thee in te schenken: 'Iedereen spoelt z'n beker alleen maar zo'n beetje om en die bekers zijn dus niet schoon', is zijn commentaar.

Een bijzondere situatie deed zich voor, toen op de verkiezingsdag (21-2-1967) in deze zaak in opdracht van de D.M.K. (Dravida Munnetra Kazhagam) ongeveer driehonderd bekers thee gratis werden verstrekt aan mensen die op weg waren naar het kieslokaal. Ik heb hierbij kunnen constateren, dat ook Valaiyar, Nācuvar, Vaṇṇār en zelfs Kavuṇṭar deze thee accepteerden. Ook hierbij moeten we weer bedenken, dat men de beker bij het drinken niet met de lippen aanraakt en dat de verontreiniging door de Cakkiliyar niet plaatsvindt door speeksel, maar uitsluitend door aanraking met de handen.

Bij de bespreking van de drie teashops in Irupatur, waar de gang van zaken wat meer 'normaal' is, maakte ik reeds melding van de veranderingen die in 1966 werden aangebracht in de teashop bij het Panchāyat Board House. De in deze teashop geconstrueerde zijdeur en de toelating van Cakkiliyar en Paraiyar in een gedeelte van de caféruimte zie ik als een concessie aan de Cakkiliyar na de ruzie en de daaropvolgende opening van de teashop achter de Kōmuṭṭi huizen, waardoor deze zaak veel klanten verloor. De veranderingen in dit café bij het Panchāyat Board House betekenen weer een klein stapje in de richting van vermindering der achterstelling. Cakkiliyar en Paraiyar mogen dan in een apart gedeelte van de caféruimte zitten, maar gezien de minimale afscheiding tussen de twee afdelingen, kunnen we toch wel zeggen dat zij zich in dezelfde ruimte bevinden als de leden van hogere kasten. Men ziet elkaar eten en drinken en kan er met elkaar praten. In ieder geval achten Cakkiliyar en Paraiyar het een duidelijke verbetering.

4.7.2. *De café's buiten Irupatur*

De situatie in Irupatur maakt deel uit van een meer algemeen patroon, dat ten aanzien van de teashops in het gebied rond de stad Coimbatore bestaat. De

dorpelingen weten door hun vrij grote geografische mobiliteit hoe de situatie in andere dorpen en steden is en het meer algemene patroon en de veranderingen daarin beïnvloeden min of meer de situatie in Irupatur. Het is voor het onderscheiden van de algemene en unieke trekken van de toestand in Irupatur nuttig, als wij nu enige aandacht besteden aan de situatie betreffende de café's in de omgeving van Irupatur.

Voor zover ik kan nagaan, worden de Paḷḷar in de café's van de dorpen of steden van het district Coimbatore nergens meer gediscrimineerd. Voor de Kuṟavar durf ik dit niet zo zonder voorbehoud te zeggen, maar in alle plaatsen waarover ik gegevens heb, worden de Kuṟavar thans wel in alle teashops toegelaten en behoeven ze ook geen aparte bekers te gebruiken. Hierbij moet ik wel aantekenen, dat de armere, economisch wat meer afhankelijke Kuṟavar niet op de banken zullen gaan zitten, als er ook leden van hogere kasten aanwezig zijn. Van de rijke Kuṟavar varkenskoopman en geldschieter uit Adutur vertellen de Kavuṇṭar aldaar, dat hij in de teashops naast hen op de banken zit. De Kuṟavar vuilopruimer in dienst van de Panchāyat van het dorp Merkupalayam komt daar in alle teashops, in tegenstelling tot de aanwezige Madurai Cakkiliyar, waarvan niemand het traditionele beroep van vuilopruimer uitoefent. Ik vroeg deze Cakkiliyar naar het waarom van dit verschil en merkte daarbij op dat deze Kuṟavaṉ er toch wel erg vies uitzag. Als antwoord trok men zijn schouders op en zei: 'Dat is het kastensysteem in Koṅku.'

Achterstelling van Paṟaiyar vinden we nog slechts in de dorpen van Coimbatore en niet meer in de steden. Er is geen sprake van dat de belangrijke Paṟaiyar gemeenschappen van bijvoorbeeld Irugur, Sulur of Singanallur nog achterstelling in de teashops dulden. Hoewel de Paṟaiyar van bijvoorbeeld Rasipalayam, Kilakkupalayam en Irupatur in hun eigen dorp nog niet in de teashops komen, trekken zij zich van eventueel buiten hun dorp bestaande bepalingen weinig aan. In het genoemde Merkupalayam, dat geen eigen Paṟaiyar gemeenschap bezit, betreden de Paṟaiyar van bijvoorbeeld Irupatur de teashops zonder aarzeling. Ik krijg sterk de indruk dat de achterstelling van de Paṟaiyar in de teashops van het district Coimbatore afneemt met als uitstralingspunten voor de gelijkstelling de stad Coimbatore en de belangrijke industriekernen rond deze stad.

De achterstelling van de Cakkiliyar in de teashops in het district Coimbatore is als geheel sterker dan die van de Paṟaiyar. Ook in de grotere plaatsen is het nog vrij normaal, dat Cakkiliyar niet in de teashops komen en aparte bekers gebruiken. De Cakkiliyar zijn bang leden van hogere kasten te beledigen met de kans een flink pak slaag op te lopen en vertonen een gebrek aan initiatief, dat onder andere het gevolg hiervan is. In Irugur blijkt één teashop te zijn waar de Cakkiliyar wel binnen mogen komen, hoewel zij er aparte bekers moeten gebruiken: 'De Brahmaanse caféhouder weigert ons buiten iets te geven en zegt, dat we maar weg moeten gaan, als we niet binnen willen zitten. We gaan slechts zelden naar die teashop, want je zit er wat te draaien op het puntje van een bank en je vraagt je af wat de leden van hoge kasten wel niet zullen denken van je aanwezigheid.'

In de stad Sulur wijzigt de situatie zich kennelijk ingrijpend: reeds in ongeveer vijf teashops bestaat er geen achterstelling meer voor zowel Toṭṭiya Mātāri als Madurai Mātāri. Peelamedu levert een beeld dat karakteristiek genoemd kan worden voor de industriekernen onder de rook van Coimbatore. Ik geef hier het verslag dat Toṭṭiya Mātāri mij in die stad gaven:

> 'Bij alle Naiytu café's van het oude dorp kunnen we niet binnen komen; we staan er buiten of zitten in een aparte ruimte, drinken er uit aparte bekers. Als je er netjes uitziet, accepteren ze je wel in de teashops aan de Avanashi hoofdweg, maar zie je er wat vuil uit, dan moet je buiten blijven en aparte bekers gebruiken. Mātāri uit de dorpen proberen helemaal niet de café's binnen te gaan: ze blijven uit eigen beweging buiten staan en krijgen daar dus te drinken uit aparte bekers. Als er een belangrijke boer in de teashop komt, dan staan we uit respect voor hem op.'

Buiten het eigen dorp probeert men toch wel eens in een teashop te komen. In Merkupalayam probeerden enkele Cakkiliyar uit Maniakaranur en Irupatur dit met steun van de politie uit Peelamedu. Op het moment zelf werd men toegelaten en kreeg men er thee uit de bekers van leden van hoge kasten, maar thans is de situatie er weer ongeveer als vroeger. Opmerkelijk is hierbij wat de Madurai Cakkiliyar uit Merkupalayam zelf over deze kwestie zeggen:

> 'Wij waren het wel eens met wat die andere Mātāri wilden, maar we hebben niet meegedaan, want we zijn hier in ons eigen dorp. Wij willen geen ruzie met de hoge kasten. Het is goed zoals het is en laat het nu verder ook maar zo. De caféhouders vragen ons nu zelf om binnen te komen, maar we doen het niet, want we weten niet of de woorden uit hun hart komen of slechts van hun lippen. Als we inderdaad binnenkomen, dan zou de omzet van de teashop daaronder lijden. De Kavuṇṭar zouden ons niet tegenhouden, maar ze hebben andere machtsmiddelen waar we niet van terug hebben: we werken immers allemaal voor hen?! Nee, wij proberen het niet, het zou bijzonder onrespectvol zijn tegenover de Kavuṇṭar.' (Zie voor een bespreking eveneens Deel II: Politieke positie).

Ondanks alle verklaringen van Cakkiliyar, dat men er buiten de teashops blijft en aparte bekers gebruikt, heeft mijn tolk op een dag toch kunnen constateren, dat twee Cakkiliyar vrouwen en een Cakkiliyar man in een teashop bij de bushalte in Merkupalayam zaten en iets aten en dronken. De teashophouders zien veel door de vingers als het mensen van buiten het dorp betreft.

> In Irupatur zag ik het volgende: Tijdens een zware regenbui zat een man op de stoep van de teashop bij de Piḷḷaiyār tempel aan de hoofdweg. Hoewel hij door de regen volkomen nat werd, kwam hij toch niet binnen. Buiten dronk hij zijn thee en betaalde op zo'n wijze, dat hij de handen aanraakte van de Kavuṇṭar jongen, aan wie hij ook het gebruikte glas teruggaf. De jongen gaf het glas aan zijn moeder, die het omspoelde. De vrouw vertelde mij dat de man vermoedelijk een Cakkiliyaṉ uit een ander dorp was en dat hij daarom niet binnen kwam. Hoewel de vrouw zei dat ze de man thee had gegeven in een apart glas, bestemd voor Cakkiliyar, plaats ik bij die opmerking toch een groot vraagteken. Hoe dan ook, dit glas werd door de vrouw aangenomen en omgespoeld, terwijl een Cakkiliyaṉ uit Irupatur zijn glas zelf had moeten spoelen en terugzetten in de holle boom voor de teashop, iets, wat de vrouw nu kennelijk later zelf deed of liet doen. Kavuṇṭar met wie ik over dit voorval sprak, probeerden het probleem weg te redeneren door te veronderstellen, dat de man een bedelaar was van hogere kaste en geen Cakkiliyaṉ; volgens hen betreden bedelaars nooit de teashops. De kern van de zaak blijft echter dat de Kavuṇṭar vrouw veronderstelde, dat de man een Cakkiliyaṉ was uit een ander dorp.

4.7.3. *De bedrijfskantines*

De door de directie van industrieën gesanctioneerde discriminatie in bedrijfskantines neemt sterk af. Ik sprak in Irupatur met arbeiders van twaalf fabrieken waar een kantine aanwezig is en nog slechts in vier van deze bedrijven bestond in 1967 een duidelijke achterstelling in de vorm van het niet toelaten tot de kantine, of aparte banken in de kantine, of een aparte kantine, aparte drinkbekers en soms aparte waterkranen. Deze vier fabrieken, drie spinnerijen en een kunstmestfabriek, behoren tot hetzelfde industriële concern. Twee van de drie spinnerijen zijn nieuw en ook de kunstmestfabriek was in 1966 nog maar pas geopend. Alle vier de fabrieken zijn modern. In één van de spinnerijen bezocht ik een werkelijk moderne kindercrêche. Ik vraag mij af of de hoogste leiding van dit machtige Naiytu concern met zijn grote spinnerijen, metallurgische industrie en, natuurlijk, instellingen voor hoger onderwijs, wel weet van deze discriminatie en of zij niet onmiddellijk zou verdwijnen, als het daar bekend was. Of is de houding van deze leiding duidelijk opportunistisch? Eén van de belangrijkste spinnerijen van dit concern heeft omstreeks 1963 alle achterstelling afgeschaft. Opmerkelijk is, dat afschaffing van discriminatie in de fabrieken in en rond Coimbatore nooit op verzet van enige betekenis stuitte bij leden van hogere kasten. Kennelijk zien de arbeiders van hogere kasten de situatie in de fabriek min of meer los van de toestand thuis of in het eigen dorp en maakt men zich niet zo druk over de toepassing van kasteregels in de fabriek.

Informatie van de arbeiders over de precieze situatie in hun industrieën waar vele honderden mensen werken, is vaak tegenstrijdig. Duidelijk is dat de achterstelling in ieder geval de Cakkiliyar geldt en ook in de drie of vier fabrieken, waar de achterstelling nog slechts enkele jaren geleden werd afgeschaft, betrof deze met name de Cakkiliyar en zeker niet alleen die leden van deze kaste die als vuilopruimers in de betrokken fabrieken werken. De eventuele achterstelling van de Paraiyar in kantines van fabrieken is voor mij een onduidelijke zaak. Slechts voor één van de vier genoemde fabrieken werd mij verteld, dat de Paraiyar er evenals de Cakkiliyar aparte bekers gebruiken in de overigens gemeenschappelijke kantine. In één van de grootste spinnerijen van het district werden de Paraiyar omstreeks 1950 volkomen gelijkgesteld met de leden van hogere kasten; met de Cakkiliyar gebeurde hier pas hetzelfde in 1962. De achterstelling van de Paraiyar werd, voor zover ze bestond, sneller opgeheven dan die van de Cakkiliyar. Van een huidige of vroegere achterstelling van Pallar, Kuravar of enige andere kaste is mij niets gebleken.

De Cakkiliyar protesteren niet of nauwelijks tegen de situatie in de fabrieken waar nog discriminatie voorkomt. Ze schijnen bang te zijn voor ontslag, als zij hun mond open doen, en ze willen geen ruzie krijgen met leden van hogere kasten. Uit de macht der gewoonte of zelfs door duidelijke minderwaardigheidsgevoelens houden zij zich op een afstand.

Ik krijg de indruk dat de kaste der arbeiders een grote rol speelt bij de groepsvorming in de kantines van fabrieken. Leden van hogere kasten bespreken wel werkproblemen met leden van lage kasten, maar persoonlijke gesprekken zijn volgens vrijwel alle informanten onmogelijk. Leden van hogere kasten en van

lage kasten gaan niet zo gemakkelijk bij elkaar zitten voor zo maar een praatje. Dit laatste geldt vermoedelijk nog het sterkst voor contacten met Kuravar, Paraiyar en vooral Cakkiliyar (zie verder 5.6.1).

4.8. Dienstverlening

In deze paragraaf besteed ik aandacht aan de patronen van dienstverlening door priesters, wassers en kappers, omdat deze werkzaamheden bijzonder 'kastegevoelig' zijn en het dus interessant is te weten welke kasten door hen worden verzorgd en welke niet. In een kort overzicht bezie ik daarna in hoeverre kaste een rol speelt bij het werk van timmerlieden/smeden, goudsmeden en metselaars.

4.8.1. *De dienstverlening door priesters*

Brahmaanse priesters vinden we in deze streek slechts in de grote steden. Tijdens mijn verblijf in Irupatur werd in het dorp slechts éénmaal een beroep gedaan op een Brahmaan: een Kavuṇṭan liet voor het huwelijk van zijn dochter een Brahmaan uit Sulur komen, kennelijk om indruk te maken op zijn omgeving. De Scheduled Castes hebben nog minder met de Brahmanen te maken dan de hogere kasten, maar zij erkennen hen wel als hoogste priesters.

De Cakkiliyar van Irupatur erkennen de Toṭṭiya Nāykkar priester van de Vishnu of Perumāḷ tempels in het dorp en omgeving als 'guru', die door een kleine eredienst en het sprenkelen van heilig water rituele onreinheid kan wegnemen. In 1965 bijvoorbeeld keerde de Cakkiliyar priester van de Cakkiliyar Perumāḷ tempel na een langdurige afwezigheid terug in het dorp en hervatte zijn priestertaak na zich eerst door de Toṭṭiya Nāykkan te hebben laten reinigen. Als beloning voor zijn diensten ontvangt de Toṭṭiya Nāykkan vier anna (Rs. 0.25), die de Cakkiliyar op de vloer leggen. Na er water over gegoten te hebben, raapt de Toṭṭiya Nāykkan het geld op. Als een nog hogere instantie erkennen de Cakkiliyar een Brahmaanse guru in Karamadai waarvan hun tāsans de heilige tekens ontvangen en die bijzondere situaties van rituele onreinheid kan opheffen. De Cakkiliyar in Irugur riepen de hulp van een Brahmaanse priester in tijdens het Pattatalacci feest van 1965. Toen men de nieuwe beelden voor de Pattatalacci tempel van het huis van de Kucavan naar de tempel bracht, werd bekend dat er een kind in de cēri was gestorven. Men liet de beelden daarom in de straat staan en begroef het kind. Een Brahmaan reciteerde mantras en hield bij de beelden een eredienst teneinde de 'tīṭṭu' als gevolg van het sterfgeval op te heffen. De Brahmaan ontving voor zijn diensten Rs. 5,–, kokosnoten en ongekookte rijst. Het voor de eredienst benodigde water bracht de Brahmaan zelf mee. Tijdens de eredienst keken de Cakkiliyar toe en raakten niets aan. Dit alles betreft de traditionele wijze waarop de laagste kasten een beroep doen op de Brahmanen. Voorbeelden hiervan ben ik niet tegengekomen bij de andere Scheduled Castes, hetgeen niet te verwonderen is, aangezien de Paḷḷar, Paraiyar en Kuravar in de door mij onderzochte dorpen en steden minder traditioneel zijn dan de

Cakkiliyar en minder waarde hechten aan rituele reinheidsprincipes.

Op verandering wijzen de door Brahmanen gesloten Cakkiliyar huwelijken in de nu opengestelde grote tempels, bijvoorbeeld in Perur. Een nog ingrijpender verandering betreft de aanwezigheid van een Brahmaanse priester bij een Paḷḷar huwelijk in Irugur en bij een Kuṟavar huwelijk in Adutur, waarbij de rituelen plaatsvonden bij of zelfs in de huizen van de betreffende Paḷḷar en Kuṟavar families. Vooral het laatste geval geeft aan wat men thans met geld kan bereiken. Voor zijn eerste huwelijk in 1920 durfde de toen ook reeds rijke Kuṟavar varkenskoopman in Adutur geen Brahmanen voor de huwelijkssluiting uit te nodigen, maar bij zijn tweede huwelijk enige jaren geleden en bij het tweede huwelijk van zijn zoon traden Brahmanen uit Sulur als priesters op en werden Brahmanen, Paṇṭāram en Piḷḷai als koks gebruikt! Mogelijk werden bepaalde voor de rituelen noodzakelijke attributen door de Brahmanen zelf meegebracht en aanvaardden zij als betaling slechts geld, ongekookte rijst en vruchten, maar dan nog ... In Coimbatore kennen we geen aparte groepen van 'degraded Brahmans'[10], Brahmaanse priesters die uitsluitend diensten verlenen aan lagere kasten, en als ik hier spreek van Brahmaanse priesters, dan zijn dit de priesters die ook hun diensten verlenen aan leden van hoge kaste. Ik verwacht dat het hierbij gaat om wat minder conservatieve en/of arme Brahmanen.

De Paṇṭāram van Irupatur geven de heilige as en bananen van de dagelijkse pūjā in de Māriyamman tempel tegen betaling slechts aan Brahmanen, Kavuṇṭar, Piḷḷai en Ainūttāṉ Ceṭṭiyār (zie 4.5). Van deze kasten, en dan wel in het bijzonder van de Kavuṇṭar, voelen zij zich de priesters. Alle andere kasten hebben eigen priesters voor de erediensten thuis of in de eigen tempels, of zij laten de priesterfuncties over aan kasteoudsten. Aangezien de priesters verbonden zijn aan bepaalde heiligdommen, zal iedereen die een pūjā wil laten houden voor de godheid van een bepaalde tempel of heiligdom een beroep moeten doen op de daaraan verbonden priester. Iedereen kan te allen tijde aan de priester, verbonden aan een bepaald heiligdom, vragen een pūjā te verrichten. Cakkiliyar kunnen een Paṇṭāram vragen tegen betaling een pūjā te verrichten in bijvoorbeeld de Māriyamman tempel en Kavuṇṭar kunnen een Cakkiliyar pūcāri vragen tegen betaling een pūjā op te dragen aan bijvoorbeeld de godin Pattatalacci. Maar bij deze dienstenverlening worden zeker bepaalde gedragsregels in acht genomen, afhankelijk van het verschil in kastestatus tussen de betreffende priester en degene aan wie hij zijn diensten verleent. Toch is het beroep, dat de lage kasten doen op de Paṇṭāram, Uppiliya Nāykkar of Toṭṭiya Nāykkar priesters heel beperkt en de leden der hogere kasten hebben slechts iets te maken met Paḷḷar pūcāris i.v.m. het Vētacāmi tempelfeest en met de Cakkiliyar pūcāris i.v.m. het Pattatalaccifeest[11]. Het is niet voor niets dat de vier Scheduled Castes een uitgebreid scala van eigen tempels bezitten en in het geval van Paḷḷar en Cakkiliyar steeds twee 'stel' priesters[12].

De Paṇṭāram, Uppiliya Nāykkar en Toṭṭiya Nāykkar zijn niet bereid eredienstenten te leiden in de heiligdommen van kasten lager dan Oṭṭar, dus in de praktijk van Irupatur niet in de tempels en heiligdommen der Scheduled Castes

en zij zijn niet bereid huisrituelen te leiden bij kasten van wie men geen gekookt voedsel of water accepteert en in wier huizen zij niet kunnen komen (zie paragraaf 5.1.1 en 5.3.).

Opmerkelijk is het verhaal betreffende de priesterwisseling bij de Perumāl tempel der hogere kasten die in het dorp voor de lagere school staat. Ongeveer vijftien jaar geleden vervingen de Kavuṇṭar de Toṭṭiya Nāykkar priester van deze tempel door de Paṇṭāram. Volgens de zoon van de toenmalige Toṭṭiya Nāykkar priester gebeurde dit, omdat zijn vader door de drukke werkzaamheden in Perumāḷ tempels van andere dorpen geen pūjā's kon verrichten op de door de Kavuṇṭar gestelde tijden. Volgens de Paṇṭāram echter was dit gebeurd, omdat de Nāykkaṉ in Irugur op het voorhoofd van een gestorven Paḷḷar tāsaṉ het Vishnu teken had aangebracht en weer verwijderd. De Kavuṇṭar vonden het niet juist dat een priester van hun tempels een dergelijke dienst verleende aan een Paḷḷaṉ, ook al was hij dan een tāsaṉ, een man met de tekens van de gong en de kinkhoorn op zijn borst. De gebeurtenissen bleken verder moeilijk te reconstrueren.

Cakkiliyar en Paḷḷar maken vrijwel geen gebruik van elkaars priesters en als dat wel het geval is, dan blijkt duidelijk dat de Paḷḷar een kaste vormen met een hogere status dan de Cakkiliyar. Zo weigert de Paḷḷar pūcāri tijdens het Vētacāmi feest heilige as aan te brengen op het voorhoofd van Cakkiliyar. Omgekeerd staan Paḷḷar tijdens het Pattatalacci feest niet toe, dat de Cakkiliyar pūcāri as op hun voorhoofd aanbrengt en weigeren zij het heilig water te drinken. Paḷḷar en Cakkiliyar kunnen we bepaald niet over één kam scheren. Cakkiliyar en omstanders van hogere kasten waren respectievelijk ontroerd en onthutst toen ik, en daardoor ook mijn Mutaliyār tolk, tijdens het Pattatalacci feest wel het heilige water van de Cakkiliyar pūcāri aanvaardde en dronk.

Ook buiten Irupatur doen de Scheduled Castes slechts zelden een beroep op priesters van hoge kasten. De Paḷḷar en Cakkiliyar bezitten er steeds eigen priesters en dit is ook het geval voor die Paraiyar kastegroepen die, naast Christenen, een omvangrijk aantal Hindoes tellen.

Een wel zeer uitzonderlijke concessie aan de hogere kasten vinden we, zoals reeds besproken, bij de Toṭṭiya Cakkiliyar van Sulur. Reeds enige tientallen jaren heeft hun Madurai Vīraṉ tempel een Paṇṭāram als priester, omdat er, zo vertelt men, veel Kavuṇṭar naar het tempelfeest van deze god komen en er met een Paṇṭāram als priester heilige as aan iedereen kan worden gegeven. Dit staat wel in schrille tegenstelling tot de situatie in Irupatur, waar de Paṇṭāram zich beperken tot enige goede raad betreffende het gebruik bijvoorbeeld van een nieuwe tempellamp. De Paṇṭāram van Irupatur gaan niet naar de Pattatalacci tempel; zij verrichten slechts een pūjā in de Māriyammaṉ tempel voor nieuwe aarden beelden of een nieuw draagbeeld voor Pattatalacci. Alle tempeldeuren zijn daarbij geopend, opdat er een direct contact mogelijk is tussen de godin Māriyammaṉ en de te zegenen nieuwe beelden die de Cakkiliyar voor de tempelingang plaatsten. De situatie in Nesavur staat in tussen die van Sulur en Irupatur wat betreft de bemoeienis van Paṇṭāram met Cakkiliyar. Hier immers

geven de Paṇṭāram tijdens het Pattatalacci feest voortdurende assistentie en instructies aan de Cakkiliyar pūcāri bij de pūjā's in de tempel, het decoreren van de nieuwe draagbeelden en het doden van het offerdier na het aanbrengen van de ogen op de nieuwe beelden.

4.8.2. *De dienstverlening door wassers*

De Caṅku Vaṇṇār van Irupatur wassen voor alle kasten van het dorp, behalve voor de vier lage kasten. Alleen ten aanzien van de Nācuvar passen zij een kleine restrictie toe: deze moeten in tegenstelling tot leden van andere kasten hun was zelf brengen. De Vaṇṇār beweren dat zij vroeger niet voor de Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār wasten, maar het is moeilijk na te gaan of dit zo is, en zo ja, wanneer er in die situatie verandering optrad. De Kavuṇṭar blijken niet altijd goed op de hoogte te zijn van het doen en laten van hun Vaṇṇār en het komt nogal eens voor, dat zij veronderstellen dat de Vaṇṇār niet wassen voor Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār en Valaiyar. Het is opvallend dat de Vaṇṇār zich krachtig verzetten tegen de mening, dat de Valaiyar als kaste een lagere positie zou innemen dan zijzelf, een gedachte die nogal eens uitgesproken wordt door leden van hogere kasten (zie 3.2). Toen ik de in de toepassing der kasteregels vrij conservatieve Vaṇṇār hiervan vertelde, reageerden zij zelfs enigszins boos: 'Als de Kavuṇṭar denken, dat de Mutturājā kūṭṭam lager is dan wij, dan hebben de Kavuṇṭar het mis. Wij wassen voor de Valaiyar en verlenen ook diensten bij hun ceremoniën.' (zie ook 6.2.3).

De onderzoeker moet er rekening mee houden, dat in de antwoorden op vragen betreffende de dienstverlening door diverse kasten, of in het algemeen betreffende de kasteregels die men in acht neemt, vaak in de eerste plaats de kasteordening naar voren komt zoals de informant in kwestie die meent te constateren of graag zou zien. De onderzoeker mag er zeker niet vanuit gaan dat de informanten op de hoogte zijn van de werkelijke situatie, of die eventuele kennis verwoorden in hun antwoorden. Dit blijkt bijvoorbeeld duidelijk uit het antwoord van een Kavuṇṭar boer op mijn vraag voor wie de Vaṇṇār niet wassen: 'Onze Vaṇṇāṉ wast niet voor Cakkili, Paraiyaṉ, Kuravaṉ, Paḷḷaṉ, Valaiyaṉ, Kōmuṭṭi en Mohammedanen. Hij wast wel voor Nācuvaṉ, Oṭṭaṉ, Kucavar en Ācāri, maar die moeten hun was bij hem brengen.' De onderzoeker, wiens dagtaak het is op de hoogte te komen en te blijven van feitelijke situaties en gebeurtenissen in een dorp en die contacten onderhoudt met de verschillende in het dorp aanwezige kastegroepen, is na verloop van tijd over bepaalde onderwerpen vaak beter geïnformeerd dan tal van dorpelingen. Voor een India's dorp met zijn vrij gesloten kastegroepen en wijken geldt dit vermoedelijk in hogere mate dan voor dorpen met een minder strakke stratificatie en minder gesegmenteerd karakter.

Het aantal kasten aan wie de Vaṇṇār diensten verlenen door bij ceremoniën kleden te spreiden en aanwezig te zijn met toortsen is kleiner, dan het aantal voor wie zij wassen: zij verlenen deze diensten niet aan de vier Scheduled Castes, Nācuvar en Ācāri. Ook vinden we hen niet bij ceremoniën van de Brahmanen, omdat deze geen leden van 'Shudra' kasten bij hun rituelen en ceremoniën toe-

laten. De Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār wensen evenals de Brahmanen geen gebruik te maken van de Vaṇṇār voor de verlening van deze diensten bij ceremoniën en de Vaṇṇār op hun beurt denken er niet aan deze diensten aan hen te verlenen.

In de dorpen rond Irupatur is de situatie nagenoeg dezelfde als in Irupatur: de Caṅku Vaṇṇār wassen er niet voor de leden der Scheduled Castes. In de steden zijn wasserijen waar men de vuile kleding kan brengen en waar men niet naar kaste vraagt. De niet zeer armen maken hier zeker gebruik van o.a. voor tijdens de menstruatie gedragen kleding.

Slechts de Paḷḷar, Paṟaiyar en Cakkiliyar bezitten hun eigen subkasten van wassers, al is er van deze afdelingen geen enkele vertegenwoordiger in het dorp aanwezig[13]. In de Paḷḷar wijk vinden we nog het huis, dat de Paḷḷar lieten bouwen voor een wasser. De laatste wasser vertrok ongeveer in 1956, vermoedelijk omdat hij te weinig werk had; het is voor de Paḷḷar industrie-arbeiders een kleine moeite om langs een wasserij in de stad te gaan ('Daar gebruiken ze zeeppoeder'), en het is zeer de vraag of de wasser neutraal kon blijven bij de eeuwige factiestrijd der Paḷḷar (zie voor deze factiestrijd Deel II: Politieke positie). De Paḷḷar maken thans geen gebruik van wassers voor het reinigen van kleding. Een enkele maal laat men in verband met de geboorte van een kind, een eerste menstruatie ceremonie, een huwelijk of een begrafenis een Paḷḷar Vaṇṇāṉ uit Irugur komen.

De Paṟaiyar van Irupatur en Kilakkupalayam maken bij ceremoniën gebruik van de diensten van de Paṟaiyar Vaṇṇāṉ uit Sulur, die hen van tijd tot tijd bezoekt.

De Cakkiliyar in Irupatur zouden een beroep kunnen doen op hun wassers in Sulur en Singanallur, maar dat gebeurt alleen in uitzonderingsgevallen bij ceremoniën die men 'duur' wil uitvoeren. Opmerkelijk is het verhaal van Cakkiliyar in Nesavur, dat enkele jaren geleden bij hen regelmatig een Vaṇṇāṉ uit Sulur kwam, die geen Cakkiliyar Vaṇṇār was. Ik acht het mogelijk dat een Vaṇṇāṉ van hogere kaste uit de stad op deze wijze zijn inkomsten trachtte te vergroten. Geld vergoedt veel, vooral als de naam in het eigen dorp of de stad er niet onder lijdt.

4.8.3. *De dienstverlening door kappers*

Is het bij de wassers zo, dat zij hun diensten slechts weigeren aan de vier Scheduled Castes, bij de kappers is de situatie iets meer complex, hoewel we ook bij hen kunnen constateren, dat kappers die werken voor de midden en hoge kasten hun diensten weigeren aan de Scheduled Castes.

In Irupatur zijn twee hogere Nācuvar kasten: de Veḷḷāḷa of Koṅku Nācuvar en de Vēṭṭuva Nācuvar, waarbij de eerste een hogere positie inneemt dan de laatste. Op een enkele uitzondering na houden de Veḷḷāḷa Nācuvar in Irupatur vast aan de regel, dat zij uitsluitend diensten verlenen aan Brahmanen, Kavuṇṭar, Piḷḷai, Ainūttāṉ Ceṭṭiyār, Paṇṭāram en Kucavar. Zie tabel 10. De Vēṭṭuva Nācuvar, dus de kappers van de in Irupatur niet aanwezige Vēṭṭuva Kavuṇṭar, verlenen hun diensten aan de twee Nāykkar kasten, Mohammedanen, Oṭṭar, Valaiyar, Vaṇṇār en Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār. Steeds meer mensen laten zich thans in

de stad knippen waar dit, volgens hun zeggen, veel beter gebeurt dan in het dorp. Deze verminderde klandizie, het grote aantal in het dorp aanwezige kappers[14] en het verzwakken van de rituele reinheidsprincipes hebben ertoe geleid, dat zeker één, mogelijk zelfs twee, Veḷḷāḷa Nācuvar ertoe zijn overgegaan diensten te verlenen aan alle hoge en midden kasten met uitzondering van de Vaṇṇār; zelfs de Ācāri, die eigenlijk de niet in het dorp aanwezige Pāṇṭiya Nācuvar als kappers hebben, worden door hem – of hen – geknipt en geschoren. Het betreft hier een zeer recente ontwikkeling, zoals blijkt uit verklaringen van Valaiyar, dat zij tot ongeveer 1955 slechts gebruik konden maken van de diensten van de Vēṭṭuva Nācuvar.

TABEL 10. De kasten die zich kunnen laten knippen en/of laten knippen door de verschillende in Irupatur aanwezig Nācuvar (+: dienstverlening; —: geen dienstverlening).

	Veḷḷāḷa Nācuvar (traditioneel)	Veḷḷāḷa Nācuvar (dissident)	Vēṭṭuva Nācuvar	Paḷḷar Nācuvar
Aantal kappers	4 à 5	1 à 2	1	1
Kasten				
Brahmanen	+	+	—	—
Kavuṇṭar	+	+	—	—
Piḷḷai	+	+	—	—
Ainūttāṉ Ceṭṭiyār	+	+	—	—
Paṇṭāram	+	+	—	—
Uppiliya Nāykkar	—	+	+	—
Toṭṭiya Nāykkar	—	+	+	—
Ācāri	—	+	+?	—
Kucavar	+	+	—	—
Mohammedanen	—	+	+	—
Oṭṭar	—	+	+	—
Valaiyar	—	+	+	—
Vaṇṇār	—	—	+	—
Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār	—	+	+	—
Paḷḷar	—	—	—	+
Kuṟavar	—	—	—	—
Paṟaiyar	—	—	—	—
Cakkiliyar	—	—	—	—

Ik heb geen systematische analyse gemaakt van de klanten van hoge kaste van de van het traditionele patroon afwijkende Veḷḷāḷa Nācuvaṉ. Het is niet onmogelijk, dat uit een dergelijk onderzoek zou blijken, dat deze klanten behoren tot weinig conservatieve kleine boeren, industrie- en landarbeiders. De mensen die ik bij deze Nācuvaṉ ontmoette, behoren in ieder geval wel tot deze categorie.

Als men zich heeft laten knippen, neemt men, voordat men zijn huis betreedt, een bad. Naast de letterlijke reinigende functie heeft dit bad zeker ook de functie van een rituele reiniging. Doorgaans wordt deze tweede functie ontkend (zie 3.2). Maar de wijze waarop men de noodzakelijkheid ervan beklemtoont en de schok die het velen gaf, toen zij merkten, dat ik niet onmiddellijk na het knippen

een bad had genomen, wijzen in de richting van rituele reiniging. Deze traditie van rituele reiniging maakt het knippen van leden der middenkasten door de Veḷḷāḷa Nācuvar voor veel leden van bijvoorbeeld de Kavuṇṭar kaste minder ernstig. Op mijn vraag aan één van de meer conservatieve Veḷḷāḷa Nācuvar of het knippen van bijvoorbeeld Nāykkar 'tīṭṭu' zou geven luidde het antwoord: 'Het niet knippen van de Nāykkar heeft niets met tīṭṭu te maken. Het zou niet slecht zijn het te doen, maar het is nu eenmaal onze gewoonte niet de Nāykkar te knippen. Het is niet onmogelijk, dat de Kavuṇṭar zich er tegen zouden verzetten, als we het wel deden.' Vrees voor de Kavuṇṭar speelt kennelijk een rol bij het voortzetten van de kastetraditie. Het is niet 'slecht' de Nāykkar te knippen, dat wil zeggen het brengt (thans?) geen rituele onreinheid met zich voor een Veḷḷāḷa Nācuvaṉ en het werpt niet werkelijk een blaam op de gehele kastegroep.

De Veḷḷāḷa Nācuvar kunnen we het 'manusje-van-alles' van de Kavuṇṭar noemen: bij iedere bijeenkomst van de Kavuṇṭar dient een Nācuvaṉ aanwezig te zijn voor het opknappen van karweitjes. De Nācuvaṉ is de boodschapper die bij de Kavuṇṭar panchāyats mensen uit het dorp ophaalt, waarmee de Kavuṇṭar willen spreken; hij wordt uitgestuurd om familieleden en kennissen uit te nodigen voor familieceremoniën[15]. Bij gotrambijeenkomsten of familieceremoniën zamelt hij het geld in en brengt het naar de man die het geld administreert, waarbij hij de naam van de schenker en het bedrag afroept. Bij Kavuṇṭar huwelijken reciteert de Nācuvaṉ bepaalde gedichten. Na een gezamenlijke maaltijd ter gelegenheid van een ceremonie ruimt hij soms ook de bananebladeren op. In mindere mate maken ook de Brahmanen, Piḷḷai, Ainūttāṉ Ceṭṭiyār, Paṇṭāram en Kucavar op vergelijkbare wijze van zijn diensten gebruik, maar het zijn toch vooral de Kavuṇṭar die de Nācuvar, evenals de Vaṇṇār, beschouwen als een kaste die direct aan hen ondergeschikt is. Bij een Kavuṇṭar panchāyat bleek, dat enkele Kavuṇṭar het uit het tempelfonds geleende geld niet terugbetaalden. Onmiddellijk kwam toen het voorstel om de Nācuvar en Vaṇṇār op te dragen niet langer diensten te verlenen aan deze onverlaten, tot het geleende geld terugbetaald zou zijn. Kavuṇṭar met een wat meer realistische kijk op de huidige situatie verwierpen dit voorstel, omdat het effect nihil zou zijn, aangezien de schuldenaren voor de diensten van kappers en wassers bepaald niet afhankelijk zijn van deze kasten in Irupatur.

In het dorp is het ook de gewoonte, dat de Nācuvar, vooral de Veḷḷāḷa Kavuṇṭar Nācuvar, naast knippen, scheren en het vervullen van functies bij familie en kasteaangelegenheden, schapen en geiten doden en villen bij ceremoniële gelegenheden; zelfs de Kavuṇṭar slager laat het doden en villen van schapen en geiten over aan een Veḷḷāḷa Nācuvaṉ. Het doden van offerdieren door de Veḷḷāḷa Nācuvar is niet aan een kaste gebonden; zij doen het bijvoorbeeld ook bij de Pattatalacci en Muṉiyappicci tempelfeesten der Cakkiliyar, die tijdens deze feesten zelf geen dieren mogen doden. Aangezien er in het dorp bij tal van gelegenheden (tempelfeesten, offers aan bloedgoden als Māriyammaṉ en Karupparaiyaṉ, aan het begin van het verwerken van rietsuiker, of bij het uitgraven

van waterputten) schapen of geiten worden geofferd en de Nācuvar in ieder geval de huid van het offerdier krijgen, is deze functie een niet onaanzienlijke bron van inkomsten.

Het doden en villen van schapen en geiten, het houden van varkens, het knippen en scheren en het vooral voor Kavuṇṭar fungeren als loopjongens, zijn er de oorzaak van dat de Veḷḷāḷa Nācuvar tezamen met de Vaṇṇār als wassers van tijdens de menstruatie gedragen kleding, behoren tot de lage midden kasten. Door hun zeer afhankelijke positie en de lokale interpretatie van de Hindoe Great Tradition zijn zij (ritueel) 'onrein', maar niet 'zeer onrein'.

Van de vier Scheduled Castes bezitten slechts de Paḷḷar een eigen kapper, een Cōḷiya Paḷḷaṉ. Door de verdeling van de Paḷḷar in twee elkaar bestrijdende facties, heeft deze Nācuvaṉ slechts de klandizie van de leden van de partij waartoe hij behoort en laten de leden van de 'Pūcāri' factie zich door hogere Nācuvar knippen in de winkels van bijvoorbeeld Merkupalayam of Peelamedu. Deze Paḷḷar Nācuvaṉ speelt ook slechts een rol bij de ceremoniën van de leden van zijn factie; de 'Pūcāri' factie schijnt in bepaalde gevallen wel eens een beroep te doen op de Paḷḷar Nācuvar uit Rasipalayam. De Paḷḷar Nācuvaṉ kan zijn diensten aan geen enkele andere kaste dan de Paḷḷar verlenen.

De Kuṟavar vormen een numeriek zwakke kaste, waarvan de leden zeer verspreid wonen en zij bezitten dan ook geen afdelingen, die aan hen diensten verlenen. Zij vormen de enige kaste in Irupatur die geen beroep kan doen op welke soort wassers of kappers dan ook in of buiten Irupatur. Zij kunnen thans terecht in de kapperswinkels langs de hoofdweg naar Coimbatore of in Sulur, waar men hen niet herkent of zegt niet te herkennen.

De Paṟaiyar hebben een eigen kapper in Sulur die zo nu en dan langs komt. Ik krijg echter de indruk, dat men meer en meer naar winkels van hogere Nācuvar buiten Irupatur gaat en dat men de eigen kappers ook bij ceremoniën bijna niet meer laat komen.

In de Cakkiliyar cēṟi verschijnt regelmatig een kapper waarvan ik de kaste niet heb kunnen vaststellen, maar die in ieder geval geen Cakkiliyar is. Deze jongeman vertelt een Veḷḷāḷa Kavuṇṭaṉ te zijn uit een dorp bij Erode. Als wees zou hij op zevenjarige leeftijd door een Veḷḷāḷa Nācuvaṉ in huis zijn genomen en nu uitsluitend voor Cakkiliyar werken. Het is duidelijk, dat dit verhaal weinig geloofwaardig is. Ik ken de Veḷḷāḷa Kavuṇṭar kastegroep waaruit deze man zegt voort te komen en ik acht het onwaarschijnlijk, dat deze Kavuṇṭar een lid van hun kaste zouden laten adopteren door een Nācuvaṉ. Hebben we hier wellicht te doen met de zoon van een Veḷḷāḷa Kavuṇṭaṉ en een ongehuwde Nācuvar vrouw?

Ik krijg de indruk, dat de aparte kappers voor Paḷḷar en Paṟaiyar evenals de aparte wassers langzamerhand verdwijnen, omdat Paḷḷar en Paṟaiyar door hun huidige beroepen geografisch vrij mobiel zijn en daardoor gebruik kunnen maken van de diensten van kappers in de steden en in de plaatsen langs de hoofdwegen. De Paḷḷar en Paṟaiyar van Sulur en Irugur vertellen, dat zij in alle kapperszaken van deze steden terecht kunnen. Mogelijk is dit wat overdreven, maar

ik neem aan dat de discriminatie in de kapperszaken ten aanzien van hen snel verdwijnt, mede door de sterke concurrentie onder de Nācuvar. De Paraiyar van Kilakkupalayam wagen het nog niet naar de kapperswinkeltjes langs de hoofdweg in het te nabije Merkupalayam te gaan, maar zij gaan wel vrijelijk naar die in Sulur of Peelamedu.

Het is mij niet duidelijk of de Cakkiliyar voorheen een duidelijke Nācuvar sectie bezaten. Door de slechte economische toestand der Cakkiliyar zal het aantal eigen beroepskappers steeds zeer beperkt zijn geweest. Waarschijnlijk speelden de kappers ook geen rol bij Cakkiliyar ceremoniën. Ook in de steden weigeren vele hogere Nācuvar diensten te verlenen aan Cakkiliyar en durven de laatsten ook niet naar de hogere Nācuvar te gaan. Slechts in de steden Sulur en Peelamedu kon ik vaststellen, dat enkele kapperszaken Cakkiliyar toelaten en ook in Coimbatore zal dit het geval zijn. Doordat de economische positie van tal van Cakkiliyar thans wat verbetert en zij toch in veel dorpen en steden geen beroep kunnen doen en/of doen op hogere Nācuvar in de eigen woonplaats of in andere plaatsen, worden zij tot een werkterrein voor een nieuwe categorie kappers. In Irupatur troffen we bij hen reeds een kapper aan van onbekende afkomst. In Nesavur komt in de Cakkiliyar cēri regelmatig een kapper waarvan de kaste mij eveneens onduidelijk is. Hij komt uit Peelamedu en 'spreekt Tamil als de Kavuṇṭar'. Wellicht is het de Piḷḷai die in Peelamedu voor de Cakkiliyar werkt. In deze stad bezitten de Cakkiliyar twee kappers, de genoemde Piḷḷai en een Malayali, die beide zijn getrouwd met Cakkiliyar meisjes en in de cēri wonen.

In verband met de grote concurrentie tussen de kappers, de verzwakking van de rituele reinheidsprincipes en groeiende onverschilligheid van de dominante kasten in deze kwesties, geloof ik dat de tijd nabij is, voor zover niet al gearriveerd, dat hogere Nācuvar *buiten* de eigen woonplaats diensten gaan verlenen aan Cakkiliyar of andere lage kasten. Zij die in een bepaalde nederzetting hun diensten verlenen aan b.v. Cakkiliyar, kunnen daar niet tezelfdertijd leden van andere Scheduled Castes, laat staan leden van hogere kasten, knippen en/of scheren.

4.8.4. *Overige dienstverlening*

Tot slot besteden wij enige aandacht aan een aantal kasten van handwerkslieden en bezien we in hoeverre zij het werken voor bepaalde kasten (moeten) vermijden omdat zij hun huizen of wijken niet willen betreden of de leden van die kasten niet willen aanraken.

De *Ācāri goudsmeden* zeggen in het algemeen geen Kuravar, Paraiyar en Cakkiliyar aan te willen raken en dit zou tot gevolg hebben, dat zij niet aanwezig zijn bij de oordoorborings-ceremonie voor jonge kinderen behorende tot deze drie kasten. Zij hebben er geen bezwaar tegen bij Paḷḷar de oren van de kinderen te doorboren in een Paḷḷar tempel of op de binnenhoven van de huizen. Alleen de Cakkiliyar geven toe, dat de Ācāri goudsmid niet bereid is naar deze ceremonie te komen en dat de maternale oom van de jongen of het meisje het oor-

prikken verricht. Kuravar en Paraiyar beweren echter, dat de Ācāri wel bij hen komt en dat zij hem de traditionele Rs. 1,25, een kokosnoot en bananen betalen. Tijdens mijn aanwezigheid in Irupatur werd bij de Kuravar, Paraiyar en Cakkiliyar geen enkele oordoorboringsceremonie uitgevoerd, hoewel er zeker wel kinderen waren, die er voor in aanmerking kwamen. Ik kan dus niet uitmaken welke uitspraak de juiste is. Het is mogelijk dat de goudsmid thans voor deze ceremonie naar Kuravar en Paraiyar gaat, maar vooral in het geval van de laatste kaste kan ik het moeilijk geloven. Echter, geld doet wonderen en de Goudsmeden in Irupatur zijn arm.... Aan de andere kant krijg ik de indruk, dat deze ceremoniën in verband met de hoge kosten waarmee zij gepaard gaan, zeldzaam zijn bij de leden van deze drie kasten en in het algemeen bij de armen. Bij de kosten moeten we niet alleen denken aan de aanschaf van de juwelen, maar ook het gedurende langere of kortere tijd huisvesten van familieleden en de kostbare maaltijden aan tientallen mensen. Tijdens mijn aanwezigheid vonden enkele van deze ceremoniën plaats bij de Kavuṇṭar en ik was ook in de gelegenheid er een bij te wonen bij de Vaṇṇār en de Paḷḷar. Een steeds groter aantal mensen organiseert deze ceremonie niet meer voor zijn kinderen, hoewel men het wel zou kunnen bekostigen.

Bij de *Ācāri timmerlieden/smeden* vinden we verschillen in attitude ten aanzien van het werken voor Scheduled Castes. Het verrichten van werkzaamheden aan nieuwe huizen kan men voor iedereen en overal doen en het verrichten van reparaties aan oude huizen van Paḷḷar en Kuravar zou ook geen probleem vormen. De verschillen betreffen de reparaties aan bewoonde Paraiyar en Cakkiliyar huizen. Eén van de drie belangrijke Ācāri timmerlieden zegt, dat hij zou weigeren dergelijke reparaties te verrichten: 'Als Paraiyan of Cakkili in oude huizen iets willen repareren, dan moeten ze het hout bij mij brengen. Ik maak dan wel wat ze willen hebben en dan moeten ze het zelf maar plaatsen.' De twee andere Ācāri zeggen wel bereid te zijn om zelfs in de huizen reparaties uit te voeren. Wel zou dan hun eis zijn, dat alle eigendommen van Paraiyar of Cakkiliyar uit het huis verwijderd moeten zijn voordat ze er binnen gaan. Spontaan merkten ze op, dat ze na dergelijke arbeid een volledig bad zouden nemen, voordat ze hun eigen huizen betreden. Buiten Irupatur wordt door Cakkiliyar en Paraiyar ontkend, dat de timmerlieden niet of alleen onder bepaalde voorwaarden reparaties aan hun huizen zouden kunnen verrichten. Ik heb hun uitspraken niet kunnen controleren.

Cakkiliyar in de dorpen en steden en Paraiyar in de dorpen zijn meestal te arm om een beroep te kunnen doen op beroepstimmerlieden en uitspraken betreffende de dienstenverlening door Ācāri timmerlieden zijn nauwelijks gegrond op werkelijke ervaring.

Zowel de oudere als de jongere *Oṭṭar metselaars/steenhouwers* zijn het erover eens, dat zij geen huizen bouwen voor of reparaties verrichten aan huizen van Kuravar, Paraiyar en Cakkiliyar, wat de leden van deze kasten ook zouden willen betalen voor deze diensten. De Oṭṭar zijn het er ook over eens, dat zij tot

voor enige tientallen jaren ook niet voor de Paḷḷar werkten: 'We konden nog niet tot de drempels voor hun huizen gaan en als we dat wel deden dan werden we door onze kastepanchāyat beboet.' Hoewel de Paḷḷar thans zelf goede metselaars bezitten, wordt er zo nu en dan wel door Oṭṭar gebouwd, al of niet tezamen met Paḷḷar metselaars. Toch zijn er ook nu nog Oṭṭar en zelfs zeer jonge die zeggen, dat ze niet willen meewerken aan de bouw van huizen voor Cakkiliyar, Paṟaiyar, Kuṟavar, Paḷḷar en Valaiyar. De bouw van tempels staat buiten het hier besprokene. De Oṭṭar helpen zeker wel mee aan de bouw van godshuizen, zelfs voor Cakkiliyar.

Evenals dat voor de Ācāri timmerlieden het geval is, wordt buiten Irupatur door leden van Scheduled Castes als Paṟaiyar en Cakkiliyar verteld, dat Oṭṭar wel bereid zijn mee te werken aan de bouw van hun huizen. Ook in dit geval zijn de antwoorden meestal niet gebaseerd op werkelijke ervaringen. Men geeft zelf ook toe weinig gebruik te maken van de diensten van Oṭṭar, omdat deze werklieden en het materiaal dat zij gebruiken te duur zijn. Maar men houdt vol dat de Oṭṭar wel bereid zijn bijvoorbeeld echte cementvloeren te maken. Ik moet hierbij opmerken, dat de hogere kasten de Oṭṭar zeker ook wel gebruiken voor de bouw van 'mud walls', muren opgetrokken uit grove brokken kalksteen en modder, die daarna gewit worden. Is het dus wellicht zo, dat enkele Oṭṭar wel bereid zijn tot de aanleg van door de schaarste der grondstoffen werkelijk dure cementvloeren en goed gemetselde muren bij leden van zeer lage kasten? Wat betreft het witten der muren, bijvoorbeeld voor het Poṅkal feest in januari, kunnen we aannemen dat de Oṭṭar vrouwen dit in Irupatur en daarbuiten niet doen voor de Scheduled Castes en het is zelfs de vraag of zij het wel doen voor Vaṇṇār, Nācuvar en Valaiyar. Het controleren van deze kwestie was niet mogelijk omdat alleen de rijkere leden der hogere kasten niet zelf witten en dit tegen betaling laten doen door Oṭṭar vrouwen.

Uit het voorgaande blijkt, dat de Ācāri goudsmeden en timmerlieden en de Oṭṭar metselaars althans in woorden (ook die zijn 'werkelijkheid'!) een duidelijk onderscheid maken tussen de Paḷḷar enerzijds en de Cakkiliyar anderzijds. Voor het middenveld tussen deze twee kasten merken we op, dat slechts de timmerlieden de Kuṟavar plaatsen aan de zijde der Paḷḷar; de Paṟaiyar verwijst men steeds naar de positie der Cakkiliyar. Het beeld waarin men de Kuṟavar enigszins naar de zijde der Paḷḷar laat hellen en de Paṟaiyar naar de Cakkiliyar is in overeenstemming met de resultaten van onderzoekingen in andere sferen; men denke aan de situatie in bijvoorbeeld de café's (4.7.1). De opmerkingen der Oṭṭar versterken de indruk dat er ten aanzien van de Paḷḷar sprake is van een verandering in die zin dat de achterstelling vermindert.

5. DE SOCIALE POSITIE DER SCHEDULED CASTES (II)

5.1. Regelingen betreffende het accepteren van voedsel en water, het tezamen eten, en het aanraken van kook- en eetgerei.

5.1.1. *Het accepteren van voedsel en water*

Giften zonder compensatie in vergelijkbare goederen of geld veroorzaken een asymmetrische relatie waarbij de hoger geplaatste de door zijn schenkingen verkregen status in veel gevallen in macht kan omzetten. Dit is geen typisch India's verschijnsel: in meer of minder uitgesproken vorm treffen we het aan in veel maatschappijen met een zekere mate van complexiteit. Bij het geven en verkrijgen van status via goederentransacties wordt in het Hindoeïstische India grote waarde gehecht aan het geven en ontvangen van voedsel en water. Evenals in vele andere gebieden van de wereld bezitten deze voedseltransacties buiten de commerciële sfeer een zekere geladenheid die we, als het India betreft, reeds snel 'ritueel' noemen.

In Irupatur maakt men bij de evaluatie van de statusrelevantie van de voedsel- en watertransacties onderscheid tussen ongekookt voedsel[1], water, gekookt voedsel[2] en voedsel dat na de maaltijd overblijft op de bananebladeren. De aanvaarding van ongekookt voedsel (b.v. vruchten, graan of zelfs meel) is het ruimst en de restricties voor het accepteren van voedselresten zijn het meest stringent.

In deze paragraaf zal ik allereerst een beschouwing wijden aan de gegevens verkregen door interviews, waarbij de nadruk zal liggen op de aanvaarding van gekookt voedsel en water. Hierbij ga ik uit van het model dat dit al of niet accepteren kaste-relevant is, d.w.z. wordt bepaald door kasteregels. Daarop volgt een nadere analyse der voedsel- en watertransacties aan de hand van vele gesprekken en eigen waarneming. Bij deze analyse houd ik het oog gericht op de belangrijke publikatie die McKim Marriott (1968) aan deze materie wijdde. Het is daarbij de vraag in hoeverre deze transacties kaste-relevant zijn.

Bezien we allereerst de twee uitersten van het aanvaardings-continuüm, dan constateren we ten aanzien van ongekookt voedsel, dat iedereen zegt dit van alle kasten te kunnen aanvaarden. Het blijkt ook dat zelfs Cakkiliyar paṇṇaiyāḷs graan als betaalmiddel gebruiken. Iets anders lijkt mij de situatie ten aanzien van het accepteren van giften in de vorm van ongekookt voedsel (b.v. het accepteren van een banaan tijdens een ceremonie) of handel in dergelijk voedsel. Ik meen dat er dan een grote aarzeling bestaat ten aanzien van Kuravar, en vooral Paraiyar en Cakkiliyar[3]. Men vindt de leden van deze kasten smerig en vies.

Het andere uiterste wordt gevormd door het accepteren van voedselresten. Dit door speeksel verontreinigde voedsel wordt thans alleen door Cakkiliyar geaccepteerd van een groot aantal kasten (zie foto 13). Het is mogelijk dat ook de Paraiyar dit vroeger gedaan hebben.

Uit de tabellen 11 en 12 blijkt dat de restricties voor het accepteren van water iets minder ver gaan dan die voor gekookt voedsel. Toch kunnen we voor zowel water als gekookt voedsel zeggen, dat men bereid is het aan te nemen van kasten die men als hoger beschouwt of die men min of meer als gelijke aanvaardt en waaraan men zelf ook water en gekookt voedsel kan geven. Men is niet bereid water en gekookt voedsel te accepteren van kasten die men als lager beschouwt of van gelijken waaraan men zelf geen water en gekookt voedsel kan geven. De tabellen tonen aan dat de unilineaire hiërarchie die grotendeels werd verkregen door gemiddelden te berekenen van de meningen van een aantal informanten betreffende de ordening der kasten, niet de instemming heeft van alle kasten. Lezen we tabellen uitsluitend horizontaal, dan krijgen we de indruk dat de aangehouden hiërarchie volstrekt onjuist is en dat kasten als Ācāri, Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār of Paḷḷar ondergewaardeerd zijn. Een dergelijke indruk wordt echter weersproken als we de tabellen verticaal bezien en nagaan welke kasten er gekookt voedsel of zelfs water accepteren van de 'verstoorders' der uni-hiërarchische orde. Zoals besproken in 3.2 ben ik van mening dat we de Ācāri[4], Mohammedanen, Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār[5] (en zelfs enigszins de Nāykkar) moeten beschouwen als groepen die traditioneel en tot op zekere hoogte ook thans niet of nauwelijks zijn onder te brengen in een unilineaire kastenkolom. Door het deritualisatieproces verdwijnt de kennis van en het geloof in eertijds belangrijke scheidingsprincipes, waardoor we – op het gebied der voedseltransacties nog steeds met uitzondering van de Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār – kunnen spreken van een integratie van oorspronkelijk moeilijk te evalueren kasten. Van pogingen tot stijging in de kastenhiërarchie door het beperken van het aantal kasten waarvan men gekookt voedsel en water accepteert merken we weinig; slechts in het geval van de Paḷḷar kunnen we ons afvragen of het aantal kasten waarvan zij zeggen voedsel te accepteren thans geringer is dan voorheen.

De Scheduled Castes blijken geen eenheid te vormen als een categorie van kasten waarvan anderen geen gekookt voedsel of water accepteren: geen enkele kaste hoger dan de Scheduled Castes weigert uitsluitend gekookt voedsel of water van de vier lage kasten. De Scheduled Castes maken in dit opzicht steeds deel uit van een ruimere categorie, zelfs als we de moeilijk plaatsbare Ācāri, Mohammedanen en Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār kasten buiten beschouwing laten. De Scheduled Castes weigeren van elkaar voedsel of water; slechts de Cakkiliyar accepteren voedsel en water van de Paḷḷar, die zij zonder restrictie als hoger erkennen. Ik krijg de indruk dat de situatie in de dorpen buiten Irupatur niet anders is.

Wil men ondanks alles een unilineaire kastenhiërarchie ontlenen aan de denkbeelden die de meer dan vijftig informanten bezitten ten aanzien van het huidige al dan niet accepteren van gekookt voedsel en water, dan is de volgende werkwijze de meest eenvoudige. Per kaste telt men het aantal groepen waarvan men niet accepteert (horizontale lezing van de tabellen 11 en 12) en trekt hiervan af het aantal groepen dat niet accepteert van de betreffende kaste (verticale lezing van 11 en 12). Percentages van 25 tot 75 telde ik als een halve punt. Op grond

TABEL 11. Het weigeren van gekookt voedsel (in percentages; 0 = geen weigering).
De tussen haakjes geplaatste percentages geven aan dat vroeger geen voedsel kon worden geaccepteerd, maar thans wel. In verband met de leesbaarheid is in dit illustratieve overzicht gebruikgemaakt van percentages, ook waar het aantal informanten gering is. Ten aanzien van de Paṇṭāram zijn schattingen gemaakt.

Ego \ Alter	Brahmanen	Kavuṇṭar	Piḷḷai	Ainūttāṉ Ceṭṭiyār	Paṇṭāram	Uppiliya Nāykkar	Toṭṭiya Nāykkar	Ācāri Goudsmid	Ācāri Smid	Kucavar	Mohammedanen	Oṭṭar	Valaiyar	Vaṇṇār	Nācuvar (Veḷḷāḷa)	Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār	Paḷḷar	Kuṟavar	Paṟaiyar	Cakkiliyar	Aantal informanten
Brahmanen	–	(33) 67	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	3
Kavuṇṭar	0	–	0	0	(6) 6	(19) 19	(19) 31	(19) 63	(19) 63	(13) 63	(13) 81	(13) 87	100	100	(6) 94	(13) 81	(6) 94	100	100	100	16
Piḷḷai	0	0	–	0	0	(50) 50	(50) 50	(50) 50	(50) 50	(50) 50	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	2
Ainūttāṉ Ceṭṭiyār	0	0	0	–	33	67	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	3
Paṇṭāram	*0*	*0*	*0*	*0*	–	*100*	*100*	*100*	*100*	*100*	*100*	*100*	*100*	*100*	*100*	*100*	*100*	*100*	*100*	*100*	*0*
(Toṭṭiya) Nāykkar	0	0	0	0	0	(50) 0	–	(50) 50	(50) 50	0	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	2
Ācāri Goudsmid	0	0	0	0	0	0	0	–	0	0	50	100	100	100	100	50	100	100	100	100	2
Ācāri Smid	0	(50) 0	(50) 0	(50) 0	(50) 0	(50) 50	(50) 50	50	–	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	2
Kucavar	0	0	0	0	0	100	100	100	100	–	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	1
Mohammedanen	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	–	100	100	100	100	100	100	100	100	100	1
Oṭṭar	0	0	0	0	0	0	0	50	50	0	50	–	100	100	100	100	100	100	100	100	2
Valaiyar	0	0	0	0	0	0	0	100	100	0	100	100	–	100	100	100	100	100	100	100	1
Vaṇṇār	0	0	0	0	0	0	0	100	100	0	100	0	0	–	100	100	100	100	100	100	2
Nācuvar (Veḷḷāḷa)	0	0	0	0	0	50	50	100	100	0	50	100	100	100	–	100	100	100	100	100	2
Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār	0	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	–	100	100	100	100	1
Paḷḷar	0	0	0	0	0	0	25	0	0	0	75	25	50	100	100	75	–	100	100	100	4
Kuṟavar	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	100	0	0	0	0	100	100	–	100	100	2
Paṟaiyar	0	0	0	0	0	0	0	(50) 50	(50) 50	0	50	0	0	0	0	100	100	100	–	100	2
Cakkiliyar	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	100	0	100	(17) 83	–	6
																					54

TABEL 12. Het weigeren van water (in percentages; 0 = geen weigering).

De tussen haakjes geplaatste percentages geven aan dat vroeger geen water kon worden geaccepteerd, maar thans wel. In verband met de leesbaarheid is in dit illustratieve overzicht gebruikgemaakt van percentages, ook waar het aantal informanten gering is. Ten aanzien van de Paṇṭāram zijn schattingen gemaakt.

Ego \ Alter	Brahmanen	Kavuṇṭar	Piḷḷai	Ainūttāṉ Ceṭṭiyār	Paṇṭāram	Uppiliya Nāykkar	Toṭṭiya Nāykkar	Ācāri Goudsmid	Ācāri Smid	Kucavar	Mohammedanen	Oṭṭar	Valaiyar	Vaṇṇār	Nācuvar (Vellala)	Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār	Paḷḷar	Kuṟavar	Paṟaiyar	Cakkiliyar	Aantal informanten
Brahmanen	–	(67) 33	(33) 67	(33) 67	(33) 67	(33) 67	(33) 67	(33) 67	(33) 67	(33) 67	(33) 67	(33) 67	100	100	100	100	100	100	100	100	3
Kavuṇṭar	0	–	0	0	0	(13) 6	(19) 13	(19) 31	(19) 31	(13) 38	(19) 69	(6) 81	(13) 87	100	(6) 94	(13) 81	(6) 94	100	100	100	16
Piḷḷai	0	0	–	0	0	50	50	50	50	50	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	2
Ainūttāṉ Ceṭṭiyār	0	0	0	–	0	0	50	50	50	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	2
Paṇṭāram	*0*	*0*	*0*	*0*	–	*0*	*0*	*0*	*0*	*0*	*100*	*100*	*100*	*100*	*100*	*100*	*100*	*100*	*100*	*100*	*0*
(Toṭṭiya) Nāykkar	0	0	0	0	0	(100) 0	–	(100) 0	(100) 0	0	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	1
Ācāri Goudsmid	0	0	0	0	0	0	0	–	0	0	0	100	100	100	100	50	100	100	100	100	2
Ācāri Smid	0	(50) 0	(50) 0	(50) 0	(50) 0	(100) 0	(100) 0	0	–	(50) 0	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	2
Kucavar	0	0	0	0	0	100	100	100	100	–	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	1
Mohammedanen	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	–	100	100	100	100	100	100	100	100	100	1
Oṭṭar	0	0	0	0	0	0	0	50	50	0	50	–	100	100	100	100	100	100	100	100	2
Valaiyar	0	0	0	0	0	0	0	100	100	0	100	100	–	100	100	100	100	100	100	100	1
Vaṇṇār	0	0	0	0	0	0	0	100	100	0	100	0	0	–	100	100	100	100	100	100	1
Nācuvar (Vellala)	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	–	100	100	100	100	100	2
Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār	0	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	–	100	100	100	100	1
Paḷḷar	0	0	0	0	0	0	(20) 0	0	0	0	80	(20) 0	40	(20) 80	(20) 80	80	–	100	100	100	5
Kuṟavar	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	100	0	0	0	0	100	50	–	100	100	2
Paṟaiyar	0	0	0	0	0	0	0	(50) 50	(50) 50	0	50	0	0	0	0	100	100	100	–	100	2
Cakkiliyar	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	100	0	100	(17) 83	–	6
																					52

van de netto scores (vergelijk MARRIOTT, 1968: 150 e.v.) kunnen voor 'gekookt voedsel' en 'water' hiërarchieën worden opgesteld, die na combinatie, tot een finale hiërarchie leiden. Zie tabel 13.

De Toṭṭiya Nāykkar en Uppiliya Nāykkar zijn evenals de Ācāri Grofsmeden en Goudsmeden in tabel 13 samengevoegd tot Nāykkar en Ācāri. Op grond van informatie die zijdelings verband houdt met het accepteren van gekookt voedsel en water is een schatting gemaakt van de kasten van wie de Paṇṭāram al dan niet gekookt voedsel en water accepteren.

TABEL 13. Unilineaire hiërarchieën op grond van het al dan niet accepteren van gekookt voedsel en van water, en de combinatie van beide hiërarchieën. Tussen haakjes zijn de scores (de kasten waarvan men niet accepteert minus de kasten die niet van de betreffende kaste accepteren) vermeld.

	R Voedsel		R Water		Σ	R Voedsel en Water	
Brahmanen	(16.5)	1	(12.5)	1	2	1	Brahmanen
Kavuṇṭar	(10)	4	(9)	4	8	3.5	Ainūttaṉ Ceṭṭiyār
Piḷḷai	(9.5)	5	(10)	3	8	3.5	{ Kavuṇṭar
Ainūttāṉ Ceṭṭiyār	(11.5)	2	(10.5)	2	4	2	{ Piḷḷai
Paṇṭāram	(10.5)	3	(8.5)	5.5	8.5	5	Paṇṭāram
Nāykkar	(3.5)	7	(6.5)	7	14	7	Kucavar
Ācāri	(0.5)	8	(2.5)	8	16	8	Nāykkar
Kucavar	(6.5)	6	(8.5)	5.5	11.5	6	Ācāri
Mohammedanen	(–5.5)	13	(–3.5)	12	25	12	Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār
Oṭṭar	(–3.5)	11	(–1.5)	10.5	21.5	11	Valaiyar
Valaiyar	(–2.5)	10	(–1.5)	10.5	20.5	10	Oṭṭar
Vaṇṇār	(–6)	14	(–5)	13	27	13.5	Mohammedanen
Nācuvar	(–4)	12	(–9)	15	27	13.5	{ Vaṇṇār
Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār	(–1)	9	(–1)	9	18	9	{ Nācuvar
Paḷḷar	(–8)	15	(–8)	14	29	15	Paḷḷar
Kuṟavar	(–12)	16.5	(–12.5)	17	33.5	17	Paṟaiyar
Paṟaiyar	(–12)	16.5	(–12)	16	32.5	16	Kuṟavar
Cakkiliyar	(–14)	18	(–14)	18	36	18	Cakkiliyar

In het kader van deze studie is het belangrijk te constateren, dat zelfs bij de aanzienlijke verschillen tussen de hier verkregen hiërarchieën en die welke ontstond door informanten zelf een hiërarchie te laten ontwerpen (tabel 7), de vier Scheduled Castes toch vrijwel steeds de laagste kasten zijn. Alleen bij het accepteren van water nemen de Nācuvar een lagere positie in dan de Paḷḷar. Vaṇṇār en Nācuvar blijven de kasten die vlak boven de vier Scheduled Castes staan, maar ten aanzien van Valaiyar en Oṭṭar zien we (al dan niet tengevolge van toevallige omstandigheden) aanzienlijke wisselingen in de geconstrueerde kasteposities.

In het voorgaande nam ik aan dat voedseltransacties geheel kasterelevant zouden zijn en dat eventuele 'afwijkingen' binnen een kaste dus als overtredingen

beschouwd moeten worden. Een dergelijk model vinden we bij McKim Marriott die stelt (1968: 146): 'Any publicly exhibited transaction between any members would be equally relevant to ranking, since caste ranks are the corporate property of the whole membership. Corporate liabilities and powers of corporate representation are vested in every adult member of the caste: everyone gains, loses or retains the same caste rank in consequence of the transactions made by every other caste member.' In deze uitspraak houdt Marriott twee slagen om de arm, waardoor niet alle transacties kaste-relevant behoeven te zijn: het moet gaan om het *in het openbaar* aanvaarden van water of voedsel en het kastelid moet *volwassen* zijn. Aan de andere kant zijn er in zijn opmerking twee woorden die de uitspraak uitermate strak maken: het betreft *iedere* transactie die in het openbaar plaatsvindt en iedere volwassene is een *gevolmachtigde* in zaken aangaande de status van zijn kaste. Ook in het vervolg van zijn studie zegt hij dit nog eens uitdrukkelijk (1968: 154): 'The caste thus takes the lowest position which any lowering transaction by any member can demonstrate, and also the highest position which any elevating transaction by any member can demonstrate'. Een dergelijk strak model kan voor Irupatur en omgeving niet worden gebruikt om vat te krijgen op de werkelijkheid; de toepassing ervan zou slechts leiden tot de verkeerde conclusie dat er vrijwel niet kan worden gesproken van een kastenhiërarchie. In het hier volgende hoop ik dit duidelijk te maken door allereerst de intra-kaste variatie in rolgedrag te bespreken, waarna de verschillen in gedrag ten aanzien van personen behorende tot de eigen lokale gemeenschap en mensen 'van buiten' ter sprake komen.

Voor Irupatur en omgeving durf ik niet zo ver te gaan om te zeggen, dat de opinies betreffende de rangorde der kasten 'are often explicitly based upon known transactions in food.' (Marriott, 1968: 169). Liever geef ik de relatie tussen voedseltransacties en de rangorde der kasten weer door te zeggen, dat het nogal eens voorkomt, dat men de rangorde der kasten *verduidelijkt* door te wijzen op de voedsel- en watertransacties: het rolgedrag dat op grond van een bepaalde positieverdeling is ontstaan kan door de vastlegging in expliciete normen de continuïteit van die positieverdeling versterken, maar kan nooit de basis zijn geweest of thans de gehele basis zijn van die positieverdeling.

Bezien we de tabellen 11 en 12, dan is het duidelijk dat de 'multilaterality of interests in food transactions' (Marriott, 1968: 169) toch wel tegenvalt: in vrij veel gevallen zijn de informanten het niet eens over de preciese inhoud van de kasteregels ten aanzien van voedsel- en watertransacties. Er is hoogstens voor alle kasten een consensus betreffende wat eigenlijk echt niet mag en wat echt wel mag. Voor de betrekkingen met een meer of minder groot aantal kasten variëren de kasteregels waarvan men veronderstelt, dat zij gelden en/of die men in acht neemt per gezin of zelfs per individu. Tijdens gesprekken blijken velen naar de zogenaamde kasteregels te raden, omdat zij ze niet precies kennen; velen stemmen het gedrag af op de persoonlijke status die zij menen te bezitten of aan een bepaalde persoon toekennen. Veel welgestelde Kavuṇṭar boeren moeten diep nadenken bij de vraag of zij op grond van de kasteregels al of niet gekookt voedsel kunnen accepteren van bijvoorbeeld de Kucavar of de Uppiliya Nāykkar,

omdat het probleem niet bij hen leeft: zij geven slechts voedsel aan anderen, accepteren zelfs van de Brahmaanse karnam geen maaltijd en verschijnen pas bij een plechtigheid als de maaltijd reeds voorbij is of zij verdwijnen voordat er gegeten moet worden. Deze Kavuṇṭar worden ook niet koud of warm bij het vernemen van het nieuws, dat bepaalde Kavuṇṭar bijvoorbeeld voedsel hebben geaccepteerd tijdens het huwelijk van een Kucavaṉ of Uppiliya Nāykkaṉ of dat enkele Kavuṇṭar 'godenvoedsel' aannamen van een Paḷḷar priester[6], het enige wat hen interesseert is, wie er bij henzelf komen eten.

In dit verband moet gewezen worden op het verschijnsel dat een aanzienlijk deel van de politiek-economische elite van het dorp zich enigszins van de overige leden van hun kasten tracht te isoleren door de vorming van een aparte groep, die gecentreerd is rond de in het dorp wonende vrouwelijke heilige die behoort tot de Centalai Veḷḷāḷa Kavuṇṭar. De gehechtheid aan deze heilige en de bijna dagelijkse besprekingen bij deze vrouw scheppen de mogelijkheid voor een klasse-solidariteit bij de grotere boeren; bij de heilige bespreekt men niet slechts de astrologisch juiste momenten van oogst, koop, verkoop, enz., maar ook kwesties rond deelname in coöperaties of de lonen der landarbeiders. In het onderhavige verband is het belangrijk, dat deze elite het bevel opvolgt slechts vegetarisch voedsel te nuttigen en geen zout aan het voedsel toe te voegen. De aanvaarding van deze regels kan tevens worden gezien als tegemoetkomend aan de wens de contacten met armere kastegenoten en armere leden van hogere of bijna gelijke kasten te beperken.

Ook bij minder welgestelden en bij lagere kasten vinden we een duidelijke tendens zich niet te bemoeien met het gedrag van personen die niet tot de naaste familie behoren. De sociale controle op de naleving der kasteregels is zwak, maar is sterker naarmate de ritueel-sociale afstand tussen de eigen kaste en de kaste in de categorie waarvan men geen gekookt voedsel of water mag accepteren, toeneemt. Voor de hogere kasten begint thans bij de Mohammedanen en Oṭṭar de categorie kasten, waarvoor een grote consensus aanwezig is betreffende het niet mogen accepteren van gekookt voedsel of water. Men zal zeggen geen gekookt voedsel te mogen accepteren van Mohammedanen, Oṭṭar, Valaiyar, Vaṇṇār, Nācuvar, Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār en Paḷḷar, en zeer zeker niet van Kuṟavar, Paṟaiyar en Cakkiliyar uit hetzelfde dorp.

Mede op grond van de in de tabellen 11 en 12 neergelegde interviewgegevens lijkt het gerechtvaardigd te veronderstellen, dat de categorie waarvoor geen consensus bestaat ten aanzien van het accepteren van gekookt voedsel en water groter wordt en dat binnen de categorie waarvoor nog wel een communis opinio bestaat, het aantal kasten afneemt waarvan men in geen geval voedsel of water accepteert. Toch moeten we met deze uitspraak voorzichtig zijn, omdat het verleden niet geheel duidelijk is. Verraderlijk voor de onderzoeker is de vermoedelijke tendens van de informanten de strakheid der kasteregels in het verleden te overdrijven. Het is de vraag in hoeverre er vroeger voor de verschillende kasten een formele en effectieve controle is geweest op de naleving der kasteregels (zie Deel II: Politieke positie). Thans bezitten slechts de Cakkiliyar formele kanalen ter controle van de naleving der kasteregels, maar zelfs bij hen maakt men zich niet erg druk over een overtreding van de voedsel- en watervoorschriften. In het algemeen kunnen we zeggen, dat de controle vooral wordt uitgeoefend door de oudere vrouwelijke leden van de huishouding en door familieleden en vrienden.

De sanctie is spot en statusverlies, waarmee bijvoorbeeld kan samenhangen een slechtere positie op de huwelijksmarkt voor de naaste familieleden.

Het al of niet accepteren van voedsel en water mag men niet voorstellen als transacties die geheel door kasteregels worden beheerst. Het kastensysteem stelt bepaalde grenzen waarbinnen een grote variatie in gedrag mogelijk is. We kunnen vermoeden dat de kastestatus thans minder goed kan worden afgemeten aan de voedsel- en watertransacties dan vroeger. Zou men deze transacties nog als maatgevend willen gebruiken, dan moeten veel beperkingen worden aangebracht: de onderzoeker zou kunnen letten op het gedrag van de oudere, leidinggevende personen van een kaste tijdens feestelijke maaltijden bij oudere, leidinggevende personen van andere kasten. Toen ik aan een Nācuvaṉ vroeg, hoe het viel te rijmen dat Kavuṇṭar tijdens de huwelijksplechtigheden van een Uppiliya Nāykkaṉ aanzaten aan de feestmaaltijd, terwijl een aantal Kavuṇṭar toch zeggen geen gekookt voedsel te accepteren van de Nāykkar, antwoordde hij: 'Er waren wellicht enkele "kleine" Kavuṇṭar industrie- en landarbeiders, maar zeker geen "grote" Kavuṇṭar, die komen beslist niet eten'. De positie van een kaste is via de voedseltransacties vermoedelijk nog beter af te lezen aan het gedrag van de getrouwde vrouwen dan aan dat van mannen: het *secularisatie-deritualisatieproces voltrekt zich over het algemeen langzamer bij* vrouwen dan bij mannen.

Het blijkt dat we vooral binnen de numeriek grotere kasten een onderscheid moeten maken in verschillende gedragspatronen. Het optredende deritualisatieproces maakt dat de aard van de relaties tussen individuen minder beïnvloed wordt door kastestatus en sterker door klassestatus. Het aantal kaste-irrelevante en klasse-relevante rollen neemt toe naarmate het corporatieve karakter van de kasten afbrokkelt. Sommige kasten in Irupatur zoals de Brahmanen, Paṇṭāram, Vaṇṇār, Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār en Cakkiliyar behouden mede door een vrij grote interne economische homogeniteit sterker een corporatief karakter dan andere kasten. Toch geldt ook dat bepaalde gezinnen en individuen sterker vasthouden aan de oude gedragsregels dan andere gezinnen en individuen. Het is niet duidelijk, waarmee deze meer conservatieve houding correleert. Ik moet waarschuwen tegen de veronderstelling dat industrie-arbeiders, gestudeerden en jongeren automatisch liberaler zouden zijn in hun relaties met leden van kasten die men als lager beschouwt. Binnen deze categorieën kan men uiterst conservatieve individuen aantreffen. Men dient te bedenken dat industrie-arbeiders die niet in de dorpseconomie werkzaam zijn, bijna geen contacten onderhouden met leden van lagere kasten in het dorp en vrijwel nooit in de wijken der lagere kasten komen, hetgeen voor boeren en landarbeiders geheel anders ligt. Door gebrek aan contact kan vervreemding ontstaan.

Studerenden kunnen bijzonder statusbewust zijn. Ik denk bijvoorbeeld aan een Piḷḷai die werkt voor zijn M.A. economie. Deze betrekkelijk welgestelde jongeman bleek zo bezorgd te zijn voor zijn status, dat hij zowel door het afweren van contacten met armere mensen als van mensen van lagere kaste een gedragspatroon vertoonde, dat zeer conservatief is te noemen. Voedsel en water blijkt hij uitsluitend te willen accepteren van Brahmanen, Kavuṇṭar, Piḷḷai,

Ainūttān Ceṭṭiyār en Paṇṭāram, maar in de praktijk dan nog alleen van de meer welgestelde mensen en van familieleden aan wie hij op grond van de verwantschapsrelatie respect moet betonen. Bij de jongeren denk ik bijvoorbeeld aan de ongeveer zestienjarige Kavuṇṭar industrie-arbeider die, zoals we zagen, woedend werd bij de gedachte aan enkele Kavuṇṭar die zich in de veranda van de Māriyamman tempel door een Cakkiliyan thee lieten brengen uit een Kavuṇṭar café, zonder dat de glazen in een container of op een blad waren geplaatst. Deze jongen weigert voedsel en water van kasten lager dan Nāykkar, waarbij hij nog enige twijfel heeft ten aanzien van Ācāri en Kucavar. Hiertegenover staat echter een negentienjarige Ainūttān Ceṭṭiyān, industrie-arbeider, die ondanks tal van conservatieve uitspraken toch in het dorp zelf twee Paḷḷar vrienden heeft, waar hij zo nu en dan zelfs gekookt voedsel eet, hetgeen bekend is aan zijn ouders. De twee Paḷḷar zijn eveneens industrie-arbeiders, hoewel ze niet in dezelfde fabriek of plaats werken als de Ceṭṭiyān. Deze twee vrienden komen niet in het huis van de ouders van de Ceṭṭiyān; als ze hun vriend van hoge kaste willen spreken, roepen ze hem vanaf de weg. Men kan zich afvragen of het ook door de Paḷḷar als uitzonderlijk bestempelde gedrag van deze Ainūttān Ceṭṭiyān niet zal veranderen na zijn huwelijk.

In het voorgaande sprak ik steeds over de voedseltransacties tussen leden van hetzelfde dorp, van de 'moral community' waarin men een reputatie bezit en morele oordelen over elkaar velt[7]. Ten aanzien van mensen 'van buiten' is de kastestatus van geringere invloed op het al of niet accepteren van gekookt voedsel en water (koffie) en is het belang van de economische, politieke en educatieve positie groter. De marge van kasten waarbinnen men zich een grote mate van vrijheid permitteert, wordt ruimer naarmate het vreemdeling-zijn van de ander meer uitgesproken is. Barrières tegen het tot stand komen van sociale relaties zijn hierbij vooral ook de culturele verschillen tussen kasten, waarbij ik in het bijzonder denk aan verschillen in taal, de wijze waarop men zich kleedt, lichaamsreinheid, eetgewoonten en woonmilieu.

Het volgende verhaal van een jonge, ongetrouwde Kavuṇṭar boer schetst zeker geen unieke situatie:

> 'Ik heb een goede Paraiyan vriend in een ander dorp. We kennen elkaar uit onze schooltijd. Ik drink er zelfs wel koffie. Hij heeft mij nooit uitgenodigd voor een maaltijd. Dat durft hij niet. "Stel je voor dat hij weigert", zal hij denken. Hij komt ook wel bij mij thuis, maar dan vertel ik zijn kaste niet om moeilijkheden met de familie te vermijden.'

Een Kavuṇṭan uit Irupatur met een Paraiyar kennis uit Sulur is goed voorstelbaar: de Kavuṇṭan behoeft zich in de Paraiyar wijk en in de Paraiyar huizen van Sulur niet te voelen als een kat in een vreemd pakhuis, omdat de culturele verschillen niet onoverkomelijk groot zijn. Een Kavuṇṭan met een goede Cakkiliyar vriend in Peelamedu klinkt wat ongeloofwaardig. Het volgende verhaal is afkomstig van een Kavuṇṭar industriearbeider uit Irupatur.

> 'Ik heb in Peelamedu een Cakkili vriend, die daar werkt in een katoenspinnerij waar ik zelf ook enige tijd was. Ik kom wel bij hem thuis en drink daar koffie. Dat vertel ik niet aan mijn familieleden, want die zouden er veel lawaai over schoppen. Als hij bij mij thuis

komt, noem ik hem Rangasamy in plaats van Rangan en ik bezweer hem dan vooral niet te aarzelen, als ik hem uitnodig binnen te komen en met ons te eten. Normaal aarzelen die mensen en dat verraadt hun lage kaste. Hij draagt schone en nette kleren. Hier in Irupatur kom ik nooit in de Cakkili of Paḷḷaṉ cēri. Ik ken wel de tempel die er aan de rand van de Cakkili cēri staat. Ik heb hier een Valaiyaṉ vriend, maar die komt niet bij mij thuis en ik bied hem ook niets te eten of te drinken aan. Ik eet of drink niets bij hem. Het is dus eigenlijk niet zo'n goede vriend en dat kan ook niet, want hij is van het dorp.'

Ik krijg de indruk dat deze Kavuṇṭaṉ mij een sterk verhaal wilde vertellen en zich aan mij wilde voordoen als uiterst liberaal in zijn betrekkingen met leden van lage kasten. Het zou niet zijn enige uitspraak zijn die niet klopt. Ik betwijfel of bedoelde Cakkiliyaṉ zich niet zou verraden door zijn vocabulaire en zijn uitspraak van het Tamil en dat ondanks zijn schone en nette kleding en zijn opzettelijk Kavuṇṭar-achtige optreden. In paragraaf 5.3 zal ik aandacht besteden aan een feest bij een Piḷḷai te Irupatur, die ter gelegenheid van de opening van zijn ijzergieterij te Merkupalayam alle arbeiders bij zich thuis uitnodigde: de Paḷḷar kwamen inderdaad, de Cakkiliyar niet, hoewel ze evenals de Paḷḷar in andere dorpen woonden.

Uit de gegeven voorbeelden blijkt eveneens, dat het bij iemand thuis accepteren van koffie minder ingrijpend is dan het bij iemand gebruiken van de maaltijd. Een betrekkelijk welgestelde Paḷḷaṉ uit Irupatur, die onderwijzer is in een ander dorp en die een landbouwbedrijf van ongeveer 7 acres (geïrrigeerd) bezit, vertelt het volgende verhaal over het verschil tussen de situatie in het dorp waar hij woont en die in andere dorpen. Ik geef het relaas onverkort weer om het accepteren van voedsel enz. in zijn context te laten.

'Ik heb weinig contact met de Kavuṇṭar van Irupatur. Ik ga niet naar hen toe en zij komen niet hier. Als ik naar hen toe ga, dan vragen zij me niet op de veranda te zitten en dus moet ik buiten blijven staan. Maar als ze een enkele keer bij mij komen, dan vraag ik ze wel op de veranda te zitten en dat doen ze dan ook. Een biscuit of een banaan nemen ze wel aan, maar zij accepteren geen koffie en zeker geen maaltijd. Gisteren kwam hier een Kavuṇṭaṉ die gepofte rijst en bananen at. De gepofte rijst had ik op de markt in Sulur gekocht. Zelfs als je onderwijzer bent en land bezit, verminderen de kastegevoelens niet. In andere dorpen weten ze ook wel dat ik een Paṇṇāṭi ben, maar toch staan ze me daar toe koffie te drinken op de veranda van hun huizen. In Kannampalayam, waar ik onderwijzer ben, kom ik zelfs in de kamers van de Kavuṇṭar huizen, eet daar en drink er koffie. De Paṇṇāṭi uit andere dorpen die in Irupatur lesgeven, komen hier ook in de huizen van de Kavuṇṭar en eten er. Dat zou mij niet lukken, als ik hier lesgaf, want ik ben hier geboren, ik behoor tot dit dorp. Wel spreken de Kavuṇṭar mij hier aan met "vāttiyār" (onderwijzer) en gebruiken neutrale in plaats van de onrespectvolle taalvormen die ze nog veel voor andere Paṇṇāṭi gebruiken'. (Zie 6.2)

Het is duidelijk dat deze geringere striktheid ten aanzien van de voedsel- en watertransacties met vreemdelingen door de wijze waarop ze plaatsvinden, niet statusverlagend werkt in eigen kring: er is geen sprake van een 'publicly exhibited transaction' (MARRIOTT, 1968: 146). Zou McKIM MARRIOTT hierbij opmerken, dat deze transacties de status van de kaste als corporatieve groep niet schaden, ik zeg dat ze niet schadelijk zijn voor de positie van de familie, de huishouding en het betreffende individu binnen de 'moral community' waarin zij leven.

Het lijkt onwaarschijnlijk dat hogere kasten in de toekomst en bloc voedsel en water zullen accepteren van lage kasten. Laten we de mogelijkheid van *revolutionaire* verandering buiten beschouwing, dan kan men hoogstens veronderstellen dat personen, behorende tot dezelfde klasse, in de toekomst steeds minder weerstanden ondervinden die voedsel- en watertransacties belemmeren. Bij deze weerstanden denk ik aan innerlijke weerstanden die ontstaan door het in de opvoeding ingebouwde socialisatieproces, aan de sociale controle door de omgeving en aan barrières van culturele aard. Ook deze laatste mag men thans nog niet onderschatten. De verschillen tussen de kasten betreffende bijvoorbeeld de aard van het voedsel en de wijze van bereiding zijn aanzienlijk, ook als we de kwaliteitsverschillen op grond van verschillen in welstand buiten beschouwing laten. In hoeverre leden van hogere kasten voedsel en water accepteren van leden van lagere kasten hangt nu reeds gedeeltelijk af van de economische positie van de betrokken personen. De verwachting lijkt mij gerechtvaardigd, dat in deze streek van Zuid-India de achterstelling van de Cakkiliyar het meest hardnekkig zal zijn en wel als gevolg van het uitgesproken klassekarakter van deze kaste (vrijwel uitsluitend landarbeiders), hun sterk afwijkende subcultuur en hun sociale isolement, dat groter is dan dat van de andere Scheduled Castes. De volgende verduidelijkende uitspraak is van een Kuravan uit Irupatur:

> 'Als ik een rijk man was, dan zou ik op gelijke voet kunnen leven met alle andere kasten. Mijn familielid in Adutur is rijk en in zijn huis eten zelfs arme Kavuṇṭar uit dat dorp. Als hij buiten zijn dorp komt, kan hij bij de Kavuṇṭar in een veranda zitten en er thee of koffie met hen drinken. Als ik dat zou proberen, kreeg ik een pak slaag.'

Deze uitspraak blijkt bijna geheel juist te zijn. Volgens de Kavuṇṭar in Adutur gedraagt deze rijke koopman zich in hun dorp geheel als Kuravan en eten er bij hem slechts leden van hogere kasten uit andere plaatsen. Leden van hogere kasten uit Adutur zouden slechts een tāmbūlam van hem aannemen. De Adutur Kuravan in kwestie merkte hierover het volgende op: 'Slechts enkele Kavuṇṭar uit Adutur eten bij mij thuis en zitten met mij op hetzelfde niveau. Alleen bij die Kavuṇṭar eet ik ook.' Deze Kuravan is buiten zijn eigen dorp inderdaad een ander mens, dan vooral is hij de rijke koopman en geldschieter. Tegenover mij gedroeg hij zich als de belangrijke Kavuṇṭar boeren uit Irupatur: bij mij thuis wilde hij niets eten of drinken, maar in zijn huis stopte hij mij vol met van alles.

5.1.2. *Het tezamen eten*

'Het gemeenschappelijk nuttigen van een maal, of zelfs van versnaperingen, is overal ter wereld een symbool van sociale gelijkheid' (WERTHEIM, 1949: 13.[8]). Ook voor India is deze uitspraak in zijn algemeenheid juist, al blijkt daar, dat 'gemeenschappelijk' en 'sociale gelijkheid' niet zulke eenvoudige begrippen zijn en moeten we enige vraagtekens plaatsen bij de 'versnaperingen'. Naast het al of niet accepteren van voedsel is het voor het verkrijgen van inzicht in het stratificatiesysteem nuttig aandacht te besteden aan de regels en de realiteit betreffende het tezamen eten.

Gedurende de periode dat ik in Irupatur verbleef, heb ik niet veel gelegenheid gehad het tezamen eten bij maaltijden ter gelegenheid van feesten te bestuderen.

Het in de open lucht eten in lange, kastegewijs geordende rijen, zoals we dat bijvoorbeeld vinden in de studie van ADRIAN C. MAYER (1968: 32 en 193) komt volgens de dorpelingen niet voor. Scheidingslijnen binnen de kasten zijn medeverantwoordelijk voor het vaak relatief kleine aantal gasten bij feestelijke maaltijden.

Het is bepaald niet zo, dat een Kavuṇṭar huwelijk zelfs ook maar wordt bijgewoond door alle Kavuṇṭar van het dorp: als de verwantschap niet al te nauw is, sturen veel Kavuṇṭar families die niet tot de kennissenkring van het betrokken gezin behoren, een afgevaardigde. Het enige Kavuṇṭar huwelijk, dat gedurende mijn verblijf van negen maanden in het dorp werd voltrokken, vond plaats op 12 juni 1967. Op 11 juni was ik niet in het dorp aanwezig en ik arriveerde er pas weer in de ochtend van 12 juni. Ik hoorde voor het eerst van dit huwelijk op 29 juni 1967, dus zeventien dagen later. De lezer kan zich voorstellen, dat ik van dit gebrek aan informatie ernstig schrok: ondanks dat mijn assistent en ik vrijwel voortdurend in het dorp aanwezig waren en ondanks de intensieve contacten met tientallen leden van hoge kasten, bleek het mogelijk, dat in het dorp een Kavuṇṭar huwelijk plaatsvond zonder dat ik er iets van wist. Dit vond zijn oorzaak in de omstandigheid dat geen van de Kavuṇṭar, waarmee ik vrijwel dagelijks contact onderhield, bij dit huwelijk aanwezig was. Ja, aan enkele Kavuṇṭar heb ik op de door mij gemaakte dorpskaart moeten wijzen om welke Vellingiri Kavuṇṭaṉ – de industrie-arbeider en kleine boer die hoofd is van het betrokken gezin – het hier eigenlijk ging. Mijn informanten vertelden mij, dat zij geen contact hadden met deze Kavuṇṭaṉ, maar dat enkele oudere familieleden ongetwijfeld acte de présence hadden gegeven, zonder overigens aan de maaltijd deel te nemen. Ikzelf trachtte in december 1966 een gesprek met deze Kavuṇṭaṉ aan te knopen over de situatie in de katoenfabriek waar hij werkte, hetgeen volledig mislukte.

Binnen de omvangrijke Paḷḷar kaste in Irupatur bestaan twee facties, die elkaar bijzonder slecht gezind zijn: de 'Nācuvar' factie en de 'Pūcāri' (Priester) factie (Zie Deel II: Politieke positie). Zeer bewust bouwde ik daarom informatiekanalen op voor beide facties. De avond vóór een huwelijksceremonie vond bij de Ciṉṉa Paṇṇāṭi – één van de traditionele leiders van de Paḷḷar, die nu behoort tot de 'Nācuvar' factie – een 'eerste menstruatie' ceremonie plaats. Tijdens deze plechtigheid speelde een vāttiyam, een orkestje; de muziek was in de verre omtrek te horen. Twee dagen later sprak ik de Paḷḷar melkman, zoon van de belangrijkste Paḷḷar priester en lid van de 'Pūcari' factie. Ik vroeg hem wat die muziek van twee avonden geleden te betekenen had. Hij vertelde mij dat het orkestje voor het huwelijk op de volgende dag reeds de avond tevoren was aangekomen en wat geoefend had. Hij bleek volkomen niets te weten van de 'eerste menstruatie' ceremonie die in het huis van de Ciṉṉa Paṇṇāṭi, op ongeveer honderd meter van zijn huis, had plaatsgevonden.

De lezer zal nu begrijpen dat ik verwonderd was, toen in verband met de begrafenis van een zeer oude Cakkiliyar vrouw vrijwel alle Cakkiliyar mannen en vrouwen een gehele dag in de cēri bleven om de begrafenisplechtigheid bij te wonen; een dergelijk gemeenschapsgevoel binnen een kaste was ik in Irupatur niet gewend.

De Kavuṇṭar zijn het er over eens, dat zij bij maaltijden in het dorp niet tezamen kunnen eten met Valaiyar, Vaṇṇār, Nācuvar en lagere kasten. Wat betreft de Oṭṭar vertelden enkele Kavuṇṭar mij, dat zij er geen bezwaar tegen hebben met hen te eten tijdens een feestmaaltijd, als ze er netjes en schoon uitzien, hetgeen volgens deze informanten zeldzaam is. Geen consensus bestaat er ten aanzien van het eten met Kucavar en Mohammedanen: de wat meer belangrijke en traditionele Kavuṇṭar weigeren met hen te eten, anderen zeggen geen bezwaar te hebben.

Bij de maaltijd tijdens het huwelijk van een Uppiliya Nāykkaṉ at men in drie groepen. Allereerst aten de weinige aanwezige Kavuṇṭar industrie-arbeiders, tezamen met enkele

Ainūttān Ceṭṭiyār, Ācāri en Kucavar. Daarna aten onder de aangebrachte overkapping enkele Valaiyar, Vaṇṇār en Nācuvar. Tot slot aten onder de pantal enkele Paḷḷar en Kuravar, apart van elkaar gezeten, terwijl buiten de overkapping Cakkiliyar en Paraiyar aten, eveneens apart van elkaar. Informanten vertelden mij, dat eventuele Oṭṭar in de tweede groep hadden moeten eten. Brahmanen en Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār komen nooit bij maaltijden van kasten die door hen tot de Shudra worden gerekend.

Bij een 'oordoorboringsceremonie' op een Kavuṇṭar boerderij constateerde ik, dat de Vaṇṇān van de familie, nadat de Kavuṇṭar hun maaltijd in het huis bijna hadden beëindigd, zijn maal at in een hoekje van de binnenplaats van de boerderij. Tegelijkertijd met hem gebruikten enkele Cakkiliyar hun maaltijd op een afstand van ongeveer vijftien meter van de boerderij, waarbij ze met hun rug naar de boerderij zaten.

Tijdens de Māṭṭupponkal (de Ponkal voor het vee) op 15 januari wordt op de boerderijen de maaltijd geserveerd. Op de boerderij van de President Kavuṇṭar zaten de Kavuṇṭar in drie rijen rond het provisorische heiligdom van de Piḷḷaiyār god. Na het ritueel van het eten, drinken en mondspoelen der runderen vingen zij de maaltijd aan, hoewel de President Kavuṇṭar nog niet gearriveerd was. Toen zij al geruime tijd bezig waren, konden ook de Paḷḷar gaan eten, maar de Cakkiliyar vingen hun maaltijd pas aan toen de inmiddels verschenen President Kavuṇṭar hun dit uitdrukkelijk verzocht. De in de figuur aangegeven afstand tussen de rijen van Kavuṇṭar/Paḷḷar en Paḷḷar/Cakkiliyar is ongeveer twee meter. A is het provisorische heiligdom voor de uit klei gevormde Piḷḷaiyār, B de door dijkjes omgeven kruisvorm waarin water is gegoten en waarover drie maal een koe geleid wordt, C, D en E zijn respectievelijk de stoelen van mijn tolk, mijzelf en mijn vrouw, F is de staanplaats van de oudste zoon van de President Kavuṇṭar, en G de staanplaats van de President Kavuṇṭar. H zijn de drie rijen waarin de Kavuṇṭar zaten, I de Paḷḷar en J de Cakkiliyar. De zoon van de President Kavuṇṭar kon niet aan de maaltijd deelnemen, omdat zijn vader en enkele andere oudere leden van zijn familie aanwezig waren, de President Kavuṇṭar nam zelf niet deel in verband met de speciale voedingsvoorschriften waaraan hij zich op bevel van de vrouwelijke heilige houdt, maar vooral ook niet in verband met zijn positie van hereboer.

In alle gevallen, waarbij leden van meer kasten eten bij een lid van hogere kaste, moeten de Oṭṭar en lagere kasten zelf de bananebladeren waarvan zij gegeten hebben, weggooien; de Nācuvan die bij grotere feestmaaltijden nog al eens de dichtgeslagen bladeren wegneemt, verwijdert de bladeren niet van Oṭṭar of lagere kasten en de gastheer doet het ook niet.

In de gevallen waarbij leden van lagere kasten informeel eten in het huis van een lid van hogere kaste in het eigen dorp, eten Oṭṭar en leden van lagere kasten eveneens apart, zij het wel tegelijkertijd. Over Kucavar en Mohammedanen bezit ik in dit verband geen betrouwbare informatie. De Oṭṭar en lagere kasten tot Kuṟavar, Paṟaiyar, en Cakkiliyar eten bijvoorbeeld in de middenhal van het huis, terwijl de hogere kasten op een veranda of in een kamer eten. De Kuṟavar maar in ieder geval de Paṟaiyar en Cakkiliyar eten buiten het huis in de open lucht.

De regels voor het tezamen eten op het werk in de velden of op de boerderijen buiten het dorp zijn afwijkend van die welke in het dorp worden toegepast. De leden van alle kasten hoger dan Kuṟavar kunnen in de velden met elkaar eten. Zie foto 13. Mannen en vrouwen volgen in dit opzicht dezelfde gedragsregels. Men kan er dus bijvoorbeeld Paḷḷar, Valaiyar en Kavuṇṭar mannen of vrouwen tezamen en zonder onderscheid aan de maaltijd zien. Op enige afstand, maar wellicht nog in de schaduw van dezelfde boom, treft men dan de Cakkiliyar, mannen of vrouwen, aan. Bij een boerderij zien we bijvoorbeeld gedurende de middagpauze Paḷḷar en Kavuṇṭar vrouwen onder eenzelfde afdak, terwijl Cakkili vrouwen buiten het afdak in de zon zitten of op grote afstand in de schaduw van een palmboom bijeen zijn.

13. De situatie der Cakkiliyar in beeld: discriminatie der Cakkiliyar tijdens de lunchpauze in de velden. De Paḷḷar, Kavuṇṭar en Oṭṭar landarbeiders (van links naar rechts) hebben de maaltijd zo ongeveer beëindigd; de Cakkiliyaṉ (rechts), die geen lunch had meegenomen en wiens 'vrouwen' hem niets brachten, verorbert de etensresten van de Kavuṇṭar arbeider en zit daarbij terzijde, lager en afgewend van de anderen.

Er zijn geen aanwijzingen, dat de huidige situatie van recente datum is en dat bijvoorbeeld de Paḷḷar vroeger apart moesten zitten bij maaltijden in de velden. We moeten de verschillen in de gedragsregels voor het dorp en de velden, die ook vroeger bestonden, niet onderschatten. Zie voor een dergelijk vermoedelijk ook vroeger bestaand verschil het putten van water door Paḷḷar (4.3).

Een inconsequentie die wèl van recente datum is, betreft het verschil tussen de categorie mensen die samen hapjes nuttigt in café's van het dorp en die welke tezamen eet in de huizen van het dorp. Zoals we reeds zagen, zullen Oṭṭar, Valaiyar, Nācuvar, Vaṇṇār en Kuṟavar niet bij Kavuṇṭar op dezelfde bank komen zitten maar, op enkele uitzonderingen na, doen de Paḷḷar dat wel. Als er Kavuṇṭar aanwezig zijn in de teashop zullen Valaiyar, Nācuvar en Vaṇṇār staande iets eten, Oṭṭar en Kucavar zullen zitten op andere banken of staan, en de Kuṟavaṉ verdwijnt naar buiten.

Van recente datum zijn ook de op de Higher Elementary School te Irupatur in de middagpauze geserveerde maaltijden aan kinderen wier ouders minder dan Rs. 2000,– per jaar verdienen. Er zijn zeker informanten die menen, dat deze maaltijden bedoeld zijn voor kinderen van lage kaste, of dat de kinderen in kastegewijs geordende groepen eten, maar de praktijk leert anders. Het aantal kinderen van de lage kasten bij deze 'Midday meals' is weliswaar relatief groot, maar we vinden onder de deelnemers zeker ook Nācuvar, Vaṇṇār, Valaiyar, Oṭṭar, Ācāri en Piḷḷai kinderen en vóór 1966 zelfs ook wel Kavuṇṭar kinderen. Tijdens enkele onaangekondigde bezoeken heb ik kunnen constateren, dat al deze kinderen weldegelijk tezamen eten waarbij kaste geen enkele rol speelt bij de wijze waarop zij bij elkaar zitten. We dienen te bedenken dat de kasteregels slechts in beperkte mate op kinderen van toepassing zijn en dat de gedragspatronen op en bij school, althans in Irupatur, in hoge mate kaste-irrelevant zijn. Ik meen dat het effect van het tezamen eten van kinderen van allerlei kasten op hun gevoelens en gedrag als volwassenen niet mag worden overschat.

Zoals reeds naar voren kwam in paragraaf 5.1.1 zijn de regels ten aanzien van 'vreemdelingen' wat minder strikt dan voor 'eigen mensen'. Als de gastheer de lage kaste van zijn gast verzwijgt, is het zelfs mogelijk dat deze als gelijke mee eet. Zoals reeds gezegd, moeten we hierbij vermoedelijk vooral een uitzondering maken voor de Cakkiliyar. Ter aanvulling op de opmerkingen van de Paḷḷar onderwijzer/boer (5.1.1) laat ik hier gedeelten volgen uit de interviews met twee Kavuṇṭar boeren, waaruit eveneens blijkt dat men onderwijzers van lage kaste uit andere dorpen een aparte behandeling geeft.

> 'De Paḷḷaṉ en Paṟaiyaṉ onderwijzers van onze kinderen zijn hier geweest. Zij zaten met mij op de veranda en aten met mij in de kamer. Paḷḷaṉ van ons dorp zouden dat nooit doen: zij zouden buiten het huis blijven staan. De kastegevoelens veranderen. De behandeling van iemand is nu veel meer afhankelijk van de positie die hij bekleedt.'
>
> 'De Paṟaiyaṉ onderwijzer uit Irugur die nu in het dorp woont, komt nogal eens bij mij. Hij eet op de veranda als wij in de kamer eten. We geven hem een aparte kroes om uit te drinken en hij gooit zelf het blad waarvan hij eet, weg. Bij hem kom ik niet in huis; we praten wel eens voor de deur van zijn huis. Mijn kinderen kregen lange tijd bijles bij hem thuis, maar ze aten of dronken er niets.'

Kavuṇṭar of leden van andere hogere kasten eten wel eens bij leden van lagere kasten in andere plaatsen en doen dat dan als gelijken. Er zijn mij slechts enkele gevallen bekend, waarbij leden van hogere kasten uit Irupatur aten bij leden van lage kasten uit het dorp zelf. Ik noemde reeds de Ainūttāṉ Ceṭṭiyār jongen die wel eens bij zijn Paḷḷar vriend eet.

We kunnen opmerken, dat bij het al of niet als gelijken samen eten de Scheduled Castes in geen geval een eenheid vormen. Zij maken in dit verband nu eens deel uit van een ruimere categorie, of er loopt een scheidslijn door de Scheduled Castes, waarbij de Paḷḷar en zelfs ook wel de Kuṟavar apart staan van Paṟaiyar en Cakkiliyar.

5.1.3. *Het aanraken van kook- en eetgerei*

De Brahmaanse familie in het dorp heeft een Ācāri vrouw in dienst die water brengt en die het kookgerei schuurt. Voordat de potten en pannen weer in de keuken worden geplaatst, spoelt een Brahmaanse vrouw ze eerst met water af teneinde de rituele onreinheid weg te nemen die de aanraking door de Ācāri vrouw veroorzaakt heeft. De aanraking door leden van andere kasten dan Brahmanen betekent altijd, dat het kookgerei opnieuw gespoeld moet worden.

Ook bij de andere kasten dan de Brahmanen kan het kookgerei niet zo maar door iedereen worden aangeraakt, maar bij hen is de categorie die rituele verontreiniging veroorzaakt, veel kleiner dan bij de Brahmanen. De Kavuṇṭar vrouwen spoelen de kookpotten met water als zij zijn geschuurd door een Paḷḷar vrouw. Zij doen dit niet, als de potten zijn schoongemaakt door b.v. Vaṇṇār, Nācuvar of Valaiyar vrouwen. Cakkiliyar en Paṟaiyar vrouwen mogen in het geheel geen kook- of eetgerei aanraken. Bij de Kuṟavar moet ik enigszins een vraagteken plaatsen, maar vermoedelijk laten de vrouwen niet toe, dat zij kook- en eetgerei aanraken. Bij de reeks van kasten die het kook- en eetgerei niet mogen aanraken, plaatst men meestal ook de Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār. Zij staan vermoedelijk in dezen op het niveau van de Paḷḷar en behoren niet tot de categorie kasten die de voorwerpen onder geen enkele voorwaarde mag aanraken. Doordat Valaiyar vrouwen water kunnen halen uit Kavuṇṭar putten en zij de potten en pannen kunnen schoonmaken zonder dat ze opnieuw gespoeld moeten worden, vinden we hen in tegenstelling tot Paḷḷar vrouwen, nogal eens als hulp in de huishouding bij leden van hogere kasten; niet om te assisteren bij het koken, maar voor het ruwe buitenwerk. Als koks komen voor de Kavuṇṭar naast Brahmanen slechts de Paṇṭāram, Ainūttāṉ Ceṭṭiyār en Piḷḷai in aanmerking.

Dat de Cakkiliyar niets wat met eten en drinken te maken heeft mogen aanraken, kunnen we in de praktijk zien, als zij de lunch naar de Kavuṇṭar in de velden moeten brengen. In dit geval plaatst de Kavuṇṭar vrouw de gesloten 'tiffin carrier' (metalen etensbakjes die op elkaar geplaatst worden, zodat zij een gesloten cylinder vormen) in een mand en zet die op het hoofd van de Cakkiliyaṉ zodat deze de 'carrier' niet behoeft aan te raken. De Cakkiliyar vertellen, dat zij de 'tiffin carrier' onderweg inderdaad niet aanraken. De Kavuṇṭar zeggen dat zij het voedsel niet meer zouden eten, als zij wisten dat de Cakkiliyaṉ de 'tiffin carrier' wel aangeraakt had. Wet en werkelijkheid kunnen hierbij met el-

kaar in strijd zijn, zoals blijkt uit de opmerkingen van een Kavuṇṭar boer/landarbeider:

> 'Ongeveer drie jaar geleden had ik een Cakkili jongen in dienst om buiten op ons kind te letten, als mijn vrouw en ik niet thuis waren. Op een keer is de jongen het huis binnen gegaan en heeft daar van ons voedsel gegeten. Mijn vrouw merkte het, toen ze onze maaltijd klaarmaakte. Toch hebben we dit voedsel gegeten en niet weggegooid, zoals eigenlijk moet. De Cakkili gaf direct toe, toen we hem naar het gebeurde vroegen. We hebben gezegd dat hij het niet weer moest doen; we hebben hem niet uitgescholden. In het vervolg gaven we hem buiten het huis een maaltijd.'

Wat betreft de Paṟaiyar verwijs ik naar de ruzie tussen een Kavuṇṭaṉ en een Paṟaiyar onderwijzer die volgens mijn informanten van hoge kaste de 'onbeschaamdheid' had de waterpot van de Ācāri vrouw, die hem dagelijks water bracht, over te nemen en leeg te gieten in zijn eigen waterpot (zie 4.3). Ik sprak ook reeds (4.3) over de Kavuṇṭar en leden van andere hogere kasten die in de velden drinkwater accepteren, dat door een Paḷḷaṉ is geput.

Paḷḷar arbeiders brengen de lunch voor Kavuṇṭar naar de velden zonder dat de 'tiffin carrier' in een mand is geplaatst: het is ondenkbaar dat de Paḷḷar zich nu een dergelijke vernedering zouden laten welgevallen en ook voor het nabije verleden is dit onwaarschijnlijk.

Over veranderingen in de regels betreffende het aanraken van kook- en eetgerei durf ik geen uitspraken te doen. Hetzelfde geldt voor de situatie buiten Irupatur, hoewel ik voor de omliggende dorpen geen grote verschillen verwacht.

De regels betreffende het aanraken van voedsel betreffen een veel ruimere categorie kasten dan die voor het aanraken van kook- en eetgerei: zij zijn vrijwel identiek met de regels aangaande het accepteren van gekookt voedsel en water.

Voor het in deze paragraaf behandelde kunnen we constateren, dat de Scheduled Castes veel meer een aparte categorie vormen dan bij het al of niet accepteren van voedsel en water of het samen eten. Als we de Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār buiten beschouwing laten, vormen de Scheduled Castes de categorie wier aanraking van eet- en kookgerei voor anderen als verontreinigdend geldt. Binnen de Scheduled Castes nemen echter vooral de Paḷḷar een aparte positie in, vermoedelijk samenhangend met hun positie op de rand van de (fysieke) onaanraakbaarheid.

5.2. Fysieke onaanraakbaarheid en onbenaderbaarheid

Het elkaar aanraken is in India veel sterker geladen dan in bijvoorbeeld de Euro-Amerikaanse cultuurkring en wordt beperkt tot een kleine groep van bijna gelijken. Het gevaar je 'af te geven met iemand', je status in gevaar te brengen door aanraking, is in India groter dan in het Westen; de mate van vertrouwelijkheid die het elkaar aanraken tot uitdrukking brengt, is in India groter. Opzettelijke aanraking waarin de wens naar vertrouwelijkheid naar voren komt, zien we in het openbaar eigenlijk alleen bij jongeren van hetzelfde geslacht die hand in hand lopen of met de armen om elkaars schouders, en bij condoleantiebezoe-

ken, waarbij men met beide handen de handen aanraakt van de belangrijkste rouwdrager en waar de vrouwen wenen met de armen om elkaars schouders. Bij aanraking tijdens condoleanties behoeft men niet zo kieskeurig te zijn: na een dergelijk bezoek neemt men steeds een bad en verwisselt men van kleding. We zien dan ook dat de Kavuṇṭar en andere hoge kasten, individuele variaties buiten beschouwing gelaten, condoleren door het aanraken van de handen bij leden van kasten hoger dan Oṭṭar. Jongeren die hun vriendschap tot uitdrukking brengen door aanraking staan min of meer boven de wet: zij zijn nog niet volwassen en hun status is nog niet zo kwetsbaar. We kunnen zeggen dat de vraag naar fysieke onaanraakbaarheid een bijna theoretische vraag is en het spreken over dit onderwerp sticht dan ook verwarring, waaruit de informanten zich trachten te bevrijden door te gaan praten over onderwerpen als het aanraken van water, voedsel of voorwerpen waaruit men drinkt of eet. Het was steeds noodzakelijk na te gaan, wàt de informanten bedoelden met 'onaanraakbaarheid' als zij antwoordden op vragen daaromtrent. Bleek dan dat men de kasten had genoemd van wier leden men geen gekookt voedsel of water accepteert of die het voedsel, water of eetgerei niet mogen aanraken, dan vroeg ik opnieuw uitdrukkelijk naar de fysieke onaanraakbaarheid. De moeilijkheid is dat de onderzoeker hierbij vraagt naar de categorie kasten wier leden ritueel verontreinigen, 'tīṭṭu' bewerkstelligen, door aanraking met als gevolg dat men een bad moet nemen, zich althans met water sprenkelen en zich moet verkleden. Naast deze categorie is er een groot aantal personen wier opzettelijke aanraking ongewenst is, zonder dat dit rituele onreinheid met zich brengt.

In Irupatur blijkt dat er inderdaad een categorie ritueel Onaanraakbaren geweest is. Het gebruik van de voltooide tijd is hier op zijn plaats, omdat de leden van hogere kasten zich, op enkele uitzonderingen na, niets aantrekken van een rituele verontreiniging die ontstaat door de aanraking met een persoon behorende tot deze categorie, zo zij al iets weten van de rituele verontreiniging die een dergelijk contact met zich brengt. Het verdwijnen van deze aparte categorie betekent niet, dat haar leden nu aanraakbaar zijn geworden: de tot deze categorie behorende mensen zijn nu als het ware gevoegd bij de veel ruimere groep van personen wier opzettelijke aanraking men niet op prijs stelt. Dit laatste heeft tot gevolg dat de oorspronkelijke categorie van ritueel Onaanraakbaren tamelijk moeilijk terug te vinden is. Vraagt men naar de kasten van Onaanraakbaren, de 'toṭāta cātikaḷ', dan noemen oude informanten doorgaans een geringer aantal kasten dan de jongeren. De karnam, de oudste in het dorp aanwezige Brahmaan, vermeldt dat de Brahmanen vroeger niet aangeraakt mochten worden door de vier Scheduled Castes, plus de Nācuvar, Vaṇṇār en Oṭṭar en dat men het thans nog steeds volhoudt ten aanzien van de vier Scheduled Castes en Nācuvar. De leden van de laatste kaste raken de Brahmanen aan tijdens het scheren en knippen en een bad is noodzakelijk na een dergelijke behandeling. Als de 'toṭāta cātikaḷ' noemde de karnam echter alleen de vier Scheduled Castes. Hoewel de overgangen vrij vaag zijn en de karnam voor alle overtredingen van de onaanraakbaarheidsregels het nemen van een bad noemde, kunnen we voor de lage

kasten dus vermoedelijk stellen, dat hun leden echt niet door Brahmanen mogen worden aangeraakt en omgekeerd. Speciale vermelding verdient hier dat, volgens de karnam, de Brahmanen vroeger niet mochten worden aangeraakt door anderen dan Brahmanen in de tijd tussen het bad en de maaltijd. De negenentwintigjarige zoon van de karnam, een industrie-arbeider, houdt bij hoog en bij laag vol dat, hoewel hij er zich volstrekt niet aan houdt, de kasteregel eist dat Brahmanen slechts door kastegenoten mogen worden aangeraakt. Deze man ziet de traditionele regels betreffende fysieke onaanraakbaarheid dus wel bijzonder ongedifferentieerd en strak. Iets dergelijks vinden we ook bij andere kasten. Oude Kavuṇṭar noemen de Kuṟavar, Paṟaiyar en Cakkiliyar onaanraakbaar en stellen uitdrukkelijk dat de Paḷḷar wel aanraakbaar zijn[9]. Zij wijzen er bijvoorbeeld op dat Paḷḷar priesters ook vroeger wel heilige as konden aanbrengen op het voorhoofd van Kavuṇṭar, in tegenstelling tot Kuṟavar, Paṟaiyar en Cakkiliyar. Een zesentwintigjarige Kavuṇṭar boer daarentegen meent dat de vier Scheduled Castes, de Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār, Valaiyar en Mohammedanen vroeger onaanraakbaar waren voor de Kavuṇṭar en dat dit nu nog slechts de Kuṟavar, Paṟaiyar en Cakkiliyar betreft, hoewel hijzelf zich van deze regel niets aantrekt. De verschillen tussen ouderen en jongeren ten aanzien van het beeld van de kasten van Onaanraakbaren komt nog het beste tot uitdrukking bij drie Ainūttāṉ Ceṭṭiyār. Een zeer oude Ceṭṭiyār informant vertelde mij, dat slechts de Paṟaiyar en Cakkiliyar nu en vroeger fysiek onaanraakbaar zijn en waren. Zijn zoon, een ongeveer veertigjarige fabrieksarbeider, meent dat de Cakkiliyar, Paṟaiyar, Kuṟavar en Valaiyar vroeger onaanraakbaar waren en dat dit nu nog het geval is ten aanzien van Cakkiliyar, Paṟaiyar en Kuṟavar. De kleinzoon, een negentienjarige industrie-arbeider, maakt het nog bonter door te zeggen dat vroeger de vier Scheduled Castes, de Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār, Valaiyar en Mohammedanen onaanraakbaar waren en dat dit nu nog geldt voor Cakkiliyar, Paṟaiyar, Kuṟavar en Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār, waarbij hij twijfel heeft over de Valaiyar. Bezien we de persoonlijke opinie van de drie Ainūttāṉ Ceṭṭiyār, dan wil de grootvader volgens zijn zeggen niet worden aangeraakt door Cakkiliyar en Paṟaiyar, de zoon niet door Cakkiliyar en de kleinzoon niet door Cakkiliyar, Paṟaiyar, Kuṟavar en Kōmuṭṭi Ceṭṭiyar. Ik meen dat de oude informanten spreken en handelen vanuit een geloof in en kennis van het gevaar van 'tīṭṭu' door aanraking van leden van bepaalde kasten, terwijl de jongeren (zonder veel geloof en kennis) meer spreken over de kasten die zij als laag waarderen, of waarvan zij menen dat deze als laag worden beschouwd door in het algemeen de 'volwassen' (en meer conservatieve?) leden van hun kaste.

Tabel 14 geeft een overzicht van de antwoorden die men tijdens eenenvijftig interviews (met individuen of groepen) gaf op mijn vraag betreffende fysieke onaanraakbaarheid. Vragen we leden van lage kasten naar hun onaanraakbaarheid, dan ontstaat ongeveer het beeld weergegeven in tabel 15. Uit deze laatste tabel blijkt in de eerste plaats, dat de lage kasten hun fysieke onaanraakbaarheid in de relatie met bepaalde hogere kasten toegeven. De mening van de Paḷḷar, dat slechts de Brahmanen hun aanraking werkelijk mijden, is in overeenstemming met de opvattingen van een zeer groot deel van de informanten

TABEL 14. De kasteregels in Irupatur betreffende de kasten wier leden men fysiek onaanraakbaar acht.
In verband met de leesbaarheid is in dit illustratieve overzicht gebruikt gemaakt van percentages, ook waar het aantal informanten zeer gering is.
De tussen haakjes geplaatste percentages betreffen de informanten die menen dat een kaste vroeger wel, maar thans niet meer onaanraakbaar is.

Ego \ Alter	Brahmanen	Kavuṇṭar	Piḷḷai	Ainūttāṉ Ceṭṭiyār	Paṇṭāram	Uppiliya Nāykkar	Toṭṭiya Nāykkar	Ācāri Goudsmid	Ācāri Smid	Kucavar	Mohammedanen	Oṭṭar	Valaiyar	Vaṇṇār	Nācuvar	Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār	Paḷḷar	Kuṟavar	Paṟaiyar	Cakkiliyar	Aantal informanten
Brahmanen	–	(67)	(67)	(67)	(67)	(67)	(67)	(67)	(67)	(67)	(67)	(67) 33	(33) 33	(67) 33	(33) 67	(67)	100	100	100	100	3
Kavuṇṭar	0	–	0	0	0	0	0	0	0	0	(13)	0	(19) 6	0	0	(19)	(31) 6	(31) 81	(6) 94	(6) 94	16
Piḷḷai	0	0	–	0	0	0	0	0	0	50	0	50	50	50	0	0	50	50	100	100	2
Ainūttāṉ Ceṭṭiyār	0	0	0	–	0	0	0	0	0	0	(33)	0	(67)	0	0	33	(33)	67	100	100	3
Uppiliya Nāykkar	0	0	0	0	0	–	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	100	100	100	100	1
Toṭṭiya Nāykkar	0	0	0	0	0	0	–	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	(100)	100	100	1
Ācāri Goudsmid	0	0	0	0	0	0	0	–	0	0	0	0	0	0	0	0	0	50	100	100	2
Ācāri Smid	0	0	0	0	0	0	0	0	–	0	0	0	0	0	0	0	0	(50)	100	100	2
Kucavar	0	0	0	0	0	0	0	0	0	–	0	0	0	0	0	0	100	100	100	100	1
Mohammedanen	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	–	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
Oṭṭar	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	–	0	0	0	0	0	100	100	100	2
Valaiyar	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	–	0	0	0	0	100	100	100	1
Vaṇṇār	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	–	0	(100)	100	100	100	100	1
Nācuvar	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	–	0	0	0	100	100	1
Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	(100)	(100)	(100)	–	(100)	(100)	100	100	1
Paḷḷar	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	25	0	25	0	0	25	–	50	(25) 50	(25) 50	4
Kuṟavar	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	–	0	0	1
Paṟaiyar	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	–	50	2
Cakkiliyar	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	(50) 33	0	(33) 17	(33) 17	–	6
Totaal																					51

TABEL 15. De leden van kasten die ons niet willen aanraken.

Ego \ Alter	Brahmanen	Kavuṇṭar	Piḷḷai	Aintttāṉ Ceṭṭiyār	Paṇṭāram	Uppiliya Nāykkar	Toṭṭiya Nāykkar	Ācāri	Kucavar	Mohammedanen	Oṭṭar	Valaiyar	Vaṇṇār	Nācuvar	Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār	Paḷḷar	Kuṟavar	Paṟaiyar	Cakkiliyar
Paḷḷar	x															–			
Kuṟavar	x	x	x	x						x					x		–		
Paṟaiyar	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x			–	
Cakkiliyar	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x			–

van hogere kasten. De onaanraakbaarheid van Cakkiliyar en Paṟaiyar is buiten kijf; we mogen aannemen dat alle hogere kasten tot en met Paḷḷar hen, althans vroeger, als onaanraakbaar beschouwden. De situatie ten aanzien van de Kuṟavar is wat moeilijker. Zij nemen enigszins een overgangspositie in tussen Cakkiliyar/Paṟaiyar en Paḷḷar. Onwillekeurig denken we hierbij aan hun onzekere positie in de teashops. De Kuṟavar vormden kennelijk voor vele kasten een kaste van Onaanraakbaren. Deze mening wordt nog versterkt door het vermelde voor een dorp ten noorden van de stad Coimbatore (JANARTHANAN, 1960: 12), waar de Kuṟavar eveneens uitdrukkelijk worden aangemerkt als een kaste van Onaanraakbaren.

De Nācuvar worden vrijwel nooit opgegeven als een kaste behorende tot de 'toṭāta cātikaḷ'. Beroepshalve moeten de kappers hun klanten aanraken. Een moeilijkheid vormt hierbij het bad dat de leden van alle kasten vrijwel zonder uitzondering nemen na het knippen. Hoewel men doorgaans volhoudt dat een dergelijk bad slechts dient voor een meer definitief afstand doen van het reeds geknipte haar, doet de verbetenheid waarmee men aan dit bad 'hangt', denken aan een ritueel bad. Aan de andere kant constateren we dat de leden van kasten lager dan de Brahmanen zich niet baden als zij zich bij de kapper slechts hebben laten scheren.

Het al of niet tot de Onaanraakbaren behoren van de Kapperskasten is een probleem voor grote delen van India. Zie voor een samenvatting van meningen en literatuurverwijzing DEN OUDEN, 1960: 34, 35, 36. Ik acht het mogelijk dat niet zo zeer de persoon van de kapper onrein is als wel de van het lichaam gescheiden haren en nagels. Een bad na het knippen moet dan inderdaad worden beschouwd als een ritueel bad, echter niet zo zeer in verband met de onreinheid door de aanraking met de kapper als wel door het nog op het lichaam achtergebleven geknipte haar. Een bad na het scheren van de baard is bij deze theorie minder noodzakelijk. Wat betreft de niet-Brahmanen in Irupatur vraag ik mij dus af of het slot van de hier te citeren opmerking van M. N. SRINIVAS voor een dorp in Mysore wel geheel toepasbaar is (SRINIVAS, 1955: 21): 'Handling hair and nails after they are separated from the body defiles the man who handles them. The Barber's touch conse-

quently defiles a member of a higher caste.' SRINIVAS geeft voor zijn onderzoeksdorp aan (blz. 22) dat sommige lagere niet-Brahmaanse kasten het niet zo nauw nemen met het bad na het scheren. Als 'scheren' inderdaad wordt onderscheiden van 'knippen', dan is deze opmerking ook voor Irupatur van toepassing. Ondanks het feit dat men de Nācuvar kasten die werken voor de hogere kasten, niet rekent tot de 'toṭāta cātikal', is de positie van de Kappers in het kader van de onaanraakbaarheid toch onduidelijk. In het algemeen is hun positie te situeren in het stratificatieveld van laagste midden kasten tot en met hoogste lage kasten.

Het is de vraag of men zich vroeger streng heeft gehouden aan de onaanraakbaarheidsregels. Ik verwacht niet dat men zich hier ooit erg druk heeft gemaakt over onopzettelijke aanraking in de werksfeer. In paragraaf 3.2 wees ik reeds op de nadruk bij de Kavuṇṭar en vele haar omringende kasten op competitie over politieke macht, de concentratie op produktiviteit (het 'koninklijke' model betreffende statusverwerving), en de relatief geringe nadruk op kaste-reinheid en ceremoniële orthodoxie (het 'Brahmaanse' model betreffende statusverwerving).

Onaanraakbaarheidsregels blijken er nauwelijks te bestaan ten aanzien van *kinderen* van hogere kasten. Er zijn oudere Kavuṇṭar, die vertellen dat de leden van de drie laagste kasten geen Kavuṇṭar kinderen op de arm mochten nemen, in tegenstelling tot Paḷḷar en hogere kasten. Hiertegenover staan dan andere Kavuṇṭar die vertellen, dat er een Cakkiliyar vrouw op hen paste toen zij nog kind waren. Een oude Kavuṇṭar boer merkte op dat er geen 'tīṭṭu' voor kinderen bestaat en hij vervolgde: 'Als een kind huilt, dan letten we niet op kaste, maar trachten we het kind te kalmeren.' Als M. N. SRINIVAS (1955: 28) spreekt over een theoretisch verbod op het aanraken van kinderen van hogere kasten door Onaanraakbaren, dan ben ik geneigd mij af te vragen of een dergelijk verbod zelfs theoretisch gold. Opmerkelijk is de uitspraak van dezelfde oude Kavuṇṭaṉ over het zogen van kinderen van hoge kasten: 'Als een Cakkili vrouw een Kavuṇṭar kind de borst geeft dan vragen we haar het niet weer te doen, maar we worden niet boos op haar.'

Het is mij bekend dat men in andere delen van het district Coimbatore eertijds toch wel anders dacht over deze zaken. Mijn eerste tolk, een negenentwintigjarige Vēṭṭuva Kavuṇṭaṉ uit Oost-Coimbatore, vertelde mij dat hij als kind gedwongen werd om na thuiskomst uit de 'elementary school' al zijn kleren uit te trekken en een bad te nemen alvorens het ouderlijk huis te betreden, of gekleed een bad te nemen en zo, geheel nat, het huis binnen te gaan om zich te verkleden. Zowel lokale verschillen als eventuele strengere opvattingen ten aanzien van onaanraakbaarheid bij de Vēṭṭuva Kavuṇṭar kunnen hierbij een rol spelen.

In het dorp wordt wel eens gezegd dat de kasteregels, zeker waar het gaat om het verbod van fysiek contact, niet gelden voor sexuele relaties en voor feesten. Dit lijkt mij overdreven. Vermoedelijk vormt de aanraakbaarheid van de Paḷḷar en de onaanraakbaarheid van de Kuṟavar, Paṟaiyar en Cakkiliyar juist de sleutel tot het patroon van extra-maritale sexuele relaties, vooral van de Kavuṇṭar. In paragraaf 5.5.2 zullen we zien dat sexuele relaties met Paḷḷar vrouwen veel minder sterk worden afgekeurd dan die met Kuṟavar, Paṟaiyar of Cakkiliyar vrouwen.

Er is in Irupatur geen speciale kaste die de vroedvrouwen levert. Hoewel familieleden vaak als vroedvrouw optreden, zijn er toch ook bepaalde vrouwen die zich een zekere faam hebben verworven en veel bij bevallingen worden gevraagd. Opmerkelijk is, dat een kort voor 1966 overleden Kavuṇṭar vrouw de belangrijkste vroedvrouw van het dorp was en als zodanig optrad voor alle kasten, zelfs voor de Cakkiliyar. Noch de leden van hogere kasten, noch die van lage kasten spreken er hun afkeuring over uit, dat een Kavuṇṭar vrouw ook als vroedvrouw optreedt voor Onaanraakbaren en zo dus eigenlijk 'dubbel' verontreinigd wordt door de aanraking met het bloed van Onaanraakbaren. Integendeel, men spreekt over deze vrouw alleen met lof. Kennelijk is het bad dat de vroedvrouw neemt (en dat iedereen neemt na een kraamvisite), voldoende om de rituele onreinheid op te heffen; het beroep geeft hier zelfs geen permanente onreinheid als het wordt uitgeoefend voor Onaanraakbaren.

Het nemen van een bad in verband met rituele onreinheid door aanraking met leden van lage kasten komt weinig voor. Vraagt de onderzoeker er naar, dan blijken slechts enkele ouderen het bad te noemen, dat zij nemen na terugkomst van de markt in een naburige stad en na een busrit. Hoewel hier meer vliegen in één klap geslagen worden, namelijk het zich ontdoen van vuil en van rituele onreinheid, is het gevoel zich te moeten reinigen in verband met wellicht opgedane 'tīṭṭu' onder andere door aanraking dus toch nog hier en daar aanwezig.

Een enkele keer vinden we een informant die de onaanraakbaarheidsregels tracht te rationaliseren. Men noemt dan 'slechte' gewoonten als het eten van rundvlees en het villen van vee. De Paraiyar uit Kilakkupalayam menen dat hun positie aanmerkelijk is verbeterd, nadat zij opgehouden waren met het opruimen van kadavers en het villen van deze dieren.

> 'Vroeger mochten we de Kavuṇṭar en mensen van andere hoge kasten niet te dicht naderen. Ze zouden woedend zijn geworden als we hen aanraakten; ze moesten daarna een bad nemen. Als we nu een lid van hoge kaste aanraken, zegt niemand er iets van.'

Het is de vraag of het door deze Paraiyar gelegde verband wel het enige is dat een rol speelt, immers andere groepen, zoals de Cakkiliyar in tal van plaatsen, menen dat er thans veel minder gelet wordt op onaanraakbaarheid en onbenaderbaarheid, zelfs nu ze doorgaan met hun traditionele, zeer onreine functies.

Secularisatie van het waardensysteem gaat in dezen gepaard met een vermindering van bezorgdheid betreffende rituele onreinheid, 'tīṭṭu'. Dit betekent niet direct dat regels, die de sociale afstand moeten handhaven tot lagere kasten, aan belang inboeten. Waar lagere kasten in de ogen der hogere kasten weinig veranderingen hebben ondergaan die leidden tot een hogere welstand en een opgeven van als laag gewaardeerde functies, daar blijven regels ter vermijding van informele contacten van kracht, zij het niet uitdrukkelijk onderbouwd door een verwijzing naar religieuze dogma's. Ten aanzien van de onaanraakbaarheidsregels meen ik, dat de kracht van deze regels voor de Kuravar en Paraiyar meer afneemt dan voor de Cakkiliyar.

Ik geloof dat er enige waarheid schuilt in de opmerking van een oude Paraiyar tantal die vertelt, dat hij herhaaldelijk Kavuntar meeneemt achter op zijn fiets – waarbij aanraking natuurlijk niet is te vermijden – en dat eigenlijk alleen de Brahmaanse karnam een dergelijk vervoer weigert. Het kan hier uitsluitend gaan om het achter op de fiets nemen van bepaalde leden van hogere kasten buiten de dorpskom; vele Kavuntar weigeren een dergelijk vervoer ook buiten het dorp. Dat leden van hogere kasten buiten het dorp achter op de fiets stappen bij een Cakkiliyan is ondenkbaar.

De genoemde secularisatie is er ook oorzaak van dat de traditionele onaanraakbaarheidsregels steeds minder in acht genomen worden met name door de mannen van de laagste kasten. Het 'tīrttam' ritueel van de Cakkiliyar waarbij de pakatai water sprenkelde over de door de aanraking met een Kōmutti Cettiyan, Kuravan of Paraiyan ontwijde Cakkiliyan, wordt bijvoorbeeld niet meer verricht. Tijdens groepsgesprekken in de wijken der laagste kasten, waarbij ook vrouwen aanwezig waren, bleek duidelijk een verschil in gedrag tussen de geslachten. Een waarschuwing tegen een overschatting van de afname der onaanraakbaarheidsregels is hier dus op zijn plaats; de over deze onderwerpen verkregen gegevens zijn voor een belangrijk deel afkomstig van mannen en juist bij hen is de secularisatie van de gedragspatronen vermoedelijk het verst voortgeschreden.

In tal van gebieden is de onaanraakbaarheid van bepaalde kasten kennelijk nog onduidelijker dan in het door mij onderzochte gebied. Zo merken MORRIS OPLER/RUDRA DATT SINGH (1950: 484) en B. S. COHN (1955: 61) op voor hun dorp in Uttar Pradesh, dat het woord onaanraakbaarheid misleidend is, aangezien niet zo zeer persoonlijk contact in het geding is, maar meer het bijzondere vermogen van de leden der onaanraakbare kasten om door aanraking voedsel en water van een lid van hogere kaste te verontreinigen[10]. Ook bij BERREMAN (1963: 212) lezen we voor een dorp in het Himalaya gebied: 'Bodily untouchability is not observed – it is not polluting for a high-caste person to be touched by a Dom.' In al deze gevallen was er kennelijk in het geheel geen sprake (meer) van dat door lichamelijk contact rituele ontwijding plaatsvond, waardoor een ritueel bad nodig was. Ook in Irupatur interpreteren velen het begrip onaanraakbaarheid in de zin van het niet kunnen accepteren van water of gekookt voedsel of het niet mogen aanraken van water, gekookt voedsel en eetgerei. De gedachte van de rituele verontreiniging door lichamelijk contact is hier echter nog niet geheel verdwenen.

Een totale verdwijning van het verschijnsel fysieke onaanraakbaarheid lijkt voor de toekomst onwaarschijnlijk. De ruimere gesecularisseerde vorm, waarin eveneens fysiek contact met personen van lagere positie wordt vermeden, kennen we tenslotte ook in de Euro-Amerikaanse cultuurkring waar men zijns gelijken begroet met een handdruk, maar dit vermijdt ten aanzien van personen, die maatschappelijk veel lager staan[11].

Ook bij *onbenaderbaarheid* moeten we onderscheid maken tussen die vorm welke rituele ontwijding met zich brengt, waardoor reiniging door middel van een ritueel bad noodzakelijk is, en een meer gesecularisseerde vorm. Oude Kavuntar geven aan, dat de Kuravar, Paraiyar en Cakkiliyar buiten de werksfeer niet te dicht bij leden van hogere kasten moeten komen en zij spreken daarbij over een afstand van ongeveer tien voet, ruim drie meter. Wellicht is het niet zonder betekenis dat men bij het noemen van deze drie kasten een beetje aarzelt

bij de Kuravar. In de praktijk zien we, dat de leden der drie laagste kasten tijdens een gesprek afstand bewaren tot de leden van hogere kasten. De Pallar kunnen vanouds aan de voeten van de Kavuṇṭar zitten onder een veranda. Rituele ontwijding door het te dicht naderen van een lid van zeer lage kaste vindt niet plaats. In tegenstelling tot onaanraakbaarheid bestaat er in het Tamil geen duidelijk woord voor onbenaderbaarheid. Slechts één oude Kavuṇṭan vermeldde, dat het heel vroeger 'tīṭṭu' gaf te stappen in de schaduw van een Cakkiliyan, maar hij voegde er direct aan toe, dat deze regel in zijn jeugd reeds niet meer bestond.

Voor Irupatur zouden we kunnen spreken van een gesecularisseerde onbenaderbaarheid op kastebasis. De toevoeging 'op kastebasis' is noodzakelijk omdat dit vooral het verschil met de Westerse cultuurkring aangeeft. In het Westen benadert de mindere de meerdere tot op zekere afstand en wacht tot hij naderbij geroepen wordt. Dit geldt of gold niet alleen voor de landarbeider met zijn pet in de hand die eerbiedig een grote afstand tot zijn werkgever bewaart, maar onder andere ook voor de kantoorbediende die de kamer van de directeur betreedt. In Irupatur – en vermoedelijk geldt dit voor grote delen van India – speelt de kastestatus in dezen nog steeds een belangrijker rol dan verschillen in economische positie. De Kavuṇṭar boer zien we in een veranda spreken met een Kavuṇṭar arbeider die naast hem zit, terwijl een Cakkiliyar arbeider op enige afstand buiten de veranda in het stof hurkt. In individuele gevallen meende ik te kunnen constateren, dat een groot verschil in economische positie wel met zich meebracht dat een zekere afstand in acht wordt genomen door personen met weinig afwijkende kastestatus. Ik durf niet te zeggen of dit verschijnsel al dan niet recent is.

Het is moeilijk aan te geven welke van de drie laagste kasten zich het sterkst houdt aan de onbenaderbaarheidsregels, immers de kastegroepen van Kuravar en Paraiyar zijn slechts klein en we zien hun leden niet zo vaak tezamen met leden van hogere kasten. Mijn indruk is echter, dat vooral de zich van hun bestaansonzekerheid zeer bewuste Cakkiliyar deze vorm van respect het meest in acht nemen.

5.3. Het betreden van huizen

Bij de regeling ten aanzien van het betreden van huizen moet een onderscheid worden gemaakt tussen de kamers en keukens[12], de veranda's en de binnenhoven. Ik zal deze onderdelen achtereenvolgens bespreken. Hierbij zal blijken dat het doel, waarmee men de huizen betreedt, variaties veroorzaakt in de regels die men toepast. Tot slot laat ik zien dat 'vreemdelingen' anders behandeld worden dan dorpsgenoten, waarna de vraag aan de orde komt of de Scheduled Castes bij deze onderwerpen zijn te onderscheiden als aparte categorie.

Als we nagaan aan welke kasten het verboden is *kamers en keukens* van huizen te betreden, dan blijken dat er meer te zijn dan de laagste vier. De Kavuṇṭar

kasten en de andere hogere kasten waarvoor de Kavuṇṭar de referentiegroep zijn (Piḷḷai, Ainūttāṉ Ceṭṭiyār, Paṇṭāram, Nāykkar, Ācāri en Kucavar) weigeren leden van de Scheduled Castes plus de Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār, Vaṇṇār, Nācuvar, Valaiyar en Oṭṭar in hun kamers of keukens toe te laten. Er zijn uitzonderingen. Zo kunnen Oṭṭar alle delen van het huis betreden als zij reparatiewerkzaamheden moeten verrichten; Valaiyar geeft men wel de opdracht om water naar de keuken te brengen. In tegenstelling tot bijvoorbeeld de Ācāri of Nāykkar aarzelen de Kucavar om vrijelijk de kamers van woningen van hoge kasten te betreden; de Kucavar komen meestal slechts in de kamers van met name Kavuṇṭar huizen, als zij daartoe uitdrukkelijk zijn uitgenodigd. De positie van de Kucavar in dit opzicht grenst aan die van de Oṭṭar.

In de kamers van de huizen van kasten hoger dan Kucavar treffen we herhaaldelijk leden aan van andere kasten dan die waartoe de bewoners van het huis behoren. Het door het kastensysteem veroorzaakte isolement van de lagere kasten kunnen we reeds constasteren bij de Kucavar en Mohammedanen, maar vooral bij de kasten die een lagere ritueel-sociale positie innemen dan deze twee. In de keukens en kamers van de midden en lage kasten vinden we nog slechts leden van de kaste, waartoe de bewoners van het huis behoren, doordat de leden van de kasten die men in huis zou accepteren, weigeren de kamers te betreden. De ritueel-sociale afstand die de midden en lage kasten ten opzichte van elkaar in acht nemen, is veel groter dan die welke de hogere kasten van elkaar scheidt. Zelfs kasten die elkaar nagenoeg als gelijken erkennen, zoals Nācuvar en Vaṇṇār, komen niet in de kamers van elkaars huizen. Daartegenover zijn hogere kasten vaak wel bereid enkele kasten die *ritueel-sociaal lager staan dan zijzelf, maar die hoger staan dan de Oṭṭar, min of* meer als gelijken te behandelen. De Vaṇṇār bijvoorbeeld weigeren de kamers van de huizen der Ācāri te betreden, iets wat de Kavuṇṭar wel bereid zijn te doen al zal het niet vaak gebeuren. De Vaṇṇār houden de Linkerhand Ācāri thans meer op een afstand dan de hogere Kavuṇṭar dat doen.

Ik krijg sterk de indruk, dat het betreden van kamers (en veranda's) alleen rituele onreinheid teweeg brengt als het gebeurt door de letterlijk onaanraakbaren, dus Kuṟavar, Paṟaiyar en Cakkiliyar. Deze onreinheid zou men moeten verhelpen door het wassen van de vloeren met koemest en zelfs het opnieuw witten van de muren. In de praktijk is dit niet te controleren, omdat de leden van de drie genoemde kasten de kamers en veranda's van de huizen van hogere kasten niet betreden. Trouwens, een huisvrouw die zichzelf respecteert, sprenkelt de vloeren van kamers, veranda's en binnenhoven iedere ochtend met een mengsel van water en verse koemest. Ook het betreden van de veranda's en kamers van de huizen der drie laagste kasten door leden van hogere kasten verontreinigt de laatstgenoemden en deze 'tīṭṭu' moet eigenlijk door een bad en het wisselen van kleding, of, minimaal door het zich besprenkelen met wat water worden opgeheven. Bij de achterstelling van andere kasten dan de laagste drie zegt men dat het gaat om een kwestie van gewoonte die met 'tīṭṭu' niets te maken heeft. Zoals ik reeds opmerkte (zie 3.2) gebruikt men het begrip 'tīṭṭu' niet graag bij de verklaring der kasteregels.

Gedurende de eerste maanden van het onderzoek in Irupatur woonde ik in een kamer van een Kavuṇṭar boer/arbeider. Het was onmogelijk hier gesprekken te voeren met leden van lage kasten. De grens hierbij lag bij de Oṭṭar. Oude Oṭṭar waren niet bereid in mijn kamer te komen, maar enige jongeren deden dat wel en zaten met mij aan een tafel, als er

geen leden van hoge kasten in de kamer aanwezig waren en als alle deuren dicht gingen en van binnen gegrendeld werden. Het heeft mij enige moeite gekost de respectvormen die de leden van lagere kasten aan de dag legden, te begrijpen en mij er bij neer te leggen. In tegenstelling tot jongere Oṭṭar was een Nācuvaṉ bijna niet te bewegen mijn kamer te betreden en eenmaal in de kamer wilde de man niet anders dan op de grond zitten. Bij een poging met hem te spreken op de veranda voor de kamer was hij slechts bereid voor de veranda op de grond te zitten. Van de lage kasten bleek slechts een jonge Paḷḷaṉ bereid eventuele repercussies van de zijde der Kavuṇṭar te trotseren door 's avonds met enkele jonge Kavuṇṭar kennissen in de kamer te komen en daar op een bed (cot) of stoel te zitten. De Kavuṇṭar eigenaar van het huis heeft bij mij nooit geprotesteerd tegen de aanwezigheid van Oṭṭar, maar hij liet mij duidelijk merken dat hij het in de kamer komen van de Paḷḷaṉ in kwestie bepaald afkeurde.

Het huis dat ik na enige maanden in het dorp huurde, bestond uit een grote overdekte ruimte, verdeeld in een hal en een hoger gelegen woongedeelte. Tot mijn grote opluchting konden ook de lagere kasten de overdekte hal van het huis accepteren als 'overdekt binnenhof', zodat iedereen bereid bleek dit gedeelte te betreden na daartoe uitgenodigd te zijn. Hierbij speelde naar alle waarschijnlijkheid een rol, dat het huis slechts door mijn vrouw en mij werd bewoond en het buiten de Kavuṇṭar wijk lag. Oudere Cakkiliyar, Paṟaiyar, Kuṟavar, Vaṇṇār en Nācuvar bleken niet bereid met mij te spreken op het hogergelegen woongedeelte: tijdens de gesprekken met hen zaten zij op de grond in de hal, achter gesloten deuren en ramen onzichtbaar en onhoorbaar voor de buitenwereld, waarbij mijn tolk en ik op de grond van het woongedeelte zaten. Paḷḷar en Valaiyar bleken iets minder schroom te bezitten en zij zaten zelfs bij mij aan tafel, evenals jonge Paṟaiyar en Cakkiliyar.

Geen enkele kaste accepteert Kuṟavar, Paṟaiyar en Cakkiliyar op de *veranda* van zijn huis, waar die veranda ook ligt. Vroeger was dit ook zo met Paḷḷar, maar ik krijg de indruk dat de houding ten opzichte van hen wat verandert. Velen zien er geen bezwaar in aan Paḷḷar de opdracht te geven iets op een veranda te plaatsen, vooral niet als deze veranda grenst aan een onoverdekt hof. Het is niet zo, dat de leden van kasten hoger dan de Paḷḷar vrijelijk in de veranda's komen om daar met leden van hogere kasten te praten. Zelfs de Kucavaṉ blijft nog vaak vóór een veranda staan om respect te tonen voor de Kavuṇṭar die er zitten.

Leden van hogere kasten vinden we nog wel op de veranda's van Kucavar en Mohammedanen, maar niet of weinig in die van Oṭṭar en lagere kasten. Ook hier ligt er een grens bij de Oṭṭar. Wat betreft de Scheduled Castes onderling kunnen we constateren, dat men niet bij elkaar op de veranda's zit. Als een Paṟaiyaṉ een gesprek voert met bijvoorbeeld een Kuṟavaṉ, dan hurken beiden buiten de huizen op de grond. Hoewel ik het zelf nooit heb kunnen constateren, schijnen volgens het verhaal van enkele Paḷḷar en Kuṟavar, de laatsten thans wel bij Paḷḷar op de veranda te zitten. In ieder geval komen Paṟaiyar en Cakkiliyar normaal niet op de veranda's van Paḷḷar: tijdens een gesprek zitten de Paḷḷar op de veranda en hurken of staan de Paṟaiyar of Cakkiliyar daarbuiten.

De niet overdekte *binnenhoven* waar men komt zonder een overdekte ruimte te passeren, kunnen worden betreden door iedereen, maar Kuṟavar, Paṟaiyar en Cakkiliyar moeten dan wel uitdrukkelijk worden uitgenodigd naderbij te komen. Ten aanzien van de overdekte binnenhoven zijn de regels iets meer uitgesproken dan ten aanzien van de niet-overdekte hoven. Oorspronkelijk liet men

in het algemeen geen Paḷḷar, Kuṟavar, Paṟaiyar en Cakkiliyar toe in deze binnenhoven, maar verschillende grote boeren nodigen thans ook de leden van alle vier deze kasten uit deze ruimtes te betreden. In het algemeen is de schroom om overdekte binnenhoven te betreden bij Cakkiliyar en Paṟaiyar groter dan bij Paḷḷar en Kuṟavar, tenzij men weet dat het lid van hoge kaste geen bezwaar heeft. We kunnen ook constateren, dat jongeren zich vrijer gedragen, sneller bereid zijn gehoor te geven aan uitnodigingen om naderbij te komen dan ouderen.

Vooral oudere Cakkiliyar arbeiders trachten onoverdekte binnenhoven te betreden zonder overdekte gangen of hoven te passeren. Een oude Cakkiliyar paṇṇaiyāḷ die ik eens vroeg naderbij te komen, terwijl ik in een aan een onoverdekte binnenplaats gelegen veranda op de komst van een Kavuṇṭar boer wachtte, vermeed een overdekt ganggedeelte van ongeveer vier meter en betrad de hof door de aan de andere kant gelegen grote deuren, bestemd voor het toelaten van karren en dieren.

De Kavuṇṭar en leden van andere kasten dan de Brahmanen zijn bereid om de binnenplaatsen van huizen van Paḷḷar en hogere kasten te betreden en daar op een stoel of bank te zitten. Dit treffen we bijvoorbeeld aan bij een huwelijk of begrafenis. Leden van hogere kasten zijn bereid te tempels der lage kasten te betreden.

Er bestaat een vrij grote variatie zowel in het rolgedrag als in de rolverwachting van de leden van hogere en lagere kasten die voor althans een deel het gevolg is van het deritualiseringsproces: veel leden van hogere kasten hechten steeds minder waarde aan kasteregels die hun last bezorgen. Het is lastig, als leden van lage kasten niet op overdekte binnenplaatsen mogen komen en daar geen werk kunnen verrichten en dus laten velen hen er wel toe. Een Kavuṇṭar boer ging zelfs zo ver zijn herstelde sandalen niet aan te nemen van de Cakkiliyar schoenmaker, maar hem te vragen ze te plaatsen boven een deurpost op de veranda. De Cakkiliyaṉ moest op de veranda zelfs nog op een stoel klimmen om ze op hun plaats te leggen. Ik moet toegeven, dat een dergelijk gedrag door de meeste andere Kavuṇṭar wordt afgekeurd. Het betreft hier wel een heel bijzondere Kavuṇṭaṉ en ook een heel bijzondere Cakkiliyaṉ, immers vele andere Cakkiliyar zouden weigeren op de veranda te komen van een Kavuṇṭar huis. Als leden van lage kasten in een bepaalde situatie niet precies weten wat er van hen verwacht wordt, dan nemen zij een afwachtende houding aan en betonen liever te veel dan te weinig eerbied. Er is eerder sprake van dat leden van hogere kasten zelf de leden van lagere kasten uitnodigen dingen te doen die eigenlijk niet mogen, dan dat de lagere kasten door een provocerende houding veranderingen tot stand brengen: het initiatief tot verandering komt meer van boven dan van beneden. Van de lage kasten maken vooral de Paḷḷar gebruik van de nieuwe mogelijkheden die zich voordoen, maar ook zij dwingen geen veranderingen af in de respectvormen die het betreden van gedeelten van huizen betreffen, zelfs niet als zij economisch onafhankelijk zijn van de Kavuṇṭar. Men beseft, dat economische onafhankelijkheid bijvoorbeeld door het werken in de industrie erg betrekkelijk en vaak tijdelijk is. Al heeft men zelf weinig met de Kavuṇṭar te maken, dit is anders voor vrouw, kinderen en andere familieleden. Tijdens de vele uitsluitingen en stakingen bij de industrieën of bij ontslag is men vaak toch wel voor kortere

of langere tijd aangewezen op de werkgelegenheid bij lokale boeren.

Vooral het dorp is de basiseenheid van het stratificatiesysteem, de eenheid waarbinnen de reputatie het meest kwetsbaar is en waar de hiërarchische ordening blijkt uit het rollenspel van meerderen en minderen. De mensen van buiten het dorp zijn min of meer vreemdelingen. Een Paraiyan uit het eigen dorp is een echte Paraiyan en in de contacten met hem speelt de kastestatus een doorslaggevende rol. Een Paraiyan uit Singanallur is reeds in belangrijke mate een vreemdeling, immers de dorpelingen kennen hem meestal niet. Men kent Singanallur, heeft daar zijn contacten en het is dus mogelijk de man via ondervraging te plaatsen. Als men zich afvraagt in hoeverre de contacten met de ander van invloed zijn op de eigen sociale status, dan dient men ook met een Paraiyan uit Singanallur nog voorzichtig te zijn: er mogen geen situaties ontstaan waarin Paraiyar uit Irupatur rondbazuinen, dat Kavuṇṭan X zeer vriendschappelijke betrekkingen onderhoudt met Paraiyar familielid Y uit Singanallur, zodat er aanspraken ontstaan als 'Hij is jouw vriend, ik ben zijn familielid en dus ben ik ook jouw vriend.' Met een Paraiyan uit Singanallur kan men in Irupatur toch reeds een spel spelen: men kan hem bij zich thuis laten eten en hem bij vrienden en familie introduceren als bijvoorbeeld Ponnusamy in plaats van Ponnan, daarmee suggererend, dat hij van hogere kaste is. Men vertelde mij herhaaldelijk, dat men collega's van de fabriek van lage kaste maar uit andere plaatsen thuis als gelijken ontving, dat highschool leerlingen vriendjes van lage kaste mee naar huis brachten en dat oudere leden van hogere kasten thuis vroegere highschool of college vrienden van lage kaste ontvingen, waarbij de huisgenoten dan steeds onkundig werden gelaten van de werkelijke kaste van de gast. Zelfs de vrouwen zijn later nog wel eens bereid te lachen om zo'n grap. De Piḷḷai in Irupatur, die ter gelegenheid van de opening van zijn ijzergieterij in Merkupalayam alle arbeiders bij zich onthaalde, vertelde de dag na de feestmaaltijd lachend aan zijn vrouw, dat er drie Paḷḷar gasten geweest waren. Zijn vrouw antwoordde natuurlijk met: 'Als ik dat geweten had, dan waren zij het huis niet ingekomen', maar ze moest toch wel lachen, toen mij het verhaal werd verteld. Bij vreemdelingen zijn andere statuscriteria vaak belangrijker dan kastestatus, waarbij we vooral moeten denken aan de economische positie. In het geval van genoemde Piḷḷai is het opvallend, dat de Paḷḷar arbeiders van het fabriekje de uitnodiging om naar het feest in Irupatur te komen hadden aanvaard, maar dat de aldaar werkzame Cakkiliyar, die toch ook afkomstig zijn uit andere dorpen, hadden geweigerd te komen.

Bij mensen die uit streken komen buiten Tamilnadu, wordt helemaal niet gevraagd tot welke kaste ze behoren. Iemand uit Kerala heet een Malayali en iemand uit het noorden is een Seth. Malayali kunnen per definitie goed koken en zij worden ook vaak als koks gehuurd bij feestmaaltijden: niemand vraagt zich daarbij af of de man in kwestie wellicht tot een zeer lage kaste behoort.

De Scheduled Castes vormen in zoverre een in de sociale realiteit te herkennen categorie, dat de hogere kasten hen zeker niet toelaten in de kamers van hun

huizen voor het verrichten van bepaalde werkzaamheden en in het algemeen ook niet op de veranda's. In Irupatur is thans enige verschil in behandeling van de Scheduled Castes ontstaan, die vaak varieert per huishouding. We zien dat de Brahmaanse karnam in de overdekte gang van zijn huis geen Cakkiliyar en Paraiyar toelaat, maar wel Kuravar en Pallar. De Brahmaan merkt hierbij op, dat zijn schoonvader, die het huis indertijd bewoonde, zelfs geen Kuravar en Pallar in deze gang toeliet. Pallar en in mindere mate Kuravar betreden de binnenhoven van huizen van hogere kaste wat vrijer dan Cakkiliyar en Paraiyar. Bij een Mohammedaanse familie kon ik constateren, dat een aan de highschool van Irupatur studerende zoon een Pallar vriend meenam in de woonkamer van het huis, maar een Paraiyar vriend op de veranda liet staan. De Paraiyar jongen die aan dezelfde highschool studeerde, vatte zijn gedragsregels ten aanzien van huiskwesties als volgt samen: 'Tijdens gesprekken met vrienden ga ik in de huizen van Kavuṇṭar, Ainūttān Ceṭṭiyār enz. op de trap zitten die naar de veranda leidt, als er ouderen in de buurt zijn. Als er geen ouderen in de buurt zijn, dan ga ik op de veranda zitten. In de huizen van Pallar, Kuravar en Valaiyar ga ik op de veranda zitten, ook als er ouderen aanwezig zijn.' Ik geloof te kunnen zeggen, dat Cakkiliyar in de huiskwesties een nog wat lagere positie innemen dan de Paraiyar. De contacten tussen de Cakkiliyar en leden van hogere kasten zijn geringer dan die van de Paraiyar. Paraiyar zien we nogal eens gehurkt tegen de veranda van een Kavuṇṭar huis of op de binnenplaats van een boerderij, maar Cakkiliyar staan slechts op enige afstand. Een Cakkiliyar student aan een hogeschool te Coimbatore die in Nesavur woont vertelde mij, dat hij buiten de huizen van de hogere kasten blijft staan en vanuit de straat een vriend naar buiten roept of laat roepen. Vrienden van hogere kasten uit Nesavur betreden de Cakkiliyar wijk zelfs niet en zij laten deze Cakkiliyan naar een heiligdom roepen, dat ligt op de grens van de Cakkiliyar wijk. Ook buiten het eigen dorp gaan Cakkiliyar niet graag naar de huizen van leden van hogere kasten, omdat zij denken te worden herkend aan hun uitspraak van het Tamil, hun houding, manieren en kleding. 'Als ze ons herkennen, zullen ze ons uitschelden en met een bezem slaan', is een veel gehoorde opmerking.

5.4. De deelname aan familieceremoniën

De thuis gevierde ceremoniën worden in de eerste plaats bijgewoond door familieleden en kennissen behorende tot de kaste van de gastheer, maar voor de kasten lager dan de Kucavar en voor de hoogste kaste, de Brahmanen, geldt dit in veel sterkere mate dan voor de tussenliggende kasten. Ook de aard van de ceremonie en de financiële draagkracht van de gastheer zijn van invloed op de gasten die men uitnodigt. Huwelijken en begrafenissen hebben een sterker publiek karakter dan de ceremoniën rond geboorte, het doorboren der oren en de eerste menstruatie.

Zoals reeds gezegd zijn de hogere kasten, met uitzondering van de Brahmanen, eerder geneigd elkaar als ongeveer gelijken te erkennen, waardoor men el-

kaars huizen kan betreden, voedsel van elkaar kan accepteren en dus kan deelnemen aan elkaars huwelijken, begrafenissen enz. Bezien we het gedrag van de Kavuṇṭar, dan constateren we ongeveer het volgende patroon: op voet van gelijkheid nemen zij deel aan de ceremoniën van Pillai en Ainūttāṉ Ceṭṭiyār, in geringere mate nemen zij deel aan die van Paṇṭāram en Uppiliya Nāykkar en zij geven slechts blijk van hun belangstelling bij enkele plechtigheden in de huizen van Toṭṭiya Nāykkar, Ācāri en Kucavar. Ter illustratie van de verschillen tussen de eerste en tweede categorie bijvoorbeeld het volgende: als er een kind geboren wordt in het huis van een Uppiliya Nāykkaṉ, dan gaan slechts de Kavuṇṭar buren en kennissen er heen; gebeurt hetzelfde in het huis van een Ainūttāṉ Ceṭṭiyāṉ, dan gaan in het algemeen de belangrijke Kavuṇṭar vrouwen er heen. De Kavuṇṭar vrouwen gaan naar het huis van een Ainūttāṉ Ceṭṭiyāṉ om er ritueel te wenen als er iemand overleden is; naar het huis van een Uppiliya Nāykkaṉ gaan zij in zo'n geval slechts om te informeren, niet om te treuren. Bij het Uppiliya Nāykkar huwelijk, dat in 1967 in Irupatur werd voltrokken, namen slechts enkele Kavuṇṭar van lagere status deel aan de feestmaaltijd, waarbij we moeten denken aan Kavuṇṭar die in de naaste omgeving van het huis wonen en collega's-industriearbeiders. Nu is het bepaald niet gezegd, dat de werkelijke Periya Kavuṇṭar deelnemen aan maaltijden van bijvoorbeeld Ainūttāṉ Ceṭṭiyār, maar hun acte de présence heeft daar desondanks toch niet het karakter van een bliksembezoek. Bij huwelijken en begrafenissen van leden van kasten der derde categorie geven de belangrijke Kavuṇṭar even van hun belangstelling blijk en laten wat geld achter. Geld wordt vooral ook gegeven als het gaat om een Ācāri of Kucavaṉ die voor de Kavuṇṭaṉ in kwestie werkt.

Economische relaties kunnen bewerktstelligen, dat Kavuṇṭar boeren bij het huis van bijvoorbeeld een overleden arbeider verschijnen om er te informeren naar het ziekteverloop en het overlijden. We zagen reeds dat de Kavuṇṭar dan bij de Paḷḷar en hogere kasten bereid zijn even op een bank of stoel op de binnenplaats te zitten. In het geval van nog lagere kasten laten zij de voornaamste rouwdragers naar de rand van de wijk of in de straat komen. Ik heb gemerkt, dat Paḷḷar nogal eens belangrijke Kavuṇṭar uitnodigen om als 'voorzitter' ('president') op te treden bij huwelijksplechtigheden. Ik laat hier de complete vertaling volgen van een gedrukte convocatie van een Paḷḷar huwelijk, waarbij ik de namen van het jaar, de maand en de astrologische gegevens onvertaald laat. Slechts de dorpsnaam Irupatur is imaginair.

Huwelijksconvocatie

De Heer ... Weledelgeboren

Geachte Heer.

In het huidige Pilavaṅka jaar, Vaikāci maand 29, maandag, de vierde tithi van de eerste maand-helft, de ster Pushya, siddhi yogam – op deze gunstige dag tussen 6.30 u en 7.30 u. v.m. mituṇa lakkaṇam,

Irupatur	Pattanampudur
de zoon van A. Vedasamy,	de dochter van P. Ponnusamy,
de Heer Selvan V. Palanisamy	Mej. Selvi P. Pachaiammal

Het huwelijk wordt in Pattanam voltrokken onder het voorzitterschap van P. C. Srinivasalu Kavuṇṭaṉ en in het bijzijn van het lid van de Panchāyatboard Venkatachalam Kavuṇṭaṉ in het huis van de bruid.

Hiertoe is besloten door de ouders en wij nodigen U, Uw vrienden en verwanten uit tot het bijwonen van de plechtigheid en het zegenen van het paar.

Uw liefhebbende

A. Vedasamy — P. Ponnusamy
Irupatur — Pattanampudur

Met de beste wensen van vrienden en verwanten.

De Kavuṇṭaṉ zit dan als toeschouwer op een stoel of bank op de binnenplaats van het huis en is slechts bereid een vrucht te eten. Gevraagd naar zijn gedrag in het geval Cakkiliyar hem zouden willen vereren met het 'voorzitterschap' tijdens een huwelijk, vertelde de Panchāyat president mij, dat hij dit slechts zou aanvaarden als het huwelijk in een Cakkiliyar tempel werd voltrokken. Ik betwijfel echter of Kavuṇṭar leiders een ere-rol zouden willen spelen in de huwelijken van Kuṟavar, Paṟaiyar en Cakkiliyar.

Wat de feitelijke situatie bij de lagere kasten in Irupatur betreft, kan ik opmerken, dat er slechts kastegenoten als gasten aanwezig waren bij de rituelen en ceremoniën die ik bij hen bijwoonde[13]. Toch geven mijn ervaringen vermoedelijk niet een geheel juist beeld van de situaties. Vriendschapsrelaties en dan vooral die tussen personen wonende in verschillende plaatsen, kunnen de kasteregels verduisteren. Tijdens interviews met industriearbeiders van zowel hogere als lagere kasten kwam ik nogal eens de opmerking tegen, dat leden van hogere kasten de huwelijksplechtigheden bijgewoond hadden in het huis van een elders wonende collega van lage kaste; sommige leden van hogere kasten waren dan zelfs bereid iets te eten en te drinken. Wat Irupatur zelf betreft vertelde een Paḷḷaṉ mij dat enige jonge Paḷḷar 'twee jaar geleden' een 'eerste menstruatie-ceremonie' bijgewoond hadden in de Cakkiliyar cēri en dat zij er koffie en thee gedronken hadden.

Een bijzondere situatie doet zich voor in de relatie tussen leden van de vroegere dominante kaste, de Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭar, en de Paḷḷar. De Paḷḷar beschouwen zich als 'kulam piḷḷai', kastekinderen, van de Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭar en vertellen, dat de laatsten hen uit de streek van Madurai lieten komen om voor hen te werken als landarbeiders. Aangezien we de Paḷḷar in het district Coimbatore vooral vinden in de gebieden met irrigatie en de Paḷḷar in Irupatur en in veel andere plaatsen het recht bezitten landbouw te bedrijven in het grote irrigatiemeer, lijkt het voor de hand te liggen hun komst te verbinden aan de aanleg van het Ācān kulam bekken in een nu toch wel grijs verleden.

Door het overlijden van een belangrijke Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭaṉ, zoon van de vroegere Ūr Kavuṇṭar, kwam ik te weten dat, als uitvloeisel van de vroegere 'patronage' relatie, de Paḷḷar thans nog een speciale rol spelen bij de begrafenissen van de Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭar en deze laatsten bij die van de Paḷḷar. Het betreft hier het brengen van een kōṭi, een wit kleed, dat over het lijk gespreid wordt. Helaas was ik niet aanwezig, toen de Paḷḷar de kōṭi brachten tijdens de bedoelde begrafenisceremoniën in 1967, maar het is de vraag of ik, ware ik ter plaatse geweest, de gebeurtenissen precies had kunnen volgen en hun strekking zou hebben begrepen. Hoe dan ook, het bleek pijnlijk moeilijk te zijn achteraf te reconstrueren wat er precies gebeurd was. De onwaarschijnlijke opmerkingen van de hoofdpersoon, namelijk de zoon van de Periya Paṇṇāṭi, de traditionele leider van de Paḷḷar, die zich in dit geval door zijn oudste zoon liet vertegenwoordigen, maakten dat ik de begrafeniskwestie moest controleren door twee interviews met andere Paḷḷar, twee interviews met Paṟaiyar, twee met Nācuvar, één met een aantal Veḷḷāḷa Kavuṇṭar en één met een Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭaṉ. Deze kwestie kwam dus negen maal tijdens interviews ter sprake en steeds weer bleken er verschillende visies te bestaan over de rol van Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭar en Paḷḷar in elkaars begrafenissen in het algemeen en over hetgeen men ter plaatse had gecon-

stateerd. De meeste informanten hadden niet gezien wat er precies gebeurde, al waren zij aanwezig geweest. Hun antwoorden houden daarom niet veel meer in dan een vermoeden dat is doordrenkt van hun kennis en wensen ten aanzien van de inter-kaste relaties. Bij de antwoorden der werkelijke actores speelt een rol, dat men de eigen positie bij de onderzoeker 'rooskleuriger' wil voorstellen dan ze in werkelijkheid is.

Het is niet duidelijk geworden of de Paḷḷar een kōṭi brengen bij alle sterfgevallen van Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭar, of dat zij het slechts doen voor de directe afstammelingen van de vroegere Ūr Kavuṇṭar. Eveneens is het onduidelijk of de Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭar steeds een kōṭi brengen of geld zenden bij het sterven van een Paḷḷaṉ, of zij het slechts doen bij een sterfgeval in het gezin van de Periya Paṇṇāṭi, of dat zij dit wellicht nooit doen. Ik acht het waarschijnlijk dat slechts de weinige aanzienlijke Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭar families de Periya Paṇṇāṭi via de Veḷḷāḷa Nācuvar in kennis stellen van een sterfgeval, dat dit dus slechts gebeurt bij de dure begrafenissen en dat dit ook zo is aan de zijde van de Paḷḷar ten opzichte van de Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭar. Bij de twee begrafenissen van Paḷḷar vrouwen tijdens mijn aanwezigheid in het dorp speelden de Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭar geen enkele rol. Deze vrouwen behoorden niet tot de familie van de Periya Paṇṇāṭi.

Uit de interviews komt de volgende gang van zaken als de meest waarschijnlijke naar voren. De Periya Paṇṇāṭi of zijn zoon verschijnt aan het hoofd van een Paḷḷar delegatie, al of niet begeleid door Cakkiliyar trommelaars, bij het sterfhuis. Tezamen met bananen, kokosnoten en wierook wordt de kōṭi in een mand meegedragen. De mand draagt men over aan de aanwezige Veḷḷāḷa Nācuvaṉ die de kōṭi dan over het lijk spreidt, nadat de paternale neven van de overledene hun kōṭis hebben gespreid. Een overigens vrij conservatieve Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭaṉ vertelde mij, dat de Paḷḷar de kōṭi ook zelf wel over het lijk spreiden en dat de Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭar het ook wel persoonlijk doen in het geval van een Paḷḷar begrafenis. De Paḷḷar zeggen dat zij bij hun condoleantie de handen der familieleden van de overledene niet aanraken. Bij het condoleren van de rouwdragers staan de Paḷḷar met in eerbied gevouwen handen apart op de open binnenplaats van het huis of voor het huis. Hun vrouwen betreden niet het huis om er ritueel te wenen.

Een kleine Paḷḷar delegatie gaat in het algemeen naar de werkelijke begrafenis en ging in 1967 naar de crematie, zonder dat zij daar verder een bijzondere rol vervult.

Bij de huwelijken van Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭar of bij andere familieceremoniën schijnen de Paḷḷar geen enkele speciale rol te vervullen en dit schijnt ook vroeger niet het geval te zijn geweest.

'Moy' is het geld, dat tijdens een familieceremonie in het openbaar wordt 'geschonken' aan een persoon; het bedrag registreert men in een schrift. De ontvanger geeft het verkregen bedrag of meer terug, als zich een vergelijkbare ceremonie voordoet in het huis van de schenker. Bij veel ceremoniën is er een bepaalde categorie familieleden waarvan men verwacht, dat zij 'moy' geven[14], maar tevens is er een aantal mensen dat het geeft uit reciprociteitsoverwegingen en een aantal dat op deze wijze nieuwe banden legt of bestaande banden versterkt. Wat betreft het laatste constateerde ik dat twee Cakkiliyar paṇṇaiyāḷs 'moy' gaven ter gelegenheid van een 'oordoorborings'-ceremonie bij hun Kavuṇṭar boer. Dit geld werd gegeven toen alle anderen het hunne hadden bijgedragen en het werd evenals de andere schenkingen nauwkeurig in een schrift aangetekend. De Kavuṇṭaṉ vertelde mij dat hij het zou terugbetalen, als zich in het huis van de paṇṇaiyāḷs een vergelijkbare ceremonie zou voordoen. Niet eenzelfde ceremonie, maar een vergelijkbare, immers 'oordoorborings'-ceremoniën worden in het algemeen zeldzaam en zeker bij de Cakkiliyar. We kunnen uit het schenken van 'moy' door paṇṇaiyāḷs concluderen, dat deze geldschenkingen bij bijzondere relaties grote 'kasteafstanden' kunnen overbruggen.

De Scheduled Castes behoren evenals de midden en lagere hoge kasten tot een categorie waarin de verschillende kasten bij hun familieceremoniën vrijwel geheel op zichzelf zijn aangewezen. Bij de bezoeken die leden van hogere kasten toch afleggen tijdens begrafenissen en huwelijken blijken de Paḷḷar op één lijn te staan met de midden kasten en los van de drie overige Scheduled Castes. Ook door de speciale relatie die er bij begrafenissen bestaat tussen de Paḷḷar en de Kaṇṇiyāḷa Kavuṇṭar, ben ik geneigd de Paḷḷar enigszins boven en gescheiden van de Kuṟavar, Paṟaiyar en Cakkiliyar te plaatsen.

5.5. Huwelijk en sexueel contact

5.5.1. *Inter-kaste huwelijk en inter-kaste concubinaat*

Kasten zijn per definitie endogaam. Zonder deze endogamiteit zou het eigen culturele karakter van vele kasten of blokken van kasten sneller worden aangetast dan thans het geval is en zou ook het stratificatie-karakter van het kastensysteem ernstiger worden ondermijnd. De endogamie wordt voor een belangrijk deel gewaarborgd door middel van het door de naaste familie gearrangeerde huwelijk.

Zoals te verwachten was, bleek de endogamie een cultuurtrek te vormen waarover nog grote consensus bestaat, de informanten waren het er volkomen over eens, dat de kasteregel een huwelijk binnen de kaste gebiedt en dat dit op het ogenblik ook de normale gang van zaken is.

> Enige variatie kwam er pas in de antwoorden, toen ik vroeg naar de strikt persoonlijke mening ten aanzien van de partnerkeuze: van de tweeënvijftig tamelijk willekeurig uit de verschillende kasten gekozen informanten die ik hiernaar vroeg, waren er tien die zeiden geen bezwaar te hebben tegen een huwelijk buiten de eigen kaste voor zichzelf of hun naaste familieleden. Van deze tien personen bleken er twee niet gekant te zijn tegen een huwelijk met een Cakkiliyar meisje, namelijk een Nācuvaṉ en een Paḷḷaṉ. Het meisje moest zich volgens hen dan wel aanpassen aan hun levensstijl. Deze twee informanten stelden dezelfde voorwaarde aan Paṟaiyar en Kuṟavar meisjes. Beiden spraken na deze opmerking echter onmiddellijk over de geringe mogelijkheid om buiten de eigen kaste te huwen.

De dorpelingen zijn door voorbeelden in hun omgeving zeker wel bekend met het verschijnsel van het huwelijk buiten de eigen kaste. Naast de voorbeelden waarbij personen uit Irupatur betrokken zijn, kennen velen personen van de eigen kaste of zelfs uit de eigen familie die inter-kaste huwelijken hebben gesloten. Ik krijg de indruk, dat een inter-kaste huwelijk waarbij de kastestatus niet al te veel verschilt weliswaar wordt afgekeurd, maar toch niet in die mate dat het leven van het paar in één van de twee ouderlijke dorpen onmogelijk wordt gemaakt. Als de kastestatus der partners wel aanzienlijk verschilt, is het paar vaak genoodzaakt te gaan wonen in een stad en daar dan in de kaste-wijk van de partner met de laagste status. Ik wil trachten deze opmerkingen duidelijk te maken door een bespreking van alle inter-kaste huwelijken en alle situaties van inter-kaste concubinaat in Irupatur.

a. Een Veḷḷāḷa Kavuṇṭar melkman uit Irupatur huwde in 1966 met een Cēṭar (Wever)

meisje uit Coimbatore. De Cēṭar vormen een vrij hoge kaste, hoewel lager dan de Kavuṇṭar. Het huwelijk werd in aanwezigheid van ongeveer tien personen gesloten in de Vētacāmi tempel, dus op 'neutraal' gebied. Er vond een korte ceremonie plaats in de vorm van een pūjā voor de god, waarna de tāli werd omgehangen. De bijeenkomst werd geleid door moeders-broer van de bruidegom. Het paar woont nu in Irupatur en is min of meer opgenomen in de Kavuṇṭar gemeenschap. Er is geen sprake van dat deze melkman Kavuṇṭar klanten zou hebben verloren: de Kavuṇṭar boeren leveren hun melk aan hem als vroeger. In Irupatur spreekt men niet vrijelijk over dit inter-kaste huwelijk en zeker niet tegenover vreemdelingen. Het is mij niet duidelijk geworden, wat nu de kaste van de kinderen uit dit huwelijk zal zijn.

b. Een Veḷḷāḷa Kavuṇṭar weduwnaar woont in Irupatur thans samen met een Iṭaiyar vrouw. De Kavuṇṭar zijn geneigd in dit geval te spreken van een min of meer permanent concubinaat en ontkennen het bestaan van een huwelijk. Over de vrouw in kwestie spreekt men echter steeds als 'de vrouw van de Kavuṇṭar schapenslachter'. De man verkrijgt een deel van zijn inkomen door de verkoop van schapenvlees. Volgens mijn informanten is het zoontje van de man een kind uit het huwelijk met een overleden Kavuṇṭar vrouw. Een concubinaat waarin het verschil in kastestatus niet al te groot is, wordt kennelijk vrij algemeen geaccepteerd; het 'echtpaar' dat in 1967 een ruim huis liet bouwen in het dorp is ogenschijnlijk volkomen geaccepteerd in de Kavuṇṭar gemeenschap. Aan het eind van deze paragraaf kom ik terug op het concubinaat.

c. Een Veḷḷāḷa Nācuvaṉ en een Kuṟavar meisje, beiden uit Irupatur, vertrokken ongeveer twintig jaar geleden naar Mettupalayam, een stad ten noorden van Coimbatore, en wonen daar nog steeds. Het paar komt nooit in Irupatur. De Nācuvar zeggen dat zij de betrokken man en zijn kinderen niet in hun huizen toelaten en dat zij geen water van hen zouden accepteren. Ze zouden zijn vertrokken, omdat niemand meer relaties met hen wil onderhouden. Men beschouwt het gezin nu min of meer als Kuṟavar.

d. De oudste zoon van de Paḷḷar onderwijzer/boer in Irupatur studeert voor zijn MSc graad aan een College in Coimbatore. In 1965 of 1966 huwde hij met een studente behorende tot de vrij hoge Iṭaiyar kaste. Het betreft een 'registered marriage', dus een huwelijk dat gesloten is voor de overheid. Het meisje woonde in 1967 nog steeds bij haar ouders in Ondipudur, de jongen bij zijn ouders in Irupatur. Hoewel ik zowel met de ouders van de jongen als met de jongen zelf herhaaldelijk sprak, kwam mij het bestaan van dit huwelijk pas enkele dagen voor mijn vertrek uit het dorp ter ore. Om eventuele moeilijkheden voor de Paḷḷaṉ in kwestie te vermijden, heb ik slechts met twee mensen uit het dorp over dit huwelijk gesproken. Het lijkt mij dat vrijwel niemand in het dorp op de hoogte was van dit huwelijk. Ik neem aan dat de Paḷḷaṉ en zijn vrouw zich na zijn afstuderen in een stad vestigen, waar zij enigszins op kunnen gaan in de betrekkelijke anonimiteit aldaar.

e. Een Paḷḷar man uit Irupatur zou volgens Paḷḷar informanten gehuwd zijn met een Vaṇṇār vrouw uit Irugur, en een Paḷḷar vrouw uit Irupatur zou nu samen leven met een Nācuvaṉ uit Irugur. Beide paren zouden thans in Irugur wonen. Het is mij niet geheel duidelijk geworden, wat hier precies aan de hand is. In Irugur woont inderdaad een Nācuvaṉ die gehuwd is met een Paḷḷar vrouw, maar ik heb niet kunnen uitzoeken of dit de betreffende vrouw uit Irupatur is. Van de Paḷḷaṉ en zijn Vaṇṇār vrouw heb ik in Irugur geen spoor kunnen vinden.

f. Drie Paḷḷar meisjes uit Irupatur zijn gehuwd met Paḷḷar die niet behoren tot de Pāṇṭiya (sub)kaste. Zij wonen nu in of in de omgeving van de stad Palani. Men spreekt geen kwaad van deze huwelijken; kennelijk zijn zij tot stand gekomen met instemming van de verschillende families, ondanks het feit dat de (sub)kaste niet dezelfde is en men in Irupatur de (sub)kaste van de Paḷḷar in het gebied van Palani zelfs niet kent.

g. Een Kuṟavar vrouw uit Irupatur huwde een Malayali van onbekende kaste uit Coimbatore. Het huwelijk werd gesloten in het huis van een broer van de overleden vader van het meisje in Irupatur. Het paar woont nu in Coimbatore. De Malayali was reeds getrouwd met een Kuṟavaṉ, maar aangezien dit huwelijk kinderloos bleef, wenste hij een tweede huwelijk. De eerste vrouw nam het initiatief en benaderde de Kuṟavar in Irupatur. Deze vertellen nu dat zij het deed voorkomen, alsof de man een Kuṟavaṉ was en dat hun

bij de huwelijkssluiting niets bekend was van de afwijkende kaste van de man. Ik neem aan dat dit onjuist is: men was vermoedelijk maar al te blij, dat het ouderloze meisje, dat volgens de verhalen sexuele relaties onderhield met verscheidene mannen, trouwde met de één of andere man. Het paar logeert nu zo nu en dan met hun kinderen bij de familie in Irupatur. De familie beschouwt de man en de kinderen als Kuravar en zegt, dat zij later mede verantwoordelijk is voor het tot stand brengen van huwelijken voor die kinderen.

h. Een Toṭṭiya Cakkiliyar vrouw uit Irupatur huwde een Madurai Cakkiliyan uit Merkupalayam. Het paar trouwde in Merkupalayam en woont daar nu ook. De Toṭṭiya Mātāri (Leerlooiers en leerbewerkers) achten de Maduri Mātārai (Vuilopruimers) lager dan zichzelf en accepteren geen gekookt voedsel of water van hen.

Ik wijs er hier op dat een Cakkiliyar informant mij vertelde, dat een Cakkiliyan die oorspronkelijk in Irupatur woonde nu getrouwd is met een Kavuṇṭar vrouw uit Coimbatore en samen met haar in die stad woont. Deze 'case' bleef voor mij oncontroleerbaar, hetgeen niet wil zeggen, dat ze niet juist zou kunnen zijn.

Ook buiten Irupatur stuitte ik herhaaldelijk op inter-kaste huwelijken. Eén van de bekendste in de omgeving is wel het huwelijk van een Kammavar Naiytu fabriekseigenaar met een Cakkiliyar meisje. Beiden hebben een College opleiding en zijn afkomstig uit Pappanaickenpalayam. Het paar woont nu ook in deze voorstad van Coimbatore. Als voorbeelden noem ik nog enige huwelijken.

In Irugur huwde een Paḷḷar meisje een Tēvan, het paar woont nu bij de ouders van het meisje. Een Tēvar meisje in Irugur huwde een Christen Paraiyar ingenieur in Coimbatore; het paar woont nu in Coimbatore. In de wijk van de Toṭṭiya Cakkiliyar in Peelamedu wonen een Malayali en een Piḷḷai uit Erode die getrouwd zijn met Cakkiliyar meisjes uit Peelamedu; beide mannen werken er als kappers. Van de Kuravar familie in Adutur zijn twee meisjes, behorende tot de Coimbatore tak, getrouwd met een Kavuṇṭan en een Oṭṭan. De beide vrouwen zijn arts (M.B.B.S.) en gehuwd met academisch gevormde mannen. Beide paren wonen in de stad Coimbatore. De Kuravar familie in Adutur had begrip voor de huwelijksmoeilijkheden van gestudeerde meisjes, maar was het niet eens met de gekozen oplossing; men sprak liever niet over deze interkaste huwelijken. Tot slot vermeld ik hier het huwelijk van een Paḷḷan uit Pallapalayam en een Cakkiliyar vrouw uit een van de dorpen aan 'Trichy road'. Deze man, die beroepsdanser en trommelaar is en met zijn zoontje in Irupatur optrad tijdens de feestelijkheden ter gelegenheid van het ophalen van de nieuwe beelden voor de Pattatalacci tempel (zie foto 11), is volgens mijn informanten geheel geaccepteerd door de gemeenschap waartoe zijn vrouw behoort en hij gedraagt zich tegenover de Cakkiliyar inderdaad alsof het kastegenoten zijn. De Paḷḷar gemeenschap heeft hem min of meer geëxcommuniceerd: hij neemt niet deel aan feestelijkheden van de Paḷḷar en betreedt op feestdagen niet hun huizen. Wel heeft hij nog enig contact met zijn naaste familieleden.

In het voorgaande sprak ik reeds over enige concubinaatsrelaties. Het schijnt dat de verschillende kastegroepen en met name de Kavuṇṭar, geen of weinig aanstoot nemen aan een samenlevend paar dat niet op de normale wijze gehuwd is en waarvan de kasten niet al te zeer verschillen in de status. Het betreft hier een Veḷḷāḷa Kavuṇṭan die samenleeft met een Iṭaiyar vrouw. Enige tijd geleden kende men er ook het samenwonen van een Veḷḷāḷa Kavuṇṭan en een Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭar vrouw. Reeds enige tijd geleden schijnt een Kavuṇṭan in Irupatur samengeleefd te hebben met een Ācāri vrouw in het huis van de laatste. In dit laatste geval hebben we wel te maken met een aanzienlijk verschil in status en dat was niet geheel zonder consequenties. Ter illustratie van de striktheid van de Vaṇṇār der Kavuṇṭar in kasteaangelegenheden vertelden Kavuṇṭar mij de volgende anekdote met betrekking tot deze in een Ācāri huis wonende Kavuṇṭan.

Toen de Kavuṇṭaṉ op een nacht stierf, vroegen zijn verwanten volgens gebruik aan de Vaṇṇāṉ naar het sterfhuis te komen met een toorts. De Vaṇṇāṉ weigerde het huis te betreden en vroeg de Kavuṇṭar het lijk eerst naar buiten te brengen. Hij zou er slechts in toegestemd hebben de begrafenisstoet met een toorts te begeleiden.

Bij de sexuele contacten tussen leden van kasten waarvan de status in hoge mate ongelijk is, vinden we situaties die aan een concubinaatsrelatie doen denken. Een voorbeeld hiervan was de vrij permanente verhouding tussen een thans reeds overleden Veḷḷāḷa Kavuṇṭaṉ en een Paḷḷar vrouw. De vrouw die alleen woonde, nadat haar man haar verlaten had, bleef tijdens deze verhouding in de Paḷḷar wijk waar de Kavuṇṭaṉ haar min of meer heimelijk regelmatig opzocht. Volgens mijn informanten accepteerde de Kavuṇṭaṉ van deze Paḷḷar vrouw zelfs water en gekookt voedsel. Dit laatste is wel een bijzonderheid, want het onderhouden van een sexuele relatie met een vrouw van lagere kaste betekent bepaald niet, dat men van haar ook gekookt voedsel of water accepteert. Volgens mijn informanten wisten de Kavuṇṭar van deze relatie en protesteerden zij niet.

Het is mij op grond van het beschikbare materiaal onmogelijk op het gebied van inter-kaste huwelijken en concubinaatsrelaties conclusies te trekken die een bijzonder licht kunnen werpen op de categorie der Scheduled Castes. Het is belangrijk op te merken dat verbintenissen tussen leden van de Scheduled Castes en leden van hogere kasten voorkomen. Zij vormen uitzonderingen maar zijn meestal aan velen bekend. Bij een analyse van de combinaties die voorkomen dient men te letten op de sociale afstand die moet worden overbrugd. Bij deze sociale afstand is van belang de traditionele ritueel-sociale kastestatus, de persoonlijke status van de partners en hun families, de verschillen in levensstijl en de mate van secularisatie van waarden en normen bij de partners, hun families en hun kasten. Slechts door rekening te houden met deze factoren kunnen we begrijpen hoe een bepaald huwelijk tot stand kon komen, waarom het paar zich op een bepaalde plaats vestigde en waarom de relaties met de betrokken families en kastegemeenschappen al dan niet goed zijn. Het is niet mogelijk uit de lijst van kasten als het ware af te leiden welke combinaties al dan niet waarschijnlijk zijn, immers de sociale afstand tussen bijvoorbeeld bepaalde Kavuṇṭar en bepaalde Paḷḷar kan kleiner zijn dan tussen bepaalde Oṭṭar en bepaalde Paḷḷar.

Ten aanzien van de interkastehuwelijken en concubinaatsverhoudingen recapituleer ik het volgende.

1. Gelet op de kastestatus zijn hypergame verbintenissen, waarbij de man de hoogste status bezit, talrijker dan hypogame waarbij het tegenovergestelde het geval is. Slechts het huwelijk tussen de Paḷḷar student en de Iṭaiyar studente is een duidelijk voorbeeld van een hypogame verbintenis. Het door een Cakkiliyar informant gesuggereerde huwelijk tussen een kastegenoot en een Kavuṇṭar vrouw is voor mij een oncontroleerbare zaak gebleven. Interkaste huwelijken betekenen voor de lage kasten meestal, dat hun vrouwen en mannen huwen met respectievelijk mannen en vrouwen van hogere kaste.
2. Bij huwelijken tussen vrouwen van lage kaste en mannen van hogere kaste

doen zich meestal twee mogelijkheden voor, nl. (a) het paar vestigt zich in een nieuwe omgeving, of, (b) de man vestigt zich in het dorp en de wijk van de vrouw. In het eerste geval zal men meestal trachten de kinderen te laten behoren tot de kaste van de man. Bij de tweede mogelijkheid krijgen de kinderen min of meer de kastestatus van de vrouw.

3. Het tezamen wonen van niet officieel gehuwde partners van verschillende kaste is vooral mogelijk als de kastestatus der partners niet sterk verschilt en er ook overigens weinig verschil in levensstijl is. Is er wel een aanzienlijk verschil in kastestatus, dan wonen de partners niet bij elkaar of woont de man bij de vrouw en verlaagt hij dus duidelijk zijn persoonlijke status.

5.5.2. *Voor- en buitenechtelijke sexuele relaties*

De omvang der voor- en buitenechtelijke relaties tussen leden der verschillende kasten was niet vast te stellen, maar wel kreeg ik het sterke vermoeden, dat deze relaties allerminst zeldzaam zijn. Zodra het gesprek kwam op het punt van de sexuele relaties, gingen de Kavuṇṭar spreken over relaties met Paḷḷar vrouwen. Men deed daarover weinig geheimzinnig. Zelfs bracht men het gesprek wel spontaan op dit onderwerp, zoals de jonge Kavuṇṭaṉ, die mij zei: 'Sommige Kavuṇṭar vertellen je wellicht, dat ze niet naar de Paḷḷaṉ wijk gaan en dat ze niet door een Paḷḷaṉ aangeraakt willen worden. Die mensen moet je dan niet geloven, want in feite onderhouden ze sexuele relaties met Paḷḷaṉ vrouwen en gaan ze om die reden naar de Paḷḷaṉ cēri.' Een andere Kavuṇṭaṉ gaf mij een lijst met de namen van vijfendertig kastegenoten in het dorp, waarvan hij wist, dat zij relaties met Paḷḷar vrouwen onderhielden. Hij begon de lijst met het noemen van zijn eigen naam. Later vertelde hij mij lachend, dat hij drie jaar geleden uit de Paḷḷar wijk was gejaagd, maar dat hij er nu weer regelmatig bij een vrouw kwam. Ook de Paḷḷar deden niet geheimzinnig over deze relaties en velen schaamden zich er niet voor er aan te refereren.

> Mijn tolk was wel even beduusd, toen Paḷḷar vrouwen een interview besloten met de aan hem gerichte opmerking: 'Kom nu eens alleen terug, dan zullen we je alles uitleggen.' Cakkiliyar waarschuwden mij met de opmerking: 'Wacht maar, als je vaak bij de Paḷḷaṉ komt, zullen hun vrouwen zich de prooi niet laten ontsnappen.' Paḷḷar vrouwen maken graag grapjes in het sexuele vlak. Tijdens een gesprek met twee Paḷḷar vrouwen vroeg één van hen aan mij, wat ik toch wel in de zakken van mijn broek droeg. Ze was met het antwoord niet tevreden en vroeg mij of ze mijn zakken niet zelf eens mocht doorzoeken. De vrouwen moesten om deze grap onbedaarlijk lachen.

Het kan voorkomen dat Paḷḷar vrouwen bij de vraag naar een bepaald huwelijksritueel verklaren, dat men het tegenwoordig achterwege laat, omdat het alleen verricht wordt als het Paḷḷar meisje nog maagd is, 'en onze meisjes hebben tegenwoordig al zoveel relaties met mannen gehad...'. De Paḷḷar vrouwen onderscheiden zich in het algemeen van de vrouwen van andere kasten door de bijzonder vrije houding tegenover mannen. Als we bij een bushalte in Irupatur een aantal vrouwen aantreffen dat zonder ingetogenheid luidkeels spreekt en grapjes maakt met mannen, dan kunnen we er bijna zeker van zijn dat het Paḷḷar vrouwen zijn.

De Paḷḷar vrouwen genieten in het algemeen een grotere mate van vrijheid en zelfstandigheid dan de vrouwen van andere kasten. In de periode dat de jonge rijst wordt verplant, verblijven velen langdurig buiten het dorp, hetgeen eveneens het geval is door de handel die verscheidene Paḷḷar vrouwen drijven in vruchten en groenten. De meeste Paḷḷar mannen worden belemmerd in de uitoefening van enige controle – zo zij al willen controleren – doordat zij buiten het dorp werken.

Een wat bozige Paḷḷaṉ vertelde mij dat 75% van de kinderen die in de Paḷḷar cēri geboren worden, Kavuṇṭar vaders bezitten en dat je aan het uiterlijk van vele Paḷḷar kunt zien wie de Kavuṇṭar vader is. De financiële vergoeding die de Paḷḷar vrouwen ontvangen (Rs. 0.50 of Rs. 0.60 per coïtus in 1967), schijnt veel van het ongenoegen bij de mannen weg te nemen. Slechts een enkele maal horen we van ruzies waarbij een Kavuṇṭaṉ uit de cēri gejaagd wordt en we mogen aannemen, dat de betrokken Kavuṇṭaṉ dan wat al te openlijk te werk is gegaan. Vele van de relaties schijnen trouwens tot stand te komen buiten de cēri, in de velden of op de boerderijen buiten het dorp. Velen noemen het gedrag van de Paḷḷar vrouwen als een factor die geleid heeft tot de betrekkelijke welstand van deze kaste. Over sexuele relaties met Kavuṇṭar mannen wordt bij de Paḷḷar niet veel kwaad gesproken. Iets geheel anders is het als het gaat om de relatie tussen een Paḷḷar vrouw en een man van volgens hen lagere kaste. Dit schijnt echter weinig voor te komen.

Nog steeds spreekt men over een kwestie van ongeveer veertig jaar geleden. Een zekere Ponnusamy vertrok toen naar de Nilgiris om er te werken op een theeplantage. Een andere Paḷḷaṉ uit Irupatur ontdekte, dat hij een relatie onderhield met een Paraiyar vrouw en rapporteerde de zaak aan zijn kastegenoten. Zij besloten tot outcasting. Teruggekeerd in Irupatur putte Ponnusamy water uit de grote oude waterput bij de Paḷḷar Piḷḷaiyār tempel en noodzaakte zijn kastegenoten door deze verontreiniging tot het graven van een nieuwe waterput, namelijk die in het midden van de wijk. Het vervolg van deze affaire zal ik bespreken in het hoofdstuk betreffende de politieke positie der Scheduled Castes (zie Deel II).

Een enkele keer hoort men verluiden, dat de Kavuṇṭar heel vroeger acties ondernamen tegen een kastelid dat sexuele relaties onderhield bijvoorbeeld met een Paḷḷar vrouw. Totdat een reinigingsceremonie plaatsvond, mocht de betrokkene dan geen water uit de putten halen en moesten de Vaṇṇār en Nācuvar hun diensten aan hem weigeren. Aan de andere kant horen we echter verhalen waarin gesproken wordt over sexuele relaties tussen Kavuṇṭar en Paḷḷar vrouwen zonder dat er sprake was van sancties door de gemeenschap.

In het naburige Adutur vertelden enige oude Veḷḷāḷa Kavuṇṭar mij dat hun paṭṭakkar in Kadaiyur woont en hun iḷantāri in Utupalayam. Beide functionarissen zijn traditionele leiders in rituele kasteaangelegenheden. Sexuele relaties tussen Kavuṇṭar en vrouwen van lage kaste veroordeelt men niet in het openbaar, omdat dit de naam van de Kavuṇṭar zou schaden. Zou er echter een openlijk conflict ontstaan over deze relaties, dan kan men de paṭṭakkar er niet buiten laten. Een grote kastepanchāyat en een reinigingsceremonie waarin de paṭṭakkar 'tīrttam' sprenkelt, zou dan onvermijdelijk het gevolg moeten zijn. Volgens deze oude Kavuṇṭar heeft men zeker al dertig jaar geen contact meer met de paṭṭakkar. Opvallend is dat de oude Veḷḷāḷa Kavuṇṭar in Irupatur zeggen niets te weten van een paṭṭakkar of iḷantāri en van reinigingsceremoniën die zij kunnen verrichten.

De Kavuṇṭar zijn in verband met deze sexuele relaties inderdaad bereid de huizen der Paḷḷar te betreden. Zij accepteren er wel vruchten, maar volgens mijn informanten geen gekookt voedsel, koffie of een andere drank. Men schijnt geen bad te nemen om de al of niet rituele onreinheid weg te nemen. Men meent over het algemeen dat deze relaties met Paḷḷar vrouwen en het de hand lichten met enige kasteregels in verband hiermee het kastensysteem en in het bijzonder de relaties tussen Kavuṇṭar en Paḷḷar niet beïnvloeden. Een veel gemaakte opmerking is: 'Bij feesten en bij sexuele relaties neemt men het niet zo nauw met de kasteregels.'

In tegenstelling tot de Paḷḷar vrouwen hebben de Kuṟavar, Paṟaiyar en Cakkiliyar vrouwen de naam lelijk en smerig te zijn en te stinken; dit wordt dan als verklaring gegeven voor het relatief geringe aantal sexuele relaties, dat er bestaat tussen de vrouwen van deze drie kasten en mannen van andere kasten. Hoewel men betrekkelijk vrij spreekt over de relaties met Paḷḷar vrouwen en deze relaties nauwelijks statusverlagend zijn, doet men veel geheimzinniger over de relaties met vrouwen van de drie laagste kasten, welke relaties worden aangemerkt als slecht en onwaardig. Relaties met Kuṟavar en Paṟaiyar schenen in Irupatur in 1967 in het geheel niet voor te komen. Wel horen we van een thans getrouwde en in Coimbatore wonende Kuṟavar vrouw die relaties onderhield met onder andere Kavuṇṭar. Ik heb slechts de namen van drie Kavuṇṭar kunnen noteren van wie bekend is, dat zij relaties onderhouden of onderhielden met Cakkiliyar vrouwen. De Cakkiliyar vertellen ook zelf, dat de sexuele contacten met mannen van hogere kasten voor hun vrouwen minder 'normaal' zijn dan voor Paḷḷar vrouwen. De Cakkiliyar ondernemen geen actie in de gevallen waarin er wel dergelijke contacten zijn. 'We zouden ons in dat geval grote moeilijkheden op de hals halen', luidt hun commentaar. Er is ook geen sprake van het worden onderworpen aan reinigingsceremoniën. Dit laatste was in 1966 bijvoorbeeld wel het geval voor een gehuwde Cakkiliyar vrouw die een relatie had met een Cakkiliyaṇ uit een ander dorp[15]. Zij werd voor een panchāyat geroepen en kreeg een boete van Rs. 5,–. Soms maken de Kavuṇṭar het echter te bont en komen zij er minder gemakkelijk van af. Evenals in de Paḷḷar cēri vallen er bij de Cakkiliyar wel eens klappen.

Met veel plezier vertellen zowel Cakkiliyar als Kavuṇṭar het verhaal van de dronken Kavuṇṭaṇ, die een Cakkiliyar vrouw waarmee hij een relatie onderhield, in de cēri achtervolgde. De Cakkiliyar bonden hem aan een electriciteitspaal en sloegen hem met hun cappals. Het slaan met dit schoeisel of zelfs de dreiging het te doen werkt ritueel verontreinigend en we kunnen dus stellen dat deze Kavuṇṭaṇ niet alleen door de Cakkiliyar geslagen en vernederd werd, maar ook overigens nog ritueel werd verontreinigd. De Kavuṇṭar waren zeker niet van plan enige hulp te bieden aan hun kastegenoot: 'Als deze Kavuṇṭaṇ zich op die manier wil afgeven met de Cakkili, dan is dat volkomen zijn zaak. Wij willen er niets mee te maken hebben. Het is een slechte kerel.'

Nog in 1966 kreeg een Kavuṇṭaṇ een pak slaag toen hij in de cēri een vrouw achterna zat. Deze vrij algemeen verachte Kavuṇṭaṇ, wiens boerderij naast de Cakkiliyar cēri ligt, geraakte in 1967 in een moeilijk parket, toen zijn vrouw en dochters hem en zijn Cakkiliyar partner op heterdaad betrapten in een schuur op het land. Het 'smakelijke' verhaal dat hierover ontstond, ging als een lopend vuurtje door de Cakkiliyar en Kavuṇṭar wijk. Hij en één van zijn ooms zijn kennelijk de enige Kavuṇṭar die vrij permanente relaties onderhouden met bepaalde Cakkiliyar vrouwen.

Relaties met mannen of vrouwen van kasten die men lager acht dan de eigen kaste, zouden, zo stellen de Cakkiliyar, onvermijdelijk leiden tot veroordeling door de kastepanchāyat, gevolgd door een reinigingsceremonie. De relatie met bijvoorbeeld een Paraiyan zou een hoogst ernstige zaak zijn. Trouwens ook Paraiyar veroordelen een dergelijke relatie. Evenals de Cakkiliyar zeggen zij, dat zij sexuele contacten tussen hun vrouwen en leden van hogere kasten oogluikend toestaan, maar dat de relatie met een Cakkiliyan strikt verboden is en streng gestraft moet worden.

Een oude Paraiyan in Irupatur herinnerde zich nog een belangrijke kastepanchāyat in een dorp bij Coimbatore waar een dergelijk conflict werd behandeld. Als vertegenwoordiger van de Paraiyar in Irupatur had ook hij enige tientallen jaren geleden aan deze kastebijeenkomst deelgenomen. Door gebrek aan bewijs werd toen niet besloten tot outcasting en volstond men met een reinigingsceremonie waarbij de paṭṭakkar, één der traditionele leiders, water sprenkelde. De Paraiyar zeggen evenals de Cakkiliyar, dat zich in het recente verleden dergelijke sexuele contacten niet hebben voorgedaan.

Ook relaties van vrouwen met mannen van hogere kasten schijnen zeldzaam te zijn voor de kleine Paraiyar gemeenschappen van Irupatur en Kilakkupalayam.

Sexuele contacten van mannen van hogere kaste en vrouwen van lagere kaste, zij het hoger dan de Paḷḷar, schijnen in Irupatur weinig voor te komen; we horen er in ieder geval niets van. De enige kaste buiten de Paḷḷar die enigszins de naam heeft prostituée's te leveren, is de Valaiyar kaste.

Van één van de in Irupatur wonende Valaiyar vrouwen wordt verteld dat ze zelfs min of meer aanleiding tot een moord is geweest. Een Kavuṇṭan en een Uppiliya Nāykkan zouden jaren geleden ruzie hebben gekregen over de 'rechten' die zij op de vrouw konden laten gelden. De Kavuṇṭan zou de Uppiliya Nāykkan tijdens een gevecht hebben gedood. 'Maar', zo voegden mijn Kavuṇṭar informanten hieraan toe, 'dat was nog in de wilde tijd, toen je 'savonds niet zonder gevaar op de hoofdwegen kon lopen in verband met de vele dronken en vechtlustige Kavuṇṭar, in de tijd toen de Kavuṇṭar hun geschillen over landkwesties nog beslechtten met het mes.' Deze 'wilde' tijd zou in ongeveer 1945 of 1950 zijn geëindigd. Of deze tijd voor alle Kavuṇṭar kastegroepen voorbij is, weet ik niet. In de stad Coimbatore leeft nog steeds het stereotiep van de opvliegende, vechtlustige Veḷḷāḷa Kavuṇṭar, die een goudmijn vormen voor hun advocaten in de stad.

Relaties tussen vrouwen van hogere kaste en mannen van lagere kaste schijnen zeldzaam te zijn. Volgens een Kavuṇṭar informant kwam het vroeger wel voor, dat een Paḷḷan heimelijk sexueel contact had met een Kavuṇṭar vrouw. Thans zou dit niet meer voorkomen omdat de Kavuṇṭar veel beter op hun vrouwen letten en hun verbieden zelfs ook maar te spreken met andere mannen, als de echtgenoot of mannelijke familieleden niet tevens aanwezig zijn. Wijst dit op een sterker worden van de afzondering, purdah, der meer welgestelde Kavuṇṭar vrouwen? Het is moeilijk een vergelijking te trekken met een duister en onbekend verleden. Nog steeds werken veel Kavuṇṭar vrouwen als landarbeidsters in de landbouw en bezitten dus een betrekkelijk grote vrijheid. Ik krijg de indruk dat aan de vrouwen van jongere relatief rijke Kavuṇṭar boeren een minder grote vrijheid wordt toegestaan dan aan die der oudere boeren. De vrouwen van de oude Ūr Kavuṇṭar en van de zoon van de Panchāyat president zijn in dit ver-

band goede voorbeelden. De eerste treffen we ondanks de rijkdom der familie aan als verkoopster van karnemelk in de Paḷḷar cēri of als katoenplukster op het bedrijf van haar man, terwijl van de laatste verwacht wordt dat zij steeds thuis is.

Uitzonderlijk is een hoogst serieuze aangelegenheid die de Kavuṇṭar althans in 1966 en 1967 bezig hield: een Paṟaiyaṉ, werkzaam in een metaalbedrijf, schijnt zo nu en dan sexuele contacten te hebben met een nog ongehuwd Kavuṇṭar meisje. Deze Paṟaiyaṉ onderneemt ook verder acties die de Kavuṇṭar ergeren: hij schijnt het te zijn die een brief schreef aan de postbeambte waarin hij hem er van beschuldigde de 'Harijan kasten' te discrimineren bij het bezorgen van brieven. Deze brief zal ik meer in extenso bespreken in het hoofdstuk betreffende de politieke positie (zie Deel II). Mede door vergelijking met voorvallen in andere dorpen geloof ik dat deze Paṟaiyaṉ zelfs reeds door de verdenkingen die hij op zich laadt, een levensgevaarlijk spel speelt. De Kavuṇṭar wachten kennelijk op een gebeurtenis die voor vergelding kan worden aangegrepen.

Ik wil deze bespreking van de interkaste sexuele relaties besluiten met de vermelding van een drama, dat zich in 1963 voltrok in Vettaikaranpudur (Pollachi taluk) en dat mij werd verteld door Paṟaiyar uit Coimbatore en door een Mutaliyāṉ uit het betreffende dorp.

De zoon van een belangrijke Kavuṇṭar boer nam een ongehuwd Paṟaiyar meisje mee naar de stad en leefde daar een week met haar samen in een hotel. Het meisje stemde kennelijk in met dit 'uitstapje'. Haar kastegenoten waren bijzonder boos over het gedrag van deze Kavuṇṭaṉ en toen hij eens op straat liep groette een Paṟaiyaṉ hem met 'māppiḷḷai' (schoonzoon). De Kavuṇṭaṉ werd boos, maar hij kon de Paṟaiyaṉ geen pak slaag geven, want hij was alleen. Wel schold hij de Paṟaiyaṉ uit die hem daarop een klap gaf en hem aan zijn shirt vasthield. De Kavuṇṭaṉ stelde zijn vader van het gebeurde in kennis en deze zond een aantal 'muruṭaṉs' (knechten voor 'vuile' werkjes) naar de Paṟaiyar om hen af te straffen. Een Paṟaiyaṉ kwam hierbij om het leven, toen men hem over de grond door het dorp sleurde. De Paṟaiyar lichtten de politie in en zonden een telegram naar de minister van Binnenlandse Zaken van de staat Madras, hun kastegenoot Kakkan. Gedurende een week werd een aantal zwaar bewapende politieagenten in het dorp gestationeerd, die verdere ongeregeldheden moesten voorkomen. In feite hielden zij de Paṟaiyar binnen hun wijk en zagen zij er op toe dat dezen de gewassen op de velden niet verbrandden. De Kavuṇṭaṉ was een invloedrijk man en kende de toenmalige uit Pollachi afkomstige minister van Landbouw en Voedselvoorziening van de Unie. Op de een of andere wijze slaagde hij er in de kwestie in de doofpot te stoppen en zelfs in de dagbladen verschenen in het geheel geen mededelingen over de gebeurtenissen. De Kavuṇṭaṉ jongen vertoonde zich enige tijd niet in de straten bij de Paṟaiyar wijk. De Paṟaiyar zagen ook af van verdere acties, omdat een aantal van hen nog economisch afhankelijk was van de Kavuṇṭar en omdat zij hen nodig hadden voor bescherming: als de Paṟaiyar in moeilijkheden raken en bijvoorbeeld dreigen te worden opgebracht wegens dronkenschap, dan vragen zij de Kavuṇṭar hen uit de moeilijkheden te helpen en vervolging door de politie af te kopen.

Het hier beschreven voorval maakt nog eens duidelijk wat de Cakkiliyar, Paṟaiyar en Kuṟavar bedoelen, als zij zeggen in moeilijkheden te zullen geraken als zij actie ondernemen in het geval van een relatie tussen een vrouw van hun kaste en een lid van de dominante Kavuṇṭar kaste. Ook zij kennen voorbeelden uit de omgeving, die hen er van weerhouden de woede der Kavuṇṭar uit te lok-

ken. Het is mogelijk, dat zij de Kavuṇṭar van Irupatur in dezen overschatten, maar ik kan hen geen ongelijk geven als zij menen niet teveel risico te kunnen nemen. Bij de Paḷḷar heb ik deze angst voor de Kavuṇṭar niet kunnen opmerken; zij voelen zich voldoende sterk en onafhankelijk. De verdraagzaamheid der Paḷḷar mannen ten aanzien van de relaties tussen hun vrouwen en Kavuṇṭar komt niet voort uit vrees. Het is mij niet bekend in hoeverre de Paḷḷar ook in Coimbatore, of in het algemeen in de staat Tamilnad, een relatief aanzienlijk aantal prostituée's leveren in de dorpen en steden waar deze kaste aanwezig is. Een hoge ambtenaar van het Harijan Welfare Department te Madras sprak met mij spontaan over de relaties tussen Paḷḷar vrouwen en mannen van hogere kaste. Deze ambtenaar behoorde echter zelf tot de Paraiyar kaste en ik durf aan zijn opmerkingen in dezen niet al te veel waarde te hechten. Echter ook overheidsfunctionarissen van het district Coimbatore gaven overeenkomstige mededelingen. Voor Irupatur meen ik te kunnen constateren, dat vooral Paḷḷar vrouwen in aanmerking komen als sexuele partners voor de Kavuṇṭar, omdat hun kastestatus laag genoeg is en ook weer niet te laag. De Kavuṇṭar behoeven niet te vrezen voor het ontstaan van een te intieme en te permanente relatie, zij behoeven geen verantwoordelijkheid op zich te nemen, immers de Paḷḷar vormen een lage kaste waarmee de contacten beperkt zijn en onderhevig aan veel restricties. Aan de andere kant vormen de Paḷḷar ook weer niet zo'n lage kaste, dat sexuele relaties met vrouwen van deze kaste bijzonder statusverlagend werken, hetgeen wel het geval is bij relaties met vrouwen van de Kuravar, Paraiyar of Cakkiliyar.

5.6. Informele contacten

De relaties tussen de dorpelingen onderling kunnen we verdelen in een aantal categorieën, waarbij ik denk aan contacten in de economische, politieke en godsdienstige sfeer en aan contacten die voortvloeien uit sociale verplichtingen. Deze kwamen of komen elders aan de orde. Hiernaast echter kunnen we nog een categorie onderscheiden, namelijk contacten in de meer informele, ongedwongen sfeer. Bij deze sociale relaties in engere zin doel ik op de min of meer ongedwongen contacten die men met elkaar onderhoudt bijvoorbeeld op weg naar het werk, tijdens de werkpauzes, op de ontmoetingsplaatsen in het dorp en tijdens sport en spel. Als bijzondere vorm van deze informele contacten beschouw ik de vriendschapsrelaties, waarbij ik 'vriendschap' opvat als een dyadische relatie van enige permanentie, berustend op wederzijdse sympathie, die gepaard gaat met gemeenschappelijke interessen en activiteiten[16]. Deze omschrijving van vriendschap is vaag en ruim en zegt bijvoorbeeld niets over het symmetrische of asymmetrische karakter van de relatie. Ook in de werkelijkheid is het moeilijk criteria te vinden voor het al of niet aanwezig zijn van een vriendschapsrelatie. Aan informanten stelde ik de vraag: 'Welke zijn buiten uw familieleden uw vijf beste vrienden met wie u veel contact hebt.' De antwoorden op deze vraag en de gegevens door de gesprekken die daarop volgden, lijken mij ondanks de verschil-

lende inhoud, die de informanten gaven aan het begrip vriendschap belangwekkend genoeg om er een aparte sub-paragraaf aan te wijden. Hierdoor valt de paragraaf 'informele contacten' allereerst uiteen in twee delen, waarbij ik in het eerste deel enige opmerkingen maak over het al of niet bestaan van informele sociale contacten, waarbij permanentie en wederzijdse sympathie een minder belangrijke rol spelen, en daarnaast een deel waarin ik de min of meer vriendschappelijke relaties bespreek. In een slotparagraaf volgt een nabeschouwing met enige theoretische uitwerking der gegevens.

Een belangrijke vraag die ik mij hier stel, is opnieuw in hoeverre de Scheduled Castes in het geheel van informele sociale relaties een in de realiteit te herkennen categorie vormen. Op de achtergrond staat als eerste hypothese, dat de afzonderlijke Scheduled Castes voor hun informele sociale contacten sterker op zichzelf zijn aangewezen dan de andere kasten.

5.6.1. *Interpersoonlijke contacten op het werk*

Zowel in de landbouw als in de industrieën zijn de werkteams wat betreft de kastensamenstelling sterk gemengd. Steeds weer blijkt dat er in de werksfeer weinig kasteregels in acht worden genomen. 'In de fabriek maken we ons niet zo druk, maar hier in Irupatur zijn we thuis', is een veel gemaakte opmerking dienaangaande. In de werkpauzes is de situatie kennelijk vaak iets anders: ongeveer gelijken hebben dan de neiging elkaar op te zoeken en samen te eten en te praten. De opmerkingen hierover lopen uiteen. Nu eens horen we dat Kavuṇṭar, Naiytu, Mutaliyār en leden van ongeveer gelijke kasten duidelijk 'bijeenhokken' in de kantines en de teashops, dan weer zegt men, dat de arbeiders van alle kasten, met als uitzondering de Paṟaiyar en nog sterker de Cakkiliyar, samen praten en op voet van gelijkheid met elkaar omgaan. Dit laatste zien we ook in de velden rond Irupatur: daar zijn het eigenlijk alleen de Cakkiliyar die in de pauzes een wat aparte behandeling krijgen. Paṟaiyar vinden we bijna niet in de velden en daarover valt dus weinig te zeggen. Velen merken op dat ze met kennissen van de fabriek wel spreken over werkaangelegenheden, maar dat 'social talks' tussen leden van hoge en lage kasten zeldzaam zijn. Zeker, velen drinken in de café's in de buurt van de fabriek ook nog wel eens samen koffie of thee, maar naar mate men dichter bij het dorp komt, wordt het zijn van mede-arbeider minder en het behoren tot zeer verschillende kasten meer belangrijk. 'Mijn mede-arbeiders van lage kasten noemen mij in de fabriek bij mijn naam en zonder respect; op weg naar huis gebruiken ze respectvolle werkwoordsvormen en in het dorp zeggen ze zelfs 'cāmi'', aldus een jonge Kavuṇṭar industrie-arbeider ('cāmi', heer, is een zeer vererende aanspreektitel: zie 6.2.4). Of, zoals een andere Kavuṇṭaṉ het uitdrukte: 'Vriendschappen met mensen van lage kaste bestaan slechts in de fabriek. Hier hebben we onze aparte wijken. Zij komen niet bij ons en wij gaan niet naar hen toe, zelfs niet als we arbeiders in dezelfde fabriek zijn.'

Herhaaldelijk gebruikt men voor de lage kasten de term 'smeerpoetsen' ('dirty fellows') en men tracht daardoor de restricties te verklaren waaraan contacten met hen in de dorpen onderhevig zijn, ofschoon men tevens aangeeft dat deze restricties berusten op traditie. Van leden van lage kasten in de fabrieken meent

men dan dat ze schoner zijn en nette kleding dragen. Ook de sociale controle door de familie, met name de vrouwelijke leden daarvan, en door de kastegenoten wordt veelal aangevoerd als verklaring voor het niet hebben van contact in het eigen dorp. Van de tweeëntwintig industrie-arbeiders van hogere kaste (Brahmanen tot en met Kucavar) met wie ik over deze kwestie sprak, bleken er vijf wel eens te komen bij de huizen van mede-arbeiders behorende tot de Scheduled Castes in het eigen dorp of andere dorpen, terwijl deze kennissen ook wel eens bij hun huizen kwamen. De vier Paḷḷar industrie-arbeiders zeiden wel eens naar de huizen van mede-arbeiders van hogere kaste te gaan, terwijl deze kennissen ook wel eens bij hen kwamen. Vier Paṟaiyar en twee Cakkiliyar industriearbeiders stelden, dat zij niet naar de huizen van arbeiders van hogere kaste gingen en dat deze laatsten niet bij hen kwamen. Ook in de weinige gevallen waarin leden van hogere en lage kasten wel zo nu en dan bij elkaar thuis komen, is er geen sprake van dat zij op voet van gelijkheid met elkaar omgaan.

De politieke richting van de vakvereniging of partij waartoe men behoort, heeft geen enkele invloed op het al of niet onderhouden van vriendschappelijke betrekkingen met leden van lage kaste en de wijze van omgang.

Ik heb geen reden om aan te nemen, dat mede-arbeiders in de industrieën anders met elkaar omgaan dan collega's in de landbouw: vooral Paḷḷar en leden van hogere kasten werken in de velden samen als gelijken, terwijl zij in het dorp weinig of geen informeel persoonlijk contact met elkaar hebben. Ten opzichte van Cakkiliyar bestaan in de werkpauzes restricties, zoals dat kennelijk ook in de industrieën veelal het geval is. Het is niet waar dat er in de industrieën een grotere anonimiteit zou bestaan: de leden van eenzelfde werkteam kennen elkaars kaste heel precies en zelfs in grote industrieën blijken de arbeiders in staat het aantal leden van de verschillende kasten voor de hele fabriek te schatten.

5.6.2. *Contacten bij sport en spel*

Sport wordt in het dorp bijzonder weinig beoefend en zeker niet door de ouderen. Een enkele keer zien we jongens voetballen. Worstelen is hier onbekend. Wel zien we werpspelen ('cappi', het werpen met steentjes in een bepaald vak) en kaartspelen om geld, maar velen nemen daaraan nooit deel. Voor de traditionele dansen verwijs ik naar de paragrafen 4.6.1. en 4.6.4.

Van de Cakkiliyar en Paṟaiyar wordt door anderen en door henzelf gezegd, dat zij niet meedoen aan kansspelen om geld en ik moet toegeven, dat ik hen nooit onderling of met leden van andere kasten heb zien spelen. Dit is dan kennelijk vrij typisch voor Irupatur want ik heb in de Cakkiliyar wijk van Irugur wel eens grote opschudding doen ontstaan door mijn plotselinge verschijnen tijdens officieel verboden kaartspelen, waarbij gezien het vele papiergeld kennelijk relatief grote bedragen worden ingezet. Hoewel men bij de verschillende spelen in een kring hurkt of staat en men elkaar dus niet aanraakt, zien we toch niet vaak, dat leden van kasten waartussen een aanzienlijke afstand bestaat met elkaar spelen. De territoriale segregatie van de kasten kan hierbij een rol spelen. De grootste variatie in spelers zien we aan de sterk gemengde westzijde van het

dorp, terwijl we ook aan de oostzijde Kavuṇṭar, Nācuvar en Oṭṭar samen kunnen zien.

De kinderen van kasten waartussen een grote afstand bestaat, spelen vooral bij school met elkaar. Na schooltijd gaan zij naar huis en vooral de Cakkiliyar en Paḷḷar zien we dan niet meer in het hoofddorp. Met de Paṟaiyar en Kuṟavar kinderen is het iets anders. Zij kunnen in eigen kring onvoldoende vertier vinden en zijn daarom wel aangewezen op contacten met anderen. We zien hen dan ook tezamen met kinderen van andere kasten op de open stukken aan de westzijde van het dorp en langs de hoofdweg.

Enkele Kavuṇṭar merken op dat hun kinderen niet spelen met Kuṟavar, Paṟaiyar en Cakkiliyar kinderen. Enkele Paḷḷar kinderen zouden wel eens in de Kavuṇṭar wijk spelen, maar de Kavuṇṭar kinderen zouden nooit naar de Paḷḷar wijk gaan. De zoon van de Brahmaanse karnam, een industrie-arbeider, gaat nog verder en zegt, dat men het in zijn familie afkeurt als jonge kinderen spelen met kinderen van de vier Scheduled Castes en met Vaṇṇār, Nācuvar en Valaiyar kinderen. Veel andere leden van hogere kasten zeggen, dat het hun niet uitmaakt met wie de kinderen spelen, maar dat zij wel gekant zijn tegen het spelen in de wijken en huizen der vier lage kasten. De Cakkiliyar houden vol, dat alle hogere kasten hun kinderen verbieden na schooltijd te spelen met Cakkiliyar kinderen. Dit zou betekenen dat velen de Cakkiliyar op een andere manier behandelen dan de Paṟaiyar. Ik vraag mij af of het niet meer het gesloten karakter van de Cakkiliyar gemeenschap is, dat maakt dat de kinderen van die groep na schooltijd onmiddellijk naar de cēri gaan, gevoegd bij de angst voor leden van hogere kasten, die de Cakkiliyar kinderen reeds vroeg wordt bijgebracht; deze gedragen zich buiten hun wijk dan ook iets minder vrij dan de Paṟaiyar. De Cakkiliyar verwachten vermoedelijk ook zelf van hun kinderen, dat ze onmiddellijk naar de cēri komen. Bij de Paṟaiyar vindt het spelen plaats buiten de huizen van leden van andere kasten. Ook de kinderen van de uit Irugur afkomstige Paṟaiyar onderwijzer die nu aan de 'overkant' van de hoofdweg woont, gaan niet naar andere huizen om er te spelen. Wel komen enkele kinderen van hogere kasten in het huis van deze onderwijzer om er te spelen of bijles te ontvangen. De onderwijzer meent, dat deze kinderen zijn kaste niet kennen omdat hun ouders er hun mond over houden. Zijn eigen kinderen schijnen zich door enkele incidenten wel enigszins bewust te zijn van hun lage kastestatus.

De jongens die de highschool bezoeken hebben nog contact met schoolvrienden in het dorp, maar na beëindiging van de schoolperiode neemt het contact snel af.

Een aan een middelbare school studerend zeventienjarig Paḷḷar meisje vertelt in Irupatur veel contact te onderhouden met drie Kavuṇṭar meisjes. Ze zouden bij haar thuis komen (waar zij slechts water accepteren) en het Paḷḷar meisje zou ook de huizen van de betreffende Kavuṇṭar vrijelijk in- en uitlopen en er koffie drinken. Deze opmerkingen geven een te rooskleurig beeld van de situatie. De meisjes hadden slechts tijdens de lagere school periode enig contact. In de Kavuṇṭar huizen bleef het Paḷḷar meisje in de hal en kwam er niet op de veranda's of in de kamers. Slechts één van de Kavuṇṭar meisjes blijkt wel eens bij haar in de Paḷḷar wijk te zijn geweest; de andere twee hadden geen idee waar het Paḷḷar meisje in de cēri woonde. Na de lagere school verminderden de contacten. De drie Kavuṇṭar meisjes ondergingen in 1967 de 'eerste menstruatie' ceremonie en stonden in verband met hun huwbaarheid onder strenge controle: zij werden voortdurende gechaperonneerd en hadden bijna geen contacten meer met mensen buiten de eigen huishouding, en zeker niet met leden van lage kaste.

Een Paṟaiyaṉ die op de middelbare school veel contact had onderhouden met drie Kavuṇṭar klasgenoten uit Irupatur en die voorheen vaak met deze Kavuṇṭar in het dorp

voetbalde en met hen huiswerkproblemen besprak, merkte het volgende op: 'Ik kan niet zeggen of het nog mogelijk is zo'n nauw contact met hen te hebben. Ik ga niet naar hun huizen, want ik betwijfel of ze zich tegenover mij zo zullen gedragen als in de schoolperiode. Ik durf geen problemen met ze te bespreken. Enige tijd geleden maakte ik een praatje met S. bij de bushalte in Merkupalayam. Hij sprak mij met respect aan en ik hem eveneens. Ik vroeg hem mij te helpen bij het krijgen van een baan bij Lakhsmi Machine Works in Perianaickenpalayam. Hij zei dat ik over een week bij hem moest komen. Tot nu toe heb ik het niet gedaan. Ik zal het vandaag doen. Ik zal nagaan of hij thuis is en hem dan laten vragen of hij even uit zijn huis komt.' Het huis van de betreffende Kavuṇṭaṉ ligt aan de oostzijde van het dorp en is te bereiken zonder de Kavuṇṭar wijk te doorkruisen. Deze Paṟaiyaṉ behoeft dus niet te vrezen dat hem in de nauwe straatjes van de Kavuṇṭar wijk door voorbijgangers op zeer onrespectvolle wijze wordt gevraagd wat hij hier te zoeken heeft.

Als deze zevenentwintigjarige Paṟaiyaṉ vreest dat zijn contacten met de Kavuṇṭar niet meer zo kunnen zijn als vroeger, dan zijn dat beslist geen hersenschimmen, zoals uit het volgende blijkt. Hij nam in januari/februari 1967 bijzonder actief deel aan de propaganda campagne van de coalitiepartijen (D.M.K./P.S.P./Links communisten), maar durfde toch niet in het 'election committee' gebouwtje te gaan zitten. De Kavuṇṭar vroegen hem niet altijd te blijven staan en gewoon bij hen te komen zitten. Zo trof ik hem eens aan gezeten op een stapeltje planken. Naast hem was op de planken zeker nog een zitplaats vrij. Een jonge Kavuṇṭaṉ kwam tijdens het gesprek binnen, keek rond of er nog een zitplaats was en bleef in de deuropening staan toen hij zag dat er nog slechts plaats was naast de Paṟaiyaṉ. Een ogenblik later ging de Paṟaiyaṉ al of niet opzettelijk even naar buiten, waarop de Kavuṇṭaṉ snel op het stapeltje planken ging zitten. De Paṟaiyaṉ waagde het daarna niet naast de Kavuṇṭaṉ op de planken te gaan zitten, maar nestelde zich naast de planken in een hoekje. Eén van zijn vroegere Kavuṇṭar klasgenoten die aanwezig was, vroeg ik enkele dagen later naar de contacten met deze jonge Paṟaiyaṉ en hij zei mij: 'Op de highschool hebben we nooit voedsel van hem geaccepteerd, hij wel van ons. Nu in de verkiezingstijd hebben we wat contact met hem en zit hij bij ons in het coalitiegebouw in een hoekje, maar als de verkiezingen voorbij zijn, dan hebben we niets meer met hem te maken.' Toen zij samen school gingen in Irugur noemde de Paṟaiyaṉ deze Kavuṇṭaṉ bij zijn naam. Nu noemt hij zijn naam niet en gebruikt respectvormen (vāṅkō/pōṅkō, komen/gaan), terwijl de Kavuṇṭaṉ wel de naam van de Paṟaiyaṉ noemt en neutrale vormen gebruikt (vā/pō). Dat juist deze Paṟaiyaṉ in de verkiezingstijd in contact trachtte te treden met leeftijdgenoten van hogere kaste en dat hij door deze laatsten tot op zekere hoogte werd geduld, lijkt mij een gevolg van het onderwijs dat deze Paṟaiyaṉ heeft genoten. Buiten hem heeft geen enkele Paṟaiyaṉ zich ooit in het coalitiegebouwtje laten zien, ofschoon de Paṟaiyar hoofdzakelijk of uitsluitend op de coalitiekandidaten hebben gestemd. Bij de opening van de 'election committee' kamer zat iedereen op banken bij elkaar, zelfs twee Cakkiliyar jongens van zeventien of achttien jaar. Slechts één Kavuṇṭaṉ stond in verband met de aanwezigheid van een verwantschappelijk superieur familielid voor wie hij als paṇṇaiyāḷ werkt. Was de genoemde Paṟaiyaṉ gedurende de verkiezingstijd ook verder wel aanwezig bij het gezellig samenzijn in dit gebouwtje, de twee Cakkiliyar lieten zich er niet meer zien. Zelfs in de verkiezingstijd achtten zij zich onwelkom bij 'gelijkgestemden' van hogere kasten.

5.6.3. *Vriendschappen*

Met achtendertig willekeurig gekozen informanten heb ik gesproken over hun vriendschappen, waarbij ik met name informeerde naar contacten met leden van lage kasten of, als ik leden van lage kasten interviewde, naar contacten met leden van andere lage kasten en met leden van hogere kasten.

Achteraf blijkt dat deze kwesties slechts min of meer systematisch zijn doorgepraat met industrie-arbeiders (eenentwintig van de achtendertig informanten). Boeren en land-

arbeiders zijn sterk ondervertegenwoordigd en de categorie ouder dan vijftig jaar ontbreekt vrijwel geheel, evenals die der vrouwen. Ondanks de gerichtheid op jongeren, mannen en industrie-arbeiders geloof ik, dat het door het materiaal gegeven beeld waardevol is, immers, we hebben bij deze informanten te maken met mensen waarvan door leeftijd, beroep en betrekkelijk grote geografische mobiliteit verwacht mag worden, dat zij bepaald niet minder geneigd zijn tot informele contacten met leden van zeer verschillende kasten dan de overigen.

Het meest opvallende voor de leden van hoge kasten is, dat zij vrijwel geen vrienden vermelden lager dan Mūppanār, Ācāri en Kucavar. Het blijkt dat zij hun kennissen vooral in eigen kring zoeken, binnen de kasten met niet al te sterk afwijkende status. Eén maal werd door een jonge Kavuṇṭan een Paḷḷan als vriend genoemd, maar het blijkt dat dit toch echt een 'fabriekskennis' is, waarmee hij buiten de fabriek geen contact heeft en ten aanzien van wie hij veel restricties aanlegt. De reeds eerder genoemde Ceṭṭiyār jongen (zie 5.1.1) heeft vrij veel contact met twee Paḷḷar bij wie hij zelfs eet, maar ten aanzien van wie hij de normale restricties in acht neemt in het huis van zijn ouders.

De Paḷḷar zeggen hun beste vrienden te bezitten binnen hun eigen wijk in Irupatur. Toch noemden slechts drie van de twaalf informanten bij hun vijf beste vrienden geen enkel lid van hogere kaste; deze drie Paḷḷar werken in Irupatur zelf. Aan de andere kant noemt slechts één Paḷḷan bijna uitsluitend leden van hogere kasten als vrienden. Deze jongeman zegt zelf, dat hij wel een uitzondering vormt en dat hij weinig contact heeft met zijn kastegenoten. Ook de leden van hogere kasten beschouwen hem als een speciaal geval. We zouden hem wat marginaal kunnen noemen, omdat hij noch bij de Paḷḷar, noch bij de Kavuṇṭar werkelijk geaccepteerd wordt. Bij de andere Paḷḷar gaat het bij de vrienden van hogere kaste meestal om 'fabrieksvrienden', vaak buiten Irupatur, met wie men toch niet helemaal op voet van gelijkheid omgaat. Als men veel in de Paḷḷar wijk verkeert merkt men ook dat informele bezoeken van leden van hogere kaste zeldzaam zijn.

Kennissen van hogere kasten gebruiken bijna nooit iets bij de Paḷḷar. Dit komt gedeeltelijk ook doordat de lagere klassen thuis vrijwel nooit koffie of thee klaarmaken. Als de Paḷḷar iets gebruiken bij vrienden van hogere kaste, dan gooien ze zelf het bananeblad waarvan zij eten, weg en spoelen zelf hun bekers om voordat dit wordt gedaan door de gastvrouw.

Ten aanzien van de laagste drie kasten is er geen verschil tussen de Paḷḷar en hogere kasten. De Cakkiliyar en Paraiyar van het dorp beschouwen zij als 'smeerpoetsen die je al op een afstand ruikt'. Men heeft vrijwel geen contact met hen en niemand noemde een lid van deze twee laagste kasten ook maar als 'fabriekskennis'. De houding ten opzichte van de Kuravar is wat vriendelijker, maar ook van deze kaste gaf niemand een lid als kennis op.

De positie van de Kuravar is anders dan die van de Paḷḷar. Zo nu en dan werken zij wel eens in andere dorpen, maar hun geografische mobiliteit is toch gering. Over het algemeen zijn zij tegenover leden van hogere kasten voorzichtiger dan de Paḷḷar. Eén van de Kuravar zien we inderdaad herhaaldelijk bij twee Valaiyar vrienden, maar hij zit bij hun huizen aan de voet van de veranda en ge-

bruikt bij het aanspreken respectvormen, terwijl de Valaiyar neutrale vormen gebruiken.

Mede als gevolg van de geringe omvang van de Paraiyar groep in Irupatur noemen leden van deze kaste slechts leden van hogere kaste als vrienden. In verband met het karakter van deze relaties, doorgaans nog oppervlakkiger dan bij Pallar en Kuravar het geval is, moeten we ons afvragen of de term 'vriendschap' hier nog op zijn plaats is. Opvallend bij de Paraiyar is dat zij zich weinig laten afschrikken door de discriminatie waaraan zij ook bij informele contacten bloot staan en doorgaan met hun pogingen relaties met leden van hogere kasten tot stand te brengen, al is het maar op het werk en in andere plaatsen. Het volgende droeve relaas is van een Paraiyar middelbare scholier van zestien jaar. 'Droef', omdat de jongeman zich slechts met moeite kan schikken in zijn lot, hetgeen zeker bevorderd kan zijn, doordat hij zich door gesprekken met mij meer bewust werd van zijn situatie.

> 'Mijn vrienden zijn vooral schoolvrienden. Zij gaan op de fiets naar Irugur, ik loop er naar toe; zo nu en dan nemen ze mij mee achterop. Als er ouderen in de buurt zijn, kan ik niet op de veranda's van hun huizen zitten; ik zit op de trap die er naar toe leidt. Is er verder niemand in de buurt dan zit ik wel op de veranda; komen er mensen, dan ga ik staan. Ik wil er niets eten, want ik ben bang dat ze het mij buiten het huis zullen geven. Als ik er om water zou vragen, zouden mijn vrienden het vermoedelijk wel in hun beker geven, zelfs als er ouderen bij zijn, maar ik denk dat de jongen daarna straf zou krijgen. Bij de Kuravar, Pallar en Valaiyar kan ik mij wat vrijer gedragen; daar kan ik op de veranda zitten, ook als er ouderen bij zijn. Vrienden van andere kasten komen soms wel eens bij mij op het binnen-erf, b.v. om de duiven van mijn broer te zien, maar ze komen niet op de veranda en accepteren hier zelfs geen water. Alleen een Kōmuṭṭi jongen wil niet op ons binnen-erf komen. Hij is een goede vriend van mij; in Irugur zit ik in de klas naast hem. We gaan daar wel eens samen naar een café om thee te drinken. Ik kom nooit op het erf van zijn huis. Hij is ook wel van lage kaste, maar zijn familie heeft veel contact met de Kavuṇṭar en daarom komt hij niet hier op het erf."

De mededelingen van de zes Cakkiliyar informanten spreken voor zichzelf: persoonlijke contacten met leden van andere kasten buiten de werk- en schoolsfeer achten zij vrijwel onmogelijk. Dergelijke relaties zijn voor de in vrij grote en territoriaal duidelijk aparte gemeenschappen levende Cakkiliyar vermoedelijk ook moeilijker tot stand te brengen dan voor de leden der andere Scheduled Castes. Oudere Cakkiliyar landarbeiders hebben vrijwel geen kennissen van andere kaste; door jongeren worden nog wel eens anderen genoemd. Dezen komen dan hoogstens voor een praatje naar één van de Cakkiliyar tempels, zoals ik constateerde in het geval van de vriendelijke relaties tussen het Pallar en Cakkiliyar lid van de dorpspanchāyat, beide industrie-arbeiders. Cakkiliyar gaan vrijwel nooit naar huizen van 'kennissen' van andere kaste binnen het dorp. Twee Cakkiliyar studenten uit naburige dorpen vertellen, dat ze een enkele maal wel elders bij studiegenoten thuis komen, waarbij de betrokken 'vriend' dan de kaste verzwijgt voor de familie. Ik plaats bij dergelijke mededelingen grote vraagtekens. Ook zij stemmen in met de veel gehoorde uitspraak: 'Met vrienden van hogere kaste moet je oppassen, want ze zullen je dingen weigeren en je in hun huizen als ongelijke behandelen. Als gelijke kun je slechts omgaan met andere Mātāri.'

Een negentienjarige Cakkiliyan uit Nesavur, die nu aan een College in Coimbatore studeert, merkt weinig van een vergemakkelijking der contacten: 'Als ik leden van hogere kaste zou vragen om water, dan zouden ze het in mijn handen gieten. Als ik op een veranda zou komen, dan zouden ze me uitschelden. Het enige verschil is, dat ze me nu niet uitschelden als ik door het dorp fiets, hetgeen wel zou gebeuren als het een Mātāri landarbeider betrof. Zelfs met een universitaire graad zal ik niet als gelijke kunnen omgaan met leden van hogere kasten. Alleen door een machtige overheidspositie kan er iets veranderen, dan geven ze je koffie in hun huizen. Tot dan zullen de ouderen mij bij de naam noemen en onrespectvolle taal gebruiken. De Kavuṇṭar spreken Palanisamy M.L.A. aan met neutrale werkwoordsvormen.' (M.L.A. = Member of the Legislative Assembly van een Indiase staat; zie voor de linguistische etiquette 6.2).

5.6.4. *Informele contacten (slot)*

Een grondige studie van de informele persoonlijke contacten, hun aard en intensiteit, zou het inzicht in tal van vraagstukken vergroten. Zij zou de beantwoording kunnen vergemakkelijken van de vraag in hoeverre deze relaties mede worden bepaald door kastelidmaatschap en politiek-economische status. Een dergelijke diepgaande netwerkstudie heb ik echter niet gemaakt en deze paragraaf kan daarom slechts een oppervlakkige indruk geven van de onderlinge contacten.

Bij de vriendschappelijke contacten tussen leden van hogere en lagere kasten moeten we een onderscheid maken tussen asymmetrische en symmetrische relaties, waarbij de laatste schadelijk zijn voor de positie van het lid van hogere kaste. Vriendelijke contacten tussen personen met sterk afwijkende kastepositie worden nauwelijks veroordeeld zolang zekere kasteregels in acht worden genomen; men accepteert dergelijke contacten bij met name leden van hogere kasten die tot lagere klassen behoren. Een geheel ander beeld ontstaat als leden van hogere kaste streven naar symmetrische contacten met lageren of, zich zo nu en dan in situaties begeven waarin de relaties met lageren nauwelijks anders dan horizontaal kunnen zijn. In Irupatur hebben we dan over het algemeen te maken met leden van hogere kaste wier positie marginaal is en die zich 'afgeven' met lagere groepen. Over die mensen spreekt een oudere Kavuṇṭan als hij opmerkt: 'Ik heb al vaak in mijn leven meegemaakt, dat het slecht afloopt met Kavuṇṭar die veel omgaan met mensen van lage kaste. Hoe dat precies komt, weet ik niet, maar er gebeuren dan altijd dingen die hen ruïneren.' Oorzaak en gevolg worden hier verwisseld: men raakt hier niet geruïneerd door contacten op voet van gelijkheid met leden van lage kasten, maar het zijn meestal slechts de enigszins 'aan lager wal geraakten' die dergelijke contacten aangaan met leden van veel lagere kaste. We kunnen hierbij denken aan aan de drank verslaafde boeren die door familietwisten of anderszins veel land hebben verloren, of aan de Kavuṇṭar dronkaard die men in de Cakkiliyar cēri aan een elektriciteitspaal vastbond en een pak slaag gaf. Dan is er nog mijn 'westelijke' Ācāri buurman die in het dorp nu wel een bijzonder slechte naam krijgt door de drinkgelagen met bijbehorende ruzies die er in en bij zijn huisje worden gehouden en waarbij vaak een Paraiyan aanwezig is. Deze Ācāri krijgt van de Kavuṇṭar boeren steeds minder werk.

Door de aanduidingen 'over het algemeen' en 'meestal' heb ik nu reeds twee maal een slag om de arm gehouden ten aanzien van het *zedelijke* niveau van de leden van hoge kasten die symmetrische contacten zoeken met mensen van lage kaste. De lezer kan zich afvragen of er dan geen categorie mensen is die 'boven' de kasten staat, die zich principieel keert tegen de kastenhiërarchie. Ik moet dan direct opmerken, dat er in Irupatur en omliggende dorpen en kleinere steden nog maar heel weinig volwassen personen van hoge, midden of lage kasten zijn die zich tegen iedere kaste-ongelijkheid willen en/of kunnen verzetten. Zeker, minstens drie Kavuṇṭar die een zeer intensief contact met mij onderhielden waren *in mijn huis* volkomen bereid zich op vergaande wijze als gelijken van leden van lage kaste te gedragen. Maar er is toch geen sprake van dat deze Kavuṇṭar bijvoorbeeld naar de wijken van lage kasten gaan om daar op voet van gelijkheid met de bewoners te verkeren, of dat zij leden van lage kasten bij zich thuis ontvangen. In Irupatur en omgeving ken ik slechts één persoon, die tracht boven de kasten te staan; daarbij gaat het dan nog om iemand waarvan dat door de dorpelingen ook verwacht wordt, omdat ze 'kasteloos' moet zijn. Dit is de Kavuṇṭar heilige vrouw, die inderdaad heiligen, priesters en gewone stervelingen van lage kaste bij zich op de veranda laat komen en hen toestaat van haar waterput gebruik te maken. Zij kan er hoogstens van 'beschuldigd' worden, dat zij haar volgelingen van hoge kaste niet werkelijk wil kwetsen door haar gedrag. Tegenover mij verzuchtte zij dat ze aan haar volgelingen reeds vijfendertig jaar gelijkheid predikt, maar dat het niet helpt[17]. Aangezien deze vrouw vrijwel nooit het erf van haar huis verlaat, is het onmogelijk een schatting te maken van haar gedrag 'in het openbaar'.

Vragen we leden van hoge kasten welke (min of meer symmetrische) contacten zo statusverlagend werken, dan blijken die met Oṭṭar en lagere kasten te worden afgekeurd. De antwoorden zijn echter niet duidelijk: men herhaalt liever dat het om de 'lage kasten' gaat, dan dat men de kasten specificeert. 'Dwingen' we de informanten tot een nadere uitwerking, dan blijkt men bepaalde Oṭṭar nog wel te willen uitzonderen, maar als we bij de Valaiyar komen, dan is het antwoord zonder voorbehoud 'nee, daarmee gaan we niet om.' Maar, de categorie 'lage kasten' is voor een lid van hogere kaste met een hoge economische, educatieve en politieke status doorgaans groter dan voor een lid met een lage persoonlijke status. Als een Piḷḷai M. A. student opmerkt: 'If you have much contact with low caste persons, people will think low of you', dan slaat dit bepaald niet alleen op de Scheduled Castes, maar ook op de Kucavar, Mohammedanen, Oṭṭar, enz. Deze jonge Piḷḷai beperkt zijn eigen vriendschappelijke contacten duidelijk tot de meer welgestelde Brahmanen, Kammavar Naiytu, Kavuṇṭar, Tēvar, Piḷḷai, Ainūttāṉ Ceṭṭiyār en leden van kasten met een ongeveer vergelijkbare status. Dezelfde Piḷḷai stelt, dat naast de kaste ook de klasse belangrijk is bij de contacten die je legt. Bij de College studenten meent hij te kunnen constateren dat 'low class people of high castes' veel meer contacten leggen met 'low caste people' dan de 'high class people of high castes'. Ten aanzien van de beter gesitueerden van lage kaste zegt hij, dat zij in de Colleges slechts contacten kunnen leggen met leden van hogere kaste wier politiek-economische positie laag is. Hoe het ook zij, uit deze laatste opmerking mag men voor de dorpen bepaald niet de conclusie trekken, dat de reeds vermelde marginale personen van hogere kasten die symmetrische relaties aangaan met leden van veel lagere kasten, dat dan doen met mensen die binnen hun eigen kaste een hoge positie innemen. Het omgekeerde is het geval: leden van lagere kasten die zich 'inlaten' met mensen van aanzienlijk hogere kaste staan zelf ook binnen de eigen

kaste marginaal, en dat niet door een hogere klassepositie maar door gedrag dat volgens de eigen kaste niet door de beugel kan. De Cakkiliyar schoenmaker die een Kavuṇṭar boer van sterke drank voorziet en die met deze boer (waar de Cakkiliyar vaak ruzie mee hebben, en die ook bij de Kavuṇṭar laag staat aangeschreven) een tamelijk symmetrische relatie onderhoudt, is binnen zijn eigen kaste zeker geen geziene figuur, en hetzelfde geldt voor de Paṟaiyan die deelneemt aan de drankfestijnen van mijn Ācāri buurman. De Paḷḷar melkman die voornamelijk verkeert met Kavuṇṭar vrienden, noemt zichzelf reeds een vreemde eend in de Paḷḷar bijt en maakt zich herhaaldelijk gehaat met name bij de 'Nācuvar' factie der Paḷḷar door bijvoorbeeld tijdens verkiezingen de D.M.K. vlag te hijsen in de overwegend communistische Paḷḷar cēri.

Vermindering van de respectvormen en vermindering van de al of niet vanuit het stratificatiesysteem ontstane verschillen in levensstijl zijn belangrijke voorwaarden voor het totstandkomen van informele contacten tussen de leden van lage en hogere kasten. Hoewel niet alle leden van lage kasten op dit punt optimistisch zijn gestemd – zie bijvoorbeeld de opmerkingen van de College student en Cakkiliyaṉ uit Nesavur – hoort men over het algemeen toch, dat er in vergelijking met vroeger een 'verbetering' is ingetreden, d.w.z. dat de respectvormen en verschillen in levensstijl in mindere mate barrières vormen die contacten in de weg staan. Enkele Paṟaiyar in Kilakkupalayam merkten hierover het volgende op:

> 'Toen we nog kadavers opruimden en hier in onze wijk vilden, kwamen mensen van andere kasten niet bij ons; het is een smerig gezicht. Nu komen anderen wel hier. Sommigen zitten zelfs met ons op de veranda's van onze huizen. Vroeger moesten we onze handen vouwen ter begroeting, moesten we op enige afstand blijven staan en mochten we mensen van hogere kasten niet aanraken. Nu dit allemaal veel onbelangrijker is, worden contacten met leden van hogere kasten gemakkelijker'.

De opmerkingen van de Cakkiliyar in Adutur, Irugur, Sulur en Peelamedu zijn vrijwel identiek en ter illustratie vermeld ik hier hetgeen enkele Cakkiliyar in Adutur hierover zeiden:

> 'Vroeger konden wij geen schone en goede kleding dragen. De Kavuṇṭar zouden spottend zeggen: "Je bent werkelijk een belangrijke man aan het worden". Een pak slaag kon zelfs het gevolg zijn. Maar nu vragen de Kavuṇṭar ons zelf om schone kleren te dragen en zeggen: "Koop wat zeep en maak alles schoon." Kavuṇṭar en Mātāri werken nu vrij met elkaar in de velden en wij raken hen aan en zij ons. Het is ook niet meer zo noodzakelijk om mensen van hogere kasten te begroeten met 'cāmi' en de handen te vouwen; we gebruiken nu veel meer alleen respectvormen (te weten in werkwoorden en persoonlijke voornaamwoorden). Vergeleken met vroeger is de situatie zeker verbeterd. De veranderingen zijn het geringst bij het accepteren van voedsel en water en bij het betreden van huizen.'

Tot slot van deze paragraaf besteed ik enige aandacht aan de contacten tussen de dorpelingen in het algemeen, als kanttekening bij de opmerking van F. G. Bailey (1971: 4) dat: '...there is a fund of common knowledge about all the members of the community, and that it is not too difficult for anyone in the community to have access to it.'

In de eerste weken van mijn onderzoek in Irupatur vroeg ik enkele Kavuṇṭar

hoeveel leden de verschillende kasten in het dorp telden. Tot mijn grote verbazing gingen zij toen uit het hoofd de verschillende straten en huishoudingen na. De betreffende Kavuṇṭar maakten ongetwijfeld veel fouten, maar belangrijk is, dat zij alle inwoners van het dorp meenden te kennen, ... tot de Paḷḷar. Bij de Paḷḷar stopten ze en merkten op, dat zij de meeste leden van de vier lage kasten niet kenden. Ze kenden de wijken van de vier laagste kasten ook slecht en konden bij de telling dus niet uitgaan van de paden en huizen. De bijzondere positie van juist de vier Scheduled Castes kan nauwelijks beter worden geïllustreerd. Ook verder heb ik kunnen constateren, dat men de namen van zeer veel leden der vier lage kasten niet kent en dat men daarom vaker voor personen de kastenamen gebruikt. De ouders van een Kavuṇṭar meisje, dat op de lagere school betrekkelijk veel contact had met een Paḷḷar meisje (zie 5.6.2), konden mij de namen van de ouders van het Paḷḷar meisje niet noemen en wisten ook niet, waar het meisje in de Paḷḷar wijk woonde. Het betreffende Kavuṇṭar meisje werd te hulp geroepen om mijn uitzonderlijke vragen te beantwoorden. Hierbij dient men te bedenken, dat de boerderij van deze Kavuṇṭar familie op een afstand van ongeveer tweehonderd meter van het huis van het Paḷḷar meisje ligt. Boerenfamilies kennen wel de namen van hun vaste arbeiders van lage kaste, maar van dagloners die men zo nu en dan in dienst heeft, kent men vaak de namen niet, laat staan die van de ouders, broers of zusters van deze mensen. Wat ik gezegd heb over de contacten van de vier lage kasten met mensen van hogere kasten vergeleken met die van de midden kasten, wekt licht de indruk dat het verschil niet bijster groot is. Die indruk zou onjuist zijn en de hier gemaakte opmerkingen kunnen als correctie dienen. De geringere frequentie van contacten met leden van de vier Scheduled Castes, in vergelijking met de contacten met de leden van de midden kasten is onmiskenbaar. Het contact met leden van de vier lage kasten met wie men samen op school geweest is neemt na de schoolperiode zo sterk af, dat men deze vroegere mede-scholieren in veel gevallen niet meer kan plaatsen: men vergeet de namen, weet niet wat ze doen en of ze nog in het dorp wonen.

Het is bijzonder jammer, dat ik aan leden van de lage kasten nooit heb gevraagd het aantal leden van de verschillende kasten in het dorp te noemen, of op te sommen welke mensen er wonen in bepaalde straten binnen wijken van hogere kasten. Ik neem aan dat zij de namen van boeren en hun vrouwen wel zouden hebben gekend, maar dat zij vele voor hen minder opvallende personen van de hoge en midden kasten niet zouden weten te plaatsen.

6. DE SOCIALE POSITIE DER SCHEDULED CASTES (III): RESPECTVORMEN IN NON-VERBAAL EN VERBAAL GEDRAG

In het gedrag komt tot uiting in hoeverre de ene persoon in een bepaalde situatie aan de andere persoon respect betoont. Door deze respectvormen bewijst men eer aan door de maatschappij voorgeschreven kwaliteiten die hier vooral betrekking hebben op verwantschap, leeftijd en kaste. Relaties tussen leden van verschillende kasten tracht men bij de respectvormen vaak te zien als bepaalde verwantschapsrelaties, tenzij het verschil in kastestatus zeer groot is en het gebruik van verwantschapsterminologie als beledigend zou worden gevoeld. De respectvormen worden mede beïnvloed door de economische, politieke en educatieve positie van de personen die met elkaar in contact treden; nagegaan zal worden in hoeverre deze factoren een variatie veroorzaken op de door verwantschap, leeftijd en kaste bepaalde respectvormen.

In deze paragraaf zal ik mij beperken tot de respectvormen die in acht genomen worden, als leden van verschillende kasten met elkaar in contact treden.

6.1. Respectvormen in non-verbaal gedrag

De verschillen in kastepositie komen onder andere tot uiting in de wijze waarop men bij elkaar zit of staat. Tabel 16 geeft een indruk van de denkbeelden aangaande het respect, dat men moet betonen door het al of niet kiezen van een lagere zitplaats tijdens een gesprek. Als we de Brahmanen buiten beschouwing laten, dan blijken de hoge kasten thans het betonen van respect vooral te eisen van Oṭṭar en lagere kasten. Ten aanzien van kasten als Nāykkar, Ācāri, Kucavar en zelfs Mohammedanen bestaat vaak geen consensus: steeds meer mensen schijnen bereid te zijn het verschil tussen de eigen status en die van deze lagere hoge kasten zo gering te achten, dat zij geen bijzondere respectvormen eisen. De Kavuṇṭar hebben veel te maken met de Ācāri smeden en timmerlieden. Van hen wordt verwacht, dat ze de gereedschappen snel maken of repareren. Zelfs met oudere Kavuṇṭar zitten ze samen op een veranda. De positie van de Kucavar pottenbakkers is zwakker: zij hebben veel minder contact met de Kavuṇṭar boeren en hun produkten zijn minder onmisbaar. De Kucavar behandelen de Kavuṇṭar en andere hoge kasten met veel respect. Zij betreden niet graag veranda's van Kavuṇṭar huizen en zijn geneigd te blijven staan, vooral als er ergens Kavuṇṭar zitten. De Mohammedanen zijn in dezen beter te vergelijken met de Acāri dan met de Kucavar: zij zitten meestal als gelijken naast de Kavuṇṭar. Bij de Oṭṭar moeten we, zoals steeds, onderscheid maken tussen de meer moderne en de meer traditionele leden van deze kaste. De eersten staan bekend als netjes en wonende in 'behoorlijke' huizen, waarbij we geen kalkbranderijen vinden; de laatsten staan bekend als vuil, wonende in slechte huizen waarbij de kalkbrande-

rijen alles bedekken met een laagje stof. Veel leden van hoge kasten zijn bereid de eersten enigszins op het niveau van de Kucavar te zien, maar de meer traditionele groep beschouwt men als 'lage' kaste.

De Paḷḷar denken allen gelijk over het gedrag tegenover de hoge kasten tot Paṇṭāram enz. en tegenover de lage kasten, maar we constateren onderlinge verschillen waar het betreft het al of niet lager zitten bij contact met Paṇṭāram, Nāykkar, Kucavar, Oṭṭar, Valaiyar en Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār. Dit wijst er op dat vele Paḷḷar zich niet (meer?) wensen neer te leggen bij hun positie als lage kaste. Zij streven niet naar een situatie waarin leden van midden kasten aan hen respect zouden betonen, maar wel weigeren velen zich door het betonen van eerbied te vernederen voor leden van deze midden kasten en lagere hoge kasten. Dit verzet is bij de Paḷḷar duidelijk veel sterker dan bij de Kuṟavar, Paṟaiyar en Cakkiliyar. Het leidt niet tot conflicten tussen Paḷḷar en de midden kasten, doordat de Paḷḷar weinig buiten hun eigen wijk komen en doordat de midden kasten niet de macht bezitten de Paḷḷar tot een eerbiedige houding te dwingen. Een confrontatie vindt slechts plaats in de teashops en daar weigeren de Paḷḷar respect te betonen aan wie dan ook. De Paḷḷar beschouwen de teashops als 'public places' waar zij vrij zijn om te zitten en te roken en er zijn slechts weinig leden van andere kasten die hun thans dit 'recht' werkelijk willen ontzeggen. Opvallend is ook dat de Paḷḷar de laagste kaste vormen, die van leden van bepaalde andere kasten eist dat respect wordt betoond. Dit feit onderscheidt hen van de Kuṟavar, Paṟaiyar en Cakkiliyar. Vele Kuṟavar en Paṟaiyar menen dat zij geen respect behoeven te betonen aan de Paḷḷar. Ook hier zijn de contacten zo gering, dat zich geen conflicten voordoen. Bij de Cakkiliyar bestaat geen overeenstemming over het betonen van respect aan Paḷḷar. Ik meen echter dat dit respect in de praktijk wel is te constateren. De moeilijkheid bij het controleren van de uitspraken over respectvormen is, dat we de leden der vier laagste kasten vrijwel nooit bij elkaar zien. Ontmoet men elkaar op straat en ontstaat er een gesprek, dan blijft men staan of hurkt men. Vaak echter zijn ook leden van hogere kasten aanwezig waardoor er geen sprake is van een in acht nemen van respectregels ten opzichte van de Paḷḷar, maar een op de geëigende wijze betonen van respect aan het lid van hogere kaste. Zo kunnen bij de Māriyamman tempel situaties voorkomen waarin Kavuṇṭar zich in de tempelveranda's bevinden, een Oṭṭan op de eerste trede van de trap zit die naar de veranda leidt, een Paḷḷan op een platte steen aan de voet van de veranda zit en een Cakkiliyan buiten de rieten overkapping van de veranda staat of hurkt.

In een situatie waarin de respectregels niet duidelijk zijn of waarin iemand zich niet wenst te houden aan de traditionele regels, blijft men staan of blijft één der betrokkenen staan. Voelt iemand zich beledigd door het niet in acht nemen van de respectregels door een ander dan staakt hij het gesprek, staat op en gaat weg.

Tijdens een interview met een jonge Paḷḷan en een jonge Kavuṇṭan betrad een wat oudere Piḷḷai mijn kamer. De Paḷḷan die bij ons aan tafel zat, stond op en bleef staan zo lang de Piḷḷai in de kamer bleef. Op mijn vraag aan de Paḷḷan wat er gebeurd zou zijn als hij was blijven zitten, antwoordde deze: 'Er zou helemaal niets gebeurd zijn, maar stel dat ik

TABEL 16. De antwoorden van vijfentwintig respondenten op de vraag van wie men eist dat een lagere zitplaats wordt gekozen (+) en bij wie men zelf een lagere zitplaats moet kiezen (—). Bij het ontbreken van een consensus is een vraagteken geplaatst (?).
× : Er heerst gelijkheid, tenzij leeftijd of geslacht anders voorschrijven.

Ego \ Alter	Aantal respondenten	Brahmanen	Kavuṇṭar	Piḷḷai	Ainūttān Ceṭṭiyār	Paṇṭāram	Uppiliya Nāykkar	Toṭṭiya Nāykkar	Ācāri	Kucavar	Mohammedanen	Oṭṭar	Valaiyar	Vaṇṇār	Nācuvar	Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār	Paḷḷar	Kuṟavar	Paṟaiyar	Cakkiliyar
Brahmanen	2	○	×	×	×	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Kavuṇṭar	4	×	○	×	×	+?	+?	+?	+?	+?	+?	+	+	+	+	+?	+	+	+	+
Piḷḷai	1	×	×	○	×	×	×	×	×	+	×	+	+	+	+	×	+	+	+	+
Ainūttān Ceṭṭiyār	2	×	×	×	○	×	×	+?	×	+	+?	+	+	+	+	+?	+	+	+	+
Ācāri (Smid)	1	×	×	×	×	×	×	×	○	×	×	+	+	+	+	×	+	+	+	+
Oṭṭar	1	—	—	×	—	×	×	×	×	×	×	○	+	+	+	×	+	+	+	+
Valaiyar	1	—	—	—	—	×	×	×	×	×	×	×	○	+	+	+	+	+	+	+
Vaṇṇār	1	—	—	—	—	—	—	—	×	×	×	×	×	○	×	×	+	+	+	+
Paḷḷar	3	—	—	—	—	—?	—?	—?	×	—?	×	—?	—?	×	×	+?	○	+	+	+
Kuṟavar	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	×	○	×	×
Paṟaiyar	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	×	×	○	×
Cakkiliyar	5	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—?	—?	×	×	○
Totaal	25																			

hem over een jaar voor iets nodig heb, dan zal hij zich mijn gebrek aan respect herinneren.' Deze Paḷḷan was een trotse man; hij verliet de kamer niet en ging ook niet op de vloer zitten.

Bij de toepassing van de respectregels is van groot belang, waar het gesprek plaatsvindt en wie de gesprekspartners zijn. Komt een belangrijke Kavuṇṭar boer langs het pad dat de Paḷḷar cēri aan de noordzijde begrenst, dan staan de aanwezige Paḷḷar op. Vraagt deze Kavuṇṭan naar allerlei zaken, dan blijft men staan. Komt hij echter voor een lang gesprek in het kader van bijvoorbeeld de bemiddeling bij een conflict, dan biedt men hem op een binnenplaats of op een pad een cot (inheems bed) of een stoel aan, waarop de Kavuṇṭan dan plaats neemt, terwijl de leden van lage kaste voor hem hurken. Geheel anders is het als een minder belangrijk lid van hoge kaste bijvoorbeeld in de Paḷḷar wijk komt voor een informeel gesprek over werksituaties of politiek. Dan is er van non-verbale respectvormen weinig te bespeuren; het lid van hoge kaste bewijst door zijn komst naar de wijk en de huizen der lage kaste dat hij een behandeling min of meer op voet van gelijkheid aanvaardt, althans op dat moment. Men kan niet verwachten dat een Oṭṭan of een Paḷḷan op zijn terrein en voor zijn eigen huis in het stof gaat zitten, omdat een Kavuṇṭan eens met hem wil praten over koetjes en kalfjes. Slechts leden van hoge kasten die een lagere politiek-economische positie innemen, dus land- of industrie-arbeiders, zullen zulke informele gesprekken voeren; belangrijke leden van hoge kasten komen niet zomaar voor een gesprekje bij de huizen der midden kasten of bij de Paḷḷar, om van de laagste drie kasten maar niet te spreken. Na het voorgaande is het duidelijk, dat bij het al of niet betonen van respect niet alleen de kaste van belang is, maar zeker ook de politiek-economische positie, waarnaast we dan nog de leeftijd moeten noemen.

In de werkpauzes op de velden ziet men arbeiders van hogere en lagere kasten bij elkaar zitten om te eten en te praten. Hier vormen de Cakkiliyar een uitzondering: zij zitten apart of staan op enige afstand (zie foto 13). Over de Kuṟavar en Paṟaiyar, die volgens mijn informanten in dezen een met de Cakkiliyar vergelijkbare positie innemen, durf ik weinig te zeggen, aangezien ik hen in de velden nooit als arbeiders aantrof.

De respectvormen die men tijdens gesprekken in acht neemt, worden het nauwkeurigst in acht genomen in of bij de huizen en tempels van de gesprekspartner met de hoogste status.

Het betonen van respect blijkt niet alleen uit de wijze waarop men bij elkaar zit of staat, maar ook uit het al of niet in elkaars bijzijn roken of het elkaar voorbij fietsen. Het geldt in het algemeen als bijzonder onbeleefd als lageren roken in het bijzijn van hoger geplaatsten, en ook om een hoger geplaatste voorbij te fietsen. Sommige Kavuṇṭar klagen dat de Cakkiliyar op het ogenblik niet altijd met roken ophouden, als zij voor het een of ander in de cēri komen. Dit zou betekenen dat zij zich op eigen terrein wat zelfstandiger gaan gedragen. Geeft een Kavuṇṭar boer een 'bidi' (inheems strootje) aan een Cakkiliyar paṇṇaiyāḷ, dan rookt hij die op enige afstand op. Ik krijg de indruk dat de situatie voor de Paḷ-

ḷar iets anders is: bij de Māriyamman tempel kon ik constateren, dat een oudere Paḷḷan in het bijzijn van anderen een 'bidi' aanbood aan een oudere in de veranda gezeten Kavuṇṭan, waarna beiden hun 'bidi' oprookten. Van Kavuṇṭar paṇṇaiyāḷs vindt men het niet erg, dat ze roken als hun boer erbij is, tenzij deze laatste in de 'kindred' groep van de paṇṇaiyāḷ een superieure verwant is.

De hogere kasten en met name de Kavuṇṭar nemen binnen hun kaste de respectregels ten aanzien van het roken streng in acht. Een man rookt bijvoorbeeld niet als vader of vaders broer aanwezig is, als zijn al of niet classificatorische schoonvaders in de buurt zijn, of als hij tezamen is met de iets oudere echtgenoot van een zuster.

Het heeft vrij lang geduurd, voordat het mij duidelijk werd dat men bij het passeren van een hoger geplaatste van zijn fiets moet stappen en pas weer verder kan gaan na een uitdrukkelijke aansporing daartoe. Bij de aanvang van het onderzoek in Irupatur verwonderde ik mij er over, dat veel mensen met de fiets aan de hand met mij meeliepen als ik zonder tolk in het dorp wandelde; velen moeten zich wel verbeten hebben over het feit, dat ik ze niet liet gaan.

Naarmate de fiets een normaler voertuig wordt en steeds meer industrie-arbeiders zich moeten haasten om op tijd op het werk te zijn, houden steeds minder mensen rekening met de respectregels op dit punt. De hoofdweg schijnt reeds van deze regels uitgezonderd te zijn en men moet er al uitdrukkelijk aangesproken worden, wil men nog afstappen. Wel gelden ze nog voor het fietsen in de Kavuṇṭar wijken. Toch presteren Paraiyar jongens het om door deze wijken te fietsen zonder zelfs ook maar voor belangrijke Kavuṇṭar af te stappen. Dit tenminste vertelt de Vaṇṇan die tegen mij hierover klaagde en opmerkte dat hij zelf steeds maar weer moet afstappen. Mogelijk betreft het hier Paraiyar middelbare scholieren. Toch heb ik bij de Māriyamman tempel nog het voor iedereen als bijzonder lachwekkend geldende tafereel kunnen bijwonen waarbij een dronken Kavuṇṭan een krijsende Cakkiliyar jongen achtervolgde, die hem voorbij was gefietst. Ook uit andere dorpen horen we, dat met name Cakkiliyar een pak slaag riskeren, als zij leden van de dominante kaste voorbij fietsen.

Kavuṇṭar vertellen dat in het verleden de Oṭṭar en leden van nog lagere kasten niet te paard door de straten van de Kavuṇṭar wijk mochten rijden. Volgens een zeer oude Kavuṇṭan was er vijftig of zestig jaar geleden reeds een conflict tussen Kavuṇṭar en een Oṭṭan die te paard door de Kavuṇṭar straten reed. De Oṭṭan zou toen bij de politie hebben geprotesteerd tegen het verbod van de Kavuṇṭar, maar de rechtzaak die volgde, werd geseponeerd. Een dergelijke opmerking bewijst weer hoe voorzichtig we moeten zijn met te menen, dat verzet tegen de kasteregels van recente datum is. Ik geloof dat er in deze respectregels niet zo veel is veranderd en dat er ook nu weer reden tot conflict zou zijn als een Oṭṭan te paard door de Kavuṇṭar wijk zou rijden en niet afsteeg bij het passeren van een oudere Kavuṇṭan.

6.2. Verbaal gedrag: de linguistische etiquette

In kasten- of standenmaatschappijen met een ideologie die de ongelijkheid der statusgroepen sterk benadrukt, mag men verwachten, dat statusongelijkheid eveneens tot uiting komt in de linguistische etiquette die men in acht neemt bij de inter-kaste/stand contacten. Een analyse van dit verbale gedrag lijkt zeker op zijn plaats al is het zeldzaam voor de Indiase taalregio's[1]. Bij de regels en het werkelijke gedrag betreffende het accepteren van voedsel en water of het tezamen eten bestaat steeds het gevaar, dat informanten gaan fantaseren, en dat zeker in situaties waarin maaltijden voor grote groepen van de dorpsgemeenschap nauwelijks of niet (meer) worden gegeven, en waarin personen van de politiek-economische elite alleen geven en weigeren te ontvangen. Spreken echter moet en doet men wel met leden van andere kasten en juist bij het verbale contact wordt men gedwongen tot een snelle evaluatie van de eigen positie ten opzichte van die van de gesprekspartner(s).

Het is zeker niet alleen de kastepositie die bepaalt welke linguistische vormen men gebruikt: ook de individuele posities op economisch, politiek en educatief gebied spelen een rol, evenals leeftijd, geslacht en hoe goed de gesprekspartners elkaar kennen. Bij mijn onderzoek beperkte ik mij tot het taalgebruik van en tussen volwassen mannen. Hoewel 'kaste' steeds mijn belangrijkste ingang was bij de analyse der stratificatieproblematiek, besteedde ik wel aandacht aan de gevolgen van discrepanties tussen kastepositie en politiek-economische positie. Ik heb geen materiaal verzameld betreffende de linguistische etiquette die blijkt bij de gebruikte persoonlijke voornaamwoorden; het onderzoek beperkte zich tot de werkwoordsvormen, het gebruik van de namen van personen, de in het interkaste verkeer gebezigde verwantschapsterminologie, en het gebruik van de term 'cāmi' (heer, god) voor personen.

De basis van mijn onderzoek naar de linguistische etiquette is smal en de presentatie van de verkregen gegevens moet in de eerste plaats worden gezien als een poging duidelijk te maken, dat een analyse van de in het inter-kaste verkeer gebruikte taalvormen belangrijk is voor het stratificatie-onderzoek.

Met zestien informanten sprak ik uitvoerig over de linguistische etiquette. Deze vrij willekeurig gekozen informanten waren de volgende:

Kavuṇṭar	(3):	een boer (leeftijd 25 jaar) en twee industrie-arbeiders (25 en 40 jaar).
Ācāri	(1):	de vrouw van een grofsmid (50 jaar).
Kucavar	(1):	een pottenbakker (40 jaar).
Mohammedanen	(1):	een vrouw, winkelierster (45 jaar).
Valaiyar	(1):	een man en zijn twee vrouwen, allen landarbeid(st)ers (50 jaar).
Vaṇṇār	(1):	een wasser (70 jaar).
Nācuvar	(1):	kapper der hogere kasten (40 jaar).
Paḷḷar	(2):	een groep vrouwen (landarbeidsters en groente-koopvrouwen, 20 tot 40 jaar), en een man (onderwijzer en kleine boer, 50 jaar).
Kuṟavar	(2):	een man en een vrouw, beiden mattenvlecht(st)ers (40 jaar).
Paṟaiyar	(1):	een industrie-arbeider (50 jaar).
Cakkiliyar	(2):	een groep mannen (20 tot 50 jaar) en een man (55 jaar), allen landarbeiders.

TABEL 17. Het gebruik van werkwoordsvormen bij het aanspreken van in het algemeen oudere personen.

Ego \ Alter	Brahmanen	Kavuṇṭar	Piḷḷai	Ainūttāṉ Ceṭṭiyār	Paṇṭāram	Nāykkar	Ācāri	Kucavar	Mohammedanen	Oṭṭar	Valaiyar	Vaṇṇār	Nācuvar	Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār	Paḷḷar	Kuṟavar	Paṟaiyar	Cakkiliyar
Brahmanen	–	r	r	r	n	n	n	n	nd	d	d	d	d	n	nd	d	d	d
Kavuṇṭar	r	–	r	r	rn	r	r	nr	rn	n	n(d)	n	n	rn	n(d)	nd	dn	dn
Piḷḷai	r	r	–	r	r	r	r	nr	r	n	n	n	n	r	n	nd	nd	dn
Ainūttāṉ Ceṭṭiyār	r	r	r	–	r	r	r	rn	r	n	n	n	n	r	n	nd	nd	dn
Paṇṭāram	r	r	r	r	–	r	r	r	r	n	n	n	n	r	n	nd	nd	dn
Nāykkar	r	r	r	r	r	–	r	r	r	n	n	n	n	r	n	nd	nd	dn
Ācāri	r	r	r	r	r	r	–	r	r	n	n	n	n	r	n(d)	nd	nd	nd
Kucavar	r	r	r	r	r	r	r	–	r	r	n	n	n	r	n	n	n	n
Mohammedanen	r	r	r	r	r	r	r	r	–	r	r	rn	rn	rn	rn	n	n	n
Oṭṭar	r	r	r	r	r	r	r	r	r	–	n	n	n	n	n	n	n	nd
Valaiyar	r	r	r	r	r	r	r	r	r	n	–	n	n	n	n	n	n	nd
Vaṇṇār	r	r	r	r	r	r	r	r	r	r	r	–	n	n	n	n	n	nd
Nācuvar	r	r	r	r	r	r	r	r	r	r	r	n	–	n	n	n	n	nd
Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār	r	r	r	r	r	r	r	r	n	n	n	n	n	–	n	n	n	n
Paḷḷar	r	r	r	r	r	r	r	r	r	rn	rn	r	rn	r	–	n	n	nd
Kuṟavar	r	r	r	r	r	r	r	r	r	r	r	r	r	r	rn	–	nr	nr
Paṟaiyar	r	r	r	r	r	r	r	r	r	r	r	r	r	r	r	nr	–	r
Cakkiliyar	r	r	r	r	r	r	r	r	r	r	r	r	r	n	r	nr	r	–

r = met respect (pōṅkō/vāṅkō)
d = zonder respect (pōṭā/vāṭā, pōlle/vālle)
n = neutraal (pō/vā)
() = zelden

Mijn assistenten controleerden allerlei uitspraken en verzamelden aanvullende gegevens, hetgeen niet alle onzekerheden kon opheffen.

6.2.1. *Linguistische etiquette in werkwoordsvormen*

Bij het aangeven van de linguistische etiquette die blijkt in de werkwoordsvormen maken de dorpelingen gebruik van de werkwoorden 'gaan' en 'komen'[2].

Gaan	Komen	
pō	vā	: neutraal
pōṅkō	vāṅkō	: met respect
pōṭā	vāṭā	: onrespectvol tegenover mannen
pōlle/pōṭi	vālle/vāṭi	: onrespectvol tegenover vrouwen.

Als neutrale vormen vinden we ook pōppā/vāppā, vormen die men iets vriendelijker acht dan pō/vā.

Bezien we tabel 17 dan blijkt het niet moeilijk te zijn vast te stellen, dat de vier lage kasten geen aparte categorie vormen en dat van deze vier kasten de Paḷḷar de hoogste positie innemen en de Cakkiliyar de laagste.

De Brahmanen gebruiken de onrespectvolle werkwoordsvormen niet slechts voor de vier lage kasten, maar ook voor Nācuvar, Vaṇṇār, Valaiyar, Oṭṭar en Mohammedanen. De Paḷḷar onderscheiden zich van de andere drie lage kasten doordat zij enige boeren in hun midden bezitten die door de Brahmaanse dorpsaccountant en zijn familie in neutrale bewoordingen worden aangesproken. Ook bij de Kavuṇṭar nemen de Paḷḷar binnen de lage kasten een bijzondere positie in: evenals in het geval van de Valaiyar gebruikt een steeds geringer wordend aantal Kavuṇṭar boeren onrespectvolle vormen tegenover jongere landarbeiders van deze kaste. Onrespectvolle vormen gebruiken de Kavuṇṭar vooral tegenover Kuṟavar, Paṟaiyar en Cakkiliyar. Oudere Kavuṇṭar bezigen deze vormen vrijwel zonder uitzondering voor leden van deze drie kasten en slechts een categorie 'verlichte' jongere Kavuṇṭar gebruikt neutrale vormen. Deze jongere Kavuṇṭar gebruiken wel onrespectvolle vormen tegenover de jongere leden van deze drie kasten. Uit de gesprekken kreeg ik de indruk dat er, afgaande op de taal der Kavuṇṭar, binnen deze drie laagste kasten nog enige differentiatie mogelijk is, in zoverre dat onrespectvolle vormen het meest worden gebruikt voor Cakkiliyar, iets minder voor Paṟaiyar en nog iets minder tegenover Kuṟavar. In tegenstelling tot de Paṟaiyar en Kuṟavar geven de Cakkiliyar toe, dat de Kavuṇṭar hen aanspreken met vāṭā/pōṭā; de Paṟaiyar en Kuṟavar vertelden dat de Kavuṇṭar tegenover hen neutrale vormen als vā/pō of vāppā/pōppā gebruiken. Ik had enigszins te doen met de Paṟaiyar industrie-arbeider die mij verzekerde te worden aangesproken in neutrale bewoordingen: onmiddellijk na deze uitspraak verscheen er een iets jongere Kavuṇṭar boer op zijn erf, die hem op beslist onrespectvolle wijze aansprak. Vermeldenswaard is hier nog, dat oude Kavuṇṭar boeren uit Adutur mij vertelden, dat zij de rijke Kuṟavar varkenskoopman/geldschieter uit hun dorp aanspreken met vāṭā/pōṭā.

Vijf hogere kasten, nl. de Piḷḷai, Ainūttāṉ Ceṭṭiyār, Paṇṭāram, Nāykkar en

Ācāri beperken de onrespectvolle vormen tot Kuṟavar, Paṟaiyar en Cakkiliyar, waarbij de frequentie van het gebruik van deze vormen duidelijk het grootst is tegenover Cakkiliyar. Slechts de Ācāri betonen zich in zeldzame gevallen onrespectvol tegenover jongere Paḷḷar landarbeiders. Beneden deze vijf kasten volgt een categorie kasten die slechts onrespectvolle vormen bezigen tegenover Cakkiliyar, nl. de Oṭṭar, Valaiyar, Vaṇṇār en Nācuvar. Het behoeft geen verwondering te wekken dat de Kucavar, Mohammedanen en Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār zich niet van onrespectvolle vormen bedienen: als pottenbakkers en winkeliers kunnen zij het zich niet veroorloven hun klanten met disrespect te behandelen.

Dat de Paḷḷar bij de vier lage kasten de hoogste positie innemen, blijkt eveneens, doordat zij de laagste kaste vormen die onrespectvolle vormen gebruikt tegenover een andere kaste, nl. tegenover de Cakkiliyar. Het gaat hierbij niet uitsluitend om Paḷḷar boeren en Cakkiliyar landarbeiders. Aan de andere kant echter vormen de Paḷḷar duidelijk een lage kaste: gebruiken de Vaṇṇār en Nācuvar nog neutrale vormen tegenover vijf kasten, de Paḷḷar gebruiken dergelijke vormen slechts tegenover twee kasten, nl. de Kuṟavar en Paṟaiyar. Toch doet zich een verschijnsel voor, dat wellicht wijst op een in beweging zijn van de kastepositie der Paḷḷar: tegenover volwassen Oṭṭar, Valaiyar en Nācuvar gebruiken de Paḷḷar soms neutrale vormen als vā/pō of vāppā/pōppā. Leden van deze drie kasten geven toe, dat Paḷḷar hen zo nu en dan in neutrale bewoordingen aanspreken en ik kreeg niet de indruk, dat dit hun ergernis opwekt. De Paḷḷar zeggen dat hun positie slechts weinig afwijkt van die van de Oṭṭar, Valaiyar, Vaṇṇār (Koṅku) en Veḷḷāḷa Nācuvar.

De Vaṇṇār van Irupatur vormen een groep die zichzelf dwingt tot het strikt nakomen van de door haar aanvaarde kasteregels en die van anderen verwacht, dat zij zich eveneens houden aan de regels. We zien bij hen niet de neiging tot familiariteit die vele Valaiyar of Nācuvar vertonen ten aanzien van leden van andere kasten. Het in neutrale bewoordingen aanspreken van Vaṇṇār door Paḷḷar zou een open conflict met zich brengen met alle 'narigheid' van bemiddeling door Kavuṇṭar en ik acht het waarschijnlijk, dat dit de reden is waarom Paḷḷar tegenover hen uitsluitend respectvormen gebruiken. Vermelding verdient hier dat Vaṇṇār en Nācuvar zich, in tegenstelling tot de mening van vele Kavuṇṭar, uitdrukkelijk lager achten dan de Valaiyar.

Hoewel men in Irupatur de Paṟaiyar vrijwel steeds lager waardeert dan de Kuṟavar, komt dit niet tot uiting in de gebruikte werkwoordsvormen; slechts het verbale gedrag van de Kavuṇṭar wijst in die richting. De werkwoordsvormen die de drie laagste kasten ten opzichte van elkaar gebruiken berusten uitsluitend op de factor leeftijd. Paṟaiyar en Cakkiliyar gebruiken uitsluitend respectvormen tegenover elkaar; deze traditionele vijanden vermijden nog steeds iedere vorm van familiariteit.

6.2.2. *Het gebruik van de namen van personen*[3]

Bij het gebruik van de namen van personen gaat het om het aanspreken of aanroepen bij de naam zonder toevoeging van verenende titels. Spreken Valaiyar de Kucavar pottenbakkers soms aan bij de naam, maar voegen zij hier dan

altijd Ceṭṭiyār (koopman) aan toe, dan ga ik ervan uit dat de Valaiyar de Kucavar niet aanspreken bij de naam. Ook in onze cultuurkring is er een groot verschil tussen het aanspreken van een man met 'Jansen' of met 'Meneer Jansen'. Bij het gebruik van persoonsnamen zonder de toevoeging van in deze regio als vererend opgevatte titels mag men neutrale of onrespectvolle werkwoordsvormen verwachten. Uitzonderingen worden geleverd door de Mohammedanen, en de Kucavar – Oṭṭar.

Bij de gegevens van tabel 18 wordt ervan uitgegaan, dat men de namen van zijn dorpsgenoten kent, hetgeen lang niet altijd het geval is (zie 5.6.4.). Kent men bij het aanroepen van een persoon zijn naam niet, of wil men zijn naam niet gebruiken, dan is vooral de aanroepterm 'aṭā' of 'aṭē' zeer onrespectvol. Wat het aanroepen van volwassenen betreft, gebruikt men deze termen vrijwel uitsluitend voor Cakkiliyar. Ook is het mogelijk de kastenaam te gebruiken waarin voor bepaalde kasten neutraliteit of disrespect kan worden gelegd. In plaats van het neutrale Paṇṇāṭi (m)/Paṇṇāṭicci (vr) hoort men bij oudere Kavuṇṭar boeren

TABEL 18. Het veelvuldig gebruik van namen van volwassen mannen (ouder dan de spreker) in het inter-kaste verkeer, gesteld dat men de namen kent.

Ego \ Alter	Brahmanen	Kavuṇṭar	Piḷḷai	Ainūttān Ceṭṭiyār	Paṇṭāram	Nāykkar	Ācāri	Kucavar	Mohammedanen	Oṭṭar	Valaiyar	Vaṇṇār	Nācuvar	Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār	Paḷḷar	Kuṟavar	Paṟaiyar	Cakkiliyar
Brahmanen	○	–	–	–	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Kavuṇṭar	–	○	–	–	–	–	–	–	–	+	+	+	+	–	+	+	+	+
Piḷḷai	–	–	○	–	–	–	–	–	–	+	+	+	+	–	+	+	+	+
Ainūttān Ceṭṭiyār	–	–	–	○	–	–	–	–	–	+	+	+	+	–	+	+	+	+
Paṇṭāram	–	–	–	–	○	–	–	–	–	+	+	+	+	–	+	+	+	+
Nāykkar	–	–	–	–	–	○	–	–	–	+	+	+	+	–	+	+	+	+
Ācāri	–	–	–	–	–	–	○	–	–	+	+	+	+	–	+	+	+	+
Kucavar	–	–	–	–	–	–	–	○	–	+	+	+	+	–	+	+	+	+
Mohammedanen	–	–	–	–	–	–	–	–	○	+	+	+	+	–	+	+	+	+
Oṭṭar	–	–	–	–	–	–	–	+	–	○	+	+	+	–	+	+	+	+
Valaiyar	–	–	–	–	–	–	–	–	–	+	○	+	+	–	–	+	+	+
Vaṇṇār	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	○	–	–	–	+	+	+
Nācuvar	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	○	–	+	+	+	+
Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār	–	–	–	–	–	–	–	–	–	+	+	+	+	○	+	+	+	+
Paḷḷar	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	+	–	○	–	+	+
Kuṟavar	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	○	+	+
Paṟaiyar	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	+	○	–
Cakkiliyar	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	+	–	○

+ Namen worden frequent gebruikt
– namen worden niet gebruikt of slechts in combinatie met vererende titels.

nog slechts spaarzaam het onrespectvolle Paḷḷan/Paḷḷacci. Ook Paraiyan en Cakkili zijn onrespectvolle aanroepvormen. In het gebruik van kastenamen (de aanduiding Ceṭṭiyār, koopman, is geen echte kastenaam) kan geen respect tot uiting worden gebracht en lagere kasten gebruiken deze namen dan ook niet tegenover kasten die duidelijk hoger staan. Ook een analyse van het gebruik van kastenamen in de aanspreekterminologie zou een ingang kunnen zijn tot het stratificatiebeeld van de kasten van Irupatur, maar een dergelijk onderzoek heb ik niet ondernomen.

Tabel 18 geeft aan dat de vier lage kasten op het punt van de persoonsnamen voor de hogere kasten tot en met Oṭṭar onderdeel vormen van een ruimere categorie die begint bij de Oṭṭar. De Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār moeten we hierbij rekenen tot de hogere kasten. Slechts de Nācuvar gebruiken de persoonsnamen uitsluitend voor de vier lage kasten. Valaiyar en Vaṇṇār zonderen de Paḷḷar af van de rest der lage kasten, en de bijzondere positie van de Paḷḷar wordt eveneens duidelijk, doordat zij door de overige drie lage kasten niet uitsluitend bij de naam worden aangesproken, terwijl de Paḷḷar zelf dit wel doen tegenover Paraiyar en Cakkiliyar. De Paḷḷar behandelen de Kuravar hierbij als een kaste die hoger staat dan Paraiyar en Cakkiliyar: de Kuravar zouden de Paḷḷar eveneens bij de naam noemen, als deze hun persoonsnamen gebruikten, hetgeen de Paḷḷar ongewenst achten. Deze vrees behoeven zij niet te koesteren ten aanzien van Paraiyar en Cakkiliyar. Voor het gedrag tussen de drie laagste kasten geldt opnieuw een 'balanced reciprocity'.

6.2.3. *Het gebruik van verwantschapstermen*

De verwantschapstermen die we in het inter-kaste verkeer het meest horen zijn de volgende[4].

Term	*Inhoud*	*Bijzonderheden indien de termen slechts gebruikt worden door en tegenover bepaalde kasten*
Pāṭṭā	FFF enz.	Paḷḷar tegenover Ācāri
Pāṭṭi	MMM enz.	
Ayyā	FF	–
Āttā	FM	–
Appicci	MF	Vaṇṇār, Nācuvar en Paḷḷar tegenover Valaiyar; Paḷḷar tegenover Paṇṭāram
Ōppācci	FM	
Ammāttā	MM	
Appā	F	–
Appunu	F	Rijke Kuravar tegenover veel jongere Kavuṇṭar
Ammā	M	–
Māmiyā	WM, HM	Paraiyar tegenover Cakkiliyar en omgekeerd
Māmā	MB	Vooral gebruikt door Mohammedanen; Paraiyar en Cakkiliyar tegenover elkaar
Māmī	MBW	
Attai	FZ	Mohammedanen tegenover Kavuṇṭar
Aṇṇā	B (ouder)	–
Akkā	Z (ouder)	–
Tampī	B (jonger)	–
Ammaṇi	Z (jonger)	–
Paran	Kleinkind	Paṇṭāram tegenover Valaiyar; Valaiyar tegenover Nācuvar; Paṇṭāram, Ācāri, Valaiyar en Vaṇṇār tegenover Paḷḷar
Pēra	SS, DS	
Pēranti	SS, DS	
Pētti	SD, DD	

Het is mij niet duidelijk waarom bepaalde kasten tegenover bepaalde andere kasten tamelijk specifieke verwantschapstermen gebruiken. Het is ook de vraag of de oorzaak daarvan nu nog te achterhalen is. Een veel uitgebreider en vooral ook vergelijkend en historisch onderzoek naar het inter-kaste taalgebruik zou nodig zijn voor het opsporen van deze oorzaken.

Ik moet hier tot voorzichtigheid manen, waar het gaat om het 'wegen' van de termen om de bijbehorende gedragspatronen te begrijpen of zelfs te kunnen voorspellen. Ik ga hier niet nader in op de precieze termen die men gebruikt, of op een vergelijking van de gedragspatronen behorende bij deze termen, maar beperk mij tot een analyse van de ongelijkheid of gelijkheid die uit de gebezigde termen blijkt. Spreken volwassenen van kaste A de volwassen mannen van kaste B aan met 'Appicci', en gebruiken de volwassenen van B de term 'Pēranti' tegenover mannen van kaste A, dan is kaste B hoger dan kaste A. Ondanks het verschil in termen is hetzelfde het geval als kaste A tegenover de mannen van B de term 'Appā' gebruikt en kaste B op zijn beurt het gebruik van verwantschapstermen vermijdt en zich bedient van persoonsnamen.

Alvorens over te gaan tot een bespreking van de kaste-gelijkheid of -ongelijkheid die blijkt uit de gebezigde verwantschapstermen, wil ik nog het volgende opmerken.

1. Hoewel in de verwantschapstermen een zekere ongelijkheid tot uiting kan worden gebracht, blijkt door het gebruik ervan toch een zekere familiariteit. Bij een 'te' groot statusverschil vermijdt men daarom deze termen. Zou bijvoorbeeld een oudere Cakkiliyaṉ tegenover een jongere Kavuṇṭaṉ een term voor 'vaders vader' gebruiken, dan zou dat voor de betreffende Kavuṇṭaṉ beledigend zijn. Omgekeerd zal een jongere Kavuṇṭaṉ er ook niet over denken een oudere Cakkiliyaṉ aan te spreken met een term voor 'kleinkind'. Wordt het statusverschil 'te' groot dan krijgen we bijvoorbeeld te maken met de term 'cāmi' bij het aanspreken van hogeren.
2. Het gebruik van verwantschapstermen waaruit de lagere status van de aangesprokene blijkt, is vrij zeldzaam. Het gaat daarbij immers om kasten die zoveel lager staan, dat verwantschapstermen voor 'kleinkind' gebruikt kunnen worden, maar die niet zo laag zijn, dat het suggereren van verwantschap onmogelijk is. Het betreft kasten waarvoor men vrijwel steeds neutrale werkwoordsvormen gebruikt. Bij veel lagere kasten gaat men doorgaans over op het gebruik van de namen van personen gevolgd door neutrale of disrespect uitdrukkende werkwoordsvormen.
3. Het gebruik van verwantschapstermen waaruit geen statusverschil tussen de kasten blijkt, omdat deze slechts worden afgestemd op leeftijdsverschillen (en economische verschillen), is vooral beperkt tot de categorie hoge kasten (met uitzondering van de Brahmanen), waartoe we dan in dit geval ook de Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār moeten rekenen. De kasten, te beginnen met de Oṭṭar gebruiken in het inter-kaste verkeer geen verwantschapstermen waaruit een zekere gelijkheid blijkt, of reserveren deze voor een zeer gering aantal kasten.

Bezien we de kastenhiërarchie zoals die blijkt uit het gebruik van verwantschapstermen, dan kunnen we de volgende conclusies trekken. Zie hierbij tabel 19.

De Brahmanen gebruiken vrijwel nooit verwantschapstermen in het inter-kaste verkeer. Zij moeten daarom worden geplaatst aan de top van de hiërarchie.

TABEL 19. Het gebruik van verwantschapstermen door en voor mannen in het inter-kaste verkeer.

Ego \ Alter	Brahmanen	Kavuṇṭar	Piḷḷai	Ainūttāṉ Ceṭṭiyār	Paṇṭāram	Nāykkar	Ācāri	Kucavar	Mohammedanen	Oṭṭar	Valaiyar	Vaṇṇār	Nācuvar	Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār	Paḷḷar	Kuṟavar	Paṟaiyar	Cakkiliyar
Brahmanen	●	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
Kavuṇṭar	○	●	×	×	○	×	×	×	×	○	○	○	○	×	○	○	○	○
Piḷḷai	?	×	●	×?	?	×?	×	×	×	○?	○	○	○	?	○	○	○	○
Ainūttāṉ Ceṭṭiyār	?	×	×?	●	?	×?	×	×	×	○?	○	○	○	×	○	○	○	○
Paṇṭāram	?	○	?	?	●	?	×	×	×	○?	—	○	○	?	—	○	○	○
Nāykkar	?	×	?	?	?	●	×	×	×	○?	○	○	○	?	○	○	○	○
Ācāri	○	×	×	×	×	×	●	×	×	○	○	○	○	×	—	○	○	○
Kucavar	○	×	○	○	×	×	×	●	×	○	○	○	○	○	○	○	○	○
Mohammedanen	○	×	×	×	×	×	×	×	●	○	○	○	○	○	○	○	○	○
Oṭṭar	?	+	+?	+?	+?	+?	+	?	+	●	○	○	○	?	○	○	○	○
Valaiyar	?	+	+	+	+	+	+	+	+	○	●	○	—	○	—	○	○	○
Vaṇṇār	○	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	●	×	×	—	○	○	○
Nācuvar	?	+	+	+	+	+	+	+	+	?	+	×	●	×	○	○	○	○
Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār	?	×	×?	×?	?	?	×	○	○	○?	○	○	○	●	○	○	○	○
Paḷḷar	○	+?	○	○	+	?	+	○	○	○	+	+	○	+?	●	×	○	○
Kuṟavar	○	+?	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	×	●	×	×
Paṟaiyar	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	+	○	○	+	×	●	×
Cakkiliyar	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	+	+	○	○	+	×	×	●

+ Uit de gebruikte verwantschapstermen blijkt de hogere kastestatus van de ander.
— Uit de gebruikte verwantschapstermen blijkt de lagere kastestatus van de ander.
× Verwantschapstermen worden gebruikt, maar hierin komt niet duidelijk een verschil in kastestatus tot uiting.
○ Verwantschapstermen worden niet gebruikt.
? Door het ontbreken van informatie of tegenstrijdige informatie is de situatie onduidelijk. Toevoeging van een ander teken geeft een vermoedelijke tendentie aan.

Beneden de Mohammedanen vinden we een duidelijke cesuur: slechts de kasten daarbeneden gebruiken verwantschapstermen waaruit de hogere kastestatus van de aangesprokene blijkt.

Het grote aantal vraagtekens bij de Oṭṭar vindt zijn oorzaak in de verschillen die bestaan tussen de meer traditionele Oṭṭar en hen die een status claimen, waardoor de kaste zou behoren tot de lage hoge kasten. Deze laatsten gebruiken in het inter-kaste verkeer geen verwantschapstermen. Hoewel er nauwelijks verschil bestaat tussen de meer traditionele Oṭṭar en de Valaiyar wat betreft zowel het aanspreken als het worden aangesproken, ben ik geneigd de Oṭṭar binnen de midden kasten toch boven aan te plaatsen op grond van de binnen deze kaste optredende pogingen tot mobiliteit.

Onder de Valaiyar volgen Vaṇṇār en Nācuvar op gelijk niveau.

De Paḷḷar vormen een kaste met vele naar verticale mobiliteit strevende leden. Zij weigeren herhaaldelijk om hun inferioriteit te tonen in verwantschapstermen. Toch doen zij dit wel ten opzichte van de relatief lage Valaiyar en Vaṇṇār, terwijl de Valaiyar en Vaṇṇār in hun terminologie tegenover volwassen Paḷḷar termen voor 'kleinkind' gebruiken. Op grond hiervan moeten we deze kaste plaatsen beneden de Vaṇṇār.

De Kuravar onderscheiden zich van de Paraiyar en Cakkiliyar door tegenover vele kasten verwantschapstermen te gebruiken. Dit blijkt niet beledigend te zijn voor deze hogere kasten en daarom moeten we ze zonder enig voorbehoud plaatsen boven de Paraiyar en Cakkiliyar, die geen verwantschapstermen *durven* te gebruiken (in tegenstelling tot de Brahmanen die deze termen niet *willen* gebruiken).

6.2.4. *Het gebruik van de term 'cāmi'*

Tabel 20 geeft een beeld van het gebruik van de aanspreek- en aanroepterm 'cāmi' (god, heer).

De kasten hoger dan de Valaiyar gebruiken de term 'cāmi' uitsluitend voor Brahmanen. Het gaat hierbij met name om de karnam, een man van ongeveer 60 jaar. Ook voor de zo nu en dan in Irupatur aanwezige schoonzoon van de karnam wordt deze term wel eens gebruikt. De oudste zoon van de karnam en de vrouw van de karnam noemen de leden van deze hogere kasten niet 'cāmi'. Vooral de Kavuṇṭar zijn kieskeurig en noemen ook de Brahmaanse sub-karnam van Adutur niet 'cāmi'. De Mohammedanen gebruiken deze typische Hindoe term tegenover niemand. De Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār dienen we wat betreft het gebruik van de term 'cāmi' tot deze hogere kasten te rekenen, omdat ook zij het begrip reserveren voor de oudere Brahmanen.

De Valaiyar gebruiken de term 'cāmi' niet alleen tegenover Brahmanen, maar ook tegenover belangrijke of minder belangrijke volwassen Kavuṇṭar, mannen en vrouwen. Zij gebruiken de term veel vaker dan Vaṇṇār, Nācuvar of Paḷḷar. Men dient hierbij te bedenken dat vrijwel alle Valaiyar landarbeiders zijn.

De Vaṇṇār en Nācuvar gebruiken de term 'cāmi' weinig tegenover Kavuṇṭar en dan nog slechts voor oudere, belangrijke Kavuṇṭar mannen. De Paḷḷar nemen het woord 'cāmi' als aanspreek- of aanroepterm nog minder in de mond dan de

TABEL 20. Het gebruik van de aanspreekterm 'cāmi'. (Er is geen rekening gehouden met de frequentie van het gebruik van deze term)

Ego \ Alter	Brahmanen	Kavuṇṭar	Piḷḷai	Ainūttān Ceṭṭiyār	Paṇṭāram	Nāykkar	Ācāri	Kucavar	Mohammedanen	Oṭṭar	Valaiyar	Vaṇṇār	Nācuvar	Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār	Paḷḷar	Kuṟavar	Paṟaiyar	Cakkiliyar
Brahmanen	–																	
Kavuṇṭar	×	–																
Piḷḷai	×		–															
Ainūttān Ceṭṭiyār	×			–														
Paṇṭāram	×				–													
Nāykkar	×					–												
Ācāri	×						–											
Kucavar	×							–										
Mohammedanen									–									
Oṭṭar	×									–								
Valaiyar	×	×																
Vaṇṇār	×	×										–						
Nācuvar	×	×											–					
Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār	×													–				
Paḷḷar	×	×													–			
Kuṟavar	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×			–		
Paṟaiyar[1]	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×		×?		–	
Cakkiliyar	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×		×			–

[1] Ik betwijfel of de 'Rechterhand' Paṟaiyar de term 'cāmi' vanouds gebruiken tegenover de 'Linkerhand' Paḷḷar.

Vaṇṇār en Nācuvar. Paḷḷar vrouwen die ik naar het gebruik van deze term vroeg, werden wat boos en merkten bits op, dat er slechts in de tempels 'cāmi's' waren. Het gebruik van deze term voor andere dan Brahmaanse mannen loopt inderdaad snel terug: nog slechts een gering aantal oude Paḷḷar landarbeiders zegt 'cāmi' tegen Kavuṇṭar boeren.

Na de Valaiyar vormen de Kuṟavar in de hiërarchie weer de eerste kaste waarvan de leden de term 'cāmi' ook gebruiken tegenover oudere Kavuṇṭar vrouwen. In tegenstelling tot de Valaiyar bedient een aantal Kuṟavar zich ook van de term 'cāmi' bij het aanroepen en aanspreken van mannen van vele andere kasten. Een oude Kuṟavaṉ vertelde mij dat hij 'cāmi' zegt tegen Piḷḷai, Ainūttāṉ Ceṭṭiyār, Paṇṭāram en Nāykkar. Enigszins jongere, hoewel volwassen Kuṟavar gaven het gebruik van de term 'cāmi' voor anderen dan Brahmanen en Kavuṇṭar niet toe. Uit de opmerkingen van Kuṟavar en leden van andere kasten concludeer ik, dat de Kuṟavar de term 'cāmi' vrij algemeen gebruiken tegenover Brahmanen en Kavuṇṭar mannen en vrouwen, dat een kleinere categorie bestaande uit vooral ouderen ook 'cāmi' zegt tegen de leden van de kasten tot en met Nāyk-

kar en dat het gebruik van deze term voor de leden van kasten tot en met Nācuvar vrij zeldzaam is.

Ook de Paraiyar geven het gebruik van de term 'cāmi' slechts toe voor de kasten tot en met Nāykkar. Het is echter zonder meer duidelijk, dat zij deze term ook op vrij ruime schaal bezigen voor leden van kasten tot en met Mohammedanen. Tegenover Oṭṭar, Valaiyar, Vaṇṇār, Nācuvar (en Paḷḷar?) wordt de respectterm 'cāmi' minder veelvuldig gebruikt.

De Cakkiliyar scheppen er een zeker behagen in hun zeer lage positie te exposeren, dit in tegenstelling tot Paraiyar en Kuravar. Op een vraag naar het positieverschil van bepaalde hogere kasten kreeg ik van een aantal Cakkiliyar ten antwoord: 'Hoe moeten wij weten hoe de hoog-laag verdeling van de hogere kasten is? Zelfs Paḷḷar mannen en vrouwen noemen wij cāmi.' Als onderzoeker kreeg ik het wel wat benauwd, toen dit antwoord werd gevolgd door de opmerking: 'Geef ons liever werk en voedsel in plaats van zulke rare vragen te stellen.' Gebruiken de Paraiyar de term 'cāmi' niet van harte, de Cakkiliyar zijn nog steeds zo afhankelijk van de hogere kasten, dat zij de term veelvuldig bezigen voor allen die zij als hoger beschouwen en dat zijn er velen. Ook oudere kinderen behorende tot de kasten tot en met Nācuvar worden door de Cakkiliyar wel met 'cāmi' aangeroepen; dit is niet het geval tegenover Paḷḷar jongeren. Wel weigeren zij evenals de leden van alle andere kasten in Irupatur, de Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār aan te spreken met 'cāmi'.

Samenvattend wil ik ten aanzien van het gebruik van de term 'cāmi' nog het volgende opmerken. Voor zover men de term niet gebruikt voor oudere Brahmanen wordt hij ervaren als vernederend. Het is een term die thuishoort in de traditionele meester-knecht relaties en hij geeft duidelijk aan, dat de gebruiker ervan een zeer afhankelijke positie inneemt. Het is dan ook geen wonder dat de term door een vrij ruim aanbod van alternatieve werkgelegenheid steeds meer in onbruik raakt. Zelfs de landarbeiders van lagere kasten en de leden van lagere dienstenverlenende kasten trachten de term te vervangen door termen die minder uitdrukking geven aan onderdanigheid.

De vier Scheduled Castes kunnen we op grond van de frequentie van het gebruik van deze term en een analyse van de personen tegenover wie de term wordt gebruikt, in een duidelijke hiërarchie plaatsen. De Paḷḷar immers staan in deze meer op het niveau van de Vaṇṇār en Nācuvar of zelfs daarboven, doordat nog slechts enkele oude landarbeiders de term gebruiken. De Kuravar beperken het gebruik vooral tot Brahmanen en Kavuṇṭar; tegenover de kasten tot en met Nāykkar is het gebruik nog vrij normaal, maar voor de kasten tot en met Nācuvar kunnen we het gebruik vermoedelijk zeldzaam noemen. De Paraiyar achten het gebruik van deze term normaal voor een, in vergelijking met de Kuravar, grotere categorie kasten, nl. voor de kasten tot en met Nāykkar. In mindere mate is dit ook nog het geval voor de kasten tot en met Mohammedanen, maar voor de kasten tot en met Nācuvar wordt het gebruik zeldzamer. De Cakkiliyar bezigen de term zelfs tegenover oudere kinderen behorende tot kasten tot en met Nācuvar. Slechts tegenover Paḷḷar zeggen zij minder veelvuldig 'cāmi' en beperken zij het gebruik tot de oudere Paḷḷar mannen en vrouwen.

6.2.5. *De kastenhiërarchie zoals die blijkt uit het taalgebruik in Irupatur. Samenvatting.*

Bezien wij het totaalbeeld, dan kunnen we constateren, dat er zich beneden de Brahmanen een aantal kasten bevinden die tot op grote hoogte vergelijkbaar zijn, namelijk de Kavuṇṭar, Piḷḷai, Ainūttāṉ Ceṭṭiyār, Paṇṭāram, Nāykkar en Ācāri. Hoewel het mogelijk is binnen deze categorie een zekere hiërarchie te zien, richt ik mijn aandacht vooral op de kasten beneden de overgangscategorie, waarin we naast de Kucavar en Mohammedanen toch ook de Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār moeten plaatsen.

Er kan geen twijfel bestaan over de kaste die in de categorie der midden en lage kasten de hoogste positie inneemt: volgens alle vier gekozen ingangen is dat de kaste der Oṭṭar. Bezien we de kasten beneden de Oṭṭar, dan moeten we ons allereerst beperken tot het beschouwen van de hiërarchieën op grond van werkwoordsvormen, namen van personen en de verwantschapsterminologie, om pas daarna het gebruik van de term 'cāmi' in onze overwegingen te betrekken. De hiërarchie is dan van hoog naar laag: Valaiyar, Vaṇṇār en Nācuvar, Paḷḷar, Kuṟavar, Paṟaiyar, Cakkiliyar. De overgang van hoog naar laag is hierbij zo geleidelijk, dat we niet kunnen spreken van opmerkelijke sprongen in de hiërarchie.

Bij de werkwoordsvormen en vooral bij het gebruik van verwantschapstermen bleek reeds dat de Paḷḷar in een aantal gevallen weigeren respect te betonen aan tal van traditioneel hogere kasten. Bij het gebruik van de namen van personen zijn de Paḷḷar nog zeer voorzichtig. Ik meen dat we bij de Paḷḷar pogingen zien tot verbetering van hun sociale positie die vooral worden veroorzaakt door de relatief sterke verhoging van het levenspeil van deze kaste. Verandering klinkt ook door bij het gebruik van de term 'cāmi'. Hierbij valt het opnieuw op dat met name de Paḷḷar, op enkele oude landarbeiders na, deze zeer vernederende term vermijden en het gebruik ervan scherp afkeuren. Zij staan in dit opzicht thans zelfs 'hoger' dan de Vaṇṇār en Nācuvar, die door hun sterke binding aan met name de Kavuṇṭar een zeer afhankelijke positie innemen. Ik meen dat het oude patroon bij het gebruik van deze term nog slechts wordt gevolgd door de landarbeid bedrijvende Valaiyar, de oudere Kuṟavar, de oudere Paṟaiyar en zeker door de Cakkiliyar. Dit zou betekenen dat we in de taaluitingen een duidelijke poging tot positieverbetering en zelfs een zekere statusdiscrepantie kunnen constateren bij de Paḷḷar. Voorzichtigheid blijft hierbij geboden: in vroeger tijden was het landbezit der Paḷḷar waarschijnlijk niet onbelangrijk en we weten niet hoe dit economische gegeven toen werd vertaald in de taaluitingen. Het al of niet gebruiken van de term 'cāmi' vestigt onze aandacht op de in beweging zijnde positie der Paḷḷar en geeft ook enig zicht op het verschijnsel dat met name vele Kavuṇṭar de Valaiyar plaatsen op het niveau van de Paḷḷar of zelfs daaronder, een standpunt dat de Oṭṭar, maar met name ook de Vaṇṇār en Nācuvar bestrijden. Het lijkt mij moeilijk om te komen tot nog meer expliciete uitspraken; op grond van de linguistische etiquette kunnen we hoogstens concluderen tot een positiehandhaving of zelfs een neiging tot stijging bij de Oṭṭar, een poging tot stijging bij de Paḷḷar en een neiging tot daling bij de Valaiyar. De Kuṟavar en

Paraiyar veroorloven zich thans vermoedelijk meer dan vroeger, maar dat wordt hun nauwelijks of niet kwalijk genomen; we kunnen zeker niet stellen, dat de hogere kasten het gebruik van de term 'cāmi' van hen eisen.

Bij de poging om op grond van de linguistische etiquette de kasten te ordenen in een hoog-laag verdeling zijn in het voorgaande de verschillende gegevens gewogen. Er is gelet op de mate van sociale afstand tussen kasten en op kasteberoepen. Weinig aandacht is besteed aan de consequenties van bepaalde in de historie verankerde bijzonderheden, waarbij we kunnen denken aan de Cakkiliyar die de Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār aanspreken in neutrale bewoordingen, of aan de Cakkiliyar en Paraiyar die tegenover elkaar respectvormen gebruiken. Laten we het wegen der gegevens achterwege en beperken we ons louter tot een eenvoudige statistische bewerking ervan, dan kan een stratificatiebeeld ontstaan, dat afwijkt van de hiërarchie die ontstond door het interpreteren en wegen der gegevens. In het hiervolgende zal blijken, dat het gevonden stratificatiebeeld slechts weer uit de cijfers blijkt als de hiërarchieën op grond van verschillende ingangen met elkaar worden gecombineerd. De hier gekozen ingangen zijn de gebruikte werkwoordsvormen en het gebruik van de namen van personen (zie tabel 21); de gebruikte verwantschapstermen en het gebruik van de term 'cāmi' lenen zich minder gemakkelijk voor een statistische bewerking.

De statistische bewerking die hier is uitgevoerd is vergelijkbaar met die gebruikt bij het accepteren van gekookt voedsel en water (blz. 140, tabel 13). Bij de werkwoordsvormen wordt in de eerste plaats per kaste geteld voor hoeveel kasten men onrespectvolle, neutrale en respectvolle tot neutrale vormen gebruikt, waarvan wordt afgetrokken het aantal kasten dat dergelijke vormen bezigt voor de betrokken kaste. Dezelfde procedure wordt toegepast ten aanzien van neutrale en onrespectvolle vormen, waarna, tot slot, slechts wordt gelet op onrespectvolle vormen, al of niet in combinatie met neutrale vormen. Bij het gebruik van persoonsnamen kan de bewerking door de aangebrachte 'zwart-wit' tekening (het *wel* of *niet* gebruiken van de namen) beperkt blijven tot het tellen van het aantal kasten waarbij men persoonsnamen gebruikt en daarvan af te trekken het aantal kasten waarvan de leden zich bedienen van de namen van de volwassen mannen van de betrokken kaste.

Bezien we de hiërarchie die ontstaat door combinatie van de hiërarchieën op grond van werkwoordsvormen en namen van personen, dan blijkt deze zeer goed aan te sluiten bij de hiërarchie waartoe we besloten in de aanvang van deze paragraaf 6.2.5. Slechts de uitkomst waarbij de Cakkiliyar een hogere positie innemen dan de Paraiyar lijkt eigenaardig op grond van het gebruik van onrespectvolle werkwoordsvormen en de frequentie waarmee de Cakkiliyar de vernederende term 'cāmi' gebruiken.

6.2.6. *De invloed van de seculiere status op de linguistische etiquette in die gevallen waarin er een discrepantie bestaat tussen de seculiere status en de kastestatus van sprekers en aangesprokenen.*

Veranderingen in de linguistische etiquette als gevolg van verhoging van de individuele politiek-economische status of van de positie van de groep komen

TABEL 21. Kastenhiërarchieën op grond van de linguistische etiquette in werkwoordsvormen en het gebruik van de namen van personen, en de finale hiërarchie afgeleid uit de combinatie van deze hiërarchieën. Tussen haakjes zijn de scores vermeld verkregen door van het aantal op een bepaalde wijze bejegende kasten af te trekken het aantal groepen dat de betrokken kaste op dezelfde wijze tegemoet treedt.

Kasten	Werkwoordsvormen					Namen personen	Σ werkwoorden en namen		
	Hiërarchie rn/n/d	Hiërarchie n/d	Hiërarchie nd enz.	Σ	Hiërarchie werkwoorden	Hiërarchie			Hiërarchie werkwoorden en namen
Brahmanen	(14) 1	(14) 1	(9) 1	3	1	(14) 1	2	1	Brahmanen
Kavuṇṭar	(12) 2	(8) 3	(5) 2	7	2	(8) 3	5	2	Kavuṇṭar
Piḷḷai	(9) 3.5	(8) 3	(3) 5.5	12	3.5	(8) 3	6.5	3.5	Piḷḷai
Ainūttāṉ Ceṭṭiyār	(9) 3.5	(8) 3	(3) 5.5	12	3.5	(8) 3	6.5	3.5	Ainūttāṉ Ceṭṭiyār
Paṇṭāram	(6) 7	(7) 6	(3) 5.5	18.5	7	(7) 7	14	7	Ācāri
Nāykkar	(7) 5.5	(7) 6	(3) 5.5	17	6	(7) 7	13	6	Nāykkar
Ācāri	(7) 5.5	(7) 6	(4) 3	14.5	5	(7) 7	12	5	Paṇṭāram
Kucavar	(3) 9	(6) 8	(0) 10	27	8	(6) 10	18	10	Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār
Mohammedanen	(4) 8	(1) 10	(–1) 13.5	31.5	10	(7) 7	17	9	Mohammedanen
Oṭṭar	(–2) 11	(–1) 11	(0) 10	32	11	(–3) 11	22	11	Kucavar
Valaiyar	(–3) 12	(–2) 12	(–1) 13.5	37.5	13.5	(–5) 12	25.5	12	Oṭṭar
Vaṇṇār	(–7) 13	(–6) 13.5	(0) 10	36.5	12	(–9) 14	26	13	Valaiyar
Nācuvar	(–8) 14	(–6) 13.5	(0) 10	37.5	13.5	(–9) 14	27.5	14	Vaṇṇār
Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār	(1) 10	(3) 9	(0) 10	29	9	(7) 7	16	8	Nācuvar
Paḷḷar	(–9) 15	(–10) 15	(–2) 15	45	15	(–9) 14	29	15	Paḷḷar
Kuṟavar	(–14) 16.5	(–15) 17.5	(–7) 16.5	50.5	16.5	(–14) 16	32.5	16	Kuṟavar
Paṟaiyar	(–15) 18	(–15) 17.5	(–7) 16.5	52	18	(–15) 17.5	35.5	18	Cakkiliyar
Cakkiliyar	(–14) 16.5	(–14) 16	(–12) 18	50.5	16.5	(–15) 17.5	34	17	Paṟaiyar

vooral tot uiting in het vermijden van zeer vererende aanspreekvormen (de term 'cāmi' en bepaalde verwantschapstermen) en van de onrespectvolle werkwoordsvormen, evenals van hier niet in de beschouwingen betrokken aanroeptermen als 'aṭē'. Het onderzoek naar de relatie tussen veranderende individuele politiek-economische posities of kaste-posities en de linguistische etiquette wordt, althans in het onder de rook der steden liggende Irupatur, bemoeilijkt door de algemene tendens waarbij het in de linguistische etiquette tot uiting brengen van scherpe ongelijkheid vermindert. Deze tendens, die vooral bij vele jongeren merkbaar is, hangt samen met de afbraak van de semi-autonome en semi-autarkische dorpsgemeenschappen, waardoor de vaak asymmetrische afhankelijkheidsrelaties tussen kaste-groepen in betekenis afnemen en de relaties tussen individuen meer en meer 'single-stranded' worden. Met deze openlegging der dorpsgemeenschappen hangt eveneens samen dat, met name sinds de onafhankelijkheid, in de dorpen een Westers getinte ideologie kan penetreren welke een nivellering der ongelijkwaardigheid predikt[5].

Kaste bepaalt nog in hoge mate de grenzen waarbinnen kaste irrelevante variaties in de linguistische etiquette zijn toegestaan aan leden van dezelfde dorpsgemeenschap. In het hiervolgende schets ik een model dat het voor Irupatur (anno 1967) mogelijk maakt het terrein van deze kaste-vrije variaties op grond van discrepanties tussen de individuele seculiere status (samengesteld uit de posities op economisch, politiek en educatief gebied) en de kastestatus af te bakenen. Dit model zal ik slechts zo nu en dan van illustraties voorzien.

De kasten van Irupatur kunnen we op grond van de linguistische etiquette verdelen in vier categorieën, waarbij de tweede categorie een onderverdeling behoeft.

I De Brahmanen staan boven wat ADRIAN C. MAYER (1960: 37) noemt de 'allied castes'.

IIa Beneden de Brahmanen volgt een aantal kasten waarvan de leden het hoogst onbehoorlijk achten bij het gedrag ten opzichte van elkaar aandacht te besteden aan andere criteria dan leeftijd en geslacht[6]. Dit zijn de Kavuṇṭar, Piḷḷai en Ainūttāṉ Ceṭṭiyār. Vele Kavuṇṭar echter zeggen dat deze twee criteria ook het taalgedrag moeten bepalen voor de volgende kasten:

IIb Paṇṭāram, Nāykkar, Ācāri, Kucavar, Mohammedanen en Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār. De opmerking van deze Kavuṇṭar dekt de werkelijkheid niet geheel: het is waar dat tal van Kavuṇṭar zich aldus gedragen, maar leden van de genoemde zes kasten zelf maken enig onderscheid tussen o.a. belangrijke en minder belangrijke Kavuṇṭar. Het is niet moeilijk vast te stellen, dat de leden van deze kasten belangrijke Kavuṇṭar, met name grote boeren, wat ouder schatten dan ze in werkelijkheid zijn, waardoor respectvolle werkwoordsvormen kunnen worden gebruikt en de namen van deze mensen worden vermeden. We horen verder dat een Ācāri grofsmid een jongere Kavuṇṭar boer aanspreekt met 'ponnaṉ' (niet te vertalen, een vriendelijke term die ook een moeder vaak voor haar zoon gebruikt), 'periya nāṭu' ('centrum van het land'; 'oogappel') of 'cinna ponnaṉ' ('cinna' betekent 'klein') gevolgd door 'pōṅkō/vāṅkō'. Deze jonge Kavuṇṭaṉ gebruikt tegenover de oudere grofsmeden de term 'aṇṇā' (oudere broer) gevolgd door 'pōṅkō/vāṅkō'; tegenover leeftijdsgenoten gebruikt hij de naam en 'pō/vā'.

Een Ācāri Goudsmid melkman die enigszins bevriend is met dezelfde boer, gebruikt zijn naam en 'pōṅkō/vāṅkō' en de Kavuṇṭaṉ gebruikt dezelfde vormen. Voor belangrijke Kavuṇṭar, Piḷḷai en Ainūttāṉ Ceṭṭiyār mannen en vrouwen van dezelfde leeftijd gebruiken leden van deze zes kasten doorgaans wat vaker de verwantschapstermen 'aṇṇā/akkā' (oudere broer, oudere zuster) dan de persoonsnamen.

III Ook voor de Oṭṭar, Valaiyar, Vaṇṇār, Nācuvar en Paḷḷar kunnen we zeggen, dat zij een categorie kasten vormen waarvan de leden het hoogst onbehoorlijk vinden bij het onderlinge verbale contact aandacht te besteden aan verschillen in individuele economische positie. Dit betekent zeker niet, dat deze kasten elkaar als gelijken beschouwen; bij de linguistische etiquette die leden van deze kasten ten opzichte van elkaar in acht nemen mogen echter slechts kaste, leeftijd en geslacht een rol spelen.

IV De Kuṟavar, Paṟaiyar en Cakkiliyar van Irupatur bewaken hun onderlinge gelijkheid zorgvuldig en de aangesprokenen gebruiken ongeveer dezelfde termen en werkwoordsvormen als de sprekers.

In het algemeen kunnen we nu zeggen, dat de individuele politiek-economische positie van personen tot uitdrukking kan komen in de linguistische etiquette in geval de betrokken kasten behoren tot categorieën die het dichtst staan bij de eigen categorie. De kasten behorende tot categorie III houden dus bijvoorbeeld rekening met de economische positie van leden van kasten behorende tot II en IV. Leden van kasten behorende tot categorie IV letten op de economische status van kasteleden van III, maar niet van leden van kasten behorende tot II of I. Aan de andere kant vinden kasteleden van categorie II het weinig belangrijk te differentiëren binnen IV.

Ter illustratie van de relaties tussen kasten van de categorieën IIa en IV wijs ik op twee cases. (a) In het naburige dorp Adutur spreken Kavuṇṭar boeren de oude en rijke Kuṟavar varkenskoopman en geldschieter aan bij zijn naam en 'pōṭā/vāṭā' en de betreffende Kuṟavaṉ treedt de oude Kavuṇṭar boeren van zijn dorp (ook zijn schuldenaren) tegemoet met 'cāmi' en 'pōṅkō/vāṅkō' en hij spreekt jongere Kavuṇṭar boeren aan met 'appuṉu' (vader) gevolgd door respectvolle werkwoordsvormen (b) In het dorp Ṉesavur bestaat er een zekere vriendschap tussen een Kavuṇṭar en een Cakkiliyar jongen, beide student aan een technische hogeschool te Coimbatore en ongeveer achttien jaar. De Cakkiliyar vader is landarbeider, de Kavuṇṭar vader industrie-arbeider (voorman). Het verbale gedrag is hierbij als volgt:

Spreker	*Aangesprokene*	*Linguistische etiquette*
Cakkiliyar jongen	Kavuṇṭar jongen	Naam en pō/vā
Kavuṇṭar jongen	Cakkiliyar jongen	Naam en pō/vā
Cakkiliyar jongen	Kavuṇṭar vader	*Geen* cāmi, pōṅkō/vāṅkō
Kavuṇṭar jongen	Cakkiliyar vader	Naam en pō/vā
Cakkiliyar vader	Kavuṇṭar jongen	*Geen* naam, pōṅkō/vāṅkō
Kavuṇṭar vader	Cakkiliyar jongen	Naam en pōṭā/vāṭā
Cakkiliyar vader	Kavuṇṭar vader	Cāmi en pōṅkō/vāṅkō
Kavuṇṭar vader	Cakkiliyar vader	Naam en pōṭā/vāṭā

De Brahmanen (I) beperken de kaste-vrije variatie in de linguistische etiquette op basis van de individuele economische positie in geval van categorie IIa (het zijn bijna gelijken) en passen deze variatie vooral toe in IIb. De Brahmaanse karnam verkrijgt het grootste deel van zijn inkomen van boeren en hij verleent daarom een zekere linguistische voorkeursbehandeling aan de boeren behorende tot IIb en III.

Ik ben mij ervan bewust dat het geschetste model statisch is en ten dele reeds achterhaald, zoals blijkt uit het gedrag van de Brahmaanse karnam. Categorie IV is reeds bezig uiteen te vallen in enerzijds de Kuravar en Paraiyar en anderzijds de Cakkiliyar, waarbij de eersten zelfs binnen categorie IIa, spaarzaam worden met de term 'cāmi', terwijl de laatsten het oude patroon nog grotendeels volgen. Voor het overige meen ik, dat er niet zo zeer sprake zal zijn van veranderingen in de kastensamenstelling van de onderscheiden categorieën, als wel van een verdergaande vervaging van de afscheidingen tussen de categorieën naarmate de specifieke kastegebonden onderdanige/superieure gedragspatronen verdwijnen. Het is niet zo, dat de oude vormen minder kaste-relevant en meer klasse-relevant worden: de linguistische etiquette 'verarmt', wordt meer egalitair, kan minder gemakkelijk worden gebruikt voor het meten van statusverschillen. Hetzelfde verschijnsel ('...die Tendenz zu einer Nivellierung der traditionellen Statussymbole...' DAHRENDORF, 1957: 109) deed en doet zich ook voor bij het verval van de Europese standenmaatschappij.

Voor situaties waarin een analyse van de kasteregels en de feitelijke situatie ten aanzien van het geven en accepteren van voedsel-soorten en water geen betrouwbare ingang (meer) biedt voor het construeren van een zeer gedifferentieerde kastenhiërarchie, kan de analyse van de linguistische etiquette (via een aantal ingangen) tijdelijk enig soelaas bieden, namelijk totdat een meer egalitaire ideologie de traditionele statussymbolen daarvoor te zeer heeft genivelleerd. In meer traditionele situaties is zij steeds een belangrijk controlemiddel voor een op andere gronden geconstrueerde hiërarchie en ik zie (achteraf) zelfs geen reden, waarom men niet uit zou gaan van het linguistische gedrag om deze tegelijkertijd of naderhand te controleren via het benutten van andere stratificatie-criteria.

7. SAMENVATTING EN NABESCHOUWING DEEL I: DE SOCIALE POSITIE DER SCHEDULED CASTES.

Na een uitvoerige analyse van de sociale positie der Scheduled Castes is het goed een (voorlopige) balans op te maken en te bezien in hoeverre de in de probleemstelling vervatte vragen reeds zijn beantwoord. Met deze kennis kan dan in Deel II van deze studie aandacht worden besteed aan de situatie op economisch, politiek en educatief gebied, en aan het effect van het overheidsingrijpen ten behoeve van de Scheduled Castes (lage kasten).

De gestelde vragen betreffen het bestaan van een aparte categorie kasten van Onaanraakbaren, de gevolgen van veranderingen in het stratificatiesysteem voor deze lage kasten, en de oorzaken van deze veranderingen. Voor dit onderzoek werd een dorp uitgekozen 'onder de rook' van steden die reeds betrekkelijk lange tijd belangrijke industrie-centra zijn en met een bevolking die voor een deel in deze steden werkt. Het dorp moest tevens een aantal Scheduled Castes omvatten. Op deze wijze trachtte ik de kans op veranderingen en de mogelijkheden om die in het tijdsbestek van één jaar te bestuderen, zo groot mogelijk te maken. Deze opzet is gedeeltelijk gelukt: in Irupatur en omliggende dorpen bleek van een tweetal lage kasten een aanzienlijk percentage van de mannelijke beroepsbevolking in de steden te werken. Een economische situatie zoals die in Irupatur is voor de lage kasten van Tamilnad (en voor India?) anno 1967 naar verhouding zeer goed te noemen. Als belangrijke belemmeringen voor positieverbetering zijn 'slechts' te noemen het machtige blok der lokale Kavuṇṭar met 44% van de totale dorpsbevolking, met meer dan 90% van het land en een uitgesproken heersersmentaliteit/gedrag, en de verdeling van de lagere ritueel-sociale en politiek-economische groepen over een groot aantal kasten.

Het is onjuist zondermeer te veronderstellen, dat de veranderingen in het stratificatiesysteem in een dergelijk 'onder de rook' der steden gelegen dorp dezelfde zullen zijn als die in de meer rurale gebieden zonder een aanzienlijke alternatieve werkgelegenheid buiten de landbouw. Het is de vraag of het dorp bij de stad in dit opzicht een blik op de toekomstige ontwikkelingen in de meer afgelegen dorpen zou kunnen verschaffen. Deze verder van belangrijke industriële, commerciële en administratieve centra gelegen gebieden ondergaan ook de invloed van de voortschrijdende markt-incorporatie en institutionele incorporatie, en ook hier vindt een openlegging van semi-autarkische en semi-autonome streken en dorpen plaats. Maar met name de machtsverhoudingen rond de produktiemiddelen landbouwgrond en irrigatiewater, de toenemende bevolkingsdruk, het tekort aan land en de ecologische crisis als gevolg van zowel de toenemende bevolkingsdruk als een perfectionering van het mercantiele domein[1] zullen er van groter belang zijn voor de economische, politieke en sociale structuur dan in bijvoorbeeld Irupatur. Het lijkt mij niet juist te veronderstellen dat de veranderingen in het traditionele kastensysteem en met name ten aanzien van de positie der lage kasten in de meer uitgesproken rurale gebieden per definitie minder ingrijpend zouden moeten zijn dan in gebieden bij belangrijke stedelijke centra. Voor dergelijke rurale gebieden zal veel afhangen van factoren als de politiek-economische en numerieke macht der rurale elite, de macht of onmacht van groepen pachters, de mate waarin de landarbeiders verenigd of onderling verdeeld zijn, de mate waarin pachters en landarbeiders gezamenlijke belangen bezitten, en van kwesties als de rurale werkgelegenheid en voedselschaarste.

Bij de bespreking van de vraag betreffende de lage kasten als aparte categorie ga ik allereerst uit van een strak en statisch beeld, dat kan dienen als model om de gedachten te bepalen. Gerekend vanuit de dominante kaste der Veḷḷāḷa Kavuṇṭar zijn de overige kasten verdeeld over een aantal categorieën die hiërarchisch zijn te rangschikken op grond van de mate van sociale afstand, van de mate van familiariteit die met hen mogelijk is. Beschouwen Kavuṇṭar de Piḷḷai en Ainūttān Ceṭṭiyār als ongeveer gelijken, zij nemen een zekere afstand in acht tot de Paṇṭāram, Nāykkar en Ācāri, die nog iets duidelijker is ten aanzien van Kucavar, Mohammedanen en Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār. Daarmee zijn we gekomen tot een belangrijke scheidslijn, immers bij de relaties tussen de Kavuṇṭar en de leden van nog lagere kasten vervalt zelfs de schijn van een zekere sociale gelijkheid. Zoals 'gelijkheid' een betrekkelijk begrip blijkt te zijn voor de kasten hoger dan de Oṭṭar Metselaars/Steenhouwers en lager dan de in de lokale context wat 'uitheemse' Brahmanen, zo is ook het begrip 'ongelijkheid' relatief. Binnen de categorie kasten waaraan de hoge kasten zich zonder meer superieur achten, bevindt zich namelijk nog een sub-categorie waarmee men ieder niet noodzakelijk contact vermijdt, omdat de leden van de daartoe behorende kasten, wat de politiek-economische positie van enkelen ook mag zijn, niet slechts inferieur zijn maar ook nog afstotend, alsof zij permanent een besmettelijke ziekte onder de leden hebben. Onze aandacht richt zich in de eerste plaats op de afbakening van deze sub-categorie der lage kasten en de veranderingen die zich ten aanzien van haar voltrekken.

Bezien we thans de gedragsregels die men in acht neemt in het inter-kaste verkeer, dan ligt het voor de hand dat er, gerekend vanuit de hoge kasten, tal van regels zijn die niet slechts de sociale afstand tussen hoog en laag benadrukken, maar eveneens die tussen hoog en midden. We kunnen hierbij denken aan de regels ten aanzien van de kasten wier leden niet de kamers/keukens van de hoge kasten mogen betreden, aan de kasten waarvan de leden normaal niet in de veranda van de Māriyamman tempel komen, aan de kasten die niet direct melk kunnen verkopen aan consumenten van hoge kaste van het eigen dorp, of aan de kasten voor wie de hoge kasten vrijwel nooit respectvolle werkwoordsvormen gebruiken.

Welke regels pleiten er sterk voor de lage kasten (Paḷḷar, Kuravar, Paraiyar en Cakkiliyar) af te zonderen als een aparte categorie? Allereerst is daar de drinkwaterkwestie. Slechts de vier lage kasten voldoen aan een omschrijving van het begrip Onaanraakbaren als dit, althans voor Irupatur en omgeving wordt gedefinieerd als: 'Zij die niet met eigen materiaal water mogen halen uit de in het dorp gelegen putten van andere kasten'. Het zijn ook deze vier kasten die nooit zelf water halen uit de waterputten der Kavuṇṭar en die vrijwel nooit gebruik maken van de publieke drinkwateraansluitingen in de wijken der hogere kasten. Opvallend is ook, dat de vier lage kasten hun doden niet bij die van hogere kasten begraven. Dat ook Paṇṭāram priesters, Mohammedanen en zuigelingen van hogere kasten aparte begraafplaatsen bezitten is een geheel andere zaak. De vier lage kasten vinden we verder als aparte categorie terug bij de weigering tot dienstverlening door wassers en kappers van hoge en midden

kasten, het niet voor het gebruik mogen aanraken van kookgerei en het niet betreden van veranda's van huizen van hoge en midden kasten. Hierbij komt dan nog dat leden van hogere kasten menen de dorpsgenoten van kasten hoger dan Paḷḷar te kennen, maar het voor de vier lage kasten op dit punt laten afweten.

Slechts een oppervlakkige blik op het gepresenteerde materiaal is voldoende om te constateren, dat er belangrijke argumenten zijn aan te voeren voor het afzonderen van een aparte categorie lage kasten bestaande uit Paḷḷar, Kuṟavar, Paṟaiyar en Cakkiliyar, maar dat er aan de andere kant *binnen* deze categorie weer onderverdelingen worden gemaakt door de hoge kasten en midden kasten en door de lage kasten zelf. Deze verschillen in positie van de diverse lage kasten komen in bijna iedere paragraaf aan de orde. Hier zij alleen vermeld dat de Paḷḷar, althans voor de Kavuṇṭar en de kasten waarvoor deze de referentiegroep vormen, fysiek niet onaanraakbaar zijn en de Paṟaiyar en Cakkiliyar wel, waarbij Kuṟavar een soort tussenpositie innemen. De dorpelingen refereren hier niet aan door te spreken over de gevaren van rituele verontreiniging, maar door de Cakkiliyar, Paṟaiyar en, in mindere mate, de Kuṟavar 'vies' te noemen. Dit maakt het begrijpelijk waarom de weerstanden tegen sociale contacten met Paṟaiyar en Cakkiliyar groter zijn dan die tegen contacten met Paḷḷar, waarom Paḷḷar vrouwen wel en Paṟaiyar en Cakkiliyar vrouwen niet als prostituée's in aanmerking komen, of waarom de Paḷḷar een Kavuṇṭar voedselcontainer in hun handen naar de velden dragen en de Cakkiliyar deze in een mand op het hoofd moeten vervoeren. Duidelijk wordt hiermee ook waarom slechts de Paṟaiyar en Cakkiliyar in café's van het dorp nog steeds aparte drinkbekers moeten gebruiken, of waarom de melkmannen van de Paḷḷar kaste of hogere kasten er niet aan denken melk op te halen uit de Paṟaiyar en Cakkiliyar wijken.

De veranderingen die er optreden ten aanzien van de regels die de inter-kaste relaties structureren, kunnen het volgende karakter hebben.

A. De regels die de relaties structureren, behouden hun kracht, maar er ontstaat wijziging in de positie van de kasten binnen het systeem waarop de regels betrekking hebben. Hierbij is niet noodzakelijkerwijze sprake van stijging en daling van kasten in de kastenhiërarchie.

B. De regels behouden althans theoretisch hun kracht, maar de contactsituaties waarop zij betrekking hebben komen minder frequent voor of verdwijnen. We kunnen hierbij denken aan veranderende gewoonten, ook op ceremonieel en ritueel gebied.

C. De regels verliezen aan bindende kracht en geldigheid, doordat zich tal van situaties voordoen waarvoor geen kasteregels gelden of waarin de oude regels nauwelijks of niet kunnen worden toegepast. Deze nieuwe situaties hangen ten nauwste samen met de gevolgen van de markt- en institutionele incorporatie der dorpsgemeenschappen in een nationaal kader. Ook situaties die ontstaan bij contacten met leden van aanzienlijk lagere kasten, uit andere nederzettingen, die een hogere politiek-economische positie bezitten dan normaal is voor hun kasten, kunnen hieronder vallen.

D. De regels verliezen hun geldigheid, doordat kasteleden daarmee in conflict zijnde normen aanvaarden. Het zich niet houden aan traditionele kasteregels is dan geen uiting van nonconformisme, van anomisch gedrag, aangezien men zich conformeert aan andere waarden en normen. Actores kunnen zich hierbij onbewust zijn van hun 'afwijkende' gedrag, zij kunnen zich ook bewust verzetten tegen de oude orde; in het laatste geval zijn zij slechts in zoverre gevoelig voor de sociale controle op de naleving der traditionele kasteregels vanuit de eigen en andere kasten, als zij verwachten dat overtreding der oude regels ernstige sancties zal oproepen.

De lezer kan zich afvragen of het niet aanbeveling zou hebben verdiend de genoemde vier punten als basis te nemen voor de verwerking van de verzamelde gegevens en voor de hoofdstukkenindeling. Ik moet dan opmerken, dat mijn eindconclusies over de veranderingen ten aanzien van de kasteregels, evenals een aantal andere in dit slothoofdstuk opgenomen interpretaties, ook voor mij zijn ontstaan bij het schrijven van deze nabeschouwing. Het is overigens niet goed mogelijk deze indeling der veranderingen als basis van de presentatie te gebruiken, omdat de auteur daardoor gedwongen zou worden tot nog meer herhaling dan nu reeds het geval is. Daarenboven lijkt het mij niet juist de presentatie van de onderzoeksgegevens te sterk af te stemmen op de uiteindelijke door de onderzoeker geformuleerde min of meer waarschijnlijke hypothesen (conclusies).

Bezien wij de vier punten achtereenvolgens, dan moeten we ons allereerst afvragen:

Ad A. of er in Irupatur veranderingen zijn opgetreden binnen de kastenhiërarchie. Ik acht het niet bewezen, dat er iets veranderd is aan de hiërarchische plaatsing der kasten. Er zijn allerlei aanwijzingen dat de hiërarchie van de kasten geklemd tussen enerzijds Kavuṇṭar/Piḷḷai/Ainūttāṉ Ceṭṭiyār en anderzijds de Oṭṭar – dus van de Paṇṭāram, Uppiliya en Toṭṭiya Nāykkar, de Ācāri kasten, Kucavar, Mohammedanen, inclusief de Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār – ook in vroeger dagen niet erg duidelijk was. Er is reden om in een overgangscategorie naar de midden kasten naast Mohammedanen en Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār ook de Kucavar te plaatsen. Thans is echter niet meer duidelijk waarom de Veḷḷāḷa Nācuvar kappers wel hun diensten verlenen aan de Kucavar en niet aan de Nāykkar. Behoren de Nāykkar kasten dan beide, evenals de Ācāri, tot de Linkerhand afdeling van de oude kastenstructuur (de bevolking van Irupatur weet van de traditionele tweedeling der kasten vrijwel niets meer)? Dat zou betekenen (zie tabel 10) dat de meer traditionele Veḷḷāḷa Nācuvar uitsluitend werken voor de Brahmanen en de hogere Rechterhand kasten. Ook bij de antwoorden bijvoorbeeld betreffende het al of niet accepteren van gekookt voedsel (zie tabel 11) blijkt een zeker verzet tegen de Nāykkar bij Kavuṇṭar, Piḷḷai, Ainūttāṉ Ceṭṭiyār, Kucavar, Kōmuṭṭi en Nācuvar, maar ook bij de Linkerhand Ācāri. BRENDA BECK rekent de 'Nāyakkar' tot de Linkerhand kasten (1972: 137) en wijst op de nauwe mythische en religieuze band tussen hen en de Cakkiliyar (1972: 132) die ook in Irupatur bestaat tussen Toṭṭiya Nāykkar en Cakkiliyar (zie Deel II: De politieke positie). Op grond van het trommelen bij familieceremoniën door Paṟaiyar of Cakkiliyar heb ik de Toṭṭiya Nāykkar tot de Linkerhand en de Uppāra (Zoutzieders) of Uppiliya Nāykkar tot de Rechterhand

kasten gerekend. Hoe het ook zij, voor vroeger tijden mogen we aanzienlijke onduidelijkheden in de kastenhiërarchie niet onderschatten, maar, het verleden is ver weg en duister en thans moeten we genoemde kasten tussen Kavuṇṭar en Oṭṭar klasseren als lagere hoge kasten. Is de scheidslijn tussen de lage hoge kasten en de hoge midden kaste, de Oṭṭar, nu duidelijk? Ook hierbij zijn er onduidelijkheden. De Paṇṭāram bijvoorbeeld traden als priesters op in de Oṭṭar Piḷḷaiyār tempel en voor hun andere heiligdommen, de Oṭṭar behoeven evenals de Kucavar niet zelf de bananebladeren waarvan zij aten, weg te gooien, en de Kavuṇṭar aarzelen of zij tezamen kunnen eten met Kucavar en Oṭṭar. We mogen de hiërarchische scheidslijn met name tussen de Kucavar en de Oṭṭar niet overdrijven, en hetzelfde is het geval met de positieverschillen tussen Oṭṭar, Valaiyar, Vaṇṇār en Nācuvar. Ook bij deze midden kasten zijn er geen duidelijke verschuivingen in de hiërarchie merkbaar, zelfs niet als we de posities van deze kasten vergelijken met die van de Paḷḷar. Het is niet onwaarschijnlijk, dat vele Kavuṇṭar de Valaiyar vanouds, althans verbaal, lager achtten dan hun Kappers en Wassers en dat zij ze ook toen meer plaatsten op het niveau van de Paḷḷar, hoewel een dergelijke plaatsing wordt weersproken door bepaalde gedragspatronen der Kavuṇṭar: de Valaiyar putten water voor hen en kunnen de vaat wassen zonder dat deze opnieuw afgespoeld behoeft te worden, de Paḷḷar kunnen dit alles niet en zijn voor de hoge kasten daarom veel minder geschikt als huishoudelijk personeel voor het buiten-werk. In het gebruik van verwantschapstermen komt tot uiting dat de Vaṇṇār, Nācuvar en Paḷḷar de Valaiyar superieur achten, maar toch voldoende dichtbij om een zekere familiariteit mogelijk te maken. Is het dan niet zo dat de Paḷḷar stijgen in de kastenhiërarchie op grond van de situatie in de café's, het fietsen door Kavuṇṭar straten of het geringe gebruik van de vererende term 'cāmi'? Ik meen van niet. In de café's gedragen de Paḷḷar zich – in tegenstelling tot Vaṇṇār, Nācuvar, Valaiyar en vele Oṭṭar en Kucavar – over het algemeen als personen met een positie die gelijk is aan die van de Kavuṇṭar, omdat zij het non-verbale gedrag in de café's thans kaste-irrelevant achten en hetzelfde geldt voor hun doen en laten bij het werk in de velden en bij het gebruik van de straten in het dorp. Zijn zij er tegen gekant dat anderen zich dezelfde vrijheden aanmatigen? Dat zou dan toch alleen de veel lagere Cakkiliyar en wellicht de Paṟaiyar betreffen. Ik geef toe dat in de voorgaande hoofdstukken herhaaldelijk werd gesuggereerd, dat de Paṟaiyar thans een wat hogere positie innemen dan de Cakkiliyar. Vragen we aan informanten of er enig verschil is tussen de kasteposities van Paṟaiyar en Cakkiliyar dan wordt dit meestal ontkend, ja, een aantal Kavuṇṭar achten de Paṟaiyar ('vieze, luie nietsnutten') lager dan de Cakkiliyar. We kunnen ten aanzien van de Paṟaiyar hoogstens zeggen dat zij een aantal traditionele kasteregels wat meer naast zich neer leggen dan de Cakkiliyar (zie sub D). Zij streven naar een situatie waarin zij minder worden gediscrimineerd en waarin zij zich zelf minder behoeven te vernederen voor anderen. Zij willen wat gemakkelijker contacten kunnen leggen met leden van hogere kasten. Of de weigering om nog langer kadavers op te ruimen in dit kader moet worden gezien, is de vraag; deze maatregel kan voortkomen uit de onmacht van de kleine, vele

industrie-arbeiders omvattende Paraiyar groepen te Irupatur en Kilakkupalayam om aan hun verplichtingen te voldoen. Zij hebben reeds moeite genoeg om hun taken als trommelaars en kompu-blazers goed na te komen. Ook thans is het zeker niet zo, dat de Paraiyar kunnen rekenen op een eenzijdig eerbetoon van de Cakkiliyar; voor de steden durf ik dit niet zo zeker te stellen. Er is in Irupatur geen sprake van een 'bedreiging' van de positie van de Kuravar door de Paraiyar. Van alle midden en lage kasten zijn gevoelens van relatieve deprivatie, van subjectief beleefde en afgekeurde achterstelling, het sterkste aanwezig bij de Paraiyar[2]. Het verwonderde mij niet, dat uitsluitend een Paraiyan aan mijn assistent vroeg hoe het toch mogelijk was dat de Indiase overheid aan een blanke vreemdeling toestemming gaf om een onderzoek in te stellen naar kaste-ongelijkheid; het onderwerp wordt door de Paraiyar het meest schrijnend ervaren.

Ad B. Besteden we thans aandacht aan het tweede veranderingstype namelijk dat waarbij de regels 'verouderen', omdat de situaties waarop zij van toepassing zijn minder frequent voorkomen of verdwijnen. Een vergaand voorbeeld hiervan zien we in paragraaf 6.1, waar ik stelde dat de Kavuṇṭar ook nu nog, evenals vijftig jaar geleden, gekant zouden zijn tegen het te paard door Kavuṇṭar straten rijden van Oṭṭar. Een dergelijke regel is niet reëel, omdat niemand meer paard rijdt, zelfs niet een bruidegom tijdens huwelijksplechtigheden. Onder enig voorbehoud kan hetzelfde worden gezegd voor tempelfeesten die niet meer worden gevierd of die van dorpsfeesten, waarin alle kasten op bepaalde wijze participeren, worden tot feesten van en voor een bepaalde kastegroep. Ik moet hier enig voorbehoud maken, omdat het moeilijk te voorspellen is dat bepaalde feesten geheel 'dood' zijn. We kunnen verder wel spreken over regels die het gedrag van en ten aanzien van Paraiyar mannen ordenen bij het werken in de velden en op de boerderijen, maar Paraiyar mannen verrichten geen enkele landarbeid in Irupatur of Kilakkupalayam.

Ten aanzien van de Onaanraakbaren als aparte categorie is dit tweede veranderingstype van groot belang. Er zijn immers bepaalde regels volgens welke de Onaanraakbaren inderdaad een aparte in de realiteit herkenbare categorie vormen, maar, een aantal van die regels hebben eenvoudig geen kracht meer. Wat is het belang van een regel, inderdaad nog steeds in volle omvang geldend, dat wassers en kappers van hoge en midden kasten hun diensten alleen weigeren aan de vier lage kasten, als de laatsten voor deze diensten gebruik maken of kunnen maken van voorzieningen in de steden of meer verstedelijkte dorpen? Ook zou een groot aantal Cakkiliyar en Kuravar, evenals tal van leden van hogere kasten, door hun armoede geen gebruik kunnen maken van de diensten van deze wassers en kappers. Als belangrijk punt noteerden we dat slechts leden van de vier lage kasten niet met eigen materiaal, of zelfs in het geheel niet water kunnen halen uit de putten van alle hoge of midden kasten. Een dergelijke regel boet toch zeker aan belang in door het steeds beter worden van het waterleidingssysteem.

Ad C. Bij het derde type veranderingen denken we aan al die situaties die ontstaan door de voortschrijdende markt- en institutionele incorporatie in een nationaal kader. Er zijn nu scholen waar kinderen bij elkaar zitten en waar een aantal tussen de middag zelfs eten, er zijn vergaderingen van gekozen dorpspanchāyats, waaraan soms ook leden van lage kaste deelnemen, men voert verkiezingscampagnes, zit gezamenlijk in volle bussen, enz. Nieuw zijn bijvoorbeeld ook die situaties waarin de dorpelingen hun gedrag moeten bepalen tegenover functionarissen van lage kaste die het dorp bezoeken of er zelfs komen wonen. Zijn de oude regels nu niet toepasbaar op deze situaties? In een beginfase trachtte men de kasteregels van het dorp toe te passen op deze door externe factoren ontstane situaties, maar zeker na de Onafhankelijkheid bleek het toch moeilijk op te boksen tegen de eis van de overheid tot egalitair gedrag in publieke sferen. In de Higher Elementary School van Irupatur is zeker na 1964 geen sprake meer van enige achterstelling op kastebasis (Deel II: Educatieve positie)[3] en bij de op school geserveerde maaltijden zitten kinderen van lage kaste broederlijk naast bijvoorbeeld Ācāri en Piḷḷai kinderen (paragraaf 5.1.2). Het in ongeveer 1964 gekozen Cakkiliyar lid van de dorpspanchāyat zit, in tegenstelling tot zijn voorganger, evenals zijn Paḷḷar collega in het panchāyat gebouwtje op een bank bij de leden van hogere kaste, zij het toch wat apart. Over de 'ongehoorde' toestanden tijdens de verkiezingen van 1967 waarbij Kavuṇṭar vele straten van de Cakkiliyar wijk bezochten, sprak ik in paragraaf 4.1. Trouwens dit gedrag kan men zich denken in het verlengde van de eveneens nieuwe situatie waarin Kavuṇṭar boeren veelvuldiger dan vroeger naar de Cakkiliyar tempels gaan op zoek naar dagloners. Men verklaart dit verschijnsel wel door te wijzen op een verminderd aantal paṇṇaiyāḷs (vaste arbeiders, grotendeels betaald in natura) waardoor de boeren vaak niet beschikken over Cakkiliyar boodschappers. Ik ben geneigd deze verandering te rangschikken onder punt D. en de gegeven verklaring te beschouwen als rationalisatie. Vertikken de Cakkiliyar het meer en meer om als loopjongens te worden gebruikt, of luisteren de Cakkiliyar niet naar dergelijke boodschappers, of is het wellicht zo dat dergelijke boodschappen vroeger werden doorgegeven aan de traditionele leiders der Cakkiliyar, die nu veel van hun invloed hebben verloren? Het is niet meer na te gaan.

Onder andere in paragraaf 4.7.1 zagen we dat Paṟaiyar onderwijzers uit andere steden en dorpen een geheel andere behandeling krijgen dan de 'eigen' Paṟaiyar en dat Kavuṇṭar hen bijvoorbeeld meenemen naar dorpscafé's om daar gezeten op dezelfde bank thee of koffie te drinken uit glazen bestemd voor de hoge en midden kasten. Er zijn echter grenzen: althans de vrouwen van hogere kasten staan niet toe dat deze vreemdelingen van lage kaste water halen uit Kavuṇṭar putten.

Ondergraven deze nieuwe situaties nu de kasteregels? Slechts enigermate, omdat men ze ten dele als uitzonderingen bestempelt. Kinderen behoeven zich in het algemeen niet strak aan kasteregels te houden en in het gedrag tegenover vreemdelingen is de factor politiek-economische positie steeds belangrijker dan bij het inter-kaste gedrag van dorpsgenoten. In het geval van aanzienlijke

discrepantie tussen de kastestatus en de politiek-economische status van dorpsgenoten kunnen we hoogstens verwachten dat toch reeds 'in discussie' zijnde extreme respect en disrespect vormen – bijvoorbeeld het met gevouwen handen nederig groeten, het gebruik van de term 'cāmi' en, anderzijds, onrespectvolle taalvormen – worden vermeden.

Ad D. Van een werkelijke ondergraving der kasteregels is veel meer sprake bij de aanvaarding van waarden en normen die conflicteren met de traditionele kasteregels. Dit hangt samen met de doorbreking van de kasten als corporatieve groepen met functies in vele maatschappelijke sferen en met een sterke sociale controle, en aan het onmachtig worden of geheel verdwijnen van dorps- en regionale kastebesturen die de inachtneming der regels voor het intra- en inter-kaste gedrag bewaken. Samenhang is er ook met het verminderende coöperatieve karakter van de kasten in economisch en ritueel opzicht, al mogen we het organische karakter van het oude systeem niet overschatten. Binnen verschillende kastegroepen die qua beroep en inkomen heterogeen zijn (geworden) vinden we geen overeenstemming (meer) over de inhoud der regels voor het inter-kaste gedrag en loopt ook het gedrag van de leden van deze kasten uiteen. De gedragsregels worden daar meer bepaald per huishouding of, door generatieverschillen, zelfs per individu, waarbij er binnen de kasten nog slechts een zekere consensus bestaat ten aanzien van extremen. Dit laatste bewerkstelligt dat de lage kasten, of de laagste kasten binnen die categorie, in bepaalde gevallen een wat duidelijker entiteit vormen dan voorheen vermoedelijk het geval was. Ik verwacht dat in vele dorpen van het district Coimbatore waar van de lage kasten slechts de Cakkiliyar vertegenwoordigd zijn, de kloof tussen midden en laag in de laatste tijd nog veel duidelijker zal zijn geworden dan in Irupatur; iets hiervan heb ik kunnen bespeuren in de dorpen rond Irupatur. Bezien we voor Irupatur de territoriale segregatie der kasten dan blijken allerlei kasten die vroeger in aparte, qua kastensamenstelling vrijwel homogene wijken of straten woonden, nu betrekkelijk verspreid te zijn over allerlei straten of te wonen in wijken die zeker niet langer homogeen zijn. We behoeven slechts te denken aan de Oṭṭar. Wie wonen er nu nog wel duidelijk apart? De Paḷḷar, de 'eigen' Paṟaiyar en de Cakkiliyar. Ook de segregatie der Kuṟavar is niet sterk verminderd. Bij de opinies betreffende het in elkaars directe nabijheid wonen (tabel 8) blijkt, dat het verzet der hogere kasten zich sterker dan voorheen richt tegen met name de lage kasten. Het verzet tegen de Valaiyar bleef bij de hoge kasten vermoedelijk gelijk, maar de praktijk leert dat kasten lager dan Kavuṇṭar weinig bezwaren meer koesteren tegen de Valaiyar als buren. Bezaten vroeger een aanzienlijk aantal kasten eigen waterputten, thans valt het op dat juist slechts de vier lage kasten een eigen bijna exclusieve drinkwatervoorziening bezitten, de Paḷḷar en Kuṟavar door middel van een eigen aansluiting op het waterleidingnet, de Paṟaiyar en Cakkiliyar door eigen waterputten. De vier lage kasten worden als categorie opvallender nu een bepaalde Veḷḷāḷa Nācuvaṉ wel werkt voor de midden kasten, met uitzondering van de Vaṇṇār, maar niet voor hen. Het mag verder waar zijn dat een zekere sociale isolatie

reeds merkbaar wordt bij Kucavar/Mohammedanen/Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār, het meest opvallend is zij thans toch ten aanzien van de vier lage kasten. Waren er vroeger grote groepen die door het multi-hiërarchische karakter van de oude kastenstructuur buiten de vier lage kasten ook allerlei andere kasten verwezen naar de laagste sporten van de hiërarchie (men denke aan de Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār en, in mindere mate, aan de Ācāri), thans is dit veel minder het geval. De hiërarchische structuur wordt meer uni-hiërarchisch, waarbij het aantal te onderscheiden rangniveaus vermoedelijk vermindert.

Deze wat ik zou willen noemen erosie van de kastenhiërarchie, dat wil zeggen de verzwakking van het kaste-relevante denken en handelen (wellicht in Irupatur enigszins vertraagd door het optreden van een Nederlands antropoloog?) en de verkleining van de sociale afstand tussen de kasten, stopt niet bij de categorie der lage kasten. We constateren dat bijvoorbeeld bij het afnemende gebruik van onrespectvolle werkwoordsvormen door leden van hoge en midden kasten en van de term 'cāmi' door leden van midden en lage kasten. De lage kasten mogen dan sociaal het sterkst geïsoleerd zijn, we vinden in de Paḷḷar wijk zo nu en dan zelfs Kavuṇṭar industrie-arbeiders en kleine boeren/tevens landarbeiders uit het dorp zelf, die er een praatje maken over bijvoorbeeld werksituaties, iets wat nog niet het geval is bij de andere drie lage kasten van het dorp. In de café's der hogere kasten worden Paraiyar en Cakkiliyar relatief sterk achtergesteld (evenals voor 1955 wellicht de Kuravar, Paḷḷar en Valaiyar), maar we zien dat het 'eigen' cafeetje (tevens verkooppunt voor alcoholische dranken; in 1966/1967 was de staat Madras 'droog'), gedreven door een Kavuṇṭan, ook wordt bezocht door personen van hoge kaste behorende tot de lagere klassen en zelfs wel eens door boeren. Dit café werd zelfs gebruikt bij koffie-uitdelingen op grote schaal door de coalitie van D.M.K./P.S.P./Links-communisten tijdens de verkiezingen van 1967. Ook de grotere aandacht die leden van hoge kasten thans besteden aan het Cakkiliyar Pattatalacci feest acht ik tekenend voor de afbraak van de kastebarrières voor sociaal contact. Zeker, de Cakkiliyar priesters mogen geen heilig water te drinken geven, of heilige as aanbrengen op het voorhoofd van mensen van andere kasten, maar een aantal personen van hoge kasten stelt, in tegenstelling tot vroeger jaren, toch prijs op het brengen van offers aan deze typische 'kula teyvam' (kaste god).

Bij de opmars van met de kaste-regels conflicterende waarden en normen spreek ik opzettelijk niet van een meer egalitaire ideologie en haar concretisering in gedragsbepalende codes. In paragraaf 6.2.6 citeerde ik een gedeelte van een zin geschreven door RALF DAHRENDORF en ik wil deze zin nu graag volledig weergeven (DAHRENDORF, 1957: 109): 'Hat nicht vielleicht die Tendenz zu einer Nivellierung der *traditionellen* Statussymbole die Kehrseite einer Differenzierung nach *neuen*, subtileren Kriterien (...)?'. De nauwelijks verbale nieuwe regels en het feitelijke gedrag zijn niet egalitair, immers er wordt hierbij grote nadruk gelegd op beroep en inkomen en dus op politieke macht en al het andere wat met geld bereikt kan worden. Het is een ideologie die samenhangt met het individualiserings-, seculariserings- en rationaliseringsproces door de opname van de dorpsgemeenschap in een markteconomie. Voor Irupatur en

omgeving kunnen we hetzelfde zeggen als SCARLETT EPSTEIN opmerkt voor haar 'droge' dorp (1962/1967: 271): 'Struggle for status in Dalena takes the form of personal differentiation;...'. Zegt men hierbij dat alle mensen toch mensen zijn en dat alle mensen gelijke kansen moeten hebben om 'vooruit' te komen, dan hanteert men dit uitgangspunt toch alleen om zelf 'vooruit' te kunnen komen[4].

Uit mijn opmerkingen spreekt een volgens mij gerechtvaardigd pessimisme ten aanzien van het effect van de in India verkondigde 'gelijkheids'-ideologieën. Overal in de wereld, maar zeker in India, moeten we bedacht zijn op de eventuele voordelen die het volgen en in praktijk brengen van een dergelijke ideologie biedt aan haar aanhangers en practicanten en aan hen die anderen er toe brengen de betreffende ideologie te aanvaarden. Ik sluit niet uit, dat bepaalde personen zeer oprecht en zonder eigenbelang streven naar een grotere gelijkwaardigheid en gelijkheid, maar ik acht het zeer waarschijnlijk dat het daarbij gaat om (BAILEY, 1971: 21): '...Christ-like figures... (who) stand for altruism as against egoism ... (,who) stand for the general interest in defiance of self-interest', waarvan het spreekwoord zegt (BAILEY, 1971: 281): 'Only the good die young'. Wij kunnen voor wat betreft Irupatur denken aan de Kavuṇṭar heilige, die als zodanig zich minder strikt aan kasteregels hoeft te houden dan haar niet naar heiligheid strevende omgeving. Zij zal echter niet jong behoeven te sterven, omdat zij zich een positie heeft verworven (als heilige), waarin zij als 'Christ-like person' wordt gerespecteerd, zonder dat haar (zwakke) pogingen 'to prove that peasants can be more than human'[5] wrevel opwekken.

Speelt kaste bij het streven naar een hogere individuele politiek-economische positie geen rol? Zeker wel, als dat goed uitkomt. In het huidige India met zijn schaarste aan kapitaal en goed beloonde arbeid laat men kaste- en familiesolidariteit beslist niet ongebruikt bij pogingen tot positiebehoud en positieverbetering. De strijd is echter hard en velen kunnen nauwelijks of niet gebruik maken van bestaande 'bruikbare' kaste- en familiebanden, omdat de rijkeren zich reeds aaneensluiten en duidelijk afstand beginnen te nemen tot hun armere kaste- en familieleden. Ik denk hierbij aan de vele relatief rijkeren die nauwelijks of niet in de café's komen ('There will be bad words'), die pas bij familieceremoniën verschijnen als er reeds gegeten is of die vertrekken voordat er gezamenlijk gegeten wordt, die aan hun vrouwen verbieden zich bij de andere vrouwen te voegen om gezamenlijk een dorpsfeest te vieren, en die het dorp verlaten om te gaan wonen bij hun velden. Ik wijs hier opnieuw op de in Irupatur aanwezige Kavuṇṭar heilige die, vermoedelijk ongewild, optreedt als katalysator voor de groepsverdichting van de nieuwe (en in hoofdzaak toch ook oude) politiek-economische elite. Haar huis is een trefpunt voor deze elite en haar simpele verbod om zout aan het eten toe te voegen, heeft grote sociale consequenties in de handen van een groep mensen die wat meer afstand tot hun armere kaste- en familieleden trachten te creëren. Ook coöperaties voor de afzet van produkten en het verkrijgen van landbouwkrediet vervullen evenals de Panchāyat Unions (Community Development Blocks) belangrijke functies als trefpunten voor deze seculiere, rurale elite, punten die des te belangrijker zijn omdat deze elite hier in contact treedt met voor het produktieproces uiterst belangrijke overheidsfunctionarissen.

Tot slot van de bespreking van het vierde type veranderingen (conflicterende

waarden en normen die de kasteregels ondergraven) nog het volgende. Leden van hoge kasten verzetten zich thans vermoedelijk veel minder tegen uitingen van een zekere welstand in kleding of behuizing van leden van lage kasten. Ja, Paraiyar en Cakkiliyar in deze streek vertellen zelfs dat leden van hoge kasten bij hen aandringen op grotere lichaamsreinheid en het beter onderhouden van huizen en dat zij veel minder dan voorheen waarde hechten aan het gebruik van zeer respectvolle gedragvormen door leden van lage kasten. Hoe moeten we deze grotere verdraagzaamheid (of is het onverschilligheid?) van de hoge kasten interpreteren? Dat leden van hoge kasten – en met name van Kavuṇṭar, Piḷḷai, Ainūttāṉ Ceṭṭiyār en Uppiliya Nāykkar – die tevens tot de hogere klassen behoren een zekere verdraagzaamheid of onverschilligheid aan de dag leggen, is begrijpelijk. De lage kasten vormen niet langer een categorie afhankelijken die zij met alle middelen – met geweld, door een verdeel-en-heers politiek en door vergaande discriminatie – onder de duim moeten houden. Sommige rijkere leden van hoge kasten hebben niets te maken met lokale mensen van lage kasten, omdat zij buiten het dorp werken. En de boeren? Ook zij oriënteren zich meer en meer op de wijdere wereld van Panchāyat Union, District en Staat. Hun zorg geldt veel meer de afzetmarkt voor hun produkten en het verkrijgen van het noodzakelijke bedrijfskapitaal, de kunstmest, insekticides, enz. De relatie met de paṇṇaiyāḷs wordt meer en meer 'singlestranded' en die met de dagloners heeft al helemaal slechts een economische inhoud. De enige regel die de boeren ten aanzien van hun dagloners in acht moeten nemen is, dat je ze niet veel minder kunt betalen dan een ongeschoolde arbeider in de industrie verdient. Maar de leden der hoge kasten die ongeveer dezelfde beroepen uitoefenen als de leden van lage kasten, of althans ongeveer evenveel verdienen, voelen die zich niet bedreigd in hun positie door leden van lage kasten 'die hun plaats niet meer kennen'? Ik merkte reeds op (b.v. 5.1), dat heel wat landarbeiders en industrie-arbeiders van hoge kaste vrij conservatief zijn in hun denken, spreken, of zelfs handelen met betrekking tot kasten en kastensysteem. Dit conservatisme van naar ik meen een aanzienlijk aantal leden van hoge kasten die tot lagere klassen behoren kan wijzen op een verschijnsel parallel aan dat van 'poor whites' in het zuiden der U.S.A. Als zodanig kunnen ook worden opgevat de zo nu en dan gehoorde opmerkingen die uitdrukking geven aan het individuele ongenoegen over het verlenen van te grote vrijheden aan leden van lage kasten. Toch verzetten ook deze tot lagere klassen behorende leden van hoge kaste zich niet collectief tegen het langzame verdwijnen van de traditionele statussymbolen, tegen de verminderende sociale afstand tussen de kasten. Ja, sterker nog, de wat grotere openheid naar de zijde der midden en lage kasten gaat meestal uit van deze economisch zwakkeren binnen de hoge kasten. Een aantal factoren is hierbij van belang. De eerste twee factoren doen paradoxaal aan, omdat daarbij wordt gezegd dat het verzet van de tot lagere klassen behorende leden van hoge kasten tegen de erosie van de kastenhiërarchie gering is, doordat deze erosie nog onvoldoende ver is voortgeschreden.

1. Ook leden van hoge kasten die tot lagere klassen behoren zijn zich bewust van hun kastestatus en zij zijn op grond daarvan weinig geïnteresseerd in

hetgeen er gebeurt bij de midden en lage kasten. Opzettelijk beschreef ik bij Kavuṇṭar industrie-arbeiders wel eens de goede kwaliteiten en het mooie houtsnijwerk van bepaalde Paḷḷar woningen. Niet alleen was het dan opvallend, dat men er geen idee van had waar de betreffende woningen zich bevonden, maar deze industrie-arbeiders bleken ook volkomen ongeïnteresseerd te zijn. Een betrekkelijk arme Kavuṇṭaṉ gevoelt zich nog steeds een Kavuṇṭaṉ en in het dorp zelf ver verheven boven een Paḷḷaṉ, hoe mooi diens huis ook mag zijn of hoe duur diens radio ook is[6]. De armere leden van hoge kasten zijn in deze overgangsfase van grote nadruk op 'ascribed' status naar een benadrukken van individuele 'achieved' status nog te weinig marginaal om zich in hun positie bedreigd te voelen door leden van lage kasten. Zij voelen zich nog één met de rijkere kastegenoten en worden door de territoriale en sociale isolatie der lage kasten binnen het eigen dorp niet direct met de leden daarvan geconfronteerd. Marginaal zouden zij worden als de rijkeren veel sterker dan nu het geval is de relaties met hen zouden verbreken en duidelijke eigen sub-kasten zouden gaan vormen. Thans echter is er (nog) geen (weinig) sprake van dat de rijkeren hun armere familieleden niet als kastegenoten zouden erkennen met, tegenover andere kasten, eenzelfde kastestatus als zij zelf bezitten en met, tegenover deze rijkeren, de privileges van een gedrag dat voornamelijk rekening houdt met familie-relatie, leeftijd en geslacht.

2. Bij de verdergaande erosie van de kastenhiërarchie blijkt de kastenstructuur eufuncties te bezitten voor de lage kasten. De armere mensen van hoge kaste zijn immers verdeeld over een groot aantal kasten die, althans in deze overgangsfase, nog steeds duidelijke identificatie- en interactiegroepen vormen. Met het verminderen van het hiërarchische element van de kastenstructuur, het verzwakken of verdwijnen van de regels die het inter-kastegedrag structureren, verdwijnen de kasten nog niet. De leden van hoge kasten die tot lagere klassen behoren, zitten min of meer gevangen in het sociale systeem van hun onderscheidene kasten, en dat terwijl ze van hun rijkere familieleden niet veel steun te verwachten hebben bij eventuele pogingen tot handhaving van oude statussymbolen[7].

3. In het dorp weet men zeer goed, dat de overheid sterk gekant is tegen de achterstelling van lage kasten in de publieke sfeer. Strijd tussen kasten of secties daarvan zou ongetwijfeld leiden tot politie-interventie en rechtszaken waarbij leden van hoge kasten in een moeilijke positie zouden verkeren. Het besef dat men de vuile was niet binnen het eigen dorp kan afhandelen en een (vage) bekendheid met de opstelling van de politie en rechtbanken in kasteaangelegenheden voorkomt mede het ondernemen van acties ter handhaving van oude statussymbolen.

Als de leden van hoge kasten die tot lagere toestands-klassen behoren (of de hoge kasten als geheel) dan al een vuist zouden willen maken tegen lage kasten die hun plaats niet meer weten, dan zullen zij daarvoor toch een 'goede' aanleiding moeten hebben. Het feit dat zij niet altijd meer met zeer veel respect worden behandeld, lijkt daarvoor onvoldoende. Zelfs het incident in 1965 rond

het gebruik van een publieke drinkwateraansluiting in de Kavuṇṭar wijk door Paḷḷar vrouwen, waarbij een flinke vechtpartij ontstond, werd door de Kavuṇṭar niet aangegrepen als aanleiding voor een afstraffing van juist die lage kaste die het sterkste 'spot' met de kastenhiërarchie. De gelegenheid was gunstig voor de Kavuṇṭar immers de Paḷḷar kaste bleek te zeer door factie-strijd verdeeld om als één blok te kunnen optreden, terwijl enige steun van andere midden en lage kasten niet plaats vond: de solidariteit bij midden en lage kasten, of klasseachtige secties van die kasten, was en is nihil. Het tegenovergestelde gebeurde: de Kavuṇṭar leiders (relatief grote boeren) bedwongen de onrust in hun kamp (vooral jongere Kavuṇṭar) en de vergadering van de Ūr-panchāyat (de bijeenkomst van in principe alle volwassen Kavuṇṭar mannen) gaf aan de Paḷḷar het recht gebruik te maken van alle publieke drinkwateraansluitingen in het dorp, een recht waar zij normaal geen gebruik van maken.

De afbraak van de kastenhiërarchie gaat in feite zo langzaam en geruisloos, dat van enig actief en collectief verzet daartegen in Irupatur en omgeving nauwelijks sprake kan zijn. Daarbij komt dat de midden en lage kasten er zich wel voor wachten om het onderste uit de kan te halen, al kunnen bepaalde Paṟaiyar wel eens 'lastig' zijn (zie 5.5.2).

Rest ons nog de midden kasten. Voelen zij zich niet bedreigd door het langzame verval van de kastenhiërarchie? Er wordt bij hen zeker geklaagd over de grotere vrijheden die leden van lage kasten, en met name Paḷḷar en de jongeren van de Paṟaiyar, zich veroorloven en die zij zichzelf vaak niet kunnen permitteren. Zij ergeren zich, maar hoe zouden zij met hun kleine aantallen een vuist kunnen maken in dit voor hen zo moeilijke tijdperk van roestvrij staal, scheermesjes, waspoeder, fietsen en goede busverbindingen, waarin zij ernstig in hun bestaan worden bedreigd. De midden kasten staan evenals een aantal lagere hoge kasten machteloos, waarbij ik hun onderlinge verdeeldheid dan nog niet eens behoef te noemen.

Overzie ik het gestelde bij de punten A tot en met D dan is de belangrijkste conclusie, dat de plaatsing van de kasten in een wat geforceerd uni-hiërarchisch kader nauwelijks verandert, maar dat de regels waaraan alle leden van de verschillende kastegroepen zich moeten houden (buiten de regels betreffende de endogamie van met name de hoofdkasten) aan belangrijkheid inboeten. Wat langzamerhand verdwijnt is de ritueel-sociale kastenhiërarchie gebaseerd op traditionele afhankelijkheidsrelaties, en verweven met een lokale interpretatie van de All-India-Tradition en haar Zuidindiase variant. Deze langzame verzwakking van de regels die de inter-kaste relaties moeten ordenen, acht ik ook medeverantwoordelijk voor het nauwelijks of niet toepassen van de traditionele regels op nieuwe situaties. De verzwakking der regels is evenals de verandering van allerlei gewoontes het gevolg van de voortschrijdende incorporatie in een markteconomie op min of meer kapitalistische grondslag en het tot in de dorpen doordringen van de acties der overheid tegen het tot uiting brengen van traditionele kastestatussymbolen in de meer publieke sfeer. Zoals we opmerkten, blijft deze erosie van de kastenhiërarchie niet steken bij de categorie der lage

kasten. Hiertoe behoren immers ook de Pallar die door hun in vroeger tijden vermoedelijk niet onaanzienlijke landbezit en door een zekere militante houding binnen de categorie der lage kasten steeds een relatief gunstige positie innamen en de afgrenzing van de lage kasten naar de categorie midden kasten op tal van punten vaag en onzeker maakten. Er zijn tekenen die er op wijzen dat, ondanks hun aanzienlijker landbezit in vroeger tijden, het aantal Pallar dat in hoge mate onafhankelijk is van de dominante Kavuṇṭar, thans veel groter is dan voorheen. Hierbij denken we aan het grote aantal Pallar mannen dat buiten het dorp werkt (ongeveer 40%) en aan de vele vrouwen die handelen in groenten en fruit en die hun landarbeid (het verplanten van rijst-bibit) verrichten in een wijde omtrek. Ook vele Paraiyar werken buiten het dorp (ongeveer 60%) en zijn niet langer afhankelijk van de Kavuṇṭar, in tegenstelling tot de Paraiyar taṇṭals (laagste overheidsbeambten op dorpsniveau). Als traditioneel fysiek onaanraakbare kaste (met alle consequenties van dien in tal van sferen) voor Kavuṇṭar en andere hoge en midden kasten valt het de Paraiyar echter niet gemakkelijk de symbolen van hun lage kaste af te schudden en de anderen te bewegen tot een meer egalitair gedrag. Het ressentiment tegen de lage status, die men in de dorpsgemeenschappen waarin zij leven aan hen toekent, is traditioneel[8], en zij hebben daarop sinds ongeveer 1920 gereageerd door migratie op grote schaal naar de plantages in de Nilgiris of naar de industriecentra en door hartstochtelijke pogingen om, mede via het bereiken van een relatief hoog opleidingsniveau (zie Deel II: Educatieve positie), een werkkring te vinden buiten de eigen dorpsgemeenschap. Het erosieproces heeft echter de grootste moeite met de Cakkiliyar kaste die nog steeds vrijwel uitsluitend landarbeiders omvat en sterk het karakter van homogene laagste klasse heeft behouden. De Cakkiliyar ervaren hun politiek-economische positie als bijzonder zwak en zij trachten door een onderdanige houding de leden van andere kasten zo weinig mogelijk te ergeren[9]. Toch zijn er wel uitingen van een groeiend besef van eigenwaarde. Ik noem hun acties voor een eigen cafeetje en het als kaste verbreken van bepaalde rituele banden met andere kasten[10] door hun weigering zonder een behoorlijke betaling te trommelen bij onder andere tempelfeesten en Congress-party bijeenkomsten van Kavuṇṭar of bij familie- en tempelfeesten van Linkerhand kasten als de Pallar. Het sterke fatalisme van de Cakkiliyar wordt door dergelijke acties echter nog nauwelijks aangetast[11]. De erosie van de kastenhiërarchie wordt eveneens gehinderd door de onderdanige houding en zwakke economisch-politieke positie van een aantal andere kasten. Ik denk hierbij aan de Kuravar, Nācuvar, Vaṇṇār, Valaiyar en Kucavar.

Is het mogelijk op grond van de geanalyseerde veranderingsprocessen (waarbij helaas nog niet diep kon worden ingegaan op de economische, politieke en educatieve situatie en op het effect van de overheidsmaatregelen) enigszins in de toekomst te kijken? Wat is de toekomst van de ex-Onaanraakbaren in een tijd waarin de traditionele statussymbolen in hoge mate zijn verdwenen? Ik meen dat een voortschrijdende kaste-irrelevantie der gedragspatronen een onvoldoende garantie is voor een verbetering van de levenskansen van het gros

van de leden der lage kasten. Op het lokale niveau zal immers het particulier grondbezit ook in een dergelijke situatie de dominante bron van inkomen en status zijn. Ik meen dat de lage kasten voor hun politiek-economische positieverbetering weinig te verwachten hebben van het lokale niveau. Zij zullen het voor een verbetering van hun levenskansen moeten hebben van het ruimere staatsniveau, waarvan slechts relatief weinigen zullen kunnen profiteren (zie Deel II: De overheidsmaatregelen). Dit geldt eveneens voor velen van de hogere kasten die landloos zijn of die in verband met de nieuwe agrarische technieken en 'inputs' over te weinig land beschikken. Ook als traditionele statussymbolen in hoge mate verdwijnen, is de achterstelling en sociale isolatie van de armen nog niet verdwenen, en deze achterstelling en isolatie van arme groepen mag voor de toekomst niet worden onderschat, zeker niet als deze groepen als achtergrond hebben de lage kasten van thans.

Bij pogingen tot verbetering van de positie der Scheduled Castes moet ik waarschuwen voor een te grote nadruk op een 'change of heart' die zou moeten plaats vinden bij de mensen, of op de strijd tegen de traditionele symbolen van de lage status van deze kasten. Het benadrukken van dergelijke onderwerpen verdoezelt de werkelijke oorzaken van de discriminatie, namelijk dat het bij deze kasten gaat om een categorie mensen wier positie in de politiek-economische structuur zeer laag was en, voor velen, zeer laag is en dreigt te blijven. In dorpen op niet te grote afstand van stedelijke centra met zekere industriële, commerciële en administratieve activiteiten opent de nieuwe tijd, zelfs zonder een direct ingrijpen ten gunste van de Scheduled Castes, onmiskenbaar mogelijkheden tot een zekere politiek-economische verticale mobiliteit van mensen van lage kaste of zelfs van hele secties van deze kasten.

Deze economische mobiliteit moet niet worden overschat: zij betreft in Irupatur en omgeving weinig meer dan het verwerven van een positie als industrie-arbeider, onderwijzer, of andere lagere overheidsbeambte, waardoor vele Pa||ar (mannen) en een belangrijk aantal Paraiyar (mannen) tamelijk onafhankelijk worden van de dominante kaste of, anders gesteld, van de produktiemiddelen landbouwgrond en irrigatiewater die zij niet bezitten. Deze betrekkelijke mobiliteit wordt uitsluitend mogelijk door de aanwezigheid van alternatieve werkgelegenheid buiten het eigen dorp en buiten de landbouw.

Vrijwel overal zijn er echter bepaalde lage kasten die in deze transitionele fase van pre-industriële civilisatie naar een type van industriële civilisatie nauwelijks worden beroerd door de 'nieuwe tijd', in die zin, dat vrijwel al hun leden een zeer lage politiek-economische en sociale positie blijven behouden. In het district Coimbatore spreken we dan zonder enige twijfel over de Cakkiliyar[12]. De moeilijkste opgave voor de Indiase overheid is thans op dit punt in te grijpen en er voor te zorgen dat deze kasten, waarvan de politiek-economische status zowel wat de kasten als vrijwel al hun leden betreft nog bijna geheel in overeenstemming is met de traditionele ritueel-sociale status, reële mogelijkheden krijgen voor positieverbetering die zijn toegespitst op hun bijzondere situatie. Ik voeg hier onmiddellijk aan toe, en Deel II van deze studie zal dit nog verduidelijken, dat het binnen het algemene raam van de in India door regering en

parlement aanvaarde ontwikkelingsstrategie bijzonder moeilijk is in deze aangelegenheid zinvolle suggesties te doen [13]. Helaas moet ik waarschuwen tegen de veronderstelling dat 'acties van onderaf' de situatie van deze werkelijke 'underdogs' zou kunnen verbeteren in Coimbatore en vele andere gebieden van India. De rivaliteit tussen (het 'casteism' van) de lage kasten is bijna spreekwoordelijk: van solidariteit bij lage (en midden) kasten met als inzet de verbetering van de economische, politieke en sociale positie kan meestal geen sprake zijn. Hierbij moet men eveneens bedenken, dat de lage kasten in het algemeen en zeker de werkelijk zeer verdrukten binnen deze categorie, slechts als betrekkelijk kleine minoriteiten aanwezig zijn in de nederzettingen. Hun vermogen zich te organiseren en risico's te nemen is verder doorgaans zeer beperkt in verband met hun zwakke economische positie als 'marginale' arbeiders[14], hun ongeletterdheid en fatalisme. Ik acht het waarschijnlijk, dat 'geslaagde' maar onbezonnen pogingen om deze laagste groepen te bewegen tot een actiever verzet tegen discriminatie in economisch, politiek en sociaal opzicht, tot stakingen, of tot landbezettingen hen in een (levens-)gevaarlijke situatie zouden brengen.

SUMMARY

THE UNTOUCHABLES OF KONKUNAD. AN INVESTIGATION INTO THE CHANGING POSITION OF THE SCHEDULED CASTES IN A VILLAGE OF COIMBATORE DISTRICT, INDIA.

PART I. THE SOCIALE POSITION OF THE SCHEDULED CASTES.

This volume is the first part of a study analyzing the position of low castes and their members in a peri-urban village ten miles east of the town of Coimbatore. The village at present is undergoing a transition from pre-industrial to industrial civilization. From July 1966 to August 1967 I was active in the field gathering information.

Chapter 1 is of a general introductory nature. Chapter 2 provides a description of the geographical setting. Chapter 3 is a discussion of caste, the caste system and its functions, and of the Untouchables as a special category. Finally, Chapter 4, 5 and 6 depict the social position of the low castes in the village where I conducted my research, hereafter called Irupatur, and in other villages nearby. In 1976 a second volume is scheduled to appear concerning the economic, political and educational position of the Scheduled Castes; it will contain an appraisal of government measures taken on their behalf.

My research was designed to secure answers to a series of questions arising from years of reading about Untouchables. Do the Scheduled Castes (alternatively Untouchables or low castes) comprise a recognizable category within the domain of regional norms and actual behaviour? To what extent do they constitute part of a more inclusive grouping in the eyes of the higher castes? Do middle and high castes distinguish levels among the low castes? Do the low castes make similar distinctions? Is there a 'barrier of pollution' (BAILEY, 1957/67: 226) hindering or preventing the vertical mobility of the low castes? What sets the Untouchables (and possibly sections within this category) apart from other castes?

To resolve these questions I examined in detail social interaction between higher and low castes in Irupatur, comparing the situation there with what I found to obtain for the surrounding area. My principal concern was to identify and to interpret changes in the stratification system, to locate the causes of these changes and to evaluate their consequences for the low castes and their membership.

My interest in change induced me to select a local community situated in a comparatively industrialized region as the scene of my study. In such an area, I anticipated, change would be more pronounced than in an isolated rural region.

It is not my intention to suggest that changes in the stratification system of a peri-urban community are bound to be the same as those which may occur after some time in remote villages. It also need not follow that changes in outlying areas will ultimately be any less profound. In strictly rural locations the power structure in control of means of production, land and irrigation water, as well as increasing demographic pressure and land shortage are liable to be of even more importance for modifying the economic, political and social structure than, for instance, in Irupatur.

Approximately 30% of Irupatur's male population works outside the village, principally in the cotton and metallurgical industries. Two low castes, Paḷḷar and Paṟaiyar, contain a still higher percentage of male labour force employed elsewhere (40% and 60%, respectively). Members of the two remaining low castes, Kuṟavar and Cakkiliyar, still work all but exclusively at their traditional occupations. The former make baskets, the latter work the land. (See Table 1 and Annexes A and C).

Certain features of the region surrounding Irupatur are dysfunctional for change in the position of the low castes. The powerful bloc of the Veḷḷāḷa Kavuṇṭar, which includes 44% of the population of Irupatur (2161), owns 91% of the land. (See Table 2 and Annex E). The Kavuṇṭar, who have an imperious spirit, behave accordingly. Many interest groups, moreover, dispersed among a large number of castes, make up local lower socio-ritual and politico-economic categories. Under certain circumstances this fragmentation can serve to maintain Kavuṇṭar domination.

In this volume I employ the caste names current in anthropological literature about South India, terms known and spoken in the village but unfortunately rather coarse and likely to cause insult. Valaiyar prefer the name Muttu Rājā kūṭṭam, the Paḷḷar call themselves Devendra kūṭṭam or Paṇṇāṭi, the Paṟaiyar always use Adi Dravida (Āti Tirāviṭar) and the Cakkiliyar are partial to Mātāri or Aruntatiyar. It is a source of regret that in the interests of avoiding confusion among readers, I have had to forego use of more honorific caste designations.

The four low castes appear to form part of a more inclusive category which also embraces the middle castes Nācuvar (Barbers), Vaṇṇār (Washermen), Valaiyar (a 'denotified community' of agricultural labourers, Thieves) and, often, the Oṭṭar (Masons). People falling into this category are all those whom the high castes normally refuse entry into their rooms and kitchens (5.3), those who cannot sell milk directly to high caste consumers of the same village, those for whom respectful verb forms are never used (see Table 17) and those with whom symmetric informal contacts are difficult (5.6).

Important fields of interaction remain, however, where only the low castes are discriminated against. Only the four low castes conform to the following definition of 'Untouchables': 'Those who are not entitled to drag water from the village wells of other castes, especially not with their own material.' They have separate graveyards (Paṇṭāram priests and Muslims also have graveyards of their own but for other reasons. See 4.4). In general the washermen and barbers of the higher castes refuse service only to these low castes (4.8.2 and

4.8.3). In addition the low castes are unique in not being allowed to touch the cooking utensils of the Kavuṇṭar or other castes before using them (5.1.3) and cannot enter the verandahs of others' houses (5.3). Last but not least people of higher castes appear confident they know all their fellow-villagers with the exception of most members of the low castes (5.6.4).

When asked to quote the number of persons belonging to various castes, people of higher caste usually started by recalling who lived where, street bij street and house by house. Mistakes were, of course, inevitable: Irupatur has more than two thousand inhabitants (See table 5). Arriving at the low castes people had to alter their census-taking technique because of their scanty knowledge of streets and houses in the *cēris* (wards of low castes). Members of higher castes may know certain individuals from the low castes by name but they state openly that the majority of the low castes is but vaguely familiar to them.

It was not difficult to discover that the high and middle castes and even the low castes themselves did not regard the low castes as simply one undifferentiated whole. The Paḷḷar were not 'untouchable' in the sense that physical contact with them polluted people of higher caste. (Their touch was and endures ritually polluting for Brahmins.) According to informants from various castes including the Kavuṇṭar, in former times the Paḷḷar possessed far more land than they now do. Of relevance also is the observation that the Paḷḷar, who are not submissive today to the aggressive militant Kavuṇṭar, on occasion engaged in bloody conflict with the Kavuṇṭar in the past. Kavuṇṭar farmers treat their Paḷḷar labourers circumspectly. They refrain from beating them which was standard practice with Cakkiliyar and Valaiyar labourers until 1955. The Paṟaiyar and Cakkiliyar, on the other hand, should not touch or be touched by people from high or middle castes, the Paḷḷar probably included. Perhaps it should be pointed out in passing that Paṟaiyar and Cakkiliyar in this area are, and have always been, landless. The Kuṟavar are in all likelihood slightly less untouchable (See 5.2, Tables 14 and 15). Shades of difference – omitting consideration here of the causes of untouchability – help to explain, for example, why men of higher castes choose Paḷḷar women as prostitutes (not actually untouchable physically but low enough to preclude difficulties of any potential familiarity) rather than Paṟaiyar or Cakkiliyar women ('Only bad men do such things.' See 5.5.2). Similarly a Paḷḷaṉ may bring a Kavuṇṭar tiffin container to the fields in his hands whereas a Paṟaiyaṉ or Cakkiliyaṉ must carry the container in a basket balanced on his head (5.1.3). Paṟaiyar and Cakkiliyar – formerly Kuṟavar and perhaps even Paḷḷar and Valaiyar as well – are obliged to use separate cups in the teashops (4.7).

Changes in caste rules structuring inter-caste relations may be of the following nature:

A. Rules continue to exist but change occurs in the castes to which the rules refer.
B. Rules continue to exist but situations formerly governed by those rules have declined in importance, some such situations even disappearing.

C. Rules lose stringency, weakened by new situations arising to which the rules hardly, if at all, apply.
D. Rules become undermined by conflicting rules; more and more individuals conform to a new ideology and convert to new values and norms.

A. There are no firm indicators that any fundamental changes have come about in the positions which the castes occupy in the caste hierarchy. The hierarchy itself has become more unilinear but is today probably less elaborated than in the past. The distinction between Right- and Left Hand castes has been all but forgotten. Vestiges of the distinction survive perhaps in the drum-activities of Paraiyar (for Right Hand castes only) and Cakkiliyar (for Left Hand castes only) during family ceremonies, and in the procedures followed by Veḷḷāḷa Nācuvar barbers (for high Right Hand castes only) (3.2 and Table 10). Now, as formerly, it is almost impossible to detect any clear-cut hierarchy amo r; icastes below Kavuṇṭar/Piḷḷai/Ainūttān (Koṅku) Ceṭṭiyār and above Oṭṭang .e. stratification for the Ācāri castes, Uppiliya- and Toṭṭiya-Nāykkar, Paṇṭāram, Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār, Muslims and Kucavar is problematic. It is untrue that specific middle or low castes attempt to better their position *as a caste or as a caste-section*; many individuals from middle or low castes, however, do endeavor to make behaviour as caste-irrelevant as possible. If most Paḷḷar, with the exception of some old agricultural labourers, conduct themselves in the village teashops like the equals of the Kavuṇṭar, there is no question of the Paḷḷar collectively mounting above the Nācuvar (Barbers), Vaṇṇār (Washermen), Valaiyar (agricultural labourers) or even Kucavar (Potters). Paḷḷar quite simply regard teashops as public places where non-verbal behaviour is not caste-relevant.

Paraiyar say that they put a stop to the removal and skinning of dead cattle (they did not halt the consumption of beef) in order to enhance the attractiveness of their ward, thereby hoping to facilitate informal contacts with people from higher castes. The clean-up was designed to reduce Paraiyar submission to extremely humiliating behaviour. It was not their intention, however, to oblige Cakkiliyar or Kuravar to pay them respect in an asymmetric way, or to appear as the equals of the Paḷḷar as a caste. Although the Paraiyar of Irupatur, especially many industrial labourers among them, oppose caste discrimination, they are not yet confident enough to venture overt resistance. A good number of them abjure the highly respectful term *cāmi* when addressing members of higher castes (6.2.4) but they still use separate cups in village teashops. In surrounding towns, Irugur, Sulur and Singanallur among them, the Paraiyar's situation is quite different, reminiscent of the Paḷḷar's situation.

B. Temple festivals which are no longer celebrated, or are no longer village-wide affairs in which all castes participate in prescribed ways, but rather festivals for particular castes, illustrate the 'becoming obsolete' of caste rules as a result of the disappearance of situations structured by those rules (4.6.1). This category of change has marked impact on the low castes of Irupatur. What, for instance, is the real importance of rules which regulate the use and avoidance

of wells once wells have been replaced by piped-water taps (4.3)? Barbers and washermen may refuse to work for the low castes, but what does their fastidiousness mean when members of those castes can, and do, go to shops in neighbouring villages and towns to procure the services they require? Or does rejection matter if the rejected, indeed like many people from higher castes, are too poor to afford barbers and washermen in any event?

> For the most part low caste individuals are unable to avail themselves of their own barbers and washermen. Only the Pāṇṭiya Paḷḷar still have a barber resident in their ward, a Cōḻiya Paḷḷaṉ (Nācuvaṉ). His services, however, are made use of by but one of the two Paḷḷar factions in the village.

C. The present day situation in public transport, on buses especially, exemplifies the way in which modern innovations may subvert caste rules. Likewise at the Higher Elementary School of Irupatur where all discrimination in seating arrangements has been eliminated, pupils of low castes take their midday meal together with, for instance, Piḷḷai and Ācāri children without any signs of discrimination flaring up (5.1.2).

> As early as 1908 two Kuṟavar children had already been in attendance at this school for some time; in 1910 four Paṟaiyar children followed; the first four Paḷḷar and four Cakkiliyar pupils arrived in 1914.

Villagers have difficulty applying caste rules to low caste functionaries visiting from other places, even when these officials take up residence among them. Kavuṇṭar invite Paṟaiyar schoolteachers to join them in teashops where together they occupy the same bench and drink tea from glasses intended for the high and middle castes.

> Where considerable discrepancies exist between the caste and the politico-economic status of fellow villagers (e.g. a Paḷḷaṉ who is both farmer and schoolteacher), certain extremely respectful or disrespectful forms of address and behaviour, already in the process of disappearing, are avoided: the humble salute of persons from higher castes with folded hands; the use of the term *cāmi*; the use of denigrating linguistic forms like the verb forms vāṭā/pōṭā (come/go) (6.2).

During the M.P. and M.L.A. elections of 1967, Kavuṇṭar members of the D.M.K.-P.S.P.-Left Communist Coalition even went so far as to walk through many streets of the Cakkiliyar ward to talk to inhabitants. This forward behaviour can be considered as more than merely a response to a new situation: nowadays, more often than formerly, because of the apparent decline in numbers of adult Cakkiliyar paṇṇaiyāḷs ('permanent' labourers paid principally in kind), Kavuṇṭar farmers often lack messengers and themselves approach Cakkiliyar temples in search of day workers. This point also falls appropriately under changes registered in D.

D. The most formidable threat to caste rules emerges from acceptance of other norms and values. Such acceptance is tied closely to the disintegration of castes as corporate bodies exercising vigorous social control over their

members and fulfilling distinct functions in social, religious, political and economic fields. Today traditional village and regional caste panchāyats entrusted with seeing to it that intra- and inter-caste rules are properly observed are often powerless. In places such panchāyats no longer exist. Growing diversification of occupation and income within various caste groups has further dissolved solidarity. Rules of conduct often hold merely for single households, or, because of generation gaps, for individuals.

Only at high and low social extremes does any sort of consensus remain. As a consequence low castes have for the present become somewhat more conspicuous as a unit than formerly. In many Coimbatore villages where Mātāri (Cakkiliyar) is the only low caste represented, I suppose that differences between middle and low castes have become even more clearly defined than in Irupatur. A glimpse at territorial segregation in Irupatur (4.1) reveals how various castes which once lived compactly in wards or along particular streets are now scattered throughout the village and inhabit caste-heterogeneous wards. The Oṭṭar typify this development. Who continue to live apart? The Paḷḷar, the autochthonous Paṟaiyar and the Cakkiliyar. Segregation of the Kuṟavar Basketmakers has in no way diminished. Opinions expressed about 'having people of other castes as neighbours' suggest that while higher castes can now manage some tolerance for all others, they remain inflexible in their rejection of low caste members. (Views concerning the Valaiyar, however, have remained fairly constant. See Table 8). Whereas in the past many castes possessed their own wells, only the four low castes now have drinking water facilities which are, for all intents and purposes, exclusive: the Paḷḷar and Kuṟavar have piped-water taps; the Cakkiliyar and Paṟaiyar have wells cared for by the village panchāyat. Another reason why the category of low castes has grown more conspicuous is that one member of the Veḷḷāḷa Nācuvar barbers in the village now works for all high and middle castes, except the Vaṇṇār (See Table 10). Furthermore, although it may be true that a certain degree of social isolation (only members of the same caste taking part in informal symmetric social relations) commences already with Kucavar/Muslims/Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār (the lowest of the high castes), nonetheless at the moment it is the four low castes who 'suffer' most acutely from isolation. Their apartness has been brought about both through segregation willed by others, and through separation, their own desire, especially pronounced among Paḷḷar and Cakkiliyar, to maintain a distance. Indeed, during the elections of 1967 the Paḷḷar remarked to local Kavuṇṭar authorities of the D.M.K.-P.S.P.-Left Communist coalition, 'Please mind your own people and the Cakkiliyaṉ and leave the Paṇṇāṭi to us.' (The greater part of the Paḷḷar then supported the Left Communist Party.) In conformity with the multilinear character of the old caste structure, many people previously also ascribed other castes to the lowest rungs of the caste hierarchy: the Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār and, to a lesser extent, the Ācāri. Now as multilinearity vanishes, the four low castes stand out alone at the bottom of the hierarchy.

The erosion of the caste hierarchy, the weakening of caste-relevant values and norms have not left the low castes unaffected: penetrating this category,

processes of change have influenced the higher castes of the Untouchables more than the lower castes. The term *cāmi*, for example, used to address people of higher caste is uttered most frequently by the Cakkiliyar, less often by the Paṟaiyar, less often still, and for a smaller number of castes, by Kuṟavar, and, within the category of low castes, most seldom of all by the Paḷḷar. Most Paḷḷar now say *cāmi* even less frequently than Nācuvar, Vaṇṇār and Valaiyar do. Social isolation is not equivalent today among all low castes: in the Paḷḷar *cēri* Kavuṇṭar industrial workers from the village itself may appear, perhaps talking about employment opportunities, a phenomenon not duplicated in any ward of the other three low castes.

In a related vein, Paṟaiyar and Cakkiliyar are the butt of relatively strong discrimination in the teashops of the higher castes. The tea and liquor shop founded by Cakkiliyar for Cakkiliyar (run by a Kavuṇṭaṉ; see picture 12) is today also frequented by some persons of high caste but of rather low class, sometimes even by farmers. This special teashop was used for the large scale distribution of coffee by the D.M.K.-P.S.P.-Left Communist Coalition during the 1967 elections: people of higher caste did not refuse coffee from this teashop (it should, however, be kept in mind that in traditional fashion people drink without touching their cup with their lips).

Unlike in the past, today members of high castes in Irupatur also display moderate interest in festivals honouring the Cakkiliyar *kula teyvam* (caste god) Pattatalacci. This is another indication of decaying social barriers. To be sure a Cakkiliyar priest may not provide people of other castes with holy water or describe the holy mark on their foreheads with his thumb, but a number of high caste individuals reveal eagerness to offer sacrifices.

In discussing the rise of conflicting norms and values I have intentionally avoided mention of any emergent egalitarian ideology. The new ideology progressively accepted by more and more villagers and assimilated in new values and norms is not egalitarian: it pointedly emphasizes the importance of occupation and of income and, consequently, of political power and all else people can attain with money. It is an ideology related functionally to the processes of individualization, secularization and rationalization set in motion during the incorporation of the local community into a more or less capitalistic market economy. EPSTEIN's comment about her 'dry' Mysore village applies also to Irupatur (1962/67: 271), 'Struggle for status in Dalena takes the form of personal differentiation...'.

Does caste play a part in striving for a better individual politico-economic position? If opportune, it does. In India today with its scarcity of capital and of well-paying jobs, people certainly try to exploit caste and family connections in their efforts to maintain or improve their position. The struggle to ascend is arduous, however, and many can at best make only marginal use of important caste and family bonds because the rich have been actively closing rank, keeping aloof from less fortunate members of their castes and families. Many comparatively prosperous people do not visit teashops ('There will be bad words'); they only attend ceremonies after the collective meal has

ended, or else they arrive and depart early, before feasting starts; they prohibit their women to join others in village festivals, abandoning houses in the village in preference for farms near the fields.

In Irupatur there is in fact a highly-esteemed Kavuṇṭar ātmañāṇi, female saint, who unintentionally (she preaches and, to some extent, practices equality of castes and individuals) functions as a catalyst precipitating out the new secular rural elite. Her house is their meeting place. She forbids followers to salt their food; in the hands of an elite desirous of distancing themselves from others the social consequences of this simple rule of abstinence are far-reaching. Agricultural cooperatives for marketing produce or for securing credit, and the Panchāyat Unions, former Community Development Blocks, are additional places where this rural elite comes into contact with each other. These nexuses are all the more important because they are an avenue for contact with government authorities.

Tolerance of high castes for low is perhaps a reflection of changes attendant on adoption of new values and norms. This tolerance, however, might also be construed as mounting indifference. Today people from high castes are less entrenched than formerly against the demonstration of a modicum of wealth in the houses or dress of low caste individuals. Paṟaiyar and Cakkiliyar in the environs of Irupatur have even reported being encouraged by members of high castes to keep their own persons and houses clean (5.6.4). For *high caste people belonging to the higher classes* (e.g. high class Kavuṇṭar, Piḷḷai, Ainūttāṉ Ceṭṭiyār and Uppiliya Nāykkar) to be tolerant or indifferent is comprehensible: low castes no longer constitute a category of dependents who must be kept submissive by violence, by a policy of divide and rule or by extreme discriminatory measures (3.1.4.1). With the passage of time relatively well-to-do farmers have begun to participate more actively in the affairs of Panchāyat Union, District and State. Farmers are concerned with the sale of crops, the acquisition of sufficient working capital, with insecticides, fertilizers. Their relation with paṇṇaiyāḷs has become ever more 'single-stranded' (a single interest predominating); their relation with day-labourers has traditionally been of a purely economic nature. The single fast rule farmers must observe is not to pay labourers much less than unskilled workers earn in industry.

The question remains, however, whether *high caste people belonging to lower classes* do not feel their superiority threatened by low caste individuals or by certain low castes who now, more or less, ignore traditional status symbols. After all, the incomes of both, and often the jobs as well, are comparable. Many high caste industrial and agricultural labourers are, at least verbally, rather conservative in caste matters. Their conservatism is a phenomenon reminiscent of 'the poor whites effect' which describes a state of affairs in the South of the United States. Yet, although occasional remarks are heard to the effect that low castes are becoming *too* impertinent, treating high castes *too* much like equals, no *collective* resistance to the gradual disappearance of traditional status symbols has arisen. To the contrary, high caste people from lower classes

have often been instrumental in the slow demolition of caste barriers.

Why the absence of high caste – lower class resistance? Three simultaneous factors, the first two of which appear paradoxical, deserve mention. First members of high castes who belong to lower classes are often still too proud of their caste status to be very much concerned with what is going on in middle and low caste circles. To test responses I would occasionally describe to Kavuṇṭar industrial labourers the fine qualities and beautiful wood carving of specific Paḷḷar houses. It was striking that my listeners not only had no idea of the whereabouts of these houses in the Paḷḷar *cēri* of their village but they also displayed no interest. A Kavuṇṭaṉ although rather poor is still a Kavuṇṭaṉ and as such far superior to a Paḷḷaṉ, however splendid the Paḷḷaṉ's house may be. During the current transition from 'ascribed' to 'achieved' status relatively indigent members of high castes in Irupatur are not yet marginal enough to perceive the jeopardy of their position. They still feel strong bonds with their richer caste-fellows (members of the same *gotram*, descent group, or affines). They need not, moreover, directly confront the improved welfare of low caste members in the village because of the territorial and social isolation of these castes. Poor members of high castes will become marginal as soon as the comparatively rich sever relations with them and form their own (sub-)castes to a greater extent than they do at present. Until now those with some wealth have continued to recognize the comparatively poor as caste-fellows. Both enjoy the same caste status with respect to other castes. Within the caste group the behavioural privileges of both are, in principle, solely contingent upon age, sex, and the nature of familial relation.

Second, even as erosion of the caste hierarchy procedes apace, the caste structure itself continues to possess 'eufunctions' for the low castes: the structure impedes concerted action by relatively poor members of higher castes who live dispersed among a great number of castes which survive as significant entities of identification and interaction. From the dwindling importance of the *hierarchical* element of the caste structure it would be mistaken to conclude that castes will disappear; the *segmentary* element of the caste structure will, at least for a time, assume more prominence. High caste people belonging to lower classes are more or less captive within the social system of their respective castes. In their plight, striving to sustain old status symbols, many cannot realistically expect much help from more fortunate 'brothers'.

Thirdly, widespread awareness that strife will incite police intervention and culminate in court cases stifles serious quarrels between castes. Only a few people are familiar with the exact law, but everybody is conscious that the government is waging a fight against social disability in public spheres on the grounds of 'untouchability'.

In Irupatur and the immediate area, not to generalize further, no collective resistance to the foundering of traditional caste symbols has arisen. It is evident that only earnest provocation, which the low castes usually take pains to avoid, could generate such resistance. It is apparently insufficient for members of low castes not always to display exemplary respect towards their 'superiors' to rouse

opposition. Even a clash between Kavuṇṭar and Paḷḷar was not utilized by the Kavuṇṭar as a pretext for settling outstanding accounts. The Kavuṇṭar response was rather one of appeasement:

> In 1965 fighting erupted between Kavuṇṭar and Paḷḷar because of an incident concerning the use by Paḷḷar women of a piped-water tap in the Kavuṇṭar ward (see 4.3). During a session of the Ūr kūṭṭam (the meeting of adult male Kavuṇṭar), Kavuṇṭar leaders, important farmers, repressed the commotion among their caste-fellows. This panchāyat accorded Paḷḷar the right to use all piped-water taps in the village, a right which they do not ordinarily make use of. When evaluating the Kavuṇṭar's willingness to make concessions, it should be realized that the Paḷḷar did not display unity in this dispute; eternal bickering among Paḷḷar factions made them less formidable antagonists, but nevertheless the Kavuṇṭar gave in.

Do the middle castes of Barbers, Washermen and Masons not consider themselves endangered by erosion of the caste hierarchy? People of these castes definitely take umbrage at and complain about the liberties taken, above all, by Paḷḷar and by younger Paṟaiyar, liberties which they often cannot permit themselves. Middle castes, however, and service castes and craftsmen in general, scattered among various castes, are in no position to protest loudly. Public transport and bicycles have brought towns, and thus competition, very near. An era of stainless steel, razor blades and washing powders has made their subsistence insecure.

A review of kinds of change A-D prompts the conclusion that caste positions themselves have not varied much but rules structuring relations among castes have lost vitality.

> Rules concerning caste-endogamy are somewhat of an exception, retaining former influence especially when applied to other than the smallest (endogamous) units. The legal but secret marriage of a low caste college student from Irupatur to a high caste girl, also a student, from a nearby town, however, was a novel phenomenon for the village (5.5.1).

In all events the socio-ritual caste hierarchy in Irupatur, based on traditional asymmetric relations of dependency between caste groups (polyadic) and between individual members of castes (dyadic), interwoven with local interpretations of the All-India-Tradition and its South-India variant, is slowly vanishing. The attenuation of inter-caste rules appears one reason why these rules are not applied to new situations. Modification of customs and enfeeblement of traditional caste-based rules of conduct have been related functionally to the encroachments of a market economy and to the penetration of a government-sponsered 'new dharma'.

Change has not paused at the gates of the low castes. Many Paḷḷar and Paṟaiyar work beyond the village and are somewhat independent of the Kavuṇṭar. For the Paṟaiyar, however, because of their former literal untouchability, it is proving no easy matter to shake off the symbols of traditional low status and to induce others to accept them on egalitarian footing. Of all middle and low castes they harbour the most acute feelings of deprivation; Paṟaiyar (*taṇṭals*,

village servants, included) abhor the caste system and their position in it. Many have resorted to migration, to flee the village-scene which they find so hateful, seeking employment in towns or on plantations. Since 1920 the number of Paṟaiyar in Irupatur has, typically, decreased sharply.

The wasting away of traditional values and rules of conduct is least advanced among the Cakkiliyar caste, a homogeneous low class of landless agricultural labourers. The Cakkiliyar have a mean opinion of their own politico-economic position: 'We are the slaves of most other castes.' Their abject behaviour, a conscious attempt not to offend others, elicits continuing discrimination against them. Although their taking action designed to procure a teashop for themselves and their refusing to drum unless they receive adequate payment are signs of a nascent self-esteem, nonetheless they remain largely subject to a deep-rooted fatalism nurtured by centuries of suffering ruthless discrimination at the hands of practically all other castes (the Paḷḷar included).

Demolition of the caste hierarchy has been retarded by the obsequious behaviour of members of other castes in a weak politico-economic position, too: Kuṟavar (Basketmakers), Nācuvar (Barbers), Vaṇṇār (Washermen), Valaiyar (Agricultural labourers) and Kucavar (Potters).

What is it possible to predict about the distant future of (ex-)Untouchables in Irupatur? What will their existence be like in an industrial civilization of more or less capitalistic design, living in a community from which traditional status symbols have almost disappeared and only traces of a defunct socio-ritual caste hierarchy can be detected? The growing irrelevancy of caste for behaviour patterns is no sufficient guarantee for any essential improvement in the condition of low caste people, at least not for the great majority of them.

The economic mobility of low caste people in Irupatur should not be exaggerated. All it is possible to establish is that many Paḷḷar (men) and a considerable number of Paṟaiyar (men), through their work as industrial labourers, teachers, or other minor officials (see Annex C), have become to some degree independent of the dominant caste which controls local means of production, land and irrigation water. Until now, however, no Paḷḷar or Paṟaiyar from Irupatur, not to mention Kuṟavar or Cakkiliyar, has been able, even after migration, to attain employment at an income level significantly higher than that of other villagers belonging to lower classes. This fact is all the more telling for an Indian village exceptional in that alternative employment outside the village is comparatively abundant (in 1967).

In remote villages the possession of land promises to remain the dominant source of income and status. It would appear unrealistic therefore for low caste people to expect much betterment of their politico-economic status within the villages, certainly not with an ever-increasing rural labour force at the disposal of competitive commercial farmers thriving for maximization of profit. It is rather at the levels of district and state that low caste individuals must seek improvement of their standing, availing themselves of both educational facilities and of employment opportunities reserved especially for them in government service and in public and semi-public enterprises. In these realms, too, however, unfortunately but inevitably, only a few will reach the higher echelons of the

politico-economic hierarchy. It remains for the Indian government to consolidate its efforts to prevent all low caste people from belonging inevitably to the lowest classes of future society. To create *real* possibilities for the amelioration of the politico-economic situation of the 'underdogs' within the category of the Scheduled Castes – in Konkunad this means an overwhelming majority of the Cakkiliyar (Mātāri) – promises to be a most difficult and demanding task.

NOTEN

NOTEN HOOFDSTUK 1

1. Zie voor een korte beschouwing van de termen 'Onaanraakbaren', 'Exterior Castes', Outcastes', 'Harijans', 'Depressed Classes' 'Depressed Castes' en 'Scheduled Castes' DEN OUDEN, 1960: 15 t/m 22. Er kunnen enige verschillen optreden tussen de in de overheidslijsten opgenomen lage kasten en de kasten die van antropologische zijde worden aangemerkt als 'Onaanraakbaren', 'Exterior Castes' enz. Zo zijn de Mochīs (Leerbewerkers) van Gujarat niet in de categorie 'Scheduled Castes' opgenomen (SHRIKANT, 1958: 18, en GHURYE, 1932/1961: 227). De term Scheduled Castes werd voor het eerst gebruikt door de Simon Commission en vermeld in de Government of India Act, 1935, Section 309 (GHURYE, 1932/1961: 213). Bij het opstellen van de lijsten (LOKUR, 1965: 5):' ..., the test applied was the social, educational and economic backwardness arising out of the historical custom of untouchability'. De 'Schedule' van 1950 is een herziene versie van die van 1936. Deze laatste lijst is een voortzetting van de lijst van 'Depressed Classes' of 'Depressed Castes' opgesteld door de Census Commissioner for India op grond van speciale aandacht bij de volkstelling van 1931 (LOKUR, 1965: 5). Het is de President van India (dus de regering der Unie) die op grond van artikel 341 der Grondwet (LOKUR, 1965: 1): '...may, with respect to any State or Union Territory, specify the castes, races or tribes or parts of or groups within castes, races or tribes which shall for the purposes of the Constitution be deemed to be Scheduled Castes in relation to that State or Union Territory'. De lijsten kunnen slechts gewijzigd worden 'by law of Parliament'. Nieuwe lijsten worden opgesteld bij gebiedsuitbreiding van de Unie, wijziging in het grondgebied der Staten, of de formatie van nieuwe staten.
2. ISAACS' boek kan inderdaad eenzijdig worden genoemd omdat de auteur de gegevens, die hoofdzakelijk werden verstrekt door enige tientallen ontwikkelde mensen van lage kaste, onvoldoende controleerde, en omdat hij slechts geïnteresseerd bleek in wat er nog over was van het stigma van onaanraakbaarheid.
3. De bevolkingsgroepen waarmee ik vanuit Irupatur contact had waren: de Cakkiliyar (Madurai Mātāri) te Merkupalayam en een Paraiyan onderwijzer aldaar; de Kavuṇṭar en Cakkiliyar (Toṭṭiya Mātāri) te Maniakaranur; de Kavuṇṭar en Cakkiliyar (Toṭṭiya Mātāri) te Nesavur; de Kavuṇṭar, Kuravar en Cakkiliyar (Toṭṭiya) te Adutur; de Paraiyar te Kilakkupalayam; de Cakkiliyar (Toṭṭiya) in de stad Peelamedu; de Paraiyar en Cakkiliyar (Toṭṭiya en Madurai) in de stad Sulur; de Paraiyar te Singanallur; en de Tēvar (dominante kaste), Paḷḷar, Paraiyar en Cakkiliyar (Toṭṭiya) in de stad Irugur. Nu eens betrof het hier gesprekken die een ochtend of middag duurden, dan weer ging het om herhaalde contacten.

NOTEN HOOFDSTUK 2

1. GAZETTEER OF SOUTHERN INDIA enz., 1855: 461.
Wel werd Coimbatore, evenals de verdere gebieden ten oosten van de Westelijke Ghats regelmatig geteisterd door droogte en hongersnoden. Zie KUMAR, 1965: 104, 105, en 123, 124.
2. CENSUS 1961, IX (Madras), deel X-i, vol. I, 1964 (c): 44 en 45.
3. CENSUS 1961, IX (Madras), deel X-i, vol. I, 1964 (c): 45 t/m 49.
4. CENSUS 1961, IX (Madras), deel X-i, vol. I, 1964 (c): 4 en 5; en COIMBATORE GAZETTEER, 1966; 13, 14 en 15.
5. CENSUS 1961, IX (Madras), Part X-i, vol. I, 1964 (c): 1.
6. Zes van de in deze studie gebruikte dorpsnamen zijn fictief. Aangezien ik voor plaatsnamen steeds de 'Europese' wijze van spelling gebruik, is dit eveneens aangehouden voor de fictieve namen. Achter de verklaring van de verzonnen namen van bestaande dorpen vermeld ik de spelling die in deze studie wordt gebruikt voor andere Tamil woorden dan plaatsnamen.
Irupatur: dorp van de twintig (kasten) (Irupattūr);
Merkupalayam; dorp aan de westzijde (Mērkkupāḷaiyam);

Maniakaranur: dorp van de munsiff (Maniyakāraṉūr);
Nesavur: dorp van de wevers (Necavūr);
Adutur: het volgende dorp (Aṭuttūr);
Kilakkupalayam: dorp aan de oostzijde (Kīḻakkupāḷaiyam).

7. COIMBATORE GAZETTEER, 1966: 268 en 246.
8. De wisselkoers van de Rupie was in 1967 ongeveer f 0,47, ik kreeg echter de indruk dat de koopkracht van een Rupie ongeveer overeenkwam met die van een gulden.
9. Het loon wordt hier vooral uitbetaald in sorghum- en/of gierstsoorten en niet in rijst, omdat er in deze streek onvoldoende rijst wordt verbouwd. Zou men, in verband met het prijsverschil, ook rijst in inhoudsmaten uitkeren, dan zou de arbeider beslist niet 'rond komen': een liter ongepelde rijst levert ongeveer een halve liter gepelde rijst op. Ik laat hierbij nog in het midden, waar de arbeiders de rijst zouden moeten laten pellen. Elders in Coimbatore komen we zo nu en dan wel tegen, dat paṇṇaiyāḷs in rijst worden betaald, maar dan toch alleen als zij zelf enig land bezitten om andere granen te verbouwen. Ik heb reden om aan te nemen dat in deze streken, zoals in veel droge gebieden van India, rijst tot voor kort alleen werd gegeten bij bijzondere gelegenheden. Ik meen dat de huidige roep om rijst en de mede daardoor ontstane tekorten samenhangen met een stijging van het levenspeil, die er toe leidt dat brede lagen van de bevolking dit prestige-graan willen eten.
10. Het gevaar bestaat steeds dat men een dergelijke overname van schulden ziet als de verkoop van een dienstbare arbeider. Ik vraag mij af of ook DHARMA KUMAR (1965) de terugbetaling der bestaande schuld aan de vroegere meester door de nieuwe werkgever wel steeds scheidt van de verkoop van een slaaf, dus van iemand waarop een niet-verwant persoon juridische eigendomsrechten heeft. Hierbij sluit ik niet uit dat 'schuldslavernij' in een maatschappij een substituut voor slavernij kan zijn. Hoe dan ook, in het gebied rond de stad Coimbatore is er thans geen sprake van onvrije arbeid, in welke vorm dan ook; de arbeiders beslissen in hoofdzaak zelf of zij paṇṇaiyāḷ willen worden of blijven en wie, eventueel, hun nieuwe werkgever zal zijn.
11. B.v. BREMAN, 1970: 37.
12. De termen 'nation-orientedness' en 'community-orientedness' ontleen ik aan WOLF, 1956/1971: 50 en 51.
13. Vergelijk BREMAN, 1970: 162 en 163.
14. De gegevens werden mij verstrekt door Tiru N. K. Subramaniam, lid van het verkiezingsbureau in 1970.
15. Zie voor de traditionele politieke en religieuze organisaties in Koṅku Nāḍu of Konkunad, de traditionele Tamil regio waarvan Coimbatore deel uitmaakt, BECK, 1972: 66 t/m 78 en 40 t/m 49.
16. De termen ontleende ik aan PEARSE, 1968/1971: 71.
17. De droge gebieden, d.w.z. de gebieden zonder 'natte' rijstbouw (WASHBROOK, 1973: 476, noot 2) omvatten o.a. grote delen van het district Coimbatore. Irupatur en omgeving moeten we eigenlijk rekenen tot het 'droge' landbouwgebied; het irrigatiemeer Ācāṉ kuḷam is weliswaar zeer oud, maar kon in de door WASHBROOK besproken periode (1880 tot 1930) niet worden gebruikt.

NOTEN HOOFDSTUK 3

1. Zie BAILEY, 1957/1967: XV.
2. Vergelijk BÉTEILLE, 1965: 46 en 47.
3. Zie b.v. CHETTIAR (jaartal onbekend): 6: 'Again in the Tamil country, instead of the four varnams of the Aryans a classification of them into 18 castes has come into existence. They are usually known in common parlance as "18 castes from Palla and Paraya" ("Pallupparai Pathinettujathi").'
4. Zie voor het Tanjore gebied b.v. BÉTEILLE, 1965: 3.

5. PONS (in WORSLEY), 1970: 255. Vooral refererend aan Arensberg/Kimball: Family and Community in Ireland (1940).
6. Zie KARVE, 1961: 9 en 10; BAILEY 1963: 109; LEACH, 1967: 9; BERREMAN, 1967: 51.
7. tot en met 12. DUMONT, 1967. 7.: 30 en 31; 8.: 34; 9.: 35; 10.: 28; 11.: 34; 12.: 35.
13. tot en met 15. BAILEY, 1959. 13.: 88; 14.: 90; 15.: 91.
16. BAILEY, 1959: 97.
17. BAILEY, 1963: 116; BERREMAN, 1967: 45.
18. BERREMAN, 1967: 46.
19. Bij de term status-summatie of rol-summatie verwijst BAILEY naar FREDERIK BARTH (1960: 144 en 145). Bedoeld wordt dat de status-congruentie binnen de kaste op economisch, politiek en religieus gebied leidt tot een finale status met bijbehorend rol-patroon.
20. In een eerdere publikatie wees ik reeds op het vanouds ontbreken van rol-summatie bij de kaste der Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār in althans het Coimbatore gebied. DEN OUDEN, 1970. (a); zie ook BECK, 1972: 8.
21. Zie voor de problematiek der Onaanraakbaren eveneens BAILEY, 1957/1967: vooral 226 en 227.
22. Met 'ethnic groups' worden bedoeld kasten en groepen tribalen. MARRIOTT, 1960: 2.
23. F. G. BAILEY (1961: vooral 12 en 13) gaat bij zijn model van de 'organische' kastenmaatschappij uit van een dominante kaste die directe toegang heeft tot het land en van andere, economisch gespecialiseerde en afhankelijke groepen die recht verkrijgen op een aandeel in de opbrengst van het land via relaties met leden van de dominante kaste.
24. B. S. COHN (1971: 130) stelt dat de dominante boeren kaste in een dorp of enkele dorpen ten aanzien van het kastensysteem nu de rol speelt die vroeger te beurt viel aan de koning. Ik neem aan dat COHN hiermee bedoelt, dat thans alleen nog de lokale dominante kasten de bindende kracht vormen van het in die territoriale context functionerende kastensysteem, terwijl vroeger daarnaast ook op staatsniveau regelend werd opgetreden. Zoals veelal in pre-industriële civilisaties zal ook in de oude Indische rijken de macht van de staat op lokaal niveau niet overschat mogen worden. Ik vermoed dat de dominante, land bezittende kasten ook in vroeger tijden de spil vormden van het lokale kastensysteem.
25. Vergelijk COHN, 1971: 144 en 145.
26. Zie BREMAN, 1970: b.v. 13, en mijn kritiek op BREMAN's visie (DEN OUDEN, 1970(b): 2012 en 2013).
27. Zie mijn commentaar (DEN OUDEN, 1974: 481).
28. Zie SIVERTSEN, 1963: vooral 133 en 134; en MENCHER, 1974: 475 (kolom 2).
29. Vergelijk MENCHER, 1974: 470 (kolom 2).
30. Mijn opvatting wordt bestreden door JOAN MENCHER (1974: 490 (Reply)). Ik meen dat MENCHER mijn standpunt onvoldoende heeft begrepen, waardoor een misverstand is ontstaan. Ik zeg niet dat het kastensysteem in de werkelijkheid steeds alle inter-kaste afgunstgevoelens wegneemt. Ik bedoel dat een belangrijke functie van een als model opgevat kastensysteem is de afgunstgevoelens van met name degenen die de produktiemiddelen niet beheersen ten aanzien van de politiek-economische elite weg te nemen en ik meen te constateren, dat het systeem deze functie in min of meer stabiele situaties ook in belangrijke mate waar maakt.
31. Zie FOSTER, 1972: 170 en 171.
32. BÉTEILLE, 1969: 18.
33. Zie voor een vergelijkbare opstelling ORENSTEIN, 1965: o.a. 4, 5 en 308.
34. WERTHEIM, 1966: 107.
35. Vergelijk BAKS, 1969: 39, 40, 41, 45 en 46 (geldschieter – schuldenaar, en illegaal pachtheer – illegaal pachter), en VAN LIER, 1949/1971: b.v. 97 en 108 (de 'macht' van slaven in Suriname).
36. Zie b.v. ORENSTEIN, 1965: 307 en 308.
37. Zie voor de rechten der laagste kasten b.v. GOUGH, 1960: 49 en 50. Opvallend is verder dat tal van lage groepen gevreesd worden wegens hun kennis van zwarte magie (b.v. BREMAN, 1970: 227, of HOMMES, 1970: 100, en BRIGGS, 1920: 183), en/of van witte magie (o.a. BRIGGS, 1953?: b.v. 452).

38. De titel van het boek van Mrs. SINCLAIR STEVENSON, 1930: Without the Pale. The life Story of An Outcaste.
39. De vraag of ook categorieën als slaven en horigen of de afstammelingen daarvan, als types van Outcastes moeten of kunnen worden opgevat, zal ik niet uitvoerig behandelen. Ik meen dat deze vraag bevestigend moet worden beantwoord en dat de verschillen tussen de 'seculiere' en de 'rituele' Outcastes vaak overdreven worden. Het is moeilijk voorstelbaar dat slavernij (enz.) in min of meer stabiele situaties niet ideologisch zou zijn onderbouwd en dat er daarbij niet impliciet (maar wel meetbaar!) of expliciet sprake zou zijn van 'onreinheid'.

GIDEON SJOBERG is een schrijver die groepen slaven als één van de types Outcastes ziet (1960: 133 en 134); een schrijver als Herbert Passin staat hier zeer sceptisch tegenover (in DE REUCK, 1967: 22 en 23).
40. Bij de categorie Outcastes die 'onreine' beroepen moeten uitoefenen, zonder direct noodzakelijk te zijn voor produktieverhoging in situaties waarin een voldoende arbeidsreserve ontbreekt, kan men denken aan de Eta of Burakumin van Japan (b.v. WAGATSUMA, 1967: passim); de Paekchŏng van Korea (b.v. Passin, in DE REUCK, 1967: 78); de Chien-min van China (b.v. MARSH, 1961: vooral 58 t/m 60), zie ook de 'adembenemende' Tanka van Canton in de 7e eeuw n. Chr. bij ROBERT VAN GULIK, 1964/?: b.v. 67, 68, 101, 170, 171, 172 en 183; de Outcastes ten tijde van de Burmese monarchie (HUTTON, 1946/1961: 144 t/m 146); groepen met een zeer lage permanente en erfelijke positie bij diverse Afrikaanse stammen (b.v. HUTTON, 1946/1961: 142 en 143); de door Jozua vervloekte Gibeonieten (JOZUA 9: vooral 23); of aan de varkens- en schaapsherders van het oude Egypte (HUTTON, 1946/1961: 140 en 141).
41. BERREMAN, 1967: 57 (noot).
42. B.v. BOSE, 1970: 28.
43. Zie verder b.v. SINGH (introductie door Radhakamal Mukerjee), 1947: VI en VII; PANDYA, 1959: 155; BREMAN, 1970: 6 en 7.
44. KUMAR, 1965: 41 t/m 45, zie ook 57.
Het is voor mij onbegrijpelijk, dat de kaste der Cakkiliyar niet wordt genoemd als een in ieder geval voor het district Coimbatore belangrijke 'agricultural labour caste'. Het traditionele beroep van leerlooien en leerbewerken oefenden de leden van deze kaste juist voor een belangrijk deel uit in hun functie van landarbeider. Men denke bijvoorbeeld aan het maken en repareren van de leren zakken nodig bij het putten van water bij irrigatie. Het beroep van leerbewerker enz. kan men zich in Coimbatore, met zijn omvangrijke Cakkiliyar bevolking, ook voor het verleden niet voorstellen als een hoofdberoep van velen. Zie voor deze kwestie KUMAR, 1965: 61, noot 2. K. N. KRISHNASWAMY AYYAR (1933: 149) geeft aan dat 13,8% van de Cakkiliyar en Madigas in 1921 werkzaam was in de leerlooierij en leerbewerking in het district Coimbatore, hetgeen volgens hem betekent dat velen zijn tewerk gesteld in andere beroepen, met name landarbeid.
45. KUMAR, 1965: 29, 30, 62, 107. DHARMA KUMAR (1965: 75) vermeldt dat het land in Zuid-India aan het eind van de negentiende eeuw schaars werd.
46. KUMAR, 1965: b.v. 30, 69, 189 en 190.
47. KUMAR 1965: 60, 61 en 69.
48. KUMAR, 1965: 45; BREMAN, 1970: 44.
49. Vergelijk BREMAN, 1970: 45.
50. De termen 'pure' en 'impure' Untouchables ontleende ik aan GHURYE, 1932/1961: b.v. 228.
51. Zie voor discriminatie op raciale gronden b.v. HUTTON, 1946/1961: 207: 'The untouchability which has originated in taboo has undoubtedly been accentuated by differences of race and the racial antipathies which seem common to every branch of the human family and have reinforced the magical taboo'.
52. Zie voor een uitvoerige bespreking van de kasten die al dan niet gerekend moeten worden tot de categorie der zeer onreine kasten DEN OUDEN, 1960: 22–46.
53. Zowel de Mala van het Telangana gebied (DUBE, 1954/1955: 190) als de in deze studie besproken Paḷḷar vormen voorbeelden van kasten van landarbeiders die tot de laagste kasten behoren zonder dat hun gedragspatronen daartoe verder aanleiding geven. Beide zijn nota bene

niet eens geheel landloos.
54. Zie voor dergelijke keuzen door onderzoekers b.v. SRINIVAS, 1955. (a): 25, en MAYER, 1960: 59.
55. Zie b.v. BAILEY, 1957/1967: o.a. 226; SRINIVAS, 1962: 18, 58 en 59; MAJUMDAR, 1958: 333; eveneens S. C. DUBE (Social Structure and Change in Indian Village Communities, 1953) genoemd door STEVENSON, 1954: 62, noot 2.
56. HUTTON, 1946/1961: 212, 215 en 218.
57. HUTTON, 1946/1961: 197; ISAACS, 1964/1965: 178.
58. SHRIKANT, 1958: 18.
59. Zie voor verdere literatuurverwijzingen STEVENSON, 1954: 62.
60. In de hiërarchische zesdeling die MCKIM MARRIOTT geeft voor een dorp in U.P. (1955/1960: 113) vinden we de Onaanraakbaren terug bij (6) 'the lowest of all castes' en (5) 'the very low castes'. Boven hen in de hiërarchie staan de (4) 'Muslims' en (3) 'the low castes', waarboven weer (2) 'the high castes' en (1) 'highest caste'. Ik ben geneigd de blokken 3 en 4 en een gedeelte van 2 te beschouwen als midden kasten.
61. HARDGRAVE, 1969:21, zie ook VII. Ghurye (1932/1961:228) rekent de 'Shānān' (Nāṭār) tot de 'pure untouchables'.
62. HARDGRAVE, 1969: 22.
63. Zie DEN OUDEN, 1960: vooral 26 t/m 39.
64. GHURYE, 1932/1961: b.v. 228; MARRIOTT, 1955/1960: 113. Zie voor voorbeelden waaruit blijkt dat de hogere kasten onderscheid maken in de status der verschillende lage kasten b.v. MAYER, 1960: 58 en 108; MAJUMDAR, 1958: 54; CHANDRA, 1958: 211; GOUGH, 1960: 55; DUBE, 1955/1960: 207. Zie voor een overzicht DEN OUDEN, 1960: 46 tot 50.
65. SINGH, 1947: 138.
66. SRINIVAS, 1968: vooral 196 en 199.
Voor Zuid-Malabar merkte K.R. Unni in 1959 op (aangehaald door MENCHER, 1966: 159): 'Ascent in the hierarchy was achieved, not by a regional caste but by a section of it, which subsequently fissioned out and shaped itself as a new caste.'
67. Het komt zelden voor, of het is althans weinig beschreven, dat een middenkaste afdaalt tot de categorie der Onaanraakbaren. Een voorbeeld hiervan vormen de Vodda migranten in gebieden van Mysore waar deze Steenhouwers of Metselaars door armoede gedreven taken gingen vervullen (met name vuil opruimen) die normaal worden verricht door de laagste kasten. Zie EPSTEIN, 1962/1967: 161 en 162; en 1973: 141 en 169 t/m 171. (Wat betreft de aanduiding 'Vodda' het volgende: in althans het Tamil wordt de initiële 'o-' als 'vo-' uitgesproken; 'Vodda' is gelijk aan 'Voṭṭaṉ', is 'Oṭṭaṉ' of, meervoud, 'Oṭṭar').
68. SRINIVAS, 1966: 6. 'Sanskritization is the process by which a "low" Hindu caste, or tribal or other group, changes its customs, ritual, ideology, and way of life in the direction of a high, and frequently, "twice-born" caste. Generally such changes are followed by a claim to a higher position in the caste hierarchy than that traditionally conceded to the claimant caste by the local community.'
69. Vergelijk ook MENCHER, 1972: 56. '..., the Paraiyan's problem in the village is the problem of the rural proletariat everywhere, with the added stigma of untouchability.'
70. AROKIASWAMI, 1956: 257.
71. AROKIASWAMI, 1956: 267 en 268.
72. AROKIASWAMI (1956: 270) zegt o.a. dat de Koṅku Veḷḷāḷar en Koṅku Ceṭṭiyār elkaar als broers beschouwen en dat hetzelfde geldt voor Koṅku Nācuvar en Koṅku Vaṇṇār. De Nācuvaṉ 'zegent' het huwelijk van Veḷḷāḷar en Ceṭṭiyār. De Koṅku Paṟaiyaṉ draagt het vuur waarmee de brandstapel bij crematies wordt aangestoken (normaal draagt de oudste zoon van de overledene het vuur) en alleen de leden van deze kaste blazen de hoorns en trommelen bij de begrafenis/crematie ceremoniën van de Koṅku Veḷḷāḷar en Ceṭṭiyār.
73. AROKIASWAMI, 1956: 270.
74. AROKIASWAMI, 1956: 342. Zie voor de Toṭṭiyar, Mādiga of Cakkiliyar, die de Paṟaiyar kaste 'Semman' als leerlooiers en leerbewerkers verdrongen, ook AIYANGAR, 1914: 85.

75. AROKIASWAMI, 1956: 385.
76. Zie HARDGRAVE, 1959: 280.
77. SRINIVAS, 1966: 10. Een kaste bezit 'decisive dominance' als zij alle attributen van dominantie bezit, te weten het eigendom van een belangrijk deel van de landbouwgrond, de numerieke belangrijkheid, en het innemen van een hoge positie in de lokale hiërarchie. Het laatste attribuut vloeit volgens mij grotendeels voort uit de twee voorgaande kenmerken.
78. In haar vergelijking tussen het 'natte' Kerala en het 'droge' Madras wijst JOAN MENCHER op de relatieve belangrijkheid van polyadische relaties tussen kasten in Madras. Zij zegt (1966: 158): 'One might say, at least as a first approximation, that in Kerala authority ran from individual landlord to individual tenants or workers, or at most from one family to a group of families. On the other hand, in Madras it ran from a higher-caste group to a lower-caste group. The Kerala village roughly resembles a pyramid with the large landlord family at the apex, whereas the Madras village situation can be likened to a ranked series of rectangles, each representing a different caste group.' (Zie ook 156, 157 en 164). Ook conflicten tussen individuen behorende tot verschillende kasten werden en worden ten dele in Madras vooral behandeld door de besturen van de betrokken kasten, waarbij de panchāyat van de dominante kaste van groot belang was en is (157).
79. DE JONGE en WIELENGA, 1953: 62 en 63.
80. In het artikel van BRENDA E. F. BECK betreffende de Linker- en Rechterhand indeling, gebaseerd op bevindingen in dorpen ten zuid-oosten van de stad Coimbatore, vinden we de opvatting dat de Rechterhand kasten het 'Koninklijke' model als referentiekader hebben en de Linkerhand kasten het Brahmaanse model. Ik acht dit zeer problematisch. Ik herken weinig van het door haar gestelde in de realiteit zoals ik die ervoer. Bij het lezen van het artikel dient men te bedenken dat Brenda Beck, evenals ikzelf, nog slechts gebruik kon maken van ongeveer vijf informanten wier antwoorden bepaald niet steeds gelijkluidend waren. Zie voor een korte notitie betreffende de twee genoemde modellen noot 92.
BECK, 1970: 779 tot 799. Zie ook HEESTERMAN, 1973: 100.
81. Ik acht het hoogst onwaarschijnlijk dat de belangrijke bondgenoten in het Rechterhand kamp, de Paraiyar, rituele diensten zouden verlenen aan Linkerhand kasten, en het omgekeerde geldt voor de Cakkiliyar. Zie b.v. AIYANGAR, 1914: 96 en 97.
82. Als ingang tot deze tweedeling probeerde ik eveneens het al of niet dragen van witte sari's door weduwen, de wijze waarop sari's in het algemeen werden en worden gedragen, en de dienstenverlening door Wassers en Kappers. Deze pogingen leverden geen plausibel resultaat op. Zo blijkt dat de weduwen van de Ācāri Timmerlieden/Grofsmeden (Taccan) witte sari's dragen, evenals b.v. Kavuṇṭar of Paraiyar weduwen, terwijl de weduwen van de Ācāri Goudsmeden (Taṭṭān) dat niet doen, evenals b.v. Oṭṭar, Paḷḷar of Cakkiliyar weduwen. Ook het al of niet hertrouwen van weduwen verwierp ik voor Irupatur en omgeving als mogelijke ingang.
83. Ook EDGAR THURSTON meent dat de 'Komatis' behoren tot de '10 pana', de Rechterhand afdeling. THURSTON, 1909: 331. Zie ook HUTTON, 1946/1961: 68. Met enige reserve rekent BRENDA BECK (1972: 10) de Kōmuṭṭi van Konkunad tot de Linkerhand kasten op grond van vooral de door hen gehanteerde prestige criteria en hun levensstijl.
84. Vergelijk REDDI, 1950: passim.
85. WOLF (1956/1971: 50 en 51) schrijft over 'nation-oriented groups' o.a.: 'They are usually found in more than one community and follow ways of life different from those of their community-oriented fellow-villagers. They are often the agents of the great national institutions which reach down into the community, ...'.
86. DEN OUDEN, 1970(a): 58.
Relevant ten aanzien van de positie der Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār lijkt ook de volgende opmerking van ERIC WOLF (1966: 47): 'Hence ,where we find peasants involved in network markets, we also find that the merchant or storekeeper – even when he resides in the village – continues to be regarded as a stranger and outsider. He belongs to the peasant's negative reference category.' Blijft echter de vraag waarom deze speciale problematiek zich niet voordoet ten aanzien van de Ainūttān Ceṭṭiyār.

87. MARRIOTT, 1960: 5.
88. Een goede bespreking van de theorieën betreffende de interactionele en attributionele status-evaluatie geeft MARRIOTT, 1959: passim.
89. Zie voor 'The Hindu Pollution Concept' STEVENSON, 1954: passim.
90. Zie MARRIOTT, 1959: 95.
91. Zie b.v. HEESTERMAN, 1973: 99 en 101; en BECK, 1970: 782. Zie noot 92.
92. Zie ook BECK, 1970: 782, voor dorpen ten Z.O. van de stad Coimbatore: '..., all castes below that of Brahman and KavuNTar have a choice. They may either compete for social position in ritual terms. emphasizing caste purity and ceremonial orthodoxy, or they may compete for political power and attempt to dominate over others using KavuNTar techniques. The later choice involves a concentration on productivity rather than purity and on this-worldly, instrumental activity rather than on other-worldly, ritualistic seclusion.'
93. BARTH, 1960: 139.
94. De betekenis van de termen 'tītu' of 'kurram' is 'kwaad' of 'zonde'. Men kan zeggen dat bepaalde vormen van 'tītu' leiden tot 'tīṭṭu' (= rituele onreinheid).
95. Er kunnen zich situaties voordoen waarin 'tīṭṭu' door bijvoorbeeld een sterfgeval een reiniging op kaste-niveau noodzakelijk maakt. We kunnen hierbij denken aan een sterfgeval tijdens een tempelfeest.
96. Zie voor rituele onreinheid door knippen SRINIVAS, 1966: 121 en 122, en (voor de rationalisering van traditioneel gedrag) 124.
97. P. V. JANARTHANAN vermeldt voor het dorp Pongular, 25 mijl ten noorden van de stad Coimbatore, dat de Kuravar en Cakkiliyar daar wel, en de Paḷḷar niet onaanraakbaar zijn. De inhoud van de term 'Onaanraakbaar' blijft bij hem onduidelijk. In dit dorp is geen Paraiyar gemeenschap. JANARTHANAN, 1960: 12.
98. Ook buiten Irupatur is de inhoud van de term 'Harijan' meestal onduidelijk. Het komt voor dat men er slechts een bepaalde kaste mee aanduidt. Zo onderscheidt THIRUVENKATACHARI (1964: 13) voor een dorp ten noorden van de stad Coimbatore naast de 'Harijans' (kennelijk Paraiyar) en 'Christians from Harijan caste' apart de 'Chaklis' (Cakkiliyar). In de werknemerslijsten van de zeven door mij wat nader bestudeerde katoenspinnerijen van het district werd de term 'Harijan' bij drie bedrijven gebruikt voor uitsluitend de Cakkiliyar, terwijl de andere Scheduled Castes vermeld stonden onder hun kastenaam. Drie bedrijven gebruikten de term in het geheel niet. Bij één bedrijf liet ik de werkelijke kaste uitzoeken, omdat de Paḷḷar, Paraiyar, Cakkiliyar en de Vaṇṇār der hogere kasten geboekt stonden onder 'Harijans'.

NOTEN HOOFDSTUK 4

1. Vergelijk CENSUS OF INDIA 1961, 1965: 7. 'The Koravar households in this village are engaged in basket-making. They live close to the caste Hindu houses.' Het dorp Nellithorai ligt ten noorden van de stad Coimbatore aan de voet van de Nilgiris.

'Caste Hindus' zijn alle personen behorende tot kasten *boven* de Onaanraakbaren; op vergelijkbare wijze vinden we de term 'caste Christians', Christenen die zijn voortgekomen uit kasten hoger dan de Onaanraakbaren, dus in deze streken met name geen 'Adi Dravida Christians'.
2. Ik ben het eens met A. N. J. DEN HOLLANDER (1966: 37) dat dergelijke 'vererende' bezoeken geen doorbreking van een kastetaboe betekenen en dat zo'n gebaar de ongelijkheid veeleer bevestigt dan dat het deze zou ontkennen.
3. EDWARD B. HARPER (1968: 71) vermeldt een vergelijkbare casus. In 'zijn' Malnad dorp (Mysore) bevinden zich enkele handwerkslieden en ongeschoolde arbeiders uit andere streken. Hij merkt op: 'The caste status of these outsiders is considered by village members to be relatively unimportant.' Als vreemdelingen staan zij sterk geïsoleerd en: 'Attempts to establish intimate social relations, commensal or marital, would be rejected under any circumstances.'
4. Vergelijk BREMAN, 1970: b.v. 249, 254 en 255 (de positie van de Dublas in Zuid-Gujarat).

5. Tijdens mijn onderzoek in Irupatur kreeg ik sterk de indruk dat klassetegenstellingen binnen de Kavuṇṭar en spanningen tussen Kavuṇṭar en met name Paḷḷar zouden beletten dat het Māriyamman feest binnen afzienbare tijd georganiseerd zou kunnen worden door de dominante kaste. In april/mei 1970 is het feest echter wel degelijk gevierd. Helaas weet ik niet in hoeverre er in 1970 sprake was van een dorpsfeest waarin de ordening der verschillende kasten tot uiting kwam en mij is eveneens onbekend in hoeverre de gehele Centalai Veḷḷāḷa Kavuṇṭar kaste dit feest wenste en vierde.
6. De term 'verticale solidariteit' ontleen ik aan M. N. SRINIVAS, 1955(b): 135 en 136; en 1962: 74. Bedoeld wordt de interdependentie van kasten in een dorp en streek.
7. Het is in India een zeer veel voorkomend verschijnsel dat allerlei in de dorpen en stadswijken vereerde goden priesters van lage kasten bezitten. WHITEHEAD (1916: 40 en 41) schrijft voor Zuid-India dienaangaande: '... in the worship of the village deities the pūjārīs are drawn from all the lower castes indiscriminately, though in any one village the pūjārīs of a particular goddess nearly always belong to one particular caste.'
8. De Paraiyar zijn absoluut niet geïnteresseerd in de godin Pattatalacci en haar feest. Hun sterk afwijzende houding kan slechts verklaard worden vanuit de tegenstelling die er vanouds bestaat tussen de Rechterhand Paraiyar en de Linkerhand Cakkiliyar. In vroeger dagen vierden de Paraiyar hun eigen Munīśvaran feest; door de sterke afname van het aantal Paraiyar in Irupatur is dit feest na 1923 niet meer gevierd.
9. Vergelijk CENSUS OF INDIA 1961, 1964 (a): 13 (kolom 2); en (c): 23 (kolom 2).
10. Zie voor een bespreking DEN OUDEN, 1960: 136 tot 142.
11. Leden van hogere kasten kennen de verschillende Paḷḷar en Cakkiliyar priesters en ook buiten de tempels gebruikt men voor hen de aanspreektitel 'pūcāri'; voor Paḷḷar gevolgd door neutrale werkwoordsvormen en voor Cakkiliyar door onrespectvolle werkwoordsvormen (zie 6.2.1).
12. De priesters van de Paraiyar zijn eigenlijk de Vaḷḷuvar, een kaste die in Irupatur en Kilakkupalayam niet voorkomt. Zie b.v. COIMBATORE GAZETTEER, 1966: 211 en 213. (Ook in de 'nieuwe' Gazetteer van 1966 berusten de kaste-gegevens nog (vrijwel?) uitsluitend op THURSTON, 1909!).
13. Van de hogere kasten is mij alleen bekend, dat de Kammavar Naiytu in ieder geval vroeger beschikten over een eigen Vaṇṇār kaste.
14. Van de zes Veḷḷāḷa Nācuvar kappers hebben slechts twee wat neveninkomsten uit enig 'droog' land; de Vēṭṭuva Nācuvar kapper is tevens dagloner in de landbouw. Aangezien de kappers ook buiten Irupatur werken is hun klantenkring nauwelijks te meten. Dit laatste geldt om dezelfde reden eveneens voor de (zeven) Vaṇṇār wassers (geen landbezit).
15. De Nācuvar zijn hier niet, zoals in veel andere gebieden in India, de huwelijksmakelaars bij uitstek en de leveranciers van vroedvrouwen.

NOTEN HOOFDSTUK 5

1. De geringe statusrelevantie van het accepteren van ongekookt voedsel is te vergelijken met het gemakkelijk accepteren van de 'vettala pākku' of 'tāmbūlam', een sirih pruim. Vergelijk REDDY, 1957: b.v. 113.
2. De inwoners van Irupatur maken bij gekookt voedsel geen onderscheid tussen het inferieure kaccā en het superieure pakkā voedsel, respectievelijk bereid met water en met ghī, geklaarde boter. In grote delen van India accepteren de hoger kasten pakkā voedsel van een grotere categorie kasten dan kaccā voedsel. Vergelijk MARRIOTT, 1968: 144.
3. Uit de onderzoeksgegevens van MCKIM MARRIOTT (1968: 150) blijkt, dat er ook in zijn dorp in Uttar Pradesh zelfs groepen zijn waarvan andere kasten geen 'raw foodstuffs' accepteren.
4. Voor het dorp Pongalur, 40 km ten noorden van de stad Coimbatore, vermeldt P. V. JANARTHANAN (1960: 46 t/m 50) dat geen enkele kaste (gekookt) voedsel en water accepteert van de

Ācāri, en dat de Ācāri zelf er pas recentelijk toe zijn overgegaan dit aan te nemen van de Brahmanen, Kavuṇṭar en Naiytu. Het is hierbij opvallend, dat ook Paḷḷar en Cakkiliyar – evenals de Ācāri waarschijnlijk Linkerhand kasten – geen gekookt voedsel en water van de Ācāri accepteren. Ik heb overigens mijn twijfels aangaande de juistheid der onderzoeksgegevens in deze studie: de studie maakt een zeer oppervlakkige indruk en de gegevens zijn verkregen via enkele enquetes. Vergelijk ook BECK, 1972: 167.

5. Ook BRENDA BECK (1972: 167) bevestigt, dat in de door haar onderzochte dorpen van oostelijk Coimbatore de Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār slechts gekookt voedsel accepteren van de Brahmanen en dat omgekeerd geen enkele groep gekookt voedsel van hen accepteert.

6. Er zijn zeker voorbeelden uit andere delen van India aan te voeren waaruit blijkt, dat ook elders leden van hogere kasten wel voedsel accepteren van priesters die tot de Onaanraakbaren behoren. De voor de Khasiyā belangrijke god Ramola heeft in het Kumaon gebied aan de westgrens van Nepal overwegend Dom (Kuhēria) priesters. Tijdens de bij en door de Khasiyā georganiseerde rituelen voor deze god raken zij de Dom priesters aan en accepteren zij voedsel van hen. SANWAL, 1963 (mondelinge toelichting).

7. Zie BAILEY, 1971: 7.

8. Ontleend aan B. Schrieke, 1936 (Alien Americans, New York): 144.

9. G. S. GHURYE (1932/1961: 228) spreekt bij de Paḷḷar van 'pure untouchables' die geen rundvlees eten en die ritueel slechts verontreinigen door aanraking, waar de 'impure untouchables' reeds verontreinigen door hun nabijheid of door hun schaduw. Het is eigenaardig dat GHURYE op de volgende bladzijde (229) stelt, dat de Paḷḷar Brahmanen reeds door hun nabijheid verontreinigen.

10. Zie voor een samenvatting der literatuur DEN OUDEN, 1960: 116 tot 121.

11. Zie bijvoorbeeld de roman Stiefmoeder Aarde van THEUN DE VRIES (1936/1968: 26 en 44).

12. Slechts de Brahmaanse huishouding maakt duidelijk onderscheid tussen het betreden van de kamers en van de keuken. Zij laat in de keuken slechts Brahmanen toe.

13. Bij de lagere kasten woonde ik de volgende familiefeesten bij: een 'oordoorborings'-ceremonie bij de Vaṇṇār; een 'eerste menstruatie' of volwassenwordings-ceremonie, een oordoorborings-ceremonie, twee huwelijken en een begrafenis bij de Paḷḷar; een 'eerste menstruatie' ceremonie en een begrafenis bij de Cakkiliyar.

14. In het geval van bijvoorbeeld een 'eerste menstruatie' ceremonie wordt in ieder geval 'moy' gegeven door M B en M B S en F Z S van het meisje, dus door de preferentiële huwelijkskandidaten in alle (patrilineaire) kasten. Elders wordt 'moy' genoemd als typisch voor de Veḷḷāḷa Kavuṇṭar die hierbij grote nadruk leggen op reciprociteit en die zelfs wel een 'nominal feast' organiseren om hun uitstaande geld terug te krijgen. Zie CENSUS OF INDIA 1961, 1965: 13.

15. Cakkiliyar uit Irupatur en Irugur vertellen, dat de illegitieme nakomelingen van Cakkiliyar jongens en meisjes behorende tot een zelfde gotram (afstammingsgroep) de Vaṇṇār en Nācuvar van de kaste worden. Ik heb bij de weinige Vaṇṇār en Nācuvar der Cakkiliyar niet kunnen nagaan of deze uitspraak enige grond van waarheid bevat. Wellicht hebben we hier slechts te maken met een oorsprongsmythe ten aanzien van Cakkiliyar (sub)kasten van Vaṇṇār en Nācuvar.

16. De gegevens voor deze omschrijving ontleende ik vooral aan DUYKER, 1958: 231 en 232.

17. Uit de mond van de ātmañāṉi Ammaṇiyammāḷ te Irupatur tekende ik enige uitspraken op. Na de Tamil tekst laat ik steeds de letterlijke vertaling volgen. (Vertaling: Prof. Dr. K. de Vreese)

I. 'Cāti-y-āvatu evar arivār carva uṭalum oṉrāccu
Cāti-y-āvatu evar eṉil taṉṉai-y-aṟintu civamāṉār
Cāti periya cāti-y-eṉṟu cārṟum maṟaikaḷ cattiyam-ē'
Wie weten, wat kaste is? Alle lichamen zijn gelijk.
Als ge vraagt: wie zijn kaste? – kaste, hoge kaste zijn zij die,
zichzelf kennend, gelijk zijn aan Śiva. Aldus verkondigen de heilige boeken.

II. 'Cāti-y-iraṇṭu oḷiya vēṟu illai cāṟṟuṅkāl
Nīti vaḷuvā neṟi muṟaiyiṉ mētiṉiyil
Iṭṭār periyōr iṭṭātār iḷikulattōr

Paṭṭāṅkil uḷḷa paṭi'

Auvaiyār

Als ge zegt: er zijn slechts twee kasten – volgens de wetten van de zuivere moraal zijn, op aarde, zij die geven van hoge, en zij die niet geven van lage kaste. Aldus de Schriften.

Auvaiyār (Tamil dichteres, c.a. 12 de eeuw)

III. 'Pi_ar tāram perra tāy enavum
Pirar poruḷ eṭṭi enavum
Cāti pētam mātar pōkam
arratē camāti'
Als ge zegt: de vrouw van anderen is mij een moeder;
Als ge zegt: het bezit van anderen is mij gif:
Als voorts kasten-onderscheidingen en begeerte des vleses
Zijn opgehouden – dat is samādhi (het één zijn van het ik met God).

NOTEN HOOFDSTUK 6

1. Met name voor het Javaanse taalgebied wordt dergelijk onderzoek reeds lang verricht. Zie voor de socio-linguistische zijde van deze materie b.v. GEERTZ, 1960: 248–260, vooral waar hij behandelt 'inter-dialect systems of status symbolization', en JAY, 1969: 241 tot 247 en 282.
2. De stam van de werkwoorden 'gaan' en 'komen' is respectievelijk pō en vā. Het achtervoegsel '-ṅkō' is de tweede persoon imperatief, toegevoegd aan de stam van het werkwoord. Het achtervoegsel '-tā' is afgeleid van aṭā, een zeer onrespectvolle roepnaam voor mannen; '-ṭi' is afkomstig van aṭi, een zeer onrespectvolle roepnaam voor vrouwen. De herkomst van het suffix '-lle' is onduidelijk. Het achtervoegsel '-ppā' is afgeleid van appā, vader.
3. In Tamilnad kennen we niet het systeem van achternamen of familienamen. Astrologisch wordt bepaald naar welke godheid men het kind moet noemen. Voor deze naam plaatst men vaak de eerste letters van de nederzetting waarin het kind werd geboren en van de naam van de vader.
4. Zie voor overzichten van verwantschapstermen en hun betekenis in Coimbatore eveneens BECK, 1972: 287 tot 292, en PILLAI, 1965: passim.
5. Deze nieuwe ideologie is onder andere verwoord in de Indiase grondwet waarvan MARC GALANTER (1966/1968: 299) zegt: 'There is a clear commitment to eliminate inequality of status and invidious treatment, and to have a society in which government takes minimal account of ascriptive ties.' Zie b.v. ook GALANTER, 1966/1968: 310; SRINIVAS, 1966: 48 en 87 (Westernization); of een 'prediker' als SHAH, 1955: o.a. 70 en 76.
6. Vergelijk A. C. MAYER waar hij opmerkt (1960: 47): 'Allied castes, then, provide an island of relatively "casteless" behaviour in the middle of the already less hierarchically marked upper divisions. In these islands caste is nearer to being a mere endogamous group; the undertones of pollution-based hierarchy are to a great degree absent.'

NOTEN HOOFDSTUK 7

1. Zie WOLF, 1969/1971: 266. Met 'perfectionering van het mercantiele domein' doel ik op het wegvallen van communale rechten (b.v. het recht van stoppelbeweiding) op landerijen die voorheen op minder intensieve en/of minder commerciële wijze werden gebruikt.
2. Ook BRENDA BECK (1972: 138 en 139) bevestigt dat de Paraiyar, in tegenstelling tot de Cakkiliyar, 'very resentful of their inferior status' zijn. Zie ook BECK, 1972: 134 en 137.
3. Om misverstanden te voorkomen zij hier reeds opgemerkt dat al in 1908 twee Kuravar kinderen deze school enige tijd bezochten; in 1910 volgden vier Paraiyar kinderen, en de eerste vier Paḷḷar en vier Cakkiliyar kwam in 1914 op school. Zie Deel II: Educatieve positie.
4. De lezer kan zich afvragen wat het nieuwe element is in deze 'nieuwe ideologie', waar vele

kasten toch voorheen dachten en handelden vanuit een 'Koninklijk model' met een grote nadruk op, zoals BRENDA BECK (1970: 782) het uitdrukt, politieke macht, op produktiviteit en op 'innerweltliche', instrumentele activiteit. Ik moet er dan op wijzen dat de mentaliteit en de waarden welke door dit model worden samengevat zeer wel 'conservatief' kunnen zijn in die zin dat er geen sprake behoeft te zijn van 'nation orientedness' (een gerichtheid op bovendorpse structuren), van individualisering, of het doorbreken van oude gedragspatronen gebonden aan semi-autarkische en semi-autonome dorpsgemeenschappen. Het volgen van dit 'Koninklijke model' is zeer wel te verenigen met een grote gehechtheid aan kaste- en familiesolidariteit, een 'community orientedness', en met een benadrukken van traditionele statuscriteria (landbezit enz.). Het is ook de vraag of kasten die dit 'Koninklijke model' volgen, sneller gebruik maken van de mogelijkheden tot vergroting van economische en politieke macht die de voortschrijdende markt- en institutionele incorporatie met zich kan brengen, dan (HEESTERMAN, 1973: 100, refererend aan BECK, 1972) '... vegetarian, brahmin-emulating castes which exhibit various degrees of independence from the "kings" of the area because of their outside contacts through trade and marketable skills'.

5. WERTHEIM, 1974: 19. De volledige zin luidt: 'The Chinese at least attempt to prove that peasants can be more than human'. Wertheim meent in de Volksrepubliek China een politiek te constateren die wel degelijk gericht is op het overbruggen van de bestaande tegenstellingen (tussen stad en platteland, tussen urbane en rurale arbeid, en tussen intellectuele- en handarbeiders) en die voornamelijk stoelt op morele motivaties. Hij wijst hierbij op het uitzonderlijke karakter van het Chinese streven naar gelijkheid, immers (18): 'For what the Chinese are up against, is not only old and outworn institutions and productive relationships; it is also human nature as taken for granted, as an immutable factor, by Western social scientists, economists and psychologists'.

6. Een vergelijking met het 'natte' dorp Wangala van SCARLETT EPSTEIN dringt zich hier op (1962/1967: 333): 'The two Untouchable households who live in mud houses are looked up to by their fellow-Untouchables who live in mud huts, but not by Peasants who live in mud huts. In this case ritual differentiation outweighs economic differentiation'. Het is echter volstrekt onduidelijk hoe houding en gedrag van leden van hoge kasten bij een dergelijke situatie zouden zijn geweest in het 'droge' Dalena waarover zij opmerkt (333): 'Since economic differentiation in Dalena coincides with caste differentiation there is no challenge to the prestige ranking of castes, and the struggle for prestige goes on within the Peasant caste itself'.

7. Komt het ooit voor dat armere leden van hogere kasten zich aaneensluiten, enigermate een klasse-bewustzijn en -solidariteit vertonen en zich verzetten tegen hun rijkere kastegenoten? Jawel, maar daarbij gaat het (tot nu toe) om tijdelijke en kastegebonden 'mentaliteits'-klassen. Zo zien we in 1966 (vóór de ingrijpende prijsverlagingen van voedselgranen door de D.M.K. regering van Tamilnad na februari 1967) dat de (nagenoeg) landloze Kavuṇṭar zich enigermate aaneensluiten in verband met de rijstschaarste (er was een rijstrantsoenering). Tijdens bijeenkomsten van b.v. de Ūr kūṭṭam kwamen spanningen tussen hen en de grotere boeren herhaaldelijk tot een verbale uitbarsting. Deze spanningen tussen relatief rijk en relatief arm speelden zeker ook een rol bij de parlementsverkiezingen van 1967. De rijkere 'Congress' boeren waren slechts in weinig gevallen in staat door het benadrukken van gotram-solidariteit (en het schenken van wat geld om deze 'verbondenheid' nog eens te verduidelijken) armere leden van hun afstammingsgroepen over te halen Congress te stemmen. Aan de andere kant moet het klassebewustzijn en de solidariteit van de armeren bij deze verkiezingen niet worden overschat. Tot de coalitie van D.M.K., P.S.P. en Links Communisten behoorden zeker ook een aantal boeren, zoons van grotere boeren en industrie-arbeiders met een relatief redelijk inkomen. Het gebrek aan samenwerking binnen de coalitie tussen Kavuṇṭar en Paḷḷar kwam reeds kort ter sprake in paragraaf 4.1.

Het is mogelijk dat het ontstaan van mentaliteitsklassen die de kastegrenzen overschrijden, of zelfs van kastegebonden mentaliteitsklassen mede wordt belemmerd door de belangentegenstellingen en de kleine maar zeer reële inkomensverschillen binnen de categorie leden van hoge kasten die tot lagere (toestands-) klassen behoren, en binnen de lagere klassen van het

dorp als geheel. Deze lagere toestandsklassen bestaan uit: kleine boeren/landarbeiders, opzichters in de landbouw (met vaak nog wat eigen land), landloze landarbeiders, arbeiders in diverse katoenfabrieken, elektrotechnische industrieën en in de metaalnijverheid, al of niet in vaste dienst en met verschillende beroepen in die fabrieken, om nog maar te zwijgen van arme priesters, goudsmeden, grofsmeden, enz. Economische diversificatie betekent hier dat de toestandsklassen minder homogeen worden naar beroep, inkomen en belangen.

8. Vergelijk BECK, 1972: 138 en 139.

9. In 1968 sprak ik ten aanzien van de Cakkiliyar reeds van '... a subculture in which sentiments of subjection and fatalism seriously inhibit initiatives and perseverance, while a certain unconcern is perhaps a concomitant of this.' Zie DEN OUDEN, 1968: 34.

10. Vergelijk EPSTEIN, 1962/1967: 308 en 309 (de weigering van Untouchables in Dalena om zonder betaling bepaalde rituele functies te vervullen).

11. In vergelijking met de Paṟaiyar noemt BRENDA BECK de Mātāri (1972: 139): '... less energetic, less optimistic, and less confident, in the struggle to raise their own position in relation to others in the same locality'.

12. Vergelijk DEN OUDEN, 1968: 34.

13. Vergelijk DEN OUDEN, 1970 (c): 28 en 29; en 1971 (no. 25): 39 en 41 ('Enkele problemen bij de hulpverlening aan Onaanraakbaren'). Vooral de passage (*1971: 39 en 41*): 'Het is niet eenvoudig aan te geven op welke wijze de werkelijk armen en vertrapten dan wel bereikt zouden kunnen worden. Gezien de wijze waarop er wordt geknoeid met de opgave van inkomens, lijkt het mij niet juist een 'modern' inkomenscriterium aan te leggen bij de hulpverlening. De overheid zal op de een of andere wijze een tweedeling tot stand moeten brengen binnen de categorie der Scheduled Castes, waarbij de meer en minder ontwikkelden van elkaar gescheiden worden. Vanuit de categorie der meer ontwikkelde Scheduled Castes zal men dan regelmatig een aantal kasten moeten overhevelen naar de categorie Other Backward Classes waarbinnen de hulpverlening meer op inkomensbasis geschiedt. Ik betwijfel of deze aanbeveling uitvoerbaar is en, als dat wel zo zou zijn, of zij op rechtvaardige wijze in praktijk kan worden gebracht.'

14. NEALE, 1972: passim. Ik stip enkele punten uit dit artikel aan.

Walter C. Neale acht de Harijans in twee opzichten marginaal (57 en 60): zij zijn in sociaal opzicht marginaal in de ogen der niet-Harijans en worden het ook economisch als door toenemende bevolkingsdruk de marginale produktiviteit van de arbeid afneemt. De marginale produktiviteit (58) is de waarde die de extra arbeid aan het totale produkt toevoegt. Bij deze economische marginaliteit dient men er rekening mee te houden (59), dat bij het in dienst nemen van arbeiders de leden van de eigen (hogere) kasten het eerst in aanmerking komen voor de open plaatsen en dat men Harijans zal ontslaan in geval van werkloosheid onder familieleden. Neale meent (64) dat er thans nog min of meer sprake is van een 'institutioneel arbeidsloon' (loon dat niet strikt tot stand komt op basis van vraag en arbeid, maar waarin ook sociale en politieke factoren meetellen) dat samenhangt met een systeem waardoor produktie wordt gespreid over alle plattelandsbewoners. Gelet op het model van Georgescu-Roegen (63: in de arme en overbevolkte landen biedt men de 'sub-marginale' arbeiders die minder dan hun inkomen produceren toch een bestaansminimum) stelt Neale (64) dat de Harijans '..., as the "first to go" when the marginal product of labor falls (or has fallen) below the wage rate, will suffer from the commercialization of Indian agriculture combined with the decline in *jajman – kamin*, patron – client ties – ...'. Hij merkt echter op dat (64): 'Were the "institutional" support which they now receive to disappear, one doubts that they would continue to remain politically quiescent – although, of course, their first or even ultimate response may not fit within the constitutional framework.'

Zie voor de opvattingen van N. Georgescu-Roegen diens publicatie Economic Theory and Agrarian Economics. Oxford Economic Papers (new series) 12 (1): 1–40.

Ook ik meen dat een toenemend economisch 'rationeel' gedrag van boeren (en van werkgevers in het algemeen) een grote bedreiging vormt voor de arbeiders en in het bijzonder voor de arbeiders van lage kaste. Het gedrag der grotere boeren is begrijpelijk, immers zij ontvangen van buiten af prijssignalen waarop zij reageren. Als de Indiase overheid nu bijvoorbeeld het

gebruik van landbouwmachines propageert door middel van subsidies, dan treden er gemakkelijk prijsdistorsies op: de relatief schaarse factor kapitaal wordt via nationaal-economische maatregelen bevoordeeld ten opzichte van de ruim aanwezige factor arbeid. In het huidige politiek-economische systeem van India wordt (gezien de bevolkingsgroei) onvoldoende nieuwe werkgelegenheid gecreëerd, terwijl in een aantal sectoren de bestaande werkgelegenheid wordt bedreigd. Men tracht in India alle mensen in leven te houden, zonder in staat te zijn het aanwezige enorme arbeidspotentieel te gebruiken voor het uitvoeren van werken die de welvaart van mensen en land kunnen verhogen. Het benutten van dit arbeidsreservoir lijkt mij één van de belangrijkste voorwaarden voor het tegengaan van een verslechterende economische situatie van het gros der bevolking en van politiek-economische afhankelijkheid van het buitenland.

GLOSSARIUM

In het glossarium zijn geen *kastenamen* opgenomen; de lezer vindt een groot aantal van deze namen in paragraaf 3.2, tabel 5. Evenmin vermeld zijn de namen van *landbouwgewassen* (zie blz. 15 en 16), *verwantschapstermen* (zie blz. 199) en de namen van *tempels/godheden* (zie blz. 95 en 96).

De aanduiding *Hi.* achter een woordt geeft aan dat woord en schrijfwijze afkomstig zijn uit het Hindi, *Ta.* een Tamil woord (slechts gebruikt om de Tamil vorm van woorden uit andere talen aan te geven) en *Tel.* een Telugu woord. Vele woorden zijn weergegeven zoals zij voorkomen in het regionale Tamil dialect gesproken in en rond Irupatur.

Ācān kuḷam	Het irrigatiemeer tussen Irupatur, Nesavur en Adutur.
Adi Dravida	*Ta.*: Āti Tirāviṭar. Letterlijk: de autochtone Dravidische bevolking. De term wordt thans vrijwel uitsluitend gebruikt voor de Paraiyar kaste.
Aippaci	Tamil maand: 16 oktober–14 november.
Āṇi	Tamil maand: 16 juni–14 juli.
Anna	Ta.: aṇā. Oude munteenheid. Vier anna = Rs. 0,25. Aṇṇā is de aanspreekterm voor een oudere broer.
Āṭi	Tamil maand: 15 juli–15 augustus.
Aṭimai	Slaaf
Ātmañāṇi	Heilige. Term gebruikt voor de Kavuṇṭar heilige vrouw in Irupatur.
Āvaṇi	Tamil maand: 16 augustus–14 september.
Avarṇa (*Hi.*)	Buiten de vier varṇa's staande kasten. Ook wel Pañcamar, vijfde varṇa. Term voor Onaanraakbaren.
Cakkiliyarukku-p-pampal vantāppalē	'Als het komen van de oogst naar de Cakkiliyar'. Spreekwoord gebruikt om de toestand weer te geven van een 'gewone' man die iets buitengewoons heeft gekregen (en het verkwist).
Calākai	Inhoudsmaat voor granen. 30 vaḷḷam, 120 liter.
Cāmi	Godheid. Eveneens zeer respectvolle aanspreektitel.
Caṅkam	Religieus centrum. Zie ook maṭam en choultry.
Cappal (*Hi.*)	Open schoeisel, soort sandaal.
Cappi	Spel waarbij steentjes in bepaalde op de grond aangegeven vakken moeten worden gegooid. Meestal gespeeld met geldinzetten.
Carkarai Mandraḍiyār, of Carkarai Maṉraṭiyār	Hoge regionale kasteleider der Veḷḷāḷa Kavuṇṭar.
Cāti	Kaste. In deze studie meestal de kleinste endogame eenheid.
Cēri	Wijk van een lagere kaste, achterbuurt.
Chilly	*Ta.*: miḷakāy. Soort rode peper.

Chit (*Hi.*) fund	Roulerende crediet-associatie.
Choultry	Zie caṅkam.
Cilai	Godenbeeld.
Cinna Paṇṇāṭi	Eén van de drie lokale traditionele leiders der Paḷḷar kastegroep.
Cittirai	De eerste maand van het Tamil jaar: 14 april–14 mei.
Devendrakulamaṭam	Caṅkam-gebouw van de Paṇṇāṭi of Paḷḷar in de stad Perur.
Dhoti (*Hi.*)	Omslagrok voor mannen.
Dīpāvali	Het Hindoe herfstfeest in oktober.
Dravida Munnetra Kazhagam	Literair: Tirāviṭa Munnērra Kaḻakam. Politieke partij in Tamilnad. 'Dravidische Progressieve Partij'.
Dwija (*Hi.*) kasten	Twee-maal geborenen. De kasten behorende tot de drie hoogste varṇa's.
Edappuchei (*Tel.*)	Cakkiliyar Telugu term voor de Linkerhand afdeling der kasten.
Ghī (*Hi*).	Geklaarde boter.
Gotram (*Hi.*)	Exogame unilaterale verwantengroep. Patrilineage. Ook: kula, kulam en kūṭṭam.
Gram (*Eng.*)	Peulvruchten.
Grām Sēvak	Functionaris van de Panchāyat Union werkend op dorpsniveau, voornamelijk landbouwvoorlichter. Grām Sevikā zijn de vrouwelijke functionarissen werkend op lokaal niveau.
Guru (*Hi.*)	Geestelijk leider, leermeester.
Harijan (*Hi.*)	Door Mahatma Gandhi gebruikte term voor de Onaanraakbaren. 'Gods volk'.
Iḍḍaḷi	Gestoomd rijstmeel gerecht. (Kannaḍa woord)
Iḷantāri	Een lokale kasteleider.
Iṭaṅkai	Linkerhandafdeling van de Zuidindiase kasten.
Iṭatu kai	Zie iṭaṅkai.
Jāti (*Hi.*)	Zie cāti.
Jajmani (*Hi.*)	Een netwerk van uitwisseling tussen de verschillende lokale kasten, waaraan naast economische ook sociale, religieuze en politieke facetten zijn te onderkennen.
Kaccā (*Hi.*)	Voedsel gekookt met water en/of zout.
Kālpaṭi, of kārpaṭi	½ liter, ¼ 'measure'.
Kampam	Driepoot. Stam met korte takken die een driepoot vormen waarin de pūvōṭu, vuurpot, wordt geplaatst bij tempelfeesten.
Kannaḍa	Dravidische taal, vooral in de Mysore gebieden.
Karnam	*Ta.*: karaṇam. Dorpsaccountant belast met de registratie van grondrechten en de inning van grondbelasting.

Kārttikai	Tamil maand: 15 november–15 december.
Kavaḷam eṭutal	'Een mondvol nemen'. Ritueel bij lokale Perumāḷ (Vishnu) tempels waarbij de in 'trance' geraakte priester voedsel in zijn mond neemt en uitspuugt in de handen der omstanders die dit godenvoedsel nuttigen.
Khādi (*Hi.*)	In huisnijverheid geweven katoenen stoffen.
Kōil	Tempel.
Kōl–aṭi mall–aṭi	Letterlijk: 'Slaan met een stok en vechten'. Slaan met bezem en cappal; ritueel sterk verontreinigend.
Kompu	Eéntonige hoorn, geblazen door Paraiyar.
Kōṭi	Nieuw kleed, b.v. om te spreiden over een gestorvene.
Kōvai	Tamil naam voor Coimbatore.
Kshatriya	De tweede varṇa der Krijgslieden.
Kudichei (*Tel.*)	De Cakkiliyar Telugu term voor de Rechterhand-afdeling der Zuidindiase kasten.
Kula-teyvam	Kastegodheid.
Kulam	(*Hi.*: Kula) Kaste, familie, geslacht, stam.
Kuḷam	Irrigatiemeer, vijver.
Kulam piḷḷai	Kastekinderen, beschermelingen. Een als asymmetrisch ervaren traditionele relatie tussen twee kasten.
Kummi	Snelle reidans uitgevoerd door mannen.
Kurram	Kwaad, zonde. Zie tītu.
Kurukkaḷ Aiyar	In deze studie een guru der Paḷḷar.
Kūṭṭam	Kaste, genootschap, verbond.
Kuṭṭam	Irrigatiemeer, vijver.
Kuṭṭai	Klein irrigatiemeer.
Māci	Tamil maand: 15 februari–13 maart.
Malai cōru	'Regen-rijst'. Regenvoedsel; offerritueel ter bespoediging van de komst der regens.
Malayalam	Dravidische taal die vooral gesproken wordt in de staat Kerala. Ook aanduiding voor een persoon komende uit de gebieden (Malayali).
Maṇiyam	Zie munsiff.
Māppiḷḷai	Schoonzoon. In andere context ook 'echtgenoot'. Malayalam: māpiḷḷā.
Mārkaḷi	Tamil maand: 16 december–14 januari.
Maru piravi	'Andere geboorte', reïncarnatie.
Maṭam	Zie caṅkam.
Maṭṭalam	Grote aan beide zijden bespeelde trommel, gebruikt door Paraiyar.
Māṭṭupponkal	Ponkal voor het vee.
Maturai Vīran	Mytische held van vooral de Soyadu-, Suya-, Pāṇṭiya-, of Madurai Mātāri (Cakkiliyar).
Māviḷakku	Lekkernij bestaande uit rijstemeel met ongeraffineerde

	bruine suiker; in het midden wordt in een kuiltje ghī gebrand. Bij de Engelse vertaling wordt vaak kortweg gesproken van 'lamp'. Deze lekkernij is zeer geliefd bij god Piḷḷaiyār (Ganesh) Ook: māvu vellam.
Mēḷam	Zie vāttiyam.
Mirasdar Kavuṇṭar	Een kasteleider der Veḷḷāḷa Kavuṇṭar. Ook: iḷantāri.
Moy	Geldschenking ter gelegenheid van familieceremoniën die, bij vergelijkbare ceremoniën, eventueel verhoogd terugbetaald moet worden.
Munsiff (dorps-)	Districtfunctionaris op lokaal niveau, dorpshoofd, vooral belast met politionele taken en de bevolkingsregistratie.
Mūppattukkārar	Traditionele lokale leider der Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭar.
Muruṭaṉ	Knecht voor de 'vuile werkjes', handlanger.
Muttai	24 vaḷḷam, 96 liter.
Nañcai	Land geïrrigeerd vanuit meren, rivieren of kanalen.
Nāṭṭu Paṇṇāṭi	Een hoge regionale kasteleider der Paḷḷar.
Nīm boom/bladeren	Soort boom: Azadirachta Indica. Takken en bladeren worden gebruikt voor rituele reiniging.
Nīrammaṉai	Het brengen van het beeld van een godin naar water om te baden. Eveneens ritueel waarin men het draagbeeld van de godheid rond de tempel voert.
Ōṭumpiḷḷai	'Loopjongen'. Boodschapper der Paḷḷar voor het bijeenroepen van een kastepanchāyat die meerdere dorpen omvat.
Paisā (*Hi.*)	1/100 Rupee.
Pakatai	Een traditionele lokale leider der Cakkiliyar.
Pakkā (Hi.)	Voedsel gekookt in ghī.
Paḷḷaṉ ōttukku nel veḷañjapalē	(Literair: Paḷḷaṉ vīṭṭirku nel viḷainta pōl) 'Als het groeien van de paddy voor het huis van de Paḷḷar'. Spreekwoord door sommige groepen gebruikt om de nutteloosheid uit te drukken van een bepaald ding voor iemand die het al heeft. De Kavuṇṭar van Irupatur geven echter een geheel andere uitleg aan dit gezegde: 'Zo zorgeloos als de Paḷḷaṉ' (zij verkwisten de op hun velden geoogste granen). De Kavuṇṭar wijzen hierbij op het landverlies van de Paḷḷar in Irupatur als gevolg van verschulding.
Paṇakkārar	Traditionele lokale kasteleider der Paraiyar.
Panchāyat (*Hi.*)	'Vijfschaar'. Bestuursraad, vaak met gerechtelijke bevoegdheden.
Panchāyat President	In deze studie de gekozen voorzitter van de officiële dorpspanchāyat.
Panchāyat Union	Voorheen Development Block. Een bestuurslichaam

	dat een aantal dorpspanchāyats overkoepelt en dat grote bevoegdheden heeft op het gebied van ontwikkelingsplanning en uitvoering, onderwijs, enz.
Paṅkuṉi	De laatste maand van het Tamil jaar: 14 maart–13 april.
Paṇṇaiyāḷ	Landarbeider in vaste dienst, vooral betaald in natura.
Pantal	Overdekt terrein, b.v. vóór de tempelveranda. Een zonnewering van matten.
Paṭṭakkar, of paṭṭakkārar	'Een man die een titel heeft'. Kasteleider, bevoegd tot het uitvoeren van het tīrttam ritueel (reiniging door het sprenkelen van water).
Pattrai	Cakkiliyar term voor 'wijk' binnen hun cēri.
Periya Kavuṇṭar	In het algemeen 'belangrijke Kavuṇṭar'. Ook meer specifiek gebruikt voor de gotram-leiders der Veḷḷāḷa Kavuṇṭar.
Periya Paṇṇāṭi	Eén van de drie traditionele leiders der lokale Paḷḷar kastegroep.
Periyataṉakkārar	Zie paṇakkārar. Ik hoorde deze titel ook bij de Vaṇṇār.
Periyataṉam	Zie paṇakkārar.
Pilavaṅka	Het Tamil jaar 1967–1968.
Pirivu	Endogame sectie van een kaste. In deze studie meestal aangeduid met 'kaste'.
Poṅkal	Hindoe feest in januari. Eveneens ritueel waarbij rijst wordt gekookt en waarbij de zijde waar het water het eerst over de pot kookt een voorspelling inhoudt.
Poramboke	*Ta.*: puṟampōkku. 'Niet bebouwd land' bestemd voor openbare doeleinden. Land in eigendom van de overheid.
Prasād Socialist Party	Politieke partij (P.S.P.).
Pūcāri	*Hi.*: pūjārī. Priester.
Pūjā (Hi.)	Eredienst voor een godheid.
Pūñcai	Niet geïrrigeerd land.
Pūṇūl	Heilig koord over schouder en borst gedragen.
Puraṭṭāci	Tamil maand: 15 september–15 oktober.
Pūri (*Hi.*)	Offervoedsel van gekookte rijst. Eveneens kleine pannekoek bereid van meel en water; ongezuurd brood.
Pūvōṭu	Vuurpot gebruikt bij tempelfeesten, geplaatst in de kampam.
Rāki	Rijstwijn. Eveneens gierstsoort.
Seth (Hi.)	Iemand uit het Noorden. Letterlijk: koopman, of bankier.
Shudra	De vierde varṇa van lagere handwerkslieden, dienstverleners en kleinere boeren.

Tai	Tamil maand: 15 januari–14 februari.
Talaiyāri	Zie taṇṭal.
Talai viti	Noodlot.
Tāli	Huwelijks-halssnoer.
Tālūk(ā)	Onderafdeling van een district.
Tāmbūlam	Zie vettala pākku.
Tamil	Dravidische taal vooral gesproken in de staat Madras (sinds 1967 Tamiḻ Nāḍu of Tamilnad).
Taṇṭal	Laagste overheidsambtenaar in staatsdienst, in de dorpen belast met de assistentie van de dorpsaccountant (karnam) en van de dorpsmunsiff.
Tappaṭṭai (*Tel.*)	Kleine platte trommel gebruikt door Cakkiliyar.
Taravarta Kavuṇṭar	De lokale gotram-hoofden der Veḷḷāḷa Kavuṇṭar.
Tāsaṉ	*Hi.*: dāsa. Man die de Vishnu tekens op zijn lichaam draagt en de schelp (conch) blaast bij rituelen; halfpriester.
Telugu	Dravidische taal, vooral gesproken in de staat Andhra Pradesh.
Tīṇṭā	Onaanraakbaar.
Tīṇṭāmai	Onaanraakbaarheid.
Tīrttam	*Hi.*: tīrtha. Geheiligd water, 'wijwater'.
Tītu	Kwaad, zonde.
Tīṭṭu	Rituele onreinheid.
Tōcai	Kannaḍa: dōse. Soort pannekoek waarin groenten en kruiden zijn gerold.
Toddy	Palmwijn.
Toraṇam	Versierde paal, opgesteld tijdens tempelfeesten (en verkiezingen).
Toṭāta cātikaḷ	Kasten van Onaanraakbaren; term voor lage kasten.
Tōṭṭam	Land geïrrigeerd vanuit waterputten. Ook naam voor wijk in dorp, maar dan voorafgegaan door kastenaam (b.v. Kaṉṉiyāḷa tōṭṭam).
Tuṭumpu	Trommel gebruikt door Paṟaiyar.
Tulasi (*Hi.*)	Basilicum (kruid).
Turai	Heer. Titel in Irupatur uitsluitend door de Cakkiliyar gebruikt voor de veḷḷākārar, 'de blanke', d.w.z. de onderzoeker en auteur van dit boek.
Turmeric	Geelwortel (Curcuma longa).
Uppumā	Gemalen tarwe, gekookt met specerijen.
Ūr	Dorp, nederzetting.
Ūrkaṭṭuppāṭu	Een handeling die door (de kastegroep van) het dorp als slecht wordt beschouwd.
Ūr Kavuṇṭar	Hoofd der Veḷḷāḷa Kavuṇṭar in het dorp. Waar de Kavuṇṭar de dominante kaste vormen eveneens het traditionele dorpshoofd.

Ūr kūṭṭam	Volksvergadering van het dorp waaraan de volwassen mannen van de dominante kaste deelnemen.
Ūr potukūṭṭam	Zie ūr kūṭṭam (potu = publiek).
Vaikāci	Tamil maand: 15 mei–15 juni.
Vaishya	De derde varṇa. Handelaars.
Vakuppu	Groep, klasse, kaste.
Valaṅkai	Rechterhand afdeling van de Zuidindiase kasten.
Valatu kai	Zie valaṅkai.
Vaḷavu	Wijk in een nederzetting.
Valayakkāra Ceṭṭiyār	Kaste-paṭṭakkārar der Kuṟavar.
Vaḷḷam	Inhoudsmaat van 4 liter.
Vamicam	*Hi.*: vaṃśa. Endogame sectie van een kaste. In deze studie meestal aangeduid met 'kaste'.
Varṇa (*Hi.*)	Eén van de vier hoofdcategorieën waarin de kasten (jātis), al of niet met uitzondering van de lage kasten, worden ondergebracht. Deze vier zijn in volgorde Brahmanen, Kshatriya, Vaishya, Shudra.
Vāttiyam	'Muziekinstrument'. Orkestje voor het spelen van Karnatische muziek.
Vāttiyār	Onderwijzer.
Veṅkala tuṭumpu	Langwerpige trommel, tussen de benen geklemd aan één zijde bespeeld. Gebruikt door Cakkiliyar.
Vettala piṭital	Het nemen van betels (sirih-pruim). Ritueel bij een Cakkiliyar huwelijk.
Vettala pākku	Sirih-pruim. Zie tāmbūlam. (Veṟṟilai, of vettala = betel; pākku = areca noot)

LIJST VAN IN DEEL I VERMELDE LITERATUUR

AIYANGAR, M. S. Tamil Studies or Essays on the history of the Tamil people, language, religion and literature. Madras, 1914.

AMBEDKAR, B. R. The Untouchables. Who were they and why they became untouchables? New Delhi, 1948.

AROKIASWAMI, M. The Kongu Country, being the history of the modern districts of Coimbatore and Salem form the earliest times to the coming of the British. University of Madras, 1956.

BAILEY, F. G. Gaste and the Economic Frontier. A village in highland Orissa. Manchester University Press, 1957/1967.

BAILEY, F. G. For a Sociology of India? In: Contributions to Indian Sociology, no. III (1959).

BAILEY, F. G. 'Tribe' and 'Caste' in India. In: Contributions to Indian Sociology, no. V (1961).

BAILEY, F. G. Closed Social Stratification in India. In: Archives Européennes de Sociologie, tome IV, no. 1 (1963).

BAILEY, F. G. The Peasant View of the Bad Life (1966). In: T. Shanin (Ed.): Peasants and Peasant Societies. Penguin Modern Sociology Readings (1971).

BAILEY, F. G. Gifts and Poison. The Politics of Reputation. Oxford, Basil Blackwell, 1971.

BAKS, C. Afschaffing van Pacht. Een onderzoek naar de sociale gevolgen van de afschaffing van pacht in twee dorpen van Zuid-Gujerat, India. Antropologisch-Sociologisch Centrum van de Universiteit van Amsterdam, 1969.

BALIGA, B. S. Zie Coimbatore Gazetteer (1966).

BARTH, F. The System of Social Stratification in Swat, North Pakistan. In: E. R. Leach (Ed.): Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan. Cambridge University Press, 1960.

BECK, B. E. F. The Right-Left Division of South Indian Society. In: The Journal of Asian Studies, 29, no. 4 (1970).

BECK, B. E. F. Peasant Society in Koṅku. A Study of Right and Left Subcastes in South India. Vancouver, University of British Columbia Press, 1972.

BERREMAN, G. D. Hindus of the Himalayas. Berkeley en Los Angeles, University of California Press, 1963.

BERREMAN, G. D. Stratification, Pluralism and Interaction: A Comparative Analysis of Caste. In: A. de Reuck en J. Knight (Eds.): Caste and Race. London, J. & A. Churchill Ltd., 1967.

BÉTEILLE, A. Caste, Class and Power. Changing Patterns of Stratification in a Tanjore Village. Berkeley en Los Angeles, University of California Press, 1965.

BÉTEILLE, A. The Politics of Non-Antagonistic Strata. In: Contributions to Indian Sociology, N.S., no. III (1969).

BÉTEILLE, A. Pollution and Poverty. In: J. M. Mahar (Ed.): The Untouchables in Contemporary India. Tucson, The University of Arizona Press, 1972.

BOSE, N. K. Report of the Commissioner for Scheduled Castes and Scheduled Tribes for the year 1969–70. Delhi, Government of India Press, 1970.

BREMAN, J. C. Meester en Knecht. Een onderzoek naar de veranderingen in de betrekkingen tussen landheren en landarbeiders in Zuid-Gujarat, India. Antropologisch-Sociologisch Centrum van de Universiteit van Amsterdam, 1970.

BRIGGS, G. W. The Chamārs. Calcutta, Association Press, 1920.

BRIGGS, G. W. The Ḍoms and their Near Relations. Mysore, The Wesley Press, 1953 (?).

CENSUS OF INDIA 1961. Volume IX. Madras. Part V-A (i). Scheduled Castes and Tribes (Report and Tables). Superintendent P.K. Nambiar. Madras, 1964a.

CENSUS OF INDIA 1961. Volume IX. Madras. Part IX. Atlas of the Madras State. Superintendent P.K. Nambiar. Madras, 1964b.

CENSUS OF INDIA 1961. Volume IX – Madras. Part X-i. Volume I. District Census Handbook Coimbatore. Superintendent P.K. Nambiar. Madras, 1964c.

CENSUS OF INDIA 1961. Volume IX – Madras. Part X-i. Volume II. District Census Handbook Coimbatore. Superintendent P.K. Nambiar. Madras, 1964d.
CENSUS OF INDIA 1961. Volume IX. Part VI. Village Survey Monographs 23. Nellithorai. Veldwerk door: S. M. Prabhakaran. Madras, 1965.
CHANDRA, P. Hindu Social Organisation in Village Majra. In: Eastern Anthropologist. Vol. XI, no. 3 en 4 (1958).
CHETTIAR, C. M. R. Social Legislation in Ancient South India. In: Quarterly Journal of the Mythic Society. Vol. XXI, no. 4 (?).
COHN, B. S. The Changing Status of a Depressed Caste. In: McKim Marriott (Ed.): Village India. The University of Chicago Press, 1955.
COHN, B. S. India: The Social Anthropology of a Civilization. Englewood Cliffs (New Jersey), Prentice-Hall, 1971.
COIMBATORE GAZETTEER. Madras District Gazetteers. Coimbatore. Door: B.S. Baliga. Government of Madras, 1966.
DAHRENDORF, R. Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der Industriellen Gesellschaft. Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1957.
DUBE, S. C. Ranking of Castes in Telangana Villages. In: Eastern Anthropologist, Volume VIII, no. 3 en 4 (1954–1955).
DUBE, S. C. A Deccan Village. In: M. N. Srinivas (Ed.): India's Villages. Bombay, Asia Publishing House, 1955/1960.
DUBE, S. C. Indian Village. London, Routledge and Kegan Paul Ltd., 1955/1956.
DUMONT, L. For a Sociology of India: a Rejoinder to Dr. Bailey. In: Contributions to Indian Sociology, no. IV (1960).
DUMONT, L. Caste: A Phenomenon of Social Structure or an Aspect of Indian Culture? In: A. de Reuck en J. Knight: Caste and Race. London, J. & A. Churchill Ltd., 1967.
DUYKER, H. C. J., enz. Leerboek der Psychologie. Groningen, J. B. Wolters, 1958.
EPSTEIN, T. S. Economic Development and Social Change in South India. Manchester, The University Press, 1962/1967.
EPSTEIN, T. S. South India; yesterday, today and tomorrow. Mysore villages revisited. London. Macmillan, 1973.
FOSTER, G. M. The Anatomy of Envy. A Study of Symbolic Behavior. In: Current Anthropology, April 1972.
GALANTER, M. Changing Legal Conceptions of Caste. In: M. Singer en B. S. Cohn: Structure and Change in Indian Society. Chicago, Aldine Publishing Company, 1968 (reeds gepubliceerd in 1966).
GAZETTEER OF SOUTHERN INDIA enz. A Gazetteer of Southern India with The Tenasserim Provinces and Singapore. Madras, Pharooh and Co., Athenaeum Press, 1855.
GEERTZ, C. The Religion of Java. New York, Free Press of Glencoe, 1960.
GERTH, H. H. and WRIGHT MILLS, C. From Max Weber: Essays in Sociology. New York, Oxford University Press, 1958.
GOUGH, E. K. Caste in a Tanjore Village. In: E. R. Leach (Ed.): Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan. Cambridge University Press, 1960.
GHURYE, G. S. Caste, Class and Occupation. Bombay, Popular Book Depot, 1932/1961.
GULIK, R. VAN. Moord in Canton. Een rechter Tie roman. 's-Gravenhage, W. van Hoeve, vierde druk (1964/?).
HARDGRAVE, R. L. The Nadars of Tamilnad. The Political Culture of a Community in Change. Berkeley enz., University of California Press, 1969.
HARPER, E. B. A Comparative Analysis of Caste: The United States and India. In: M. Singer en B. S. Cohn (Eds.): Structure and Change in Indian Society. Chicago, Aldine Publishing Company, 1968.
HEESTERMAN, J. C. India and the Inner Conflict of Tradition. In: Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences, 102, no. 1 (1973).
HOLLANDER, A. N. J. DEN. De Sociale Structuren in het Zuiden van de Verenigde Staten. In: A. N. J. den Hollander, O. D. van den Muijzenberg, enz:. De Plurale Samenleving. Begrip zonder Toekomst? Meppel, J. A. Boom en Zoon, 1966.

HOMMES, E. W. Over de Evaluatie van Plattelandsplanning in India. Antropologisch-Sociologisch Centrum van de Universiteit van Amsterdam, 1970.
HUTTON, J. H. Caste in India. Its Nature, Function, and Origins. Oxford University Press, 1946/1961.
ISAACS, R. India's Ex-Untouchables. New York, The John Day Company, 1965.
JANARTHANAN, P. V. Caste System in Pongalur Village. P.S.G. School of Social Work te Peelamedu, 1960. Niet gepubliceerde M.A. thesis.
JAY, R. R. Javanese Villagers. Social Relations in Rural Modjokuto. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1969.
JONGE, H. DE en WIELENGA, G. Statistische Methoden in de Psychologie. Deel I. Groningen, J. B. Wolters, 1953.
JOZUA. Uit de Nieuwe Vertaling van de Bijbel. Nederlandsch Bijbelgenootschap, 1954.
KARVE, I. Hindu Society: An Interpretation. Poona, Deccan College, 1961.
KRISHNASWAMY AYYAR, K. N. Statistical Appendix and Supplement to The Revised District Manual (1898) for Coimbatore District. 1933.
KUMAR, D. Land and Caste in South India. Agricultural Labour in Madras Presidency in the Nineteenth Century. Cambridge University Press, 1965.
LEACH, E. R. Caste, Class and Slavery: The Taxonomic Problem. In: A. de Reuck en J. Knight (Eds.): Caste and Race. London, J. & A. Churchill, 1967.
LIER, R. A. J. VAN. Samenleving in een Grensgebied. Een sociaal-historische studie van Suriname. Deventer, Van Loghum Slaterus, 1949/1971.
LOKUR, B. N. The Report of the Advisory Committee on the Revision of the Lists of Scheduled Castes and Scheduled Tribes. Delhi, Government of India Press, 1965.
MAJUMDAR, D. N. Caste and Communication in an Indian Village. Bombay enz., Asia Publishing House, 1958.
MALINOWSKI, B. Crime and Custom in Savage Society. London, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1926/1951.
MANDELBAUM, D. G. Family, Jāti, Village. In: M. Singer en B. S. Cohn (Eds.): Structure and Change in Indian Society. Chicago, Aldine Publishing Company, 1968.
MARRIOTT, MCKIM. Little Communities in an Indigenous Civilization. In: McKim Marriott (Ed.): Village India. Studies in the Little Community. The University of Chicago Press, 1955.
MARRIOTT, MCKIM. Social Structure and Change in a U.P. Village. In: M. N. Srinivas (Ed.): India's Villages. Bombay, Asia Publishing House, 1955/1960.
MARRIOTT, MCKIM. Interactional and Attributional Theories of Caste Ranking. In: Man in India, volume 39, no. 2 (1959).
MARRIOTT, MCKIM. Caste Ranking and Community Structure in Five Regions of India and Pakistan. Poona, Deccan College (Monograph Series 23), 1960.
MARRIOTT, MCKIM. Caste Ranking and Food Transactions: A Matrix Analysis. In: M. Singer en B. S. Cohn (Eds.): Structure and Change in Indian Society. Chicago, Aldine Publishing Company, 1968.
MARSH, R. M. The Mandarins. The circulation of elites in China 1600–1900. The Free Press of Glencoe, 1961.
MAYER, A. C. Caste and Kinship in Central India. A Village and its Region. London, Routledge & Kegan Paul, 1960.
MENCHER, J. P. Kerala and Madras: A Comparative Study of Ecology and Social Structure. In: Ethnology, volume V, no. 2 (1966).
MENCHER, J. P. Continuity and Change in an Ex-Untouchable Community of South India. In: J. M. Mahar (Ed.): The Untouchables in Comtemporary India. Tucson, The University of Arizona Press, 1972.
MENCHER, J. P. The Caste System Upside Down, or The Not-So-Mysterious East. In: Current Anthropology, volume 15, no. 4 (1974).
NEALE, W. C. The Marginal Laborer and the Harijan in Rural India. In: J. M. Mahar (Ed.): The Untouchables in Contemporary India. Tucson, The University of Arizona Press, 1972.
OPLER, M. en SINGH, R. D. The Division of Labor in an Indian Village. In: C. S. Coon (Ed.):

A Reader in General Anthropology. London, Jonathan Cape, 1950.
ORENSTEIN, H. Gaon. Conflict and Cohesion in an Indian Village. Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1965.
OUDEN, J. H. B. DEN. De Positie van de Onaanraakbaren of 'Exterior Castes' op het 'Platteland' van India. Universiteit van Amsterdam (doctoraalscriptie), 1960.
OUDEN, J. H. B. DEN. The Position of the Scheduled Castes in a Periurban Community of Tamilnadu, India. In: Report for the Year 1967 of the Netherlands Foundation for the Advancement of Tropical Research, 1968.
OUDEN, J. H. B. DEN. The Komutti Chettiyar. Position and Change of Position of a Merchant Caste in a South-Indian Village. In: Tropical Man (Yearbook of the Anthropology Department of the Royal Tropical Institute, Amsterdam,) volume II–1969 (1970a).
OUDEN, J. H. B. DEN. Bespreking van J. C. Breman: Meester en Knecht (1970). In: International Spectator, volume XXIV, no. 21 (1970b).
OUDEN, J. H. B. DEN. Hulpverlening aan Onaanraakbaren. De overheidsmaatregelen ter verbetering van de economische, politieke en sociale positie van India's Onaanraakbaren en het effect van deze maatregelen. Landbouwhogeschool, Afdeling Agrarische Sociologie en Sociografie van de Niet-Westerse Gebieden. Wageningen, 1970 (c) (gestencild).
OUDEN. J. H. B. DEN. Hulpverlening aan Onaanraakbaren. Verbetering van de positie van de Outcastes. In: Intermediair, 7e jaargang, 1971, no. 24 en 25 (18 juni en 25 juni).
OUDEN, J. H. B. DEN. C. A. Comment op J. P. Mencher: The Caste System Upside Down. In: Current Anthropology, volume 15, no. 4 (1974).
PANDYA, B. V. Striving for Economic Equality. Bombay, Popular Book Depot, 1959.
PEARSE, A. Metropolis and Peasant: The Expansion of the Urban-Industrial Complex and the Changing Rural Structure (1968). Herdrukt in: T. Shanin (Ed.): Peasants and Peasant Societies. Penguin Modern Sociology Readings, 1971.
PILLAI, M. S. Caste Isoglosses in Kinship Terms. In: Anthropological Linguistics, volume 7, no. 3 (1965).
PONS, V. The Community in Modern Society. In: P. Worsley enz.: Introducing Sociology. Penguin Books, 1970.
REDDI, N. S. Community-Conflict among the Depressed Castes of Andhra. In: Man in India, volume XXX, no. 4 (1950).
REDDY, N. S. The Role of Betels and Tobacco in the Life of the Lower Castes of Andhra. In: Eastern Anthropologist, volume X, no. 2 (1957).
REUCK, A. DE, en KNIGHT, J. (Eds.). Caste and Race: Comparative Approaches. London, J. & A. Churchill Ltd., 1967.
SANWAL, R. D. Changing Socio-Economic Relations between the Khasiya and Dom in rural Kumaon. Niet gepubliceerde paper voor de London School of Economics, 1963.
SHAH, P. G. Social Mobility, Casteism and Untouchability. In: Report of the Seminar on Casteism and Removal of Untouchability. Delhi, 1955.
SHRIKANT, L. M. Report of the Commissioner for Scheduled Castes and Scheduled Tribes for the year 1957–58. Delhi, Government of India Press, 1958.
SINGH, M. The Depressed Classes. Their Economic and Social Condition. Bombay, 1947.
SIVERTSEN, D. When Caste Barriers fall. A study of social and economic change in a South Indian village. New York, Humanities Press, 1963.
SJOBERG, G. The Preindustrial City: Past and Present. The Free Press of Glencoe, Ill., 1960.
SONACHALAM, K. S. Land Reforms in Tamil Nadu. Evaluation of Implementation. New Delhi, Oxford and I B H Publishing Co., 1970.
SRINIVAS, M. N. The Social System of a Mysore Village. In: McKim Marriott (Ed.): Village India. The University of Chicago Press, 1955 (a).
SRINIVAS, M. N. Castes can they exist in the India of Tomorrow. In: Report of the Seminar on Casteism and Removal of Untouchability. Delhi, 1955 (b).
SRINIVAS, M. N. Caste in Modern India and other Essays. London, Asia Publishing House, 1962.
SRINIVAS, M. N. Social Change in Modern India. Berkeley enz., University of California Press, 1966.

SRINIVAS, M. N. Mobility in the Caste System. In: M. Singer en B. S. Cohn (Eds.): Structure and Change in Indian Society. Chicago, Aldine Publishing Company, 1968.
STEVENSON, H. N. C. Status Evaluation in the Hindu Caste System. In: The Journal of the Royal Anthropological Institute etc., volume 84, part I and II (1954).
STEVENSON, S. Without the Pale. The Life Story of An Outcaste. Calcutta, Association Press, 1930.
THIRUVENKATACHARI, N. S. Keeranatham Village (Coimbatore District and Taluk). Village Surveys No. 58. Agricultural Economics Research Centre. University of Madras, 1964, (niet gepubliceerd).
THURSTON, E. Castes and Tribes of Southern India. III – K. Madras, 1909.
VRIES, TH. DE. Stiefmoeder Aarde. Amsterdam, De Arbeidspers, 1936/1968.
WAGATSUMA, H. The Pariah Caste in Japan: History and Present Self-Image. In: A. de Reuck en J. Knight (Eds.): Caste and Race. London, J. & A. Churchill Ltd., 1967.
WASHBROOK, D. Country Politics: Madras 1880 to 1930. In: Modern Asian Studies, volume 7, no. 3 (1973).
WERTHEIM, W. F. Het Rassenprobleem. De Ondergang van een Mythe. Den Haag, Albani, 1949.
WERTHEIM, W. F. Pluraliteit en eenheid van waarden. In: A. N. J. den Hollander, O. D. van den Muijzenberg enz.: De Plurale Samenleving. Begrip zonder Toekomst? Meppel, J. A. Boom en Zoon, 1966.
WERTHEIM, W. F. Polarity and Equality in the Chinese Peoples' Communes. In: Revue des Pays de l'Est, no. 1–1974 (Editions de l'Université de Bruxelles).
WOLF, E. R. Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico (1956). Herdrukt in T. Shanin (Ed.): Peasants and Peasant Societies. Penguin Modern Sociology Readings, 1971.
WOLF, E. R. Peasants. Englewood Cliffs (New Jersey), Prentice Hall Inc., 1966.
WOLF, E. R. On Peasant Rebellions (1969). Herdrukt in T. Shanin: Peasants and Peasant Societies. Penguin Modern Sociology Readings, 1971.
WORSLEY, P. enz. Zie Pons, V., 1970.
WHITEHEAD, H. The Village Gods of South India. Calcutta, 1916.

BIJLAGE A TOT EN MET F

BIJLAGE A

Beroepenindeling van werkende mannen in het dorp Irupatur volgens een door de onderzoeker gehouden telling in december 1966

Kaste	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII	XIII	XIV	XV	XVI	XVII	XVIII	XIX	Totaal
Brahmanen	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–	–	1	–	–	–	–	2
Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭar	5	2	5	–	–	–	1	–	1	–	–	1	–	1	4	–	1	1	–	22
Veḷḷāḷa Kavuṇṭar	93	22	44	9	1	–	11	5	–	1	–	–	1	10	57	3	9	2	–	268
Piḷḷai	–	–	–	–	1	–	–	–	–	–	1	1	–	–	–	–	–	–	1	4
Ainūttāṉ Ceṭṭiyār	–	–	1	–	–	–	4	3	–	–	–	–	–	–	3	–	3	1	–	15
Cērvai	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–	–	–	–	–	–	–	–	1
Mutaliyār	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–	–	–	–	–	–	–	–	1
Uppiliya Nāykkar	–	–	1	–	–	–	1	–	–	–	–	–	–	–	2	–	1	–	–	5
Toṭṭiya Nāykkar	–	–	3	–	–	1	–	–	1	–	–	–	–	1	–	–	–	–	–	6
Paṇṭāram	–	–	–	–	–	–	–	–	4	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	4
Ācāri Goudsmid	–	–	–	–	3	–	–	–	–	–	–	1	–	–	–	–	1	–	–	5
Ācāri Grofsmid	–	–	1	1	11	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	13
Kucavar	–	–	1	–	5	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–	–	–	–	7
Mūppaṉār	–	–	–	–	–	–	2	–	–	–	–	1	1	–	–	–	–	–	–	4
Oṭṭar	1	–	5	–	–	–	–	–	1	–	–	–	8	1	–	–	–	–	–	16
Mohammedanen	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1	1	1	–	–	1	–	–	–	–	4
Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār	–	–	–	–	–	–	–	2	–	–	–	1	–	–	–	–	3	–	–	6
Valaiyar	–	–	9	3	1	–	–	–	–	–	–	–	1	–	–	–	–	–	–	14
Vaṇṇār	–	–	–	–	–	7	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	7
Veḷḷāḷa Nācuvar	–	–	3	–	–	6	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–	–	–	–	10
Vēṭṭuva Nācuvar	–	–	–	–	–	1	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1
Pāṇṭiya Paḷḷar	3	9	27	3	3	–	4	2	2	–	–	1	9	16	19	–	2	–	–	100
Cōḻiya Paḷḷar	–	–	–	–	–	1	–	–	–	–	–	–	–	1	–	–	–	–	–	2
Kuravar	–	–	1	–	3	–	–	–	–	–	–	2	–	–	–	–	–	–	–	6
Paraiyar	–	–	–	–	–	–	1	–	–	–	1	3	1	4	1	–	1	–	–	12
Cakkiliyar	–	–	59	47	1	–	4	–	1	–	–	3	–	–	2	6	–	–	–	123
Totaal	102	33	160	63	29	16	28	12	10	2	5	16	21	34	92	9	21	4	1	658

I	Landbouwer; minstens 2 acres geïrrigeerde of 5 acres droge grond
II	Landbouwer/landarbeider; ½ tot 2 acres geïrrigeerde grond of 2 tot 5 acres droge grond
III	Landarbeider, dagloner
IV	Landarbeider, paṇṇaiyāḷ, hoofdzakelijk betaald in natura, vaste arbeider
V	Handwerkslieden
VI	Dienstenverleners (kappers, wassers, hoefsmid)
VII	Kooplieden
VIII	Winkeliers
IX	Priesters, heiligen, astrologen
X	Dorps-panchāyat beambten
XI	Panchāyat Union beambten
XII	Staatsambtenaren
XIII	Constructie werk, ook boorwerk
XIV	Arbeider in de metaalindustrie
XV	Arbeider in de katoenindustrie
XVI	Arbeider in overige industrieën
XVII	Overige arbeiders, zoals vrachtwagenbestuurders, melkmannen en werkers in zaak van vader (buiten de landbouw)
XVIII	Kantoorbediendes, katoendeskundigen
XIX	Eigenaar van industriële onderneming buiten Irupatur

In de tabel is uitsluitend rekening gehouden met de vermoedelijke hoofdbron van inkomsten, combinaties van beroepen zijn buiten categorie II niet weergegeven.

Beroepenindeling van werkende vrouwen in het dorp Irupatur volgens een door de onderzoeker gehouden telling in december 1966

Kaste	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII	XIII	XIV	XV	Totaal
Brahmanen	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	0
Kaṉṉiyāḷa Kavuṇṭar	–	–	6	–	–	–	–	1	–	–	–	–	–	–	–	7
Veḷḷāḷa Kavuṇṭar	3	4	95	–	–	–	–	29	1	2	1	–	–	1	–	136
Piḷḷai	–	–	5	–	–	–	–	–	1	–	–	–	–	1	–	7
Ainūttāṉ Ceṭṭiyār	–	–	5	–	–	–	–	–	3	–	–	–	–	–	–	8
Cērvai	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–	–	–	1
Uppiliya Nāykkar	–	–	6	–	–	–	1	–	–	–	–	–	–	–	–	7
Toṭṭiya Nāykkar	–	–	4	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	4
Paṇṭāram	–	–	3	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	3
Ācāri Goudsmid	–	–	4	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	4
Ācāri Grofsmid	–	–	12	–	–	–	–	1	–	–	–	–	–	–	–	13
Kucavar	–	–	1	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1
Mūppaṉār	–	–	1	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–	–	–	2
Oṭṭar	–	–	11	–	–	–	–	–	–	–	–	–	9	–	–	20
Mohammedanen	–	–	–	–	–	–	–	–	2	–	–	–	–	–	–	2
Kōmuṭṭi Ceṭṭiyār	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	0
Valaiyar	–	–	14	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	14
Vaṇṇār	–	–	–	–	1	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1
Veḷḷāḷa Nācuvar	–	–	9	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	9
Vēṭṭuva Nācuvar	–	–	1	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1
Pāṇṭiya Paḷḷar	–	–	68	–	–	11	–	–	–	–	–	–	–	–	–	79
Cōliya Paḷḷar	–	–	–	–	–	1	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1
Kuṟavar	–	–	4	5	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	9
Paṟaiyar	–	–	6	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–	–	2	9
Cakkiliyar	–	–	84	–	–	–	–	–	–	–	1	–	–	–	–	85
Totaal	3	4	339	5	1	12	1	31	7	2	2	3	9	2	2	423

I Landbouw; minstens 2 acres geïrrigeerd land of 5 acres droog
II Landbouw/landarbeid; ½–2 acres geïrrigeerd land of 2–5 acres droog land
III Landarbeid, dagloner
IV Mandenmaken enz.
V Wassen
VI Handel in groenten en fruit
VII Handel in ruwe katoen
VIII Melkhandel (al of niet zelfstandig)
IX Winkelbedrijf
X Het uitlenen van geld op rente
XI Heiligen
XII Onderwijs (lagere school)
XIII Bouwnijverheid, ook onderhoud gebouwen, b.v. witten
XIV Arbeid in katoenindustrie
XV Arbeid in rijstpellerij

In de tabel zijn niet opgenomen vrouwen die werken op het bedrijf of in de zaak van echtgenoot of ouders. Combinaties van beroepen, buiten categorie II, zijn niet in de tabel aangegeven; uitsluitend is gelet op de vermoedelijke hoofdbron van inkomsten.

Beroepenindeling van werkende mannen behorende tot de Scheduled Castes in het dorp Irupatur, volgens eigen tellingen.

	Pāṇṭiya Paḷḷar		Cōḻiya Paḷḷar		Kuṟavar		Paṟaiyar		Cakkiliyar december 1966		Cakkiliyar juni 1967	
	Abs.	%	Abs.	%	Abs.	%	Abs.	%	Abs.	%	Abs.	%
Boer	3	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Boer/landarbeider	9	9	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Landarbeider	27	27	0	0	1	17	0	0	59	48	54	46
Paṇṇaiyāḷ	3	3	0	0	0	0	0	0	47	38	51	43
Kapper	0	0	1	50	0	0	0	0	0	0	0	0
Kleermaker	3	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Mandenmaker	0	0	0	0	3	50	0	0	0	0	0	0
Leerbewerker (schoenmaker)	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	1	1
Winkelier	2	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Handel groenten en fruit	3	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Handel alcohol, dranken	1	1	0	0	0	0	1	8	0	0	0	0
Handel rundvlees, slager	0	0	0	0	0	0	0	0	4	3	4	3
Priester	2	2	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0
Onderwijzer	0	0	0	0	0	0	1	8	0	0	0	0
Taṇṭal	0	0	0	0	2	33	3	25	0	0	0	0
Lineman Electricity Board	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Wegwerker (Highway Dept.)	0	0	0	0	0	0	0	0	3	2	5	4
Eigenaar drilboor, zelfstandig	2	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Boorwerk, arbeiders	5	5	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Metselaar, bouwvakker	2	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Ongeschoolde arbeider bij constructie werk	0	0	0	0	0	0	1	8	0	0	0	0
Arbeider metaalindustrie	16	16	1	50	0	0	4	33	0	0	0	0
Arbeider katoenindustrie	19	19	0	0	0	0	1	8	2	2	3	3
Ongeschoold arbeider kunstmestindustrie	0	0	0	0	0	0	0	0	6	5	0	0
Arbeider in 'khādi' centrum	0	0	0	0	0	0	1	8	0	0	0	0
Melkman, niet zelfstandig	2	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Totaal	100	100	2	100	6	100	12	98	123	100	118	100

BIJLAGE D

Indeling van werkende mannelijke leden van Scheduled Castes en van werkende mannen in het algemeen op grond van beroep voor het district Coimbatore, naar het District Census Handbook, Coimbatore. Volume IX. Part X-1, Volume I. 1964. Census of India 1961 (c).

Kaste	Totaal	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX
	mannelijke werkers (=100%)	Cultivator	Agricult. labourer	Mining Plantations Forestry enz.	Household industry	Manufacturing other than household industry	Construction	Trade and commerce	Transport	Other services
		%	%	%	%	%	%	%	%	%
Paḷḷar	17.335 (100%)	16	27	9	1	19	2	1	1	24
Kuravar	3.685 (100%)	15	14	2	27	5	1	2	2	32
Paraiyar	20.305 (99%)	11	15	27	3	9	1	1	1	31
Cakkiliyar	118.262 (100%)	4	48	5	4	4	1	1	1	32
Werkende mannen in Coimbatore	1.126.640 (100%)	31	14	4	9	11	3	7	2	19

Bij de berekening van de percentages zijn de plattelands- en stedelijke-gebieden samengevoegd.
Bij Paḷḷar zijn samengevoegd: 'Devendrakulathan', 'Pallan' en 'Pannadi'.
Bij Paraiyar zijn samengevoegd: 'Adi-Dravida' en 'Paraiyan', 'Parayan' (Sambavar).
Bij Cakkiliyar zijn samengevoegd: 'Arunthathiyar', 'Chakkiliyan' en 'Madari'.
Zie voor de vier Scheduled Castes: bladz. 320–326: SCT I – Part A 'Industrial Classification of Persons at Work and Non-Workers by Sex for Scheduled Castes'.
Zie voor de werkende mannen in Coimbatore: bladz. 107 en 108: B I – 'Workers and Non-Workers Classified by Sex and Broad Age-Groups'.

BIJLAGE E

Landeigendom van inwoners van Irupatur[1] [2]

Acres	Aantal huishouding-hoofden per kaste												
	Veḷḷāḷa Kavuṇṭar	Kanniyāḷa Kavuṇṭar	Piḷḷai	Ainūttāṉ Ceṭṭiyār	Uppiliya Nāykkar	Toṭṭiya Nāykkar	Ācāri Grofsmid/ Timmer-man	Kucavar	Oṭṭar	Nācuvar (Koṅku)	Paṟaiyar	Paḷḷar	Totaal personen
1– 5	73	4	2	1	1	1	1	1	1	4	4	28	121
5–10	44	1	1	0	0	0	1	0	1	0	0	2	50
10–15	12	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	12
15–20	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2
20–25	3												3
25–30	4												4
30–35	0												0
35–40	1												1
40–45	2												2
45–50	0												0
50–55	0												0
55–60	0												0
60–65	2												2
Totaal personen	143	5	3	1	1	1	2	1	2	4	4	30	197
Totaal acres	1088½	14½	11¼	4	2	3	9	4½	8	7¾	6½	48¼	1207¼

[1] De gegevens voor deze tabel verkreeg ik door een eigen census in december 1966/januari 1967. Het landbezit der Paḷḷar werd gecontroleerd door de karnam van Irupatur in juni 1967.

[2] a. Bij de grotere bedrijven is het land juridisch verdeeld over familieleden, vooral zoons. Aangezien deze bedrijven toch een eenheid vormen wat betreft de bedrijfsvoering is met deze juridische situatie geen rekening gehouden. Geteld is dus het aantal bedrijfshoofden.

b. Eén boer in het dorp schijnt 56 acres land te bezitten, terwijl leden van het gezin gezamenlijk ook nog 8½ acre in eigendom hebben. Dit landbezit is echter problematisch aangezien het grootste deel wordt opgeëist door schuldeisers; veel land is dus 'in court'. Deze 64½ acres zijn opgenomen in de categorie '60–65 acre'.

c. Een onderwijzersfamilie die gedurende zes maanden in Irupatur verbleef, bezat in een ander dorp zes acres land. Het betreft hier Nāṭār- (of Paṟaiyar?) Christenen. Dit land is niet in de tabel opgenomen.

a. De geschatte waarde van huizen van leden van Scheduled Castes in Irupatur gebaseerd op een eigen onderzoek in juni 1967[1].

Waarde in Rs.	Paḷḷar	Kuṟavar	Paṟaiyar	Cakkiliyar
Minder dan 100	0	1 (1)	0 (1)	12 (1)
100– 200	6	1	1	9
200– 300	3	2	0	13
300– 400	1	0	2	5
400– 500	3	0	0	12 (1)
500– 600	5	0	0	11
600– 700	1	0	0	1
700– 800	6	0	0	7
800– 900	2	0	0	0
900–1000	7	0	1	1
1000–1100	3	0	0	0
1100–1200	0	0	0	1
1200–1300	8	0	0	1
1300–1400	4	0	0	0
1400–1500	3	0	0	0
1500–2000	6	0	4	2
2000–2500	8	0	1	0
2500–3000	3	0	0	0
3000–3500	1	0	0	0
3500–4000	1 (1)	0	0	0 (1)
4000–4500	1	0	0	0
4500–5000	1	0	0	0
5000–5500	1	0	0	0
Totaal	74 (1)	4 (1)	9 (1)	75 (3)

[1] De tempels van de vier kasten zijn tussen haakjes aangegeven. Het betreft hier de Piḷḷaiyār tempel van de Paḷḷar, de Vētacāmi tempel der Kuṟavar, de Muṉīśvaraṉ tempel der Paṟaiyar en de Pattatalacci, Kaṉṉiyammar en Perumāḷ tempels der Cakkiliyar.

b. De gemiddelde waarde van en de belasting op huizen van leden van Scheduled Castes in Irupatur[1, 2].

Kaste	Gemiddelde waarde der huizen in Rs.	Huizenbelasting	
		Aantal belaste huizen	Het gemiddeld verschuldigde bedrag per half jaar in Rs.
Paḷḷar	1269	42	0.52
Kuṟavar	179	0	–
Paṟaiyar	1117	5	0,35
Cakkiliyar	387	0	–

[1] De gegevens betreffende de waarde der huizen verkreeg ik door een schatting in juni 1967. Bij dit onderzoek werd ik terzijde gestaan door een terzake kundige Kavuṇṭaṉ die bereid was alle huizen te betreden.

De gegevens betreffende de huizenbelasting zijn afkomstig van de karnam en munsiff van Irupatur. Ik bezit onvoldoende gegevens voor de kasten buiten de Scheduled Castes. Opgemerkt kan nog worden dat de hoogste aanslag bij de Scheduled Castes is te vinden bij de Paḷḷar, nl. acht huizen van Rs. 0,75 per half jaar. De Kavuṇṭar bezitten twee huizen waarvoor Rs. 2,50 per half jaar verschuldigd is en reeds zevenendertig waarvoor Rs. 1,87 per half jaar moet worden betaald aan de Panchāyat Board Irupatur.

[2] Op Cakkiliyar huizen heft de Panchāyat Board geen belasting, wàt de waarde der huizen ook is. De karnam merkt hierbij op, dat de Cakkiliyar te arm zijn om de belasting te betalen. Ik neem aan, dat noch de karnam, die een Brahmaan is en de Cakkiliyar cēri nog nooit heeft betreden, noch de Mohammedaanse Panchāyat klerk, noch de Kavuṇṭar bereid zijn de Cakkiliyar wijk te doorkruisen om de waarde van huizen te schatten en dat men tevens opziet tegen de ongemakken bij het innen van belasting van de Cakkiliyar. Bij de Paṟaiyar ligt dit anders: de huizen zijn te schatten zonder de kleine wijk binnen te gaan. Hierbij komt dat drie Paṟaiyar taṇṭal (de laagste overheidsdienaren in de dorpen) zijn.