

Symbolsk magt og kastehierarki i Nepal

Carsten Kjærgaard Nielsen



Et manende opråb i Kathmandus gader: Lykke kan kun opnås, hvis man lever i overensstemmelse med sin dharma – sin religiøse pligt.

Det er de færreste magthavere, som udelukkende hersker gennem rå magt og økonomisk dominans. Et vigtigt element i ethvert beherskelsesapparat er også at forklare retten til at herske – at gøre en bestemt magt naturlig.

I Nepal er der en tæt historisk sammenhæng mellem kastehierarkiets og renhedens symbolske kapital og den politiske magt. Således er det ikke nogen tilfældighed, at de »reneste kaster« også altid har været de mest magtfulde.

Panchayatsystemet og den guddommelige konge

Den 13. april 1962 sagde Nepals Kong Mahendra Bir Bikram Shah Dev i en vigtig tale til en række nye panchayatledere i Kathmandu:

»Der er ingen nepalesere, som ikke ved, hvad en pancha og en panchayat er. Udviklingen af kulturen og civilisationen i vores land er foregået under panchayatsystemet. Det har vist sig, at det parlamentariske demokrati er uegnet, fordi det mangler de kvaliteter, som findes i pan-

chayatsystemet. Intet andet system kan vække de nationalistiske følelser som panchayatsystemet kan».

12 år tidligere, i 1950, var Mahendras far Kong Tribhuvan flygtet til Indien, hvor han med hjælp fra det forbudte nepalesiske kongresparti og den indiske regering satte et oprør i gang mod den Rana-slægt, som siden 1845 havde udgjort den reelle magt i Nepal. I hele perioden fra 1845 og frem til 1950 havde de skiftende konger kun været kransekagefigurer på toppen af Rana-regimet. Med Tribhuvans flugt og den efterfølgende opstand overtog Shah-kongeslægten igen kontrollen med landet, og der blev dermed trukket en linie tilbage til Prithvi Narayan Shah, som var den første store Shah-konge, og ham der havde samlet Nepal i midten af 1700-tallet.

Imidlertid gav Tribhuvan – og fra 1955 hans søn Mahendra – også mulighed for dannelsen af skiftende partibaserede regeringer og for et egentligt demokratisk valg i 1959, der resulterede i en overvældende sejr til kongrespartiet. Men allerede i december 1960 var Mahendra blevet træt af det demokratiske eksperiment. Han fyrede hele regeringen, fængslede store dele af kongrespartiets ledelse og opløste de politiske partier. De politiske partier havde hensat Nepal i kaos, sagde han, og i øvrigt var vestlige parlamentariske institutioner uegnede til at skabe udvikling i landet.

I sin tale i april 1962 gjorde Mahendra således meget ud af at påvise, at bruddet med det spirende nepalesiske demokrati i virkeligheden var en tilbagevenden til en mere traditionel, autentisk og dermed i sagens natur bedre nepalesisk styreform.

I »gamle dage« havde man i Nepal haft panchayater i skikkelse af brahmin-råd og en slags juridiske organer, der primært tog sig af lovgivning i kastemæssige spørgsmål. Men man havde aldrig tidligere haft en egentlig politisk struktur i landet, der var bygget op på pan-



Valgslogans har bredt sig overalt i Nepal efter opstanden mod panchayatsystemet i 1990. Solen er kommunistpartiet UMLs symbol.

chayater. Således kan man sige, at Kong Mahendras brug af historiske henvisninger i sin legitimation af de nye partiløse panchayater i virkeligheden var mere strategiske og retoriske end faktuelle.

Panchayatsystemet, som det kom til at fungere fra 1962 til 1980, var ikke særlig populært. Det var i hvert fald karakteriseret ved et meget begrænset folkeligt engagement, selvom systemets officielle ideologi netop fokuserede på decentralisering og lokal deltagelse. De politiske partier var forbudte, eftersom partier i følge panchayatfilosofien gav anledning til national splittelse. Og idéen bag den Mahendraske panchayat var netop national harmoni og national integration. Sammensætningen af det nationale *Rastriya Panchayat* foregik ved indirekte valg og kongelige udnævnelser, mens de lokale panchayatvalg ofte bar præg af kastealliancer eller blev styret med hård hånd af feudallignende magthavere. Eller også gjorde man som i landsbyen Langdi i det vestlige nepalesiske

højland, hvor man ved flere panchayatvalg ganske enkelt annullerede valget og i stedet »blev enige om de bedst egnede«.

Alligevel sagde den nepalesiske befolkning ved en afstemning i 1980 *Ja* til en reformeret udgave af panchayatsystemet og dermed *Nej* til parlamentarisk parti-demokrati i vestlig forstand. Det var et ja, der kom bag på mange iagttagere, især fordi de sidste par år i 1970'erne havde været præget af en række voldsomme sammenstød mellem antipanchayat-demonstranter og politi og soldater i de større byer. Der blev talt om manipulationer med stemmesedlerne; men samtidig pegede mange på, at afstemningen i den almindelige folkelige bevidsthed ikke så meget handlede om panchayat, men om hvorvidt man stod bag kongen eller ej – i dette tilfælde Mahendras søn Birendra.

Kongen i Nepal har i flere hundrede år været betragtet som en inkarnation af hinduguden Vishnu, og det forhold har i allerhøjeste grad været med til at styrke kon-

gens position. Valget blev altså også til et valg for eller imod det guddommelige. Nepals landsbyer sagde ja til det guddommelige. Og dermed skulle man yderligere 10 år frem i tiden – til 1990 – før Nepals politiske partier igen blev tilladte, og vejen blev banet for demokratiske valg.

Fra panchayat til »bahudal byabastha«

I dag er panchayater og panchaer slettet af det nepalesiske ordforråd. Landsbypanchayaterne er blevet til udviklingskomiteer, og »bahudal byabastha« – flerpartidemokrati – er blevet det nye nøgleord.

Så uanset om kong Mahendra havde ret i, at panchayatsystemet var den eneste historisk fornuftige politiske styreform for Nepal, så er der i dag ingen nepaleser med seriøs politisk ambition, som delagtiggør andre end den nærmeste familie i sin eventuelle nostalgiske længsel efter de gode gamle panchayatdage.

Det forekommer næsten banalt at nævne det, men de politiske forandringer og det nye *vocabularium politicus* betød naturligvis ikke, at alle de gamle magtfulde panchaer på det lokale plan ganske forsvandt. Det gjorde de ikke. De reviderede i stedet retorikken og fandt hurtigt deres pladser i Kongrespartiets partiforeninger eller som United Marxist-Leninists lokale kadre.

Derimod har mange almindelige landsbyboere haft det lidt svært med de sproglige forandringer. I Langdi kaldte man i 1989 eksempelvis stadig landsbyens gamle leder for *mukhiya*, selv om både han og titlen havde abdiceret for næsten 30 år siden, og *mukhiya* nu blot var betegnelsen for en tjene- stegrad på det lokale posthus. Og man var først ved at vænne sig til, at den formelle indflydelse lå hos *Pradhan Pancha*, som var lederen af panchayatrådet i landsbyen. Nu er der hverken *mukhiyaer* eller *pradhan panchaer* tilbage, men der-

imod udviklingsrådsledere. Det kan være lidt indviklet – især for de ældre mennesker i Langdi, men eftersom jorden ikke har skiftet hænder, og pengeudlånerne stadig er de samme, er det ikke svært at genkende den gamle magt, når man ser den.

Med et udtryk fra Bourdieu kan man sige, at Kong Mahendras lovprisning af panchayatsystemet var et forsøg på at naturalisere det vilkårlige. Det var ikke nok for Mahendra at bruge sin kontrol med politiet og de væbnede styrker til at gennemtvinge et nyt politisk system – en sådan tvangsmæssig installation mod folkets vilje ville aldrig kunne fungere. En eller anden form for *legitimation* var nødvendig. Substansen i denne legitimation var henvisningen til fortiden, til traditionen – og i en vis grad også til den forvirring, som skiftende regeringer (det var Mahendra selv, som skiftede dem ud) havde hensat Nepal i i de foregående år. Men hvad der var vigtigere: Mahendra besad en symbolsk magt, der udstyrede hans politiske konstruktion og legitimationen af den med symbolsk effektivitet.

Lad os se lidt på symbolsk magt hos Bourdieu, inden vi kigger nærmere på den symbolske magt og dens institutionaliseringer i Nepal.

Socialt rum og symbolsk magt

Overskriften er hentet fra et kapitel i Bourdieus bog »*In Other Words*«. Og den peger på en meget central del af Bourdieus forskning, nemlig sammenhængene mellem dominans, symbolsk kapital og magten til at konstruere, klassificere og navngive verden.

Magthaverne i ethvert samfund forsøger altid på at naturalisere deres magt, at gøre den og den sociale orden legitim – hvilket vil sige det modsatte af vilkårlig. Der er imidlertid sjældent kun én magt og ét verdensbillede i et samfund, og derfor udspiller der sig som regel en

række symbolske kampe om retten til at konstruere den rette sociale orden og det rette verdensbillede.

Det er ikke hvem som helst, der kan deltage i denne kamp. Der skal som bekendt to til prestige – en til at have den og en anden til at anerkende den. På samme vis forholder det sig med symbolsk magt og evnen til at naturalisere sin egen version af verden. Hvis man indtræder på den »sociale scene« uden en symbolsk kapital i bagagen, som allerede er anerkendt, har man ingen chance for succes. Man kan kun have symbolsk magt, hvis man allerede har symbolsk kapital, siger Bourdieu og peger på, at der altid går en lang institutionaliseringsproces forud, før man får tildelt rollen som autoriseret talsmand.

Men det er ikke nok at have symbolsk kapital og dermed symbolsk magt. Hvis den symbolske magt skal udmønte sig i konstruktionen af en bestemt social og politisk orden – eksempelvis Mahendras panchayatsystem – må denne nye orden i en eller anden udstrækning være funderet i en allerede eksisterende realitet. Symbolsk magt er således magten til at »*skjule eller åbenbare ting, som allerede er der*«, som det hedder hos Bourdieu.

For at sejre i kampen om at producere et bestemt verdensbillede og instituere en given klassifikation af befolkningen er det altså nødvendigt både at have en »*ret til anerkendelsens profit*« (at besidde en symbolsk kapital eller for eksempel være Vishnus tiende inkarnation) og samtidig producere en genkendelse (henvisningen til den gamle tradition, autenticiteten, den nepalesiske jord), der slører selve den symbolske vold, der er med til at gennemføre den pågældende orden.

Panchayat-systemets fald

Lad os antage, at panchayatsystemet passede i Mahendras kram – at det var et vigtigt instrument for kongemagten. I så fald var Ma-

hendras tale den aprildag i 1962 udtryk for en »symbolsk universalisering af private interesser«, mens de andægtigt lyttende, nyvalgte panchayatledere koncentrerede sig om en »symbolsk indoptagelse af de officielle interesser«.

Private interesser eller ej – Mahendras symbolske universalisering og naturalisering lykkedes ikke, selv om han inkarnerede den mest lysende og mest anerkendte symbolske kapital i landet. Ganske vist overlevede panchayatsystemet som styreform i 28 år i Nepal – og sammen med det en nationalstatslig ideologi hvor kodeordene blandt andet var partiløshed, nation-building, harmoni og fraværet af objektive interessemodsatninger. Og samtidig fastholdt man, at en moderne udvikling i Nepal bedst lod sig orkestrere under iagttagelse af en traditionel og specifikt nepalesisk-hinduistisk styreform.

Men den folkelige deltagelse var begrænset. Den koncentrerede sig om en relativt pragmatisk indoptagelse af de officielle interesser – i den udstrækning det kunne føre til jobs, politiske poster eller indflydelse i øvrigt – eller en udpræget lige-gyldighed. Dertil kom, i systemets senere år, en stigende folkelig modstand mod hele systemet, som ganske klart demonstrerede, at panchayatsystemets ideologi ikke havde naturaliseringens styrke og aldrig kom til at leve i kraft af den »taken-for-grantedness«, som er den effektive politiske magts fornemste karakteristikum.

I dag udspiller Nepals politiske kampe sig mellem det regeringsbærende kongresparti, en mangfoldighed af kommunistpartier – hvoraf UML er langt det største – flere små regionale og etniske partier og et enkelt lille parti, som i høj grad identificeres med det gamle panchayatsystem.

Nepal har fået en ny forfatning og nye valglove (i øvrigt efter konsulentbistand fra danske eksperter), og man er ved at udvikle en parlamentarisk demokratimodel,

som *tilsyneladende* ikke har meget med hverken Ranaernes autokratiske familiestyre eller det partiløse panchayatsystem at gøre.

På det formelle plan er der sket et åbenlyst brud med fortiden, men i de praktiske realiteters verden kunne der måske være grund til at kigge lidt nærmere på, hvordan sammenhængene mellem symbolsk kapital og politisk magt stadig rækker temmelig langt tilbage i histori-

en af de største etniske grupper i landet. De fleste newarer bor i Kathmandu-dalen og har traditionelt haft stor indflydelse på det politiske og økonomiske liv i dalen.

Muluki Ain – som simpelthen betyder landets lov – blev første gang skrevet i 1854 på initiativ af Rana-premierministeren Jung Bahadur Rana.

Muluki Ain var både en lovtekst og en samlende klassifikation af



Møde i landsbyen Langdi. Gurung sidder på stråmætter og lavkasterne kami og damai på jorden lidt for sig selv.

en til en bestemt ideologisk installation, der har haft langt større symbolsk effektivitet end eksempelvis forsøget på at skabe en partiløs panchayatmodel.

Muluki Ain

Denne ideologiske model hed *Muluki Ain*, og den er god at tænke på, når man i dag undrer sig over, hvorfor eksempelvis parlamentet, embedsmandskorpset og de lokale magthavere i Nepal har en voldsom overvægt af *brahmin*, *chhetri* og *newarer* i forhold til befolkningen i øvrigt. Brahminerne eller præstekasten er den højeste kaste i det hinduistiske kastehierarki. Chhetrierne er Nepals krigerkaste og placeret lige under brahminerne i kastehierarkiet, mens newarerne er

Nepals befolkningsmæssige mangfoldighed. Med *Muluki Ain* blev alle kaster, etniske grupper og de såkaldte »oprindelige« grupper klassificeret som kaster (jats hedder de på hindi og nepali) og indplaceret i et hierarkisk system, der baserede sine distinktioner på renhed og urenhed. *Muluki Ain* var meget inspireret af gamle indiske kaste-lovtekster og af den opfattelse at tilhørsforholdet til en bestemt kaste var udtryk for en art *dharmisk prædestination*, det vil sige en religiøs forudbestemt pligt til at leve i overensstemmelse med de egenskaber og regler, som knyttede sig til den enkelte kaste. Man kan sige, at *Muluki Ain* således retfærdiggjorde og naturaliserede social ulighed ved at kodificere den som gud-gjorte forskelle i kaste-dharmaer.

Nepal havde også tidligere haft kastelovtekster, men det var først med Muluki Ain i 1854, at man fik en lovgivning, der fungerede som et hegemonisk værdisystem på national-statsligt plan.

Muluki Ain ændrede ikke i sig selv folks eventuelle etniske bevidstheder eller producerede nye sådanne. Men i sin sammenkædning af den nationalstatslige klassifikation af hele befolkningen som renhedsbaserede kaster i et kaste-hierarki med en række kastespecifikke love for social interaktion, erhvervsudøvelse, drikke- og spisevaner, adgang til jord, jobs, regler for slaveri, giftealliancer, osv. osv. fik Muluki Ain karakter af et symbolsk hegemoni. Dette måtte alle forholde sig til – for eksempel ved at sanskritisere og hinduisere sig som strategi i kampen om knappe ressourcer.

tionsformer også er dominansformer. Det er Muluki Ain et meget tydeligt eksempel på. Den blev til i et land, der i al væsentlighed var et produkt af immigrationer og erobringer, og som kun havde eksisteret som en samlet enhed i cirka 75 år. Da Jung Bahadur Rana i 1854 tog initiativ til Muluki Ain, var det de færreste nepalesere, som overhovedet identificerede sig med den relativt nye nationalstat. Mange vidste endog ikke, at de var en del af denne nationalstat. Nepal var bogstaveligt talt en by i Kathmandu-dalen, og landsbyernes eneste forbindelser til »Nepal« kunne udtrykkes med de lidet identifikationsfremmede ord »skatteopkrævning« og »tvangsudskrivning af arbejdskraft«.

Samtidig havde centralmagten i Kathmandu ikke noget overblik

et renhedsbaseret kastehierarki med brahminer og chettrier øverst i hierarkiet. Under dem havde man de fleste af landets etniske grupper, hvoraf mange var buddhistiske; de blev via Muluki Ains »kastificering« til *matwali jats*, det vil sige alkoholdrikkende kaster. Og nederst i hierarkiet havde man de urene og de urørlige, *pani na calne jats*, det vil sige de kaster, som man ikke må modtage vand fra.

Muluki Ains symbolske effektivitet var åbenbar. Ganske vist betød den ikke, at etniske grupper som *gurung*, *magar*, *rai*, *limbu tamang*, *thakali* eller *sherpa* fra den ene dag til den anden iførte sig en identitet som en hinduistisk *matwali jat*, men alligevel var det indlysende, at den Muluki Ainske repræsentation af befolkningen afsatte synlige mærker i det sociale og politiske landskab i Nepal.

For det første var Muluki Ain ikke et teoretisk hjernespid; den forholdt sig i nogen grad til allerede eksisterende sociale relationer mellem kaster og etniske grupper rundt omkring i det nepalesiske højland. Man kan sige, at den på én gang var en afspejling af virkeligheden og en producent af en ny virkelighed. Dermed mener jeg, at Nepal i hvert fald siden 1200-tallet havde oplevet en mangfoldighed af kontakter mellem de etniske grupper og de indoariske kaster, der var vandret til Nepal fra især Nordvestindien. Igennem årene havde højkastebrahminerne og chettrierne langsomt overtaget den økonomiske og politiske magt i en række områder, der før havde været »etniske«. Og samtidig var disse højkastehinduer begyndt at insistere på at besidde en symbolsk kapital – en kastespecifik renhed – som var de etniske grupper og lavkasterne overlegne. Således kom Muluki Ain altså ikke dumpende som et totalt fremmedelement, da Jung Bahadur befalede sine brahmin-lovgivere at lave en nationalstatslig befolkningstypologisering og en dermed sammenhængende lovgivning.



Et kig ind i huset hos en af Langdis fattigste kami-familier, der er næsten jordløse, og som ernærer sig ved at arbejde på de relativt rigere gurungs marker.

Klassifikation og magt

Således blev Muluki Ain ikke blot en neutral kulturel ordningsform. Den blev også en handling fyldt med magtstrategiske implikationer – en handling der tvang de implicerede til at agere og reagere.

Bourdieu siger et sted, at det er umuligt at overse, at klassifika-

over, hvilke mennesker der boede på det nepalesiske territorium. Og Muluki Ain var således et første forsøg på at klassificere det befolkningsmæssige virvar og etablere en form for nationalstatslig legitimitet og en orden for social interaktion.

Denne orden blev som nævnt konstrueret inden for rammerne af

For det andet var Muluki Ains symbolske forskelssætninger bakketop af en statsmagt, der tvang de etniske grupper og lavkasterne til at forholde sig til omverdenen i overensstemmelse med Muluki Ains forskrifter.

Reaktionsmønstrene blandt de etniske grupper rundt omkring i Nepal var mangfoldige, og disse reaktioner kan naturligvis ikke anskues uafhængigt af specifikke lokale forhold og omstændigheder. Men generelt kan man sige, at Muluki Ain og statsmagten cementerede en symbolsk dominans, som allerede havde været længe undervejs i Nepal, men som først med Muluki Ain fik karakter af en nationalstatslig kodificering og sanktionering af objektive forskelle i jat og dharma.

Bourdieu siger, at »loven er den symbolske magt par excellence hvad angår retten til at navngive og klassificere...«. Muluki Ain er et godt eksempel på en sådan lov, der får vidtgående og magtfulde konsekvenser, fordi den er i stand til at almengøre en værensoptagelse, der allerede rumsterer rundt ude i virkeligheden i en mere fragmenteret form. Man kan sige, at Jung Bahadur Rana og den magt, han repræsenterede, tog en allerede kendt kulturel kapital, systematiserede den (konverterede eller vekslede den til symbolsk kapital er nogle af de metaforer, der også dukker op rundt omkring i Bourdieus værker) og kædede den sammen med retten til at herske.

Det er imidlertid meget vigtigt at understrege, at selvom de nepalesiske herskere inddelte deres undersåtter inden for rammerne af et hindu-kastehierarki, så var der ikke tale om en ideologi-maskine, der internaliserede kasteforskrifter i hovederne på de kastificerede etniske grupper. Renhed og urenhed blev altså ikke med Muluki Ain indskrevet i kroppen på de etniske grupper på samme måde, som Bourdieu taler om, at »the sense of honour« er en kultiveret disposition, der er skrevet ind i kroppen på

Kabylerne i Algeriet. De processer, som Muluki Ain satte i gang, var langt mere komplekse, end en sådan ubevidst internalisering lader ane. Men den grundlæggende pointe er, at den hinduistiske statsmagt med Muluki Ain med meget stor symbolsk effektivitet satte dagsordenen og rammerne for den sociale orden og det sociale liv i Nepal. Og dermed tvang den også de etniske grupper til i vidt omfang at forholde sig til statsmagten som en matwali jat, uanset om de i øvrigt forholdt sig afvisende, assimilerende, tilpassende, inkorporerende eller eklektisk til de centrale klassifikationer og reglerne om renhed og urenhed.

Kastehierarkiets fortsatte overlevelse som forskelssættende instans

Siden 1963 har kaste ikke figureret i Nepals grundlov. Det er ikke længere tilladt at diskriminere mellem de enkelte kaster og sociale grupper. Samtidig har den moderniseringsproces, som Nepal har gennemløbet, åbnet for mange andre muligheder for at akkumulere symbolsk kapital end netop kastetilhørsforhold og jordejendom. Men alligevel har kodificeringen af befolkningen som jats og den deraf følgende forskelssætning mellem mennesker på kastegrundlag afsat så fundamentale spor, at den ikke lader sig aflive lige så let som Mahendras panchayatsystem.

Selv om der ikke tales om kaste mere i grundloven, sidder højkasterne i al væsentlighed stadig på alle de vigtigste magtposter i det politiske og økonomiske liv. Rekrutteringen af folk foregår ofte via et *aphno manchhe*-princip. *Aphno manchhe* betyder »egne folk«, og egne folk er i den sammenhæng oftest folk fra ens egen kaste eller ens egen klan. Desuden fungerer kastehierarkiet stadig som en vigtig institution til at markere sig i forhold til lavere grupper i det sociale hierarki.

Den sociale omgang mellem højkaster og etniske grupper er ikke i samme grad som tidligere præget af dominans og ydmyghed, men derimod er den grundlæggende skelnen mellem *cokho jats* og *pani na calne jats* – det vil sige alle de rene kaster, som både omfatter højkaster og de fleste af de etniske grupper på den ene side, og de urørlige på den anden side – stadigvæk en utrolig vigtig faktor i statusmarkeringen rundt omkring i alle Nepals landsbyer. De lokale eliter, hvad enten de er højkaster eller etniske eliter, har lært sig at bruge magtens sprog – hierarkiets sprog – og i den sammenhæng spiller forskellen mellem renhed og urenhed stadig en af de vigtigste roller i fordelingen af magt og symbolsk kapital i Nepal.

Klogskabsregler eller dharmisk prædestination

Bourdieu advarer flere steder om faren ved en analyse, der lukker mennesker og grupper inde i »mentalitetens evige essens«. Muluki Ains kastificering af Nepals befolkning og den mangfoldighed af lokale repræsentationer og etnogeneser, som den satte igang, er et godt eksempel på, at identitet hele tiden produceres i en kompleks og kontekstuel praksis og udformes i et konstant spil mellem eksterne klassifikationer og interne repræsentationer og tilpasninger.

Dermed er det også vigtigt at påpege, at hverken Nepal eller dets mange små landsbyer eller grupper lever i et lukket ideologisk reservat, hvor man fuldstændig accepterer samfundets sociale struktur og ideologiske repræsentationer, fordi man ikke kan forestille sig, at det kunne være anderledes. Sagt lidt mere Bourdieusk er der altså ikke tale om doxa-samfund i dén arkaiske forstand, at der er et absolut sammenfald mellem folks mentale strukturer og samfundets objektive strukturer.



Højkastestatus i Nepal medfører ikke automatisk økonomisk velstand. Her er det en højkaste-chettri familie, der ikke har nydt nogen synderlig gavn af, at højkasterne historisk set har haft de bedste forudsætninger for at akkumulere materiel og symbolsk kapital.

Således ville det for eksempel være forkert at påstå, at lavkasterne i Langdi undlader at gå ind i de højere gurungs huse, fordi deres symbolske tilværelshorisont ikke rækker til at kunne tænke en verden, hvor alle er »lige rene« og derfor uden problemer kan skride ind og ud af selv de største Brahminpaladser. Derimod ved enhver lavkaste, der er blevet socialiseret ind i Muluki Ains Nepal – og det er de fleste stadigvæk – at hvis man er i besiddelse af bare den mindste smule pragmatisk og strategisk fornuft, så fremmer det ikke ligefrem ens livsbane, hvis man gør en politisk dyd ud af at forurene de højere kasters huse.

I sådanne tilfælde har vi altså mere at gøre med klogskabsregler

end med den før omtalte internalisering af en dharmisk prædestination.

I modsætning hertil siger Bourdieu i et interview med filosofen Terry Eagleton, at den vigtigste dominans-mekanisme »opererer gennem den ubevidste manipulation af kroppen«. Og at det er denne form for symbolsk vold, som er den mest effektive.

Med hensyn til det Muluki Ainske kastehierarkis symbolske effektivitet i Nepal og magthaverenes stadige brug af renhedsbase-rede forskelle til markeringen af den differentierede magts og afmagts legitimitet vil jeg tro, at begge mekanismer gør sig gældende. Der er både tale om den absolutte kropslige internalisering (eksempelvis tror jeg, at det er temmelig ubevidst, når en lavkaste-damai i

Langdi kupler sine hænder, så han kan modtage et faldende cigaretskod fra en generøs gurung uden at nødvendiggøre kropskontakt) og om strategiske operationer inden for et system, man egentlig ikke identificerer sig specielt med, men måske kan drage en række fordele af, hvis man handler i overensstemmelse med systemets skrevne og uskrevne love.

Carsten Kjærgaard Nielsen er magisterkonferensstuderende på Afdeling for Etnografi og Socialantropologi, Aarhus Universitet. Han har lavet feltarbejde i Nepal i 1989 og 1991. Han skriver p.t. magisterkonferensspeciale om kaster og etnicitet i Nepal.

Alle fotos er taget af forfatteren.