

SOCIAL VRANGORDEN I KLASSISK BRAMINSK SAMFUNDSLÆRE

Af Mikael Aktor

Et hunæsels afsløringer

I løbet af den lange instruktion om *dharma*, ret orden, som kong Yudhiṣṭhira modtager fra den dødsmærkede Bhīṣma efter den altødelæggende krig, der endeligt har placeret Yudhiṣṭhira som sejrende verdensherre, stiller denne et kontroversielt spørgsmål. Han spørger om, hvordan personer fra de tre lavere stænder (*varṇa'er*), nemlig *kṣatriya* (krigeradel), *vaiśya* (købmænd og bønder) og *śūdra* (håndværkere og arbejdere), kan opnå samme status som det firedele hierarkis øverste stand, *brāhmaṇa* (braminere). Bhīṣma svarer:

Braminverdigheden, mit barn, er uopnåelig for de tre stænder fra krigerne og ned. For denne status er hele skabningens højeste stade, Yudhiṣṭhira. Men da man fødes igen og igen, idet man vandrer igennem mange moderskød, fødes man med tiden også som bramin.¹

I dette svar kommer de to grundlæggende forudsætninger for den klassiske indiske samfundsideologi, den hierarkiske opdeling af samfundet i fire stænder, klart til udtryk. Den første forudsætning er selve systemets hierarkiske struktur: At der blandt alle væsener overhovedet er et stade, der er det højeste. Derfor kan kun nogle, nemlig de der er udpeget til det, gøre krav på dette stade og ikke alle andre. Den anden forudsætning er princippet for udpegningen af disse nogle: Det er *fødsel*, der knytter et væsen til dets særlige stade.² Dette fødselskriterium er en maksimal konkretisering af uligheden mellem stænderne, idet det betyder, at forskelle nedarves fra generation til generation, på samme måde som arter viderefører genetiske anlæg for f.eks. vinger eller talens brug. At blande stænderne gennem seksuelle forhold er derfor som at krydse arter: et grundlæggende brud på den fra skabelsen udgåede orden, *dharma*. Og selv om krydsninger af stænder (*varṇasamkara*) i modsætning til krydsninger af racer ikke altid kan kendes på deres fysiske træk, afslører de sig uvægerligt igennem deres adfærd og handlinger. For

Social vrangorden i klassisk braminsk samfundslære

disse er netop et unikt udtryk for hver arts særlige karakteregenskaber. Dette illustrerer Bhīṣma med en fortælling i sit videre svar til Yudhiṣṭhira:

En bramin havde en søn af samme stand som ham selv - i det mindste af navn. Han hed Mataṅga, var fremragende og begavet med alle gode egenskaber. En dag blev han sendt bort af sin far for at udføre et ærinde i forbindelse med et offer. Han drog afsted i en hurtig vogn trukket af et æsel. Da æslet, der kun var et føl, imidlertid trak ham hen i nærheden af dets mor, slog han det med pishken gentagne gange over mulen. Hunæslet så de slemme sår og trøstede sit føl med ordene: »Græd ikke min søn! Det er jo kun en caṇḍāla, der sidder på dig. I en virkelig bramin finder man ikke en sådan hårdhed. Braminen siges jo at være venlig, en lærer og vejleder for alle væsener. Hvordan skulle han ville slå dig? Men ham dér har en slet natur og viser ingen barmhjertighed. Hans slags værdsætter kun sine egne, for 'krage søger mage'.« Da Mataṅga hørte disse hårde ord, steg han straks af vognen og talte til hunæslet: »Sig mig, fru æsel, hvori består min moders skyld! Hvordan ved du, at jeg er en caṇḍāla? [...] Hunæslet sagde: »Du blev født af en bramin-kvinde, der begærede en śūdra-barber. Derfor er du caṇḍāla, og derfor opnåede du ikke en bramins status.«³

Mataṅga er altså en *caṇḍāla*, dvs. en person, der i den braminske samfundslære klassificeres som en krydsning mellem en braminkvinde og en śūdra-mand.⁴ Denne forbindelse, der så at sige kortslutter polerne i hierarkiet ved den vanære, som hustruens braminægtemand og hans slægt er udsat for, regnes for den værst tænkelige. At dette er Mataṅgas sande identitet, afslører sig netop i hans adfærd, der negerer den braminske *ahimsā* (ikke-vold).

Muldyrets genealogi

Det var en overleveret påstand i den braminske litteratur, at der kun eksisterer de fire nævnte stænder. Således også i *dharmasāstra*, den systematiske litteratur om dharma og dharmas opretholdelse gennem leveregler, samfundslære og sanktionsforanstaltninger. Manusmṛti f.eks. opremser de fire kendte stænder med tilføjelsen, »der er ingen femte stand«.⁵

Ifølge bl.a. indologen Pandurang Vaman Kane er denne påstand betinget af, at det vediske forlæg f.eks. i Puruṣahymnen, Rgveda 10.90.12, ikke nævner andre end de fire kendte stænder. De dharma-kyndige stod derfor i det dilemma at skulle forklare, inden for denne ramme, den differentiering af kaster, der havde fundet sted i og med, at flere og flere grupper blandt den oprindelige befolkning og fra fremmed erobret land var blevet inkluderet i

en social interaktion med de fire stænder.⁶ Umiddelbart giver dette to muligheder. Enten tilhører de nye grupper en af stænderne eller også står de helt uden for varna-samfundet. Begge dele er problematisk, fordi ingen af disse løsninger udtrykker disse gruppers særlige status i forhold til stænderne. Det er netop ideen i varna- og kastesystemerne, at en gruppes relative status er klart udtrykt i og med varna- og kasteidentiteten. Problemet afspejler sig i den grammatiske og leksikografiske litteratur, hvor man i mindre grad er optaget af status, men bruger stænderne som rene klasser i leksikografisk taksonomi, og derfor har tradition for netop at klassificere alle de nytillkomne grupper som *śūdra*'er. Dette tvinger grammatikerne til at sætte et nyt skel i *śūdra*-standen mellem nogle *śūdra*'er og andre *śūdra*'er istedet for dharma-litteraturens skel mellem *śūdra*-standen og grupper af krydsninger 'under' denne. Således skelner Pāṇini mellem »ikke-udelukkede« og »udelukkede« *śūdra*'er, hvoraf de sidste er de lavt placerede grupper, hvis besmittelse ifølge Patañjalis kommentar nødvendigvis gør et forbud mod enhver udveksling af spise- og drikkekar mellem dem og personer fra de tre øverste stænder.⁷

Den anden mulighed, at de inkorporerede grupper slet ikke tilkendes status i forhold til stænderne, er dog endnu mere problematisk. For i så fald ville disse grupper være at opfatte som barbarer (*mleccha*'er), dvs. fremmede, da netop fraværet af de fire stænder opfattedes som kriteriet på en sådan fremmedhed.⁸ Og at opfatte dem således ville være at se helt bort fra den absorberingsproces, der faktisk fandt sted med både braminernes og *kṣatriya*'ernes billigelse. Derfor var læren om stændernes sammenblanding egentlig et genialt kompromis, der på én gang respekterede de vediske forudsætninger og samtidig tilvejebragte netop den differentierede statusskala, der var brug for. Det kunne da begrundes *genealogisk*, hvorfor Pāṇinis »udelukkede« skulle forblive udelukkede fra den tættere udveksling med *ārya*'erne, dvs. de tre øverste stænder. Det er faktisk, hvad Kullūka, Manusmṛtis kommentator fra det 13. århundrede, forsøger i sin kommentar til det ovenfor refererede vers om umuligheden af en femte stand:

Der er ingen femte stand. Ligesom et muldyr [der hverken tilhører hestenes eller æslernes art] tilkendes de blandede kaster ingen egentlig stand, fordi deres art [*jāti*]⁹ er en *mellemting* mellem deres moders og faders helt forskellige arter. Og denne præcisering vedrørende mellemkasterne er fremsat i teksten af hensyn til fastsættelsen af den indbyrdes udveksling.¹⁰

Social vrangorden i klassisk braminsk samfundslære

Med andre ord, for at indgå i en fuldgyldig udveksling med stænderne, det være sig af kvinder, varer eller tjenesteydelser, kræves der, at man selv tilhører dem. De grupper, der i forskellig grad er udelukket fra denne udveksling, kan fastholdes i deres positioner med denne lære. At disse positioner på den anden side var foranderlige, og at der i den forstand var tale om en vis mobilitet, ses bl.a. i den variation af klassifikationssystemer, som teksterne præsenterer os for.

Selv inden for kategorien af »krydsninger« er der store statusforskelle. Den pragmatiske styrke i læren ligger netop i dens evne til at differentiere status udtrykt i de utallige mulige relationer mellem 'forældre' af forskellig stand. Først og fremmest er der forskel på krydsninger af partnere, hvis indbyrdes statusforhold er udtryk for en *retorden*, og de hvis forhold er udtryk for en *vrangorden*. Det, der er det rette eller vrange, er forholdet mellem mandens og kvindens forskellige stand eller kaste. Hypergame forhold, dvs. hvor mandens stand eller kaste er højere end kvindens, er rette, hvorimod de hypogame forhold, hvor den er lavere end kvindens, er vrange. På sanskrit bruges termerne *anuloma*, »med hårene«, og *pratiloma*, »imod hårene«. Det samme begrebspar optræder i forbindelse med varselstyndning, hvor gunstige og ugunstige varsler er henholdsvis *anuloma* og *pratiloma*.¹¹ Man får af disse konnotationer indtryk af, at det, som en relation eller en begivenhed er i overensstemmelse eller i modstrid med, er selve den kosmologiske orden, hvilket stemmer med, at stænderne såvel som den hierarkiske relation mellem dem opfattes som naturgivne, udgået som de er fra Purusa, det kosmogoniske menneske.

Den generelle statusforskel mellem disse to grupper af blandede kaster, de rette og de vrange, træder tydeligt frem. Den første er »god«, den anden er »slet«.¹² Den første tilkendes generelt status og rettigheder i overensstemmelse med mødrenes stand (dette er den almindeligste opfattelse),¹³ eventuelt fædrenes stand¹⁴ eller en position imellem disse, hvorimod den anden under alle omstændigheder tilkendes en status, der er lavere end den laveste af forældrenes (faderens) stand,¹⁵ og slet og ret betragtes som *dharma*, uden rettigheder,¹⁶ dvs. uden kultiske rettigheder ifølge kommentatorerne:¹⁷ de har ligesom *sūdra*'erne ikke ret til *upanayana* (indvielse til læretiden) og andre af de tre øverste stænders overgangsritualer, og de har ikke ret til *āśauca* (en sammenhængende renselsesperiode af flere dages

varighed efter et dødsfald i den nære familie eller en fødsel af eget barn).¹⁸ Økonomiske rettigheder er de heller ikke lige om. F.eks. tilkendes den første gruppe en relativ ret til arv, hvorimod den anden kun tilkendes ret til forsørgelse.¹⁹

Historikeren Vivekanand Jha nævner med referencer til tidligere forskning på området muligheden for at forklare forskellen i status mellem disse to grupper som en følge af sammenstød mellem modstridende slægtskabssystemer. Ud fra de implicite forudsætninger, at śūdra-standen udgjorde eller stammede fra landets oprindelige, matrilineære befolkning, og at blanding med śūdra-stand var paradigmatiske for alle andre blandinger, er anuloma-afkommets position i forældrenes forskellige slægtskabssystemer, (ārya-)faderens patrilineære og (śūdra-)moderens matrilineære system, så at sige uproblematisk, idet der er en anerkendt slægtslinje på begge sider, hvorimod pratiloma-afkommets position i forbindelsen mellem faderens matrilineære og moderens patrilineære system, er højst problematisk uden nogen anerkendt slægtslinje på nogen af siderne.²⁰ Ser man læren om stændernes sammenblanding som en braminsk efterrationalisering af en reel praksis for kvindeudveksling mellem de fremtrængende indoariere og den oprindelige befolkning i de tidlige faser af dette kulturmøde, forekommer denne teori rimelig. En indvending kunne dog bygge på, hvad der er et centralt budskab i Ram Sharan Sharmas bog om śūdra'ernes tidlige historie, nemlig at śūdra-standen måske netop ikke som antaget i den tidligste forskning udelukkende stammede fra den oprindelige befolkning, men snarere var en kategori, der både omfattede overvundne, rivaliserende stammer af samme etniske oprindelse (og med samme slægtskabssystem) som de ariske stammer, der etablerede sig som de tre øverste stænder, og grupper af den oprindelige befolkning, der, i det omfang de inkluderedes i interaktionen med ārya'erne, klassificeredes som den fjerde stand.²¹

En anden model til analyse af den karakteristiske forskel mellem rette og vrang kaster tager udgangspunkt i deres specifikke funktion i den samlede hierarkiske struktur. Denne synsvinkel er en af pointerne i Stanley Tambiahs artikel om de blandede kasters rolle som overgang mellem de to klassifikatoriske systemer af stænder (fire) og af kaster (utallige). Hvis alle de grupper, der i stigende antal anerkendtes som kaster, efterhånden som de inkluderedes i interaktionen, klassificeredes ganske udifferentieret på samme

Social vrangorden i klassisk braminsk samfundslære

niveau i bunden af hierarkiet, ville den hierarkiske struktur med dens karakteristiske pyramidefacon snart falde sammen. For at bevare strukturen er statusdifferentiering nødvendig. Det er derfor karakteristisk, at uanset de faktiske demografiske forhold regner de braminske systematikere antallet af kombinationer af vrangle forhold mellem vrangle kaster (dobbeltpatiloma'er), dvs. de mest foragtede kaster i den laveste del af pyramiden, for at være betydeligt større end antallet af de tilsvarende kombinationer af rette forhold mellem rette kaster (dobbeltanuloma'er), dvs. de mere accepterede kaster på et højere plan af pyramiden.²² Den grundlæggende struktur er præcist den, der fremgik af Bhīṣmas svar til Yudhiṣṭhira citeret indledningsvist: jo tættere man kommer toppen i hierarkiet, desto færre er der plads til.

Også inden for hver af de to grupper er der relative forskelle, fortrinsvist bestemt af den enkelte kastes præcise 'genealogiske' status, dvs. udpegningen af 'forældrenes' stand.²³ Såvel genealogi som placering på statusskalaen varierer dog som nævnt betydeligt fra tekst til tekst.²⁴ Mataṅga i fortællingen ovenfor, der ikke kendte noget til sin bramilmors fornøjelser med śūdra-barbereren, skal dog ikke gøre sig håb om nogen taksonomisk tvivl. For netop caṇḍāla'ens genealogi og status ligger helt fast. Som den vrangle krydsning mellem stændernes poler, dvs. som den eneste vrangle hvis forældres stand er tre forskellig fra hinanden, indtager han den laveste plads i kasternes hierarki bl.a. udtrykt ved, at han er den eneste kaste, der i den ældre dharma-litteratur opfattes som *urørlig*, dvs. i så høj grad besmittende, at andre, der rører ved eller bliver berørt af ham, skal rense sig med et bad.²⁵

Varnasamkara, spekulation og realitet

Hele denne lære om *varnasamkara*, stændernes sammenblanding, er af forskningen blevet opfattet med en del skepsis. Selve ideen om, at hele kaster med bestemte erhverv skulle udgøres af afkom af forhold på tværs af stænderne i nøje stipulerede relationer, forekommer umiddelbart spekulativ. Vivekanand Jha bemærker f.eks. om caṇḍāla'erne: »It is difficult to see how a whole people could be the outcome of illicit unions between brāhmaṇa women and śūdra males. Moreover, it would seem unwise to imagine so much brāhmaṇa blood in the veins of these hated and backward aboriginals.«²⁶ Jha tilslutter sig altså det synspunkt, at der ikke, som læren frem-

stillede det, var tale om afkom af »blandede« forhold, men at en del af disse kaster snarere udgjordes af dele af den oprindelige befolkning. Tankegangen, der ekspliciteres til slut i artiklen,²⁷ er den, at de dharmakyndiges 'teori' om stændernes sammenblanding fungerede som en slags lærd oprindelsesmyte, hvis funktion var at legitimere den gradvist forøgede interaktion mellem stænderne og den oprindelige befolkning gennem at knytte den til disse så at sige 'genealogisk'. Også Arild Hvidtfeldt tilslutter sig denne opfattelse:

De fire oprindelige kaster [de fire stænder] blev opdelt i flere og flere underafdelinger, dels på grund af den geografiske spredning, dels under den stadig større specialisering i de opvoksende byer. Men så kom dertil det kunstgreb, at man formelt indlemmede fremmede folkegrupper i det arisk dominerede samfund ved at indplacere dem som undergrupper i en af de eksisterende hovedkaster. [...] Den fiktion, man benyttede, var at lade dem være resultater af en kasteblending engang i fortiden, og efterhånden som man havde flere og flere delkaster, blev det lettere og lettere at hitte på nye kombinationer.²⁸

At denne hypotese om brugen af varṇasamkara-læren holder stik i det mindste et stykke af vejen, er der flere belæg for. Jævnligt finder man beskrivelser af de laveste kaster med klar reference til en specifik etnicitet. *Niṣāda*'erne f.eks. (i dharmasāstra-genealogi defineret som den rette krydsning mellem en braminmand og en śūdra-kvinde) er forbundet med bestemte geografiske områder og beskrives i forskelligt omfang med særlige fysiognomiske træk: lav vækst, mørk hud, røde øjne eller høje kindben.²⁹ Særlig fysiognomi indgår også enkelte steder i beskrivelsen af caṇḍāla'erne,³⁰ ligesom de tilskrives en særlig dialekt (eller ligefrem et eget sprog?).³¹ I en fortælling i Mahābhārata, hvis formål er at illustrere de dispensationer fra de sædvanlige renhedsforskrifter, der gives i særlig vanskelige tider (*āpad*), indgår et caṇḍāla-miljø, hvis funktion klart er at eksemplificere de værste tænkelige omgivelser for en ārya. Det fortælles, at den legendariske kongevismand Viśvāmitra i sin desperate søgen efter noget spiseligt under en frygtelig hungerskatastrofe nåede frem til en landsby af caṇḍāla'er (der i fortællingen også benævnes *śvapaca*'er, »hundeadere«), fra hvem han forsøger at stjæle noget hundekød:

Engang mens [Viśvāmitra] styrtede således forvirret omkring, kom han til en lejr et sted i junglen befolket af vilde *śvapaca*'er, som ikke gik af vejen for at dræbe levende væsener. Spredt overalt i lejren lå der knuste kar sammen med et rod af hundekindsklæder. Knogler

Social vrangorden i klassisk braminsk samfundslære

fra svin og æsler lå fordelt i bunker sammen med skåle og krukker. Tøj, der var taget fra døde mennesker, lå smidt omkring, og hytter og huse var dekorerede med visne blomsterkranse [taget fra ārya'ernes kremeringsritualer] og afmærkede med bånd af slangeham. Lejren, der var forsynet med ugle- og påfugleffjersdekorerede helligdomme for deres gudsdomme og smykket med metalbjælder, var omgivet af flokke af hunde.³²

I sandhed et *vildt* sted. I øvrigt bruges foruden *śvapaca* også en anden betegnelse for *caṇḍāla* i denne fortælling, nemlig *mātaṅga*,³³ hvis etymologiske betydning er »en omstrejfer« (ordet bruges derfor tillige som betegnelse for en elefant og en sky). Også i denne sprogbrug *kan* der ligge en reference til en oprindelig etnicitet. Det er altså ikke tilfældigt, når en dreng, der viser sig at være en *caṇḍāla*, bærer navnet *Matāṅga*, jf. den indledende fortælling. Heller ikke når Buddha i en af sine tidligere inkarnationer – som *caṇḍāla* – kaldes *Mātaṅga*.³⁴

Men dette etniske element, der kan være et belæg for, at begrebet om blanding af stænderne vitterligt refererede til klassificeringen af den oprindelige befolkning, er kun den ene side af sagen. For begrebet refererede også til *aktuelle* seksuelle forhold mellem personer af forskellig stand uden den mindste antydning af etnicitet som f.eks. den begavede og eksemplariske *Matāṅga*, der bortset fra ved det afslørende rap over æslets mule ikke kan skelnes fra nogen bramīn.³⁵ Det er helt klart denne betydning, der er den fremherskende i *dharmaśāstra*. Der gives, som nævnt ovenfor, retningslinjer for tildeling af *arv* til afkom af disse forhold. Der foreskrives desuden talrige sanktioner imod seksuelle forbindelser af denne type, dvs. konkrete straffe anvises til de mænd og kvinder, der på denne måde vanærer deres stand. Et par eksempler:

Kongen [dvs. den straffende instans] skal lade en kvinde, der har haft et seksuelt forhold til en mand af en lavere stand, fortæres af hunde på et offentligt sted. Manden skal han lade dræbe.³⁶

Hvis en *śūdra* har opsøgt en bramīnkvinde med henblik på et seksuelt forhold, skal [kongen] lade ham binde ind i *vīraṇa*-strå og kaste i ilden. Han skal lade bramīnkvindens hoved barbere, hendes krop smøre ind i smør og derefter lade hende stige nøgen op på et sort æsel og føre således ned ad hovedvejen. Derved skal hun anses for at være rensset. Hvis en *vaiśya* har opsøgt en bramīnkvinde [... nøjagtigt tilsvarende blot med brug af *lohita*-strå og et gulligt æsel]. Hvis en *ksatriya* har opsøgt en bramīnkvinde [... tilsvarende med brug af

sara-blade og et hvidt æsel].³⁷ Tilsvarende gælder for en vaiśya, (der vanærer) en ksatriya-kvinde, og for en śūdra, (der vanærer) en ksatriya- eller en vaiśya-kvinde.³⁸

Alle disse forskrifter og sanktioner ville være meningsløse, hvis begrebet om blanding af stænderne kun var ment som en forklaring på *oprindelsen* til eksisterende kaster. Ligeså indlysende det er, at mange af de grupper, der som kaster integreredes i udvekslingen med det ariske samfund, faktisk udgjordes af dele af den oprindelige befolkning, ligeså indlysende forekommer det, at seksuelle forbindelser på tværs af stænderne og på tværs af de etniske barrierer faktisk blev indgået. Problemet med den braminske lære om stændernes sammenblanding er, at den dækker begge disse helt forskellige fænomener. Der er junglens vilde caṇḍāla'er, som Viśvāmitra møder, og der er den dannede og tjenestevillige Matāṅga, hvis biologiske far er en śūdra, og hvis mor er en braminkvinde. Der er med andre ord tale om en indbygget dialektik, og set således har vi at gøre med et begreb, der indgår i to forskellige begrebskomplekser, der så at sige leverer parametre til hinanden:

1) Et begrebskompleks, der forklarer *oprindelsen* til de *grupper* af den *oprindelige befolkning*, der omgav arierne. Denne oprindelse angives at være fortidige seksuelle forhold på tværs af stænderne, idet stændene jo tænkes at have eksisteret siden umindelige tider i dette hellige land. Her leverer de *aktuelle* seksuelle relationer mellem personer af forskellig stand et parameter eller en metafor for den relation, disse grupper hævdes at have til ārya'erne. De integreres i den sociale struktur som »mellemting«, hvilket på én gang knytter dem til de fire stænder med henblik på en vis udveksling af tjenesteydelser, og samtidig adskiller dem fra dette samfund med henblik på at markere deres særlige status i hierarkiet under stænderne.

2) Et begrebskompleks, der klassificerer og tildeler status til *individer*, »sønner«, født af *aktuelle og faktiske forhold mellem stænderne*. Her leverer de ikke-ariske etniske grupper, de 'rigtige' caṇḍāla'er, niśāda'er osv. ude i den virkelige jungle, metaforen for den misbilligelse, disse individer mødte fra ārya'erne. Betegnelserne »caṇḍāla«, »niśāda« osv., der oprindeligt meget vel kan have været rene etniske betegnelser, bliver her egentlig brugt i overført betydning.

Social vrangorden i klassisk braminsk samfundslære

Braminer i forlegenhed

De vrage forhold, pratiloma-relationerne, er ikke kun et spørgsmål om genealogi. Der er tale om et paradigme, der omfatter snart sagt alle former for interaktion mellem stænderne. Belæring er en af dem. Pointen i den ovenfor nævnte fortælling om Viśvāmitra blandt de hundeadende caṇḍāla'er er, at denne helt igennem vrage situation, hvor en ārya må gøre sig afhængig af et lavkasteindivid, kun er acceptabel, fordi der er tale om *āpad*, dvs. krisetider, hvor betingelserne for opretholdelsen af de normale erhverv ikke er tilstede. Og værst bliver situationen, da caṇḍāla-manden, som Viśvāmitra er brudt ind hos, vægrer sig ved at give den hellige mand, hvad han har bedt om, nemlig kødet fra bagdelen af en hund, og derefter forsøger at *belære* ham om hvad der er rent og urent at spise for en ārya.³⁹ Belæring er nemlig braminernes domæne, og skønt Viśvāmitra ifølge den episke tradition er født kṣatriya, anerkendes det, at han har tilkæmpet sig braminstatus gennem sin askese og indtager en plads blandt *ṛṣi*'erne, de legendariske vismænd. Dog, selv i klassificeringen af vismænd afslører frygten for vrangorden sig. Viśvāmitra placeres nemlig i gruppen af »konge-vismænd« (*rājarsi*'er) på grund af sin kṣatriya-fødsel, hvorimod hans evige rival, Vasiṣṭha, der er født bramin, klassificeres blandt »bramin-vismændene« (*brahmarsi*'erne).⁴⁰ At Viśvāmitra som bramin – født eller tilkæmpet – må tåle denne vildmands belæring er under alle omstændigheder et klart udtryk for hele situationens vranghed.

Vi har et eksplicit belæg for vrangorden i forbindelse med udveksling af viden i en typisk fortælling i Bṛhadāraṇyaka Upaniṣads andet kapitel. En lærd bramin, Dṛptabālāki Gārgya, tilbyder kongen af Kāśī, Ajātaśatru, belæring om *brahman*. Kongen accepterer, men finder, at braminens kosmologiske remse er uden praktisk relevans. Snart går den lærde bramin helt i stå:

Ajātaśatru sagde: »Er det det hele?« - »Det er det hele.« - »Med kun det bliver brahman ikke erkendt.« Gārgya sagde: »Så lad mig gå i lære hos dig.« Ajātaśatru sagde: »Det er egentligt forkert [*pratiloma*], at en bramin går i lære hos en kriger for at blive belært om brahman, men jeg skal lade dig gøre det alligevel.«⁴¹

Derefter belærer kongen braminen om *selvets* eksistenstilstande under søvnen og henviser til en viden om dets sæde i hjertet, som åbenbart er ukendt for braminen.

Et andet eksempel er fortællingerne i Bṛhadāraṇyaka og Chāndogya Upaniṣad om den unge bramin Śvetaketu, der hovmodig over sin nyhvervede lærdom vender hjem fra sine lærere for derefter at måtte sande, at hvad disse lærde kunne bibringe ham, kun var ABCen. I den ene version, ChU 6, er polariteten mellem den mangelfulde og den fuldkomne viden et rent internt braminsk anliggende, idet det er Śvetaketus egen far, Uddālaka Āruṇi, der endelig tager drengen i lære med instruktionen, der munder ud i den kendte formel »Det er du selv« (*tat tvam asi*). Men i den anden version, BU 6.2 og ChU 5.3-10, erkender både far og søn deres mangelfulde indsigt og begiver sig til Pañcāla-kongen Pravāhana Jaivali, der i forlegenhed over det upassende i situationen først forsøger at stille dem tilfreds med rige gaver, men siden udleverer den nye eskatologiske lære om gerningerne (*karman*) og genfødsel.⁴²

Disse vrangte situationer, hvor en lærd bramin kommer til kort over for en visere person af lavere status, havde øjensynligt ingredienserne i sig til en litterær stereotyp. Som sådan reproduceres de nemlig i de miljøer, der i opposition til det braminske monopol på religiøs viden anviser alternative frelsesveje til dem, som braminerne har udelukket - śūdra'erne og kvinderne. Det gælder bl.a. bhakti-bevægelserne og den buddhistiske orden. Selv i eperne er denne tendens trængt ind skønt i en braminsk redigeret tilpasning. Et eksempel er fortællingen i Mahābhārata om bramin-asketen Kauśika, der belæres først af en kvinde og dernæst af en jæger om det frelsende ved selvopofrende hengivenhed.⁴³

Et andet eksempel, der i højere grad synes at reproducere upanishademaerne, finder vi i de buddhistiske Jātaka fortællinger om Buddhaens tidligere inkarnationer. Der hører vi igen om den unge, noget storsnude Setaketu, der nu er elev hos en berømt lærer, nemlig ingen anden end den i en senere inkarnation kommende Buddha. En dag møder Setaketu en caṇḍāla og i frygt for at vinden skal føre dennes besmittelse over mod ham selv, beordrer han ham til at flytte sig hen i en anden retning. Men caṇḍāla'en er fræk og stiller i stedet Setaketu nogle spørgsmål, idet han truer med at træde på ham, hvis han ikke kan besvare dem. Det kan Setaketu ikke, fordi han ikke *kender* til den skjulte symbolik om retningerne, som caṇḍāla'en hentyder til. Han må derfor finde sig i den ydmygelse, det er, at en caṇḍāla planter sine fødder på ham, og den endnu værre, der består i, at bodhisatt-

Social vrangorden i klassisk braminsk samfundslære

vaen, hans lærer, bagefter omtaler denne caṇḍāla som en meget vis person.⁴⁴ Altså igen vranghed i henseende til indsigt, men her er polariseringen maksimal sammenlignet med de mulige forlæg i upanishaderne: hierarkiets top, braminen, over for dets absolutte bund, caṇḍāla'en. Dette er en skærpelse af braminens ydmygelse, der udtrykker den buddhistiske opposition til braminstanden.

Et sidste eksempel på en vrang udveksling gælder materielle værdier og er hentet fra dharma-litteraturen: »En bramin skal aldrig tigge varer til ofre fra en śūdra; for en ofrende, der har tigget således, genfødes efter døden som caṇḍāla«.⁴⁵

Her er det tiggeriet, der skaber den vrang situation, fordi det underordner braminen i forhold til śūdra'en. Igen er formelen den, at den vrang relation mellem bramin og śūdra avler en caṇḍāla. Hvis varerne derimod bliver givet, er der ingen problemer ifølge Medhātithis kommentar. For modtagelse af gaver er netop braminernes særlige privilegium, hvorimod at give gaver påhviler de andre stænder som en pligt. For udførelsen af denne pligt samler de sig fortjenester i denne og den næste verden.⁴⁶ Det rigtige at gøre i en situation, hvor de andre stænder altså ikke indser fortjenesten ved at forsyne braminerne med offervarer, er faktisk at stjæle dem, enten fra en sådan vaiśya, der selv undlader at ofre, eller fra en śūdra, der jo »ikke har noget at gøre med ofre.«⁴⁷ At stjæle med dette formål for øje underordner øjensynligt ikke braminen, men er snarere en handling, hvorved han påtvinger vaiśya'en og śūdra'en deres pligter.

Social vrangorden og antistruktur

Det forekommer nærliggende at vurdere disse eksempler på vrangorden i forhold til Victor W. Turners begreb om *antistruktur*. Ganske vist er det tekstmateriale, jeg har taget mine eksempler fra, af varierende art og ikke direkte placeret i den rituelle kontekst, der var Turners udgangspunkt. Men det ville nu formentligt ikke genere Turner, når man tager i betragtning, hvor langt han selv formåede at strække sine begreber ud over den snævre ritualanalyse.⁴⁸ Hovedsagen må være, at der foreligger en gensidig repræsentation mellem de rituelle forløbs kategorier, som de er fremstillet i ritualanalysen, og elementerne i de narrative forløb, der er indeholdt i de eksempler, jeg her har præsenteret.

I ritualanalysen er *antistruktur* en tilstand af norm-overskridelse og norm-inversion, som er forbundet med begrebet om *liminalitet*. I overgangsritualernes midterste, *liminale* fase sker en ritualiseret nedbrydning af de strukturer, der fastholder et individ i bestemte differentierede, sociale relationer f.eks. statusrelationer. Derved muliggøres den forandring, der skaber en ny differentieret struktur omkring ritualets personer.⁴⁹ Det er antistrukturen i ritualet, der tilvejebringer forandringen. Også de kosmologiske strukturer og grænser er omfattet af denne nedbrydning. Og det muliggør både et sammenfald i en rumlig og i en tidslig dimension af områder, der ellers er adskilte: rumligt som kommunikationen mellem aktørerne på det lokale plan og de guder, forfædre e.l., der trækker i trådene fra deres position på et andet plan, og tidsligt som reaktualiseringen af urtiden, skabelsens tid.

Hvad angår de narrative forløb er det sådan, at den samme cykliske progression, der er et karakteristisk træk ved indisk eskatologi, hvor individets død fører til dets (nye) fødsel, gør sig gældende i indisk apokalyptik, specielt som denne præsenteres i eperne og purānerne. Verdensaldre afløser hinanden som forskellige kronologiske systemer bygget ind i hinanden. *Imellem* hver ny verdensalder - som en 'liminal fase' mellem to forskellige tilstande - forekommer en mere eller mindre fuldstændig verdensdestruktion med uvejr, tørke, brand og stormflod. Viśvāmitras desperate færden efter mad under den frygtelige tørke foregår netop i en sådan mellempæriode (mellem *tretā* og *dvāpara yuga*). Verden brydes ned, og med den de sociale strukturer med deres skel mellem bramin og śūdra, kriger og caṇḍāla. Så når mænd og kvinder glemmer, hvad de er på hinandens lejer, og bastarderne myldrer frem på jordens overflade, er det et umiskendeligt tegn på, at en ny verdensdestruktion nærmer sig. I Mahābhārata er dette ikke blot et marginalt tema; en analyse af de centrale figurer foretaget af Madeleine Biardeau viser, at denne frygt for stændernes sammenblanding med dens apokalyptiske undertoner er et af de bærende temaer i dette epos.⁵⁰

Holdningerne til den sociale antistruktur i form af stændernes sammenblanding er altså samtidig holdninger til apokalypsens/præ-kosmogoniens kosmologiske antistruktur. Men de er også udtryk for holdninger til den antistruktur, der promoveres i mystikernes, verdensforsagernes, forsøg på at *dekonditionere* disciplen eller munken, dvs. *omrokere* i hans vante bevidsthed om mennesket i verden og således transformere ham.⁵¹ Det er jo på-

Social vrangorden i klassisk braminsk samfundslære

faldende, at hvor man i de konservative braminske miljøer – dharmalitteraturen er det tydeligste eksempel – møder frygt og afsky over for den sociale vrangorden, møder man hos de braminske mystikere bag upanishaderne og endnu mere udtalt i den buddhistiske kanon en identifikation med denne samme vrangorden. Den fuldkomne viden går da fra en konge til en bramini, og braminiers skræk for urene *caṇḍāla*'er udstilles som latterlig – jf. forrige afsnit. Denne forskel i holdning skyldes, at *den rette orden* for de i verden forpligtede bramini repræsenterer en *status quo*, der sikrer deres integritet, hvor *den vrang orden* for de verdensforsagende braminske eller buddhistiske asketer og munke repræsenterer sindets transformering, den transformering som frembringes af antistrukturen - deconditioneringen - på det bevidsthedsmæssige plan parallelt med den antistruktur, der påkaldes på det sociale, det rituelle og det kosmologiske plan.⁵²

Enden på historien

Efter æslets afsløringer vendte Mataṅga straks om med sin grumme viden. Beslutsomt indledte han en voldsom askese for derved at ændre sin skæbne. Men skønt selv guderne må bøje sig for det menneske, der overvinder askesens trængsler, er der love, som ingen væsener kan overskride. Indra viser sig for Mataṅga, hidkaldt af de hårde øvelser, og tilbyder ham at opfylde et hvilket som helst ønske. Men stillet overfor Mataṅgas eneste, hede ønske, braminværdigheden, må han alligevel afslå. Det ønske *kan* ikke opfyldes. Da Mataṅga ikke desto mindre kaster sig ud i endnu værre pinsler og til slut er døden nær, tilstår Indra ham som det højest mulige kun at gøre ham til en guddom, »der skal blive tilbudt af kvinder.« Mataṅga udånder og indtager denne position.⁵³ - Fortællingen illustrerer betingelserne for lavkasternes bestræbelser på forandring inden for braminsk samfundsideologi, som denne dominerede før uafhængigheden: det er religiøse midler (askese), der tages i anvendelse i stedet for politiske midler, det er en guddommelig apoteose, der opnås i stedet for socialt avancement. Egentlige sociale krav fra de laveste kaster anerkendes ikke. Da de urørlige kasters leder i årtierne op til den indiske uafhængighed, B.R. Ambedkar, endeligt drog konklusionen af hvad, der efter hans mening var utilstrækkelige resultater af års politisk kamp, nemlig at reel social fremgang for de urørlige ikke ville være mulig inden for hinduismens rammer, valgte han i 1956 at konvertere til buddhismen, og

store masser af urørlige fulgte ham i årene derefter.⁵⁴ Men til trods for det *religiøse* identitetsskifte, som disse grupper havde gennemgået, betragtedes de stadig som »untouchables.«⁵⁵

Og Viśvāmītra - Han trodsede caṇḍāla'ens dharma-belæring og stjal hans hundekød. Men til trods for hans egen og familiens forkomne tilstand blev det møjsommeligt indviet efter vedisk ritual for først derefter at tjene som redning for dem alle. For at rense sig for den uundgåelige besmittelse ved en så uren føde, udførte han siden en hård askese, hvorved han opnåede yderligere fuldkommenhed.⁵⁶

Noter

1. Mahābhārata 13.28.4-5. The Bhandarkar Oriental Research Institute, *The Mahābhārata, Text as Constituted in its Critical Edition*, IV, Poona 1975.
2. Det er stadig et stridsspørgsmål i den omfattende litteratur om kastesystemet, i hvilken grad tilkendelsen af *varṇa* (stand) oprindeligt var mere fleksibel. Med belæg i bl.a. beretningen om śūdra-drengen Satyakāma, der anerkendes som bramīn af sin lærer (Chāndogya Upaniṣad 4.4.5), og i passager, der peger i retning af, at det oprindeligt var muligt at skifte stand, er det blevet hævdet, at det strenge fødselskriterium er en senere udvikling. Dette synspunkt kritiseres for at være for vidtgående i A.A. Macdonell og A.B. Keith, *Vedic Index of Names and Subjects*, II, Delhi 1982 (1. udg. London 1912), 259 og 263-64, og kritiseres som en fejlfortolkning bl.a. af Émile Senart, *Les castes dans l'Inde: Les faits et la système*, 2. udg., Paris 1927, (1. udg. Paris 1894), 120 og 133; og af Govind Sadashiv Ghurye, *Caste and Race in India*, 5. rev. udg., Bombay 1969 (1. udg., London 1932), 71.
3. Mahābhārata 13.28.7-14 og 16. Senart, *op.cit.* 120, nævner netop Mataṅga-fortællingen som eksempel på den bramīnske eksklusivisme.
4. Se endvidere Mikael Aktor, »De urørlige i Gautamadharmasūtra«, *Chaos. Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier*, 19, København 1993, 3-19.
5. Manusmṛti 10.4. Nārāyaṇ Rām, udg., *The Manusmṛti with the commentary Manvarthamuktāvalī of Kullūka*, 10. udg., Bombay 1946. Tilsvarende Mahābhārata 13.47.18a-b.
6. Pandurang Vaman Kane, *History of Dharmasāstra (Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law)*, II, 2. udg., Poona 1974, 50-51.
7. Aṣṭādhyāyī 2.4.10, Mahābhāṣya 1.475. F. Kielhorn, udg., *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali*, I, 3. udg., Poona 1966. Patañjali nævner netop caṇḍāla'erne som eksempel på »udelukkede« śūdra'er, hvorefter han definerer denne kategori med henvisning til forbudet mod at udveksle spiseredskaber. Tilsvarende klassificerer Amarasimha alle de laveste kaster under *śūdravarga*, jf. Amarakoṣa 2.10.19c-20b. Haragovinda Śāstrī, udg., *Nāmaṅgānuśāsana or Amarakoṣa of Amarasimha*, [The Kashi Sanskrit Series 198],

Social vrangorden i klassisk braminsk samfundslære

Varanasi 1970. Selv om dharmasāstra klassificerer de laveste kaster som »blandede«, ses også dér tendensen til at opdele śūdra-standen i et A og et B-hold, jf. f.eks. Manusmṛti 5.140, der omtaler śūdra'er, »der lever efter principperne« (*nyāyavartin*), og Medhātithi kommentar til samme, der parafaserer disse som »de gode śūdra'er« (*sacchūdra*). Śūdra'erne i almindelighed er adskilt fra »de dobbeltsfødte« (de tre øverste stænder) ved ikke at være tilkendt ret til indvielsen (*upanayana* - opfattet som »den anden fødsel«) til den omkring vedarecitationen mere eller mindre centrerede læretid og ved i det hele taget ikke at være tilkendt ret til vedarecitation eller brug af ritualer og formularer med rod i vedaerne. De har dog ret til en del af hjemmets ritualer på lige fod med de andre stænder og til at lytte til recitation fra eperne og purānaerne, jf. Kane, *op.cit.*, II, 154-64.

8. Viṣṇusmṛti 84.4; Medhātithi til Manusmṛti 2.23. Julius Jolly, udg., *Viṣṇusmṛti (The Institutes of Viṣṇu)*, [The Chowkhamba Sanskrit Series 95], Varanasi 1962 (Calcutta 1881). Gaṅgānātha Jhā, udg., *Manu-Smṛti with the 'Manubhāṣya' of Medhātithi*, [Bibliotheca Indica, 256], I-II, Calcutta 1932-39.
9. Ordet *jāti*, af *√jā* »at fødes«, har et bredt spektrum af betydninger så som »byrd« (høj eller lav), »art« eller »kaste«. I den forstand er også mennesker inddelt i flere »arter«.
10. Kullūka til Manusmṛti 10.4. Rām, *op.cit.*
11. Ronald Inden, »Kings and Omens«, *Purity and Auspiciousness in Indian Society*, udg. af John B. Carman og Frédérique Apffel Marglin, [International Studies in Sociology and Social Anthropology, 43], Leiden 1985, 32.
12. Yājñavalkyasmṛti 1.95c-d. Adolf Friedrich Stenzler, udg., *Yājñavalkya's Gesetzbuch - Sanskrit und Deutsch*, genoptryk Osnabrück 1970 (1. optryk, 1849).
13. Viṣṇusmṛti 16.2-3; Medhātithi kommentarer til Manusmṛti 5.89 (5.88 i Medhātithi version) og 10.5.
14. Manusmṛti 10.6, der dog kun angår rette forhold mellem forældre med kun én stands forskel.
15. Kane, *op.cit.*, II, 55-56.
16. Gautamadharmasūtra 1.4.20. Umeś Candra Pāṇḍey, udg., *The Gautama-dharma-sūtra*, [The Kashi Sanskrit Series, 172], Varanasi 1966.
17. Haradatta til Gautamadharmasūtra 1.4.20 og Vijnāneśvara til Yājñavalkyasmṛti 3.262. Umeś Candra Pāṇḍey, udg., *Yājñavalkyasmṛti*, [The Kashi Sanskrit Series, 178], Varanasi 1967.
18. Vijnāneśvara til Yājñavalkyasmṛti 3.22; Kane, *op.cit.*, IV, 3. udg., 1991, 288-89.
19. Gautamadharmasūtra 3.10.33-37 og 43; Viṣṇusmṛti 15.37, der frakender sønner af vrang, udenomsægteskabelige forhold til arven fra moderens ægtemand, og 16.16, der til gengæld tilkender samme sønner ret til arv fra den biologiske far.
20. Vivekanand N. Jha, »Varṇasamkara in the Dharma Sūtras: Theory and Practice«, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 13, 3, 1970, Leiden, 275-76.
21. Ram Sharan Sharma, *Śūdras in Ancient India: A social history of the lower order down to circa A.D. 600*, 3. udg., Delhi 1990, 27, 37-38.

22. S. J. Tambiah, »From Varna to Caste through Mixed Unions«, *The Character of Kinship*, udg. af Jack Goody, London 1973, 207.
23. En grundig oversigt over de forskellige blandingskaster, deres 'genealogier', status og erhverv gives i Kane, *op.cit.*, II, 69-100. Mindre detaljerede oversigter finder man i Jha, *op.cit.* og i Tambiah, *op.cit.* Især Tambiah vover sig ud i en egentlig analyse (på grundlag af antropologisk klassifikationsteori) af de indbyrdes forskelle.
24. Horst Brinkhaus, *Die altindischen Mischkastensysteme*, [Alt- und Neuindische Studien, 19], Wiesbaden 1978. Dette er en systematisk sammenligning af de forskellige tekstgrupperes klassificeringer af blandingskasterne. En samlet, overskuelig tabel over alle blandingskasternes 'genealogier' som beskrevet i dharmasāstra, arthasāstra, leksikografisk og anden litteratur gives i Prabhati Mukherjee, *Beyond the Four Varṇas: The Untouchables in India*, Shimla 1988, 44-50.
25. Dette er Medhātithis og Kullūkas udlægning af Manusmṛti 10.13.
26. Jha, *op.cit.*, 283.
27. *Ibid.*, 287-88.
28. Arild Hvidtfeldt, *Hinduismen*, (Verdens religioner: Indiske religioner, 2), København 1984, 244.
29. Jha, *op.cit.*, 283; Sharma, *op.cit.*, 143; Kane, *op.cit.*, II, 86-87.
30. Rāmāyaṇa 1.58.10 beskriver den til en caṇḍāla forvandlede Triśāṅku som mørkhudet og skaldet; prosafortællingen Kādambarī 22-23 beskriver en caṇḍāla-prinsesse som mørkhudet. W.L.Ś. Paṇṣīkar, udg., *The Rāmāyaṇa of Vālmīki with the Commentary (Tilaka) of Rāma*, Bombay 1930. Moreśvar Rāmacandra Kāle, udg., *Mahākāvīśrībān-abhaṭṭatapatrapraṇāṭī Kādambarī*, [Śārādākṛīḍanagranthamālā, 3], Bombay 1896.
31. I Jātaka 4.391-92 afslører to caṇḍāla'er sig, ved at de kommer til at tale deres eget sprog/egen dialekt (*bhāsā*), og i Nātyasāstra (en dramaturgisk håndbog) 17.53/54 foreskrives *cāṇḍālī* som den dialekt, der skal anvendes til lavkasteroller. V. Fausbøll, udg., *The Jātaka together with its commentary*, I-VI, [Pali Text Society], London 1962-64, (1877-96). (Pandit) Kedārṇāth, udg., *The Nātyasāstra by Śrī Bharatamuni*, [Kāvya-mālā, 42], Bombay 1943.
32. Mahābhārata 12.139.27-30. The Bhandarkar Oriental Research Institute, *op.cit.*, III, 1974. En tilsvarende beskrivelse af en caṇḍāla-landsby findes i Kādambarī 504-6, hvor der tillige lægges vægt på, at caṇḍāla'erne ernærer sig ved jagt og fiskeri.
33. Mahābhārata 12.139.47.
34. Jātaka 4.376ff.
35. Det skal med, at højkastepersoner inklusiv braminer tilkendes ret til, uden indblanding fra kongen, korporligt at afstraffe lavkastepersoner på stedet, hvis disse skulle fornærme dem med ringeagtende ytringer. Nāradaśmṛti 15/16.12-15; Bṛhaspatīśmṛti 21.5. Richard W. Lariviere, udg., *The Nāradaśmṛti*, I-II, Philadelphia 1989; K.V. Rangaswami Aiyangar, udg., *Bṛhaspatīśmṛti (Reconstructed)*, [Gaekwad's Oriental Series, 85], Baroda 1941.

Social vrangorden i klassisk braminsk samfundslære

36. Gautamadharmasūtra 3.5.14-15.
37. Tambiah, *op.cit.*, 203, bemærker, at de tre nuancer i æslernes pels, sort, gullig og hvid, angiver faldende grader af urenhed. Almindeligvis associeres hvid med bramin, rød med ksatriya, gul og sort med henholdsvis vaiśya og śūdra (som her).
38. Vāsiṣṭhadharmaśāstra 21.1-5. Alois Anton Führer, udg., *Vāsiṣṭhadharmaśāstra; Aphorisms on the Sacred Law of the Āryas, as taught in the School of Vasishṭha*, Bombay 1883.
39. Mahābhārata 12.139.52-54.
40. Legenderne om Viśvāmītra og rivaliseringen mellem ham og Vasiṣṭha har rødder i Rgveda, der dog ikke giver belæg for, at Viśvāmītra ikke skulle være bramin af fødel. Hans ksatriya-identitet antages derfor for at være en episk omformning iflg. Macdonell & Keith, *op.cit.*, II, 310-12.
41. Brhadāraṇyaka Upaniṣad 2.1.14-15. V.P. Limaye og R.D. Vadekar, udg., *Eighteen Principal Upaniṣads*, I, Poona 1958.
42. Disse fortællinger er blevet taget til indtægt for det synspunkt, at den egentlige mystik i upanishaderne, brahman-ātman-identifikationen, såvel som læren om karma og reinkarnation er blevet til i ksatriya-miljøer. Også det afvises af Macdonell & Keith, *op.cit.*, II, 262, og tilsvarende af Kane, *op.cit.*, V, 2. udg., 1977, 1577ff.
43. Mahābhārata 3.198-206.
44. Jātaka 3.232-33.
45. Manusmṛti 11.24.
46. Manusmṛti 4.229-35 og 10.75-78.
47. Manusmṛti 11.12-13.
48. Victor W. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New York 1969. Bogen efterlader ingen tvivl om, at Turner selv ser ritualanalysen som blot et afsæt for en større social teori. Det er karakteristisk, at det værdineutrale begreb *antistruktur* i bogens undertitel helt er afløst af det positivt værdiladede begreb *communitas* i bogens tekst - et begreb der omfatter ganske meget fra initiandernes forskelsløse fællesskab til etikken hos en Frans af Assisi, Gandhi og Bob Dylan. Turners idé er, at en dialektik mellem differentieret social *struktur* og integreret *communitas*, dvs. mellem en ideologi, der sætter skel mellem individer og én, der ophæver samme skel, gennemtrænger hele den sociale sfære.
49. *Ibid.*, 94-96.
50. Madeleine Biardeau, »The salvation of the king in the Mahābhārata«, *Way of Life: King, Householder, Renouncer. Essays in honour of Louis Dumont*, udg. af T.N. Madan, 2. udg., New Delhi 1988 (1. udg. 1982), 81ff.
51. Begrebet »dekonditionering« forekommer mig at være en præcis karakteristik af den sprogbrug, vi møder i mystiske tekster. Det er foreslået af Frederick J. Streng, »Language and Mystical Awareness«, *Mysticism and Philosophical Analysis*, udg. af Steven T. Katz, London 1978, 164.

52. Skellet mellem engagement og forsagelse er formuleret som sociologiske ideale typer af Louis Dumont, »World Renunciation in Indian Religions«, publiceret i 1960, genoptrykt i *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, Complete Revised English Edition, Chicago 1980, 275.
53. Mahābhārata 13.28.17-30.16.
54. Eleanor Zelliot, »Gandhi and Ambedkar - A Study in Leadership«, *The Untouchables in Contemporary India*, udg. af J. Michael Mahar, Tucson Arizona, 1972, 74-91. Adele Fiske, »Scheduled Caste Buddhist Organizations«, *ibid.*, 113. Martin Baumann, »Neo-Buddhistische Konzeptionen in Indien und England: Zum 100. Geburtstag Bhimrao Ramji Ambedkars«, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 2, 1991, Leiden, 97-116.
55. Eleanor Zelliot, »The Leadership of Babasaheb Ambedkar«, udgivet 1977, revideret udgave i *From Untouchable to Dalit: Essays on the Ambedkar Movement*, New Delhi 1992, 73.
56. Mahābhārata 12.139.88-94.

Summary

»Social inversions in classical Brahmin doctrine of society«. - This article is an investigation of the concept of varṇasamkara, the mixing of the four orders of the classical Indian social hierarchy. The concept is described as both a fictive 'explanation' of the origin of those tribal castes, which gradually were included in the social system, and as a reflection of an actual practice of sexual relations across the barriers of the orders. Particularly the pratiloma-relations, the hypogamous relations between men of lower orders with women of the upper orders, are brought into focus. These relations in genealogical as well as in other sorts of interaction are finally analyzed in the light of Victor W. Turner's concept of anti-structure to show why the Brahmin householders, who were explicitly engaged in the affairs of the world, showed contempt for these relations, while the world-renouncers, whether Brahmin or Buddhist, viewed them in a more positive light.

Mikael Aktor

Cand.phil.

Institut for Religionshistorie

Københavns Universitet