

BRAHMINENS DATTER OG OLIEPRESSERENS SØN

Grænseoverskridende forhandlinger i et kastesamfund

RUNE-CHRISTOFFER DRAGSDAHL

Bengaluru er med 9 millioner indbyggere Indiens tredjestørste og hurtigst voksende by. Ofte kaldes byen for „Indiens Silicon Valley“. Men bag denne populære fremstilling af byen er der en meget mere kompleks virkelighed, hvor kastesamfundet stadig spiller en stor rolle. Kritiske røster spørger således, om Bengaluru ikke snarere er „Silicon Valleys Indien“ (Parthasarathy 2004). Et kompromis ses hos De (2008), som kalder Bengaluru for en „multipel by“, samt hos Saldanha, der beskriver Bengaluru som den by i Indien, hvor kampen for at definere fremtiden mærkes tydeligst (Saldanha 2002:339).

Denne artikel vil belyse, hvordan et ungt par i den indiske millionby Bengaluru, hvor begge er ansat i IT-sektoren, på grænseoverskridende vis forhandler kulturelle normer for parforhold og for kvinders adfærd, og hvordan forældrenes reaktion på disse overskridende forhandlinger i sig selv overskrider andre kulturelle normer, herunder også lovgivningen. Artiklen er baseret på et feltarbejde, som fandt sted i perioden oktober 2009 til marts 2010.¹

Jeg vil først redegøre for det unge par Deepa og Vijays historie og et forløb af gradvist eskalerende hændelser, som finder sted med udgangspunkt i deres konfliktfyldte forhold til deres forældre. I forlængelse af dette vil jeg belyse to af de centrale punkter i konflikten med forældrene: på den ene side Deepas families modstand mod ægteskaber på tværs af kaste, på den anden side Vijays families betænkeligheder ved Deepas brud på normerne for kvinders opførsel. Disse to konfliktaspekter vil jeg diskutere i forhold til litteraturen om ægteskab og køn i en indisk kastekontekst. Jeg vil derpå analysere hændelserne i lyset af Georges Batailles indsigtfulde tanker om, hvordan et samfunds orden opretholdes, ved at grænseoverskridelser besvares med grænseoverskridelser. Jeg vil anvende Batailles perspektiv på grænseoverskridelser sammen med Gregory Batesons begreb schismogenese, der beskriver en eskalerende proces af reaktioner på reaktioner. Sidst i artiklen vil jeg diskutere, hvordan overværelse af og rygter om

eskalerende forløb kan få andre unge til at reflektere over farerne ved at overskride kastesamfundets grænser. Jeg vil argumentere for, at det at overskride sociale og kulturelle grænser for adfærd er en måde at forhandle på – en grænseoverskridende forhandling mellem unge og deres forældre.

Historien om et ungt par

Deepa er 22 år og fra en familie, som økonomisk hører til øvre del af middelklassen og er en del af præstekasten, brahminerne. På universitetet mødte hun 23-årige Vijay, som kommer fra en familie fra den nedre del af middelklassen, som tilhører oliepresserkasten, ganigaerne. Forholdet mellem Deepa og Vijay var fra starten hemmeligt, ligesom de fleste kæresteforhold mellem unge i Bengaluru er det. Men en dag hørte Deepas forældre fra en nabo, at Vijay kom på besøg, når Deepa var alene hjemme. Fra da af modarbejdede især Deepas mor forholdet. Hun nærede ikke høje tanker om Vijay:

Vijay er ikke god, hans mor er ikke god, åh, slumkvarter. [...] Vijay er ikke god, ved jeg. Vores venner, alle vores venner fortæller, at Vijay ikke er god. [...] Lad mig sige dig én ting: Jeg vil ikke acceptere Vijay, det vil jeg ikke. [...] Jeg vil ikke have ham, jeg vil ikke have ham, jeg vil ikke have ham, jeg vil ikke have ham. Sådan er dét.

Hun pointerede over for mig, at Vijay er uden dannelse, og at hans familie hverken har penge, uddannelse eller „sociale relationer“. Selvom moderen på intet tidspunkt eksplicit nævnte kaste – det gør de færreste indere i dag – i telefonsamtalen med mig, står det at læse mellem linjerne i hendes formuleringer. Vijay er ikke „god“, fordi hans mor ikke er „god“, og fordi hans familie ikke har „sociale relationer“ og bor i et „slumkvarter“ – sidstnævnte i klar modsætning til Deepas familie, der bor i en brahmisk domineret bydel. Et forhold mellem en brahminpige og en fyr som Vijay er da også, set i et brahmisk kasteperspektiv, den næstværste kombination, kun overgået af et forhold mellem en brahmin og en fyr fra en *scheduled caste*.² Selv sagde Deepa direkte, at det er Vijays kaste, som moderen finder problematisk.

Modstanden mod Vijay var den direkte årsag til, at Deepas forældre valgte at lade hele familien flytte fra lejligheden i bydelen Malleshwaram til en ny lejlighed i bydelen Jayanagar. Netop disse to bydele er kendt som Bengalurus gamle brahmiske bydele. Flytningen fandt ifølge Deepa sted „kun på grund af Vijay“ med den hensigt at gøre det mere besværligt for dem at ses og dermed gøre en ende på deres forhold. Men Deepa og Vijay fortsatte med at se hinanden. Deepas mor begyndte derpå at bagtale sin egen datter over for Vijays mor, og da Deepa fandt

ud af, at hun blev bagtalt af sin egen mor, førte det til en konfrontation, der endte med, at moderen bad Deepa forlade Vijay eller forlade sit barndomshjem uden at tage andet med sig end det tøj, hun havde på den dag. Deepa valgte det sidste. Vijay bad nogle af sine slægtninge om at hjælpe hende, og de fandt en lille lejlighed til hende i et fattigt muslimsk kvarter. De fleste af Vijays familiemedlemmer var dog langt fra begejstrede for Deepa og gav ved flere lejligheder udtryk for et negativt syn på hende. At dømme efter det forløb, der snart skulle udspille sig, skyldtes dette både hendes opførsel som kvinde og hendes kaste.

Tre måneder inde i mit feltarbejde i Bengaluru inviterede Vijay og Deepa mig hjem for at spise, snakke og overnatte sammen med dem i den lille lejlighed. Vi sov alle tre på gulvet, hvor der kun lige akkurat var plads til min 2 meter lange krop. Næste morgen vågnede vi ud på formiddagen. Lidt senere kom to af Deepas venner, et andet ungt kærestepar, på besøg, og vi gik ned på markedet for at købe grøntsager til dagens frokost. På vej tilbage fra markedet, på vej op ad den lille udvendige trappe op til Deepas lejlighed på anden sal, mødte vi Vijay, som havde sin motorcykelhjelme i hånden og var på vej til sit arbejde på et callcenter. Vi fire tilbageværende satte os alle på gulvet og begyndte at forberede frokosten ved at vaske, skrælle og skære grøntsager ud, imens Deepa fortalte, at begges familier troede, at hun og Vijay allerede var blevet gift, selvom sandheden var, at de endnu ikke havde giftet sig, fordi de ønskede mindst én af familiernes velsignelse.

Pludselig bankede det på døren, og ind marcherede tre kvinder i 40'erne: Vijays mor, Vijays tante og en af hans kusiner. De havde tilsyneladende fået et tip fra nogen i nabolaget, som havde set os købe grøntsager og samtidig bemærket, at Vijay var taget på arbejde. De begyndte at overdyngede Deepa med skældsord i et mere og mere skingert tonefald. Hun blev kaldt prostitueret, fordi hun havde mænd på besøg, uden at hendes egen mand var hjemme. Og tanten formanede om, at Deepa „som en brahmin“ burde vide bedre. Deepa fortsatte med at skære kartofler ud, og hun bad de tre kvinder vente på, at Vijay kom tilbage fra arbejde.

„Jeg slår dig ihjel!“ udbrød moderen vredt. „Nå,“ replicerede Deepa. Nu gik moderen til angreb ved at slå Deepa kraftigt på siden af hovedet. Deepa forsvarede sig ved at forsøge at gribe fat i moderens arm, men hun blev slået igen, alt imens tanten greb fat i hendes hår og trak hendes hoved nedad, imens alle tre kvinder råbte og slog ud efter hende i døråbningen. Inden det førte videre, greb jeg ind og placerede mig imellem parterne og tvang kvinderne til at give slip på Deepa.

Det andet unge kærestepar, der var på besøg, forsøgte at trække Deepa væk fra Vijays familiemedlemmer og forholdt sig derudover passivt. Jeg spærrede for de tre kvinder fra Vijays familie, til deres vrede protester, samt truede dem med at ringe til politiet, imens jeg fortrængte dem ud ad døren og ned ad den udvendige trappe.

Kort efter forlod det andet unge par lejligheden. De sagde, at de ville sætte sig på en restaurant i nærheden for at ringe til Vijay og afvente hans ankomst. De forklarede selv senere, at det var i „vrede“ over Vijays families adfærd, og betegnede de tre kvinder som „landsbyfolk“. Sidstnævnte kommentar er typisk for en del unge indere fra middel- og overklassen i storbyerne, som lægger afstand til det, de kalder „Old India“ (Saldanha 2002). Deepa bemærkede over for mig skuffet, at de var nogle dårlige venner. Det bør dog nævnes, at også de havde et forhold, som de holdt hemmeligt for deres forældre, og at pigen snart mod sin vilje ville indgå i et arrangeret ægteskab. Det kunne således få store konsekvenser for deres kæresteforhold og pigens liv på længere sigt, hvis de blev blandet ind i Deepas konflikt.

De tre kvinder fra Vijays familie fortsatte med at råbe op nede på gadeplan, indtil underboens bedstemor gav dem en verbal overhaling for at komme og lave ballade offentligt, hvorpå de forlod kvarteret. Ifølge bedstemoderen var det muligvis Vijays mors ret at slå Deepa, men ikke offentligt. Den slags skal foregå i det private bag lukkede døre.³

Da Vijay omsider nåede tilbage fra callcenteret, trøstede han Deepa, og dernæst pakkede de alle hendes ejendele. De satte sig sammen op på hans motorecykel, imens jeg tog køkkengrej, potteplanter og nogle tøjposer med i en autorickshaw bag dem. Vi kørte ud ad byen til et sted langt væk, hvor Deepa kunne være i sikkerhed for fjendtligt indstillede familiemedlemmer. Valget faldt på en ganske særlig ven, som Deepa tidligere havde fortalt mig, at hun var bange for. Deepa og Vijay kaldte selv vennen Swamiji, som er afledt af ordet *swamy*, der i Indien anvendes om et helligt menneske. Der var dog mere præcist tale om en hijra, en eunukhermafrodit (Nanda 1990:13). Hijraer er maskulint udseende præster klædt i kvindetøj, som man til daglig typisk møder i byernes vejkryds, hvor de laver høje lyde ved at slå på ventende køretøjer, imens de afkræver folk penge for at blive beskyttet eller for ikke at blive forbandet. Denne hijra, Swamiji, boede i et lille hus ved siden af et tempel for dødsgudinden Kali, hvor hun praktiserede astrologi og sort magi. De fleste indere er bange for hijraer som Swamiji. Det var derfor ikke et tilfælde, at det var Swamiji, som Deepa og Vijay søgte beskyttelse hos, den dag Deepa blev truet og overfaldet. I Swamijis hus ville ingen turde krumme et hår på Deepas hoved. Vijay pointerede desuden, at hun her også ville være godt beskyttet, hvis nogen prøvede at udøve sort magi mod hende.

Nogle timer efter overfaldet modtog Vijay et opkald fra sin tante, som fortalte, at hans mor efter episoden i Deepas lejlighed havde forsøgt at begå selvmord. Kort efter ringede en politiinspektør og spurgte til begivenhederne forud for selvmordsforsøget. Vijay tvivlede på sandhedsværdien af begge opkald, men han var samtidig rystet og sagde, at han ikke længere ville vide af sin familie. Det

blev nogle dage senere bekræftet, at påstanden om Vijays mors selvmordsforsøg formentlig var en løgn, men det formildede ikke Vijay.

Jeg vil i denne artikel argumentere for, at det påståede selvmordsforsøg var en stærkt grænseoverskridende (for)handling, der blev klimaks på et forudgående forløb af grænseoverskridende (for)handlinger. Det var et forsøg på – gennem en grænseoverskridende reaktion – at undgå yderligere grænseoverskridelser.

Kaste, endogame ægteskaber og romantisk kærlighed

Da Arjun Appadurai i 1986 kritiserede antropologers tendens til at lade de spørgsmål, de stiller, styre af *gatekeeping-begreber*, hvorved studier af et samfund domineres af bestemte begreber og temaer, mens andre aspekter af samfundet overses, fremhævede han Indien som et „stjerneeksempel“ på et „antropologisk sort hul“, hvor kaster og hierarkier suger al opmærksomhed til sig (Appadurai 1986:360). Jeg tog derfor til Bengaluru med et ønske om ikke at lade kaste farve min analyse unødigt, hvilket i praksis viste sig at være en dårlig idé, hvis jeg ønskede at forstå, hvad der foregik omkring mig.

De forskellige niveauer af kaste, som rækker fra landsbybaserede jatier til pan-indiske varnaer, kan ses som større og større udvidelser af familien (Stern 2003: 57-58), enten i biologisk eller metaforisk forstand. I alle tilfælde er kaster ifølge Stern „skæbnefællesskaber“, en gruppebevidsthed i form af „dem“ differentieret fra „os“ (op.cit.21), som er sammensat af mange elementer, herunder klasse, rituel renhed og madpraksisser (op.cit.56-63). Selv har jeg andetsteds undersøgt og teoretiseret, hvordan kaste på flertydig vis er tæt sammenfiltret med blandt andet ægteskabspraksisser, madpraksisser, religion, køn og klasse (Dragsdahl 2012). Når jeg i denne artikel anvender betegnelsen kastesamfundet, skyldes det på den ene side, at de mest udbredte konflikter mellem unge og deres forældre kredser om centrale aspekter af kaste – ægteskab, køn, mad og religion – på den anden side, at mine unge informanter eksplicit refererede til kaste som det underliggende problem, når de skulle forklare forældrenes modstand mod deres kæresteforhold.

Af disse mange aspekter af kaste er mit fokus i denne artikel dels kontrollen over kvinders adfærd i det offentlige rum, dels modstanden mod kærlighedsægteskaber på tværs af kaste. Det var de to temaer, som mine unge informanter oftest italesatte, og ofte blev de to problematikker nævnt i naturlig forlængelse af hinanden.

Jeg vil først se nærmere på modstanden mod ægteskaber på tværs af kaste. Hinduismen foreskriver en række regler om passende relationer inden for en familie, mellem ung og gammel, mand og kvinde, husbond og hustru, samt passende opførsel inden for en kaste og mellem kaster (Stern 2003:25). Helt centralt er

det, at ægteskaber tilstræbes at være kasteendogame, og i en typisk hindufamilie fejres sådanne ægteskaber som de mest afgørende begivenheder i en families livscyklus, og de betragtes derfor som familieaffærer af ypperste betydning (op.cit.36). Heraf udspringer mange indiske familiers dybtføjte modstand mod ægteskaber på tværs af kaste.

For mange unge indere er idéen om romantisk kærlighed imidlertid lige så dybtføjte som familiernes modstand mod den. Rundt om i verden ser mennesker, ifølge Padilla et al., i stigende grad ud til at forbinde sig med den idé, at en familie bør være „baseret på en ‘kærlighed’, som er valgt, dybtføjte, ‘autentisk’, og dybt personlig“ (Padilla et al. 2009:xv). I bogen *Modern Loves* (2006) argumenterer Hirsch og Wardlow for, at kærlighedsægteskaber er blevet et nøglekoncept, ved hjælp af hvilket mange mennesker på tværs af kloden erklærer sig civiliserede eller moderne. Ifølge forfatterne skyldes det blandt andet, at lighed mellem kønnene opfattes som noget moderne, samt en antagelse om, at romantisk kærlighed ikke kan blomstre uden forudgående lighed mellem kønnene (op.cit.16, 21). De skriver videre, at kærlighedsægteskab er „en form for slægtskab, hvor den, man gifter sig med, privilegeres over andre familieband“ (op.cit.4), og at idéen om, at en bestemt person vil være en mere tilfredsstillende partner end en anden, er udtryk for „udviklingen af det moderne, individuelle selv“ (op.cit.15).

Flere antropologer advarer imidlertid mod risikoen for at misfortolke forholdet mellem romantisk kærlighed og modernitet. Rachel Spronk påpeger således, at betegnelser som „vestliggørelse“ ofte dækker over en generationskonflikt, hvor romantisk kærlighed har fået en speciel betydning for den yngre generation (Spronk 2006:217). Når unge reagerer mod forestillinger om etnisk kompatibilitet og familierelationer som kernen i at etablere et forhold, er det således ifølge Spronk udtryk for en dyb generationskonflikt som følge af magtforhold under forandring (op.cit.220). Hirsch og Wardlow pointerer tilsvarende, at når unge mennesker kloden rundt i stigende grad ser følelser som en vigtig del af valget af partner, er der tale om, at de „bevidst positionerer sig selv i kontrast til deres forældre og bedsteforældre“ (Hirsch & Wardlow 2006:1). Jeg er overvejende enig med disse forfattere. Enkelte af mine unge informanter i Bengaluru fortalte om deres romantiske forhold med ord, der henledte tanker på modernitet og vestliggørelse, men i langt de fleste tilfælde var det generationskløfter og magtkampe med forældrene, der blev italesat.⁴

De unges opfattelser og praksisser i forhold til kærlighed og ægteskab på tværs af kaste understøttes af lovgivningen. For ikke blot er det lovligt at gifte sig på tværs af kaste i Indien – staten støtter krydskastepar med et substantielt beløb i et forsøg på at opmuntre til flere krydskasteægteskaber (UNHCR 2006). Den indiske højesteret har desuden beordret politiet til at slå hårdere ned på mennesker, som

anvender vold mod eller på anden vis chikanerer unge mænd og kvinder, som ønsker at gifte sig på tværs af kaste. Med den indiske højesterets ord:

Hvis drengens eller pigens forældre ikke accepterer et sådant ægteskab på tværs af kaste eller religion, er det maksimale, de kan gøre, at afbryde de sociale relationer med sønnen eller datteren, men de kan ikke chikanere den person, der indgår et sådant ægteskab (UNHCR 2006; min oversættelse).

Samtidig viser to nyere spørgeskemaundersøgelser dog, at tre fjerdedele af den indiske befolkning er imod ægteskaber på tværs af kaste (ibid.). Der er således en normkløft mellem på den ene side mange unge og deres rettigheder ifølge lovgivningen, på den anden side det store flertal af den indiske befolkning.

Ærbarhed og kontrol over kvinder

Jeg vil i det følgende diskutere det andet centrale aspekt af opretholdelsen af endogame kaster, som er på spil i historien om Deepa og Vijay: kontrollen over kvinder.

Hvis en person i Indien udfører dårlige handlinger, tilskrives disse ifølge Stern hele familien (Stern 2003:36), og dette har især betydning for kvinders status i familien. Kvinder forventes at være dydige, adlydende og økonomisk afhængige, og, som Stern tilføjer, så er det foruroligende for resten af familien, når de ikke er det (op.cit.43).

Ifølge Susan Wadley sætter traditionel hinduideoiologi lighedstegn imellem vild natur, kvindelighed og fare, hvilket forklarer, hvorfor manden ifølge denne ideologi må kontrollere kvinden. Hvis en kvinde kontrollerer sin egen seksualitet, opfattes hun som potentielt destruktiv og ondskabsfuld. Visse hellige tekster og mundtlige traditioner definerer derfor den ideelle kvinde som én, der ikke forsøger at bryde mandens og familiens kontrollerende bånd (Wadley 1977:117-18). Uma Chakravarti har endda argumenteret for, at kontrollen over kvinder og kvinders seksualitet er afgørende for at fastholde endogam kasterenhed (Chakravarti 1993) og det brahminske patriarkat, hvor kaste er kønnet (Chakravarti 2003).

Især i landsbyerne holdes kvinder ofte hjemme som symboler på familiens ære og stabilitet, eftersom landsbyfamiliers anseelse afhænger af, at deres kvinder isoleres fra omverdenen ved primært at opholde sig i hjemmet. Selvom der i teorien er lovgivning om kvinders rettigheder, anvendes den sjældent i praksis (Stern 2003:43-44). Men hvor den ældre generation af kvinder i Indien vitterlig opholder sig derhjemme det meste af tiden, modsætter den yngre generation af kvinder, især de veluddannede i byerne såsom Deepa, sig oftere normerne.

Da jeg bad Deepa fortælle sin livshistorie på den måde, hun selv ønskede at gøre det, fortalte hun stort set udelukkende om sin hårde barndom og ungdom på en måde, hvor hun i høj grad definerede sig selv og sit liv i forhold til sine kontrollerende forældre. Deepa voksede op som enebarn, og når hun havde fri fra skole, blev hun låst inde. Hun blev af og til slået så hårdt af sin far, at hun måtte ligge ned i to dage. Moderen blandede sig meget i hendes liv, og Deepa beskrev, hvordan hendes forældre på den ene side forkælede hende, mens de på den anden side ikke gav hende kærlighed:

Vi havde alt. [...] Jeg havde 20 par sandaler, og jeg havde rigtig mange øringer. Jeg kunne ikke ønske noget, uden at jeg ville få det. Og dog havde jeg ikke brug for alt dette. Jeg havde brug for frihed, jeg havde brug for kærlighed, en kærlighed, som ikke var til stede.

Alle mine andre unge kvindelige informanter kunne fortælle lignende historier om familiemedlemmer, der kontrollerede og begrænsede dem. 23-årige Jharna, som var den af mine informanter, der udadtil forekom at have det bedste forhold til sine forældre, gav en dag udtryk for sine frustrationer over forældrenes kontrol:

Mine forældre synes altid, at jeg ikke bør gå ud med mine venner, at jeg ikke bør være ude i byen. Jeg bør kun være hjemme, fordi de ikke kan forudse, hvordan min fremtid bliver, såsom hvem jeg bliver gift med [...] Så på det seneste er de begyndt at hindre mig og siger: 'Du behøver ikke at gå nogen steder, du strejfer altid omkring, du gør altid dit, du gør altid dat'.

Jharna tilføjede, at forældre ikke bør bringe børn til verden, hvis de med deres kontrol fratager deres børn meningen med livet, så de bliver frustrerede over selve det at eksistere. Deepa står således ikke alene med sin vrede over et liv, hvor forældrenes kontrol over hendes færden som kvinde kun er steget, i takt med at hun er blevet ældre. Overfaldet på Deepa er dog bemærkelsesværdigt i den forstand, at det er svigerfamilien, som ikke selv er brahminsk, der kontrollerer og irettesætter hende – specifikt med henvisning til, at hun er brahmin.

Dette er interessant i forhold til den antropologiske debat om, hvor meget klangbund kastesamfundet har i den indiske befolkning. Selvom der også blev skrevet meget om kaste inden udgivelsen af *Homo Hierarchicus* (1966), har Dumonts klassiker haft afgørende indflydelse på antropologers forståelse af Indien. Dumont beskrev kastesystemet som en altomfattende „sindstilstand“ (op.cit.34), der kan reduceres til ét eneste sandt princip: at det rene og det urene er modsætninger, som bør holdes adskilt, manifesteret i mennesker ved kontrasten mellem brahminer (de mest rene) og kasteløse (de mest urene), som er de to yderpoler (op.cit.46-47).

I de efterfølgende årtier har antropologer stået i kø for at kritisere Dumonts analyse. Der er især blevet rejst spørgsmål om, hvorvidt de kaster, som befinder

sig nederst i hierarkiet, deler opfattelsen af, at der er et altfavnende hierarki baseret på renhedsprincipper (se fx Das 2006; Appadurai 2006). En mere nuanceret kritik finder vi hos Dipankar Gupta, som anerkender Dumonts argument om, at de andre kaster også ofte tænker i hierarkier, men han understreger samtidig, at disse hierarkier ikke altid er forbundet med renhed og urenhed (Gupta 2005:411). Ifølge Gupta handler kaste i dag derfor om identitet i sammenstødet og konkurrencen mellem multiple og modstridende opfattelser af hierarkier (op.cit.424).

I forbindelse med den fysiske afstraffelse af Deepa kommer det dog tydeligt til udtryk, at idéen om renhedsbaseret status ikke kun er noget, som brahminere går op i: Det er hendes kvindelige ærbarhed – og dermed også hendes mands og hans families symbolske renhed og status i samfundet – der kompromitteres, når hun har besøg af fremmede mænd, mens hendes egen mand er på arbejde. Med andre ord vil jeg mene, at der er grundlag for at sige, at der i de dele af det indiske samfund, som denne artikel tager sit etnografiske udgangspunkt i, er udbredt opbakning til idéen om, at der er en grænse for, hvordan ærbare kvinder bør opføre sig, og at en eller anden form for sanktion må forventes, hvis grænsen overskrides.

Særligt bemærkelsesværdigt er det, når Vijays tante bemærker, at Deepa som brahmin burde vide bedre. Dermed siger hun, at brahminere må forventes at opføre sig mere ærbart end andre. Jeg er således enig med Robert Stern, som har påpeget, at selvom andre kaster benægter validiteten af brahminernes hierarki (Stern 2003:64), så er der en generel accept blandt dem af de sociale mekanismer, som ideologien er bygget på, især adskillelse baseret på opfattelser af renhed og urenhed, samt selve det retfærdige i en hierarkisk social orden (op.cit.57). I dette tilfælde anvender Vijays tante den hierarkiske, brahminske kasteideologi imod Deepa.

Konsekvensen af denne anklage er, at det ikke bare er kaste, der er kønnet, som Chakravarti skriver (2003). Ved at blande Deepas kaste ind i en anklage, der går på hendes køn, viser Vijays tante, at køn også kan være *kastet*, så at sige. Noget tilsvarende ses hos Martyn Rogers, som har studeret *eve-teasing* i Chennai. Det er et i Indien udbredt fænomen, hvor unge fyre sexchikanerer unge piger, der befinder sig i det offentlige rum i aften timerne. Nogle af de fyre, der står bag sexchikanen, forsvare her deres handlinger:

Hovedproblemet er, at pigerne viser sig frem. Det er deres alder. Hvis nogen driller hende, skal hun ikke gøre det til et stort problem, hun skal tolerere det. Det er på grund af hendes opførsel, at dette problem er opstået. Du kan afgøre en piges karakter ud fra hendes påklædning og hendes *karpupu* [ærbarhed] (Rogers 2008: 89; min oversættelse).

Budskabet er altså, at unge kvinder, der ikke opfører sig ærbart, skal straffes. Det mest interessante ved Rogers' studie er imidlertid, at henvisningen til ærbar-

hed ifølge Rogers reelt er en bortforklaring, der dækker over kastekonflikter: Sexchikanen udføres af scheduled castes mod piger fra *other backward castes* og er således en del af de traditionelt diskriminerede kasters kamp for status og magt i samfundet. Det er derfor en nærliggende tanke, at overfaldet på Deepa og Vijays families generelt negative syn på hende tilsvarende dækker over en generel modvilje mod hendes (højere) kaste og mod, at deres søn gifter sig på tværs af kaste.

Under alle omstændigheder er Vijays families fokus på kvinders ærbarhed udtryk for bekymringer, der er dybt indlejret i kastesamfundet. Jeg mener således, at Deepas families fokus på endogam kasterenhed og Vijays families fokus på kvinders renhed i realiteten er to sider af samme sag: Begge er knyttet til ønsker om at bevare kasters symbolske renhed.⁵

Der er således i det indiske samfund i dag flere normer, der eksisterer side om side: på den ene side uformelle normer, der promoverer kasteendogame ægteskaber og kontrol over kvinder, på den anden side uformelle normer blandt især unge indere, der forelsker sig på tværs af kaste og insisterer på kvinders ret til at gå ud om aftenen. De sidstnævnte er i klart mindretal i befolkningen, men har dog samtidig en formel norm, lovgivningen, på deres side. Jeg vil nu komme med et bud på, hvordan vi kan forstå forholdet mellem de mange forskellige overskridelser af disse normer, som finder sted i historien om Deepa og Vijay.

En eskalerende proces af grænseoverskridelser

Georges Bataille har pointeret, at det kun giver mening at have tabuer og forbud, hvis disse faktisk kan blive overskredet; ellers ville de være overflødige (1986 [1957]:63). Særlig interessant i forhold til Deepa og Vijays historie er dog hans pointe om, at det ligeledes er naturligt, at overskridelser besvares med andre overskridelser. Det følgende citat er fra et kapitel, hvor Bataille skriver specifikt om overskridelser, og jeg læser hans anvendelse af begrebet „vold“ sådan, at han skriver om vold i en bredere betydning, der omhandler vold mod normer, altså overskridelser:

En fredelig modstand mod volden ville ikke være tilstrækkeligt til at markere en klar linje imellem de to verdener. Hvis ikke modstanden selv anvendte vold på en eller anden måde, hvis ikke en voldelig negativ følelse gjorde volden forfærdelig for alle, ville fornuft ikke i sig selv kunne definere de skiftende grænser autoritativt nok (Bataille 1986:63; min oversættelse).

Overskridelser skal med andre ord besvares med overskridelser for at afskrække individer fra at begå yderligere overskridelser i fremtiden.

Men grænseoverskridelser bringes ikke nødvendigvis til ende ved at blive besvaret med samme mønt. Konflikten kan eskalere yderligere med nye grænseoverskridende handlinger, som det er tilfældet i historien om Deepa og Vijay. Dette fænomen – at menneskers handlinger kan medføre reaktioner, som så igen fører til nye reaktioner, og så fremdeles i en stigende eskalering – er kernen i Gregory Batesons klassiske begreb schismogenese (1965 [1936]:175). Hvor Batailles pointe om, at samfundets grænseoverskridende reaktion har det formål at statuere et afskrækkende eksempel, er funktionalistisk, henleder Batesons schismogenesebegreb opmærksomheden mod risikoen for en uforudset og uforudsigelig eskalering. Ved at sammentænke disse to perspektiver vil jeg argumentere, at overskridelser kan være en måde at forhandle på i et samfund med multiple normer. En sådan kobling finder jeg nyttig, hvis vi skal forstå, hvordan historien om Deepa og Vijay på den ene side eskaleres og får utilsigtede konsekvenser for de involverede, fordi det unge par ignorerer advarslerne, samtidig med at forløbet sender et klart signal til dem, der ser på. Det er i casen helt konkret det andet unge par, der forholder sig passivt og bagefter går sin vej. Således forekommer forældrenes grænseoverskridelser at være en samfundsopretholdende praksis.

Forløbet starter med Deepa og Vijays forhold, som er et brud på uformelle normer i form af endogame ægteskabstraditioner. De insisterer på at forblive sammen, selvom de kommer fra to forskellige kaster, på trods af at forældrene ikke bakker op. Reaktionen fra Deepas forældre er en strategisk flytning til en anden bydel for at sabotere forholdet, og moderen bagtaler sin egen datter over for Vijays familie foruden ved enhver lejlighed at tale stærkt nedsættende om Vijay. Deepas forældre overskrider hermed de formelle normer, som den indiske højesteret har markeret ved at pointere, at forældre ikke må chikanere deres børn, hvis disse ønsker at indgå ægteskab på tværs af kaste.

En anden uformel norm – om kvinders ærbarhed – overskrides af Deepa, ved at hun inviterer mig, en fremmed mand, til at overnatte på gulvet sammen med Vijay og hende og i særdeleshed ved efterfølgende fortsat at have mig på besøg, mens han er på arbejde. Men da Vijays familiemedlemmer som reaktion på dette angriber Deepa både med skældsord og fysisk vold i døråbningen, så hele den lille sidegade bliver involveret, overskrider de naboernes grænser for, hvordan det er passende at irettesætte unge kvinder, hvilket illustreres ved den muslimske bedstemors irettesættelse af moderen, der får at vide, at afstraffelse skal foregå i det private bag lukkede døre og ikke i det offentlige rum.

Selv reagerer jeg på overfaldet ved at blande mig på en måde, hvor jeg indgår i fysisk nærkontakt med Vijays mor, hvilket er en krænkelse af hendes ærbarhed. Endvidere råber jeg op i den lille sidegade om, at de tre kvinder er voldelige, hvilket er en offentlig ydmygelse af dem. Senere på dagen påstår moderen, at hun har

forsøgt at begå selvmord. En påstand som i sig selv er særdeles yderligtgående i et samfund, hvor selvmord ifølge hinduismen er forbudt (Gehlot & Nathawat 1983) og i øvrigt er stærkt tabuiseret og ulovligt og derfor efterforskes som en kriminalsag. I Indien er den væsentligste årsag til selvmord manglende sammenhold i familien (ibid.). Det er derfor ikke overraskende, at selvmord ofte forekommer i forbindelse med familiekonflikter over indgåelse af ægteskab (Vijaykumar 2007). Typisk handler selvmord i Indien om tab af ære (se fx Vasavi 2009), og i det forløb, som jeg har beskrevet, ydmyges Vijays mor på flere måder. Dels ved at den pige, som hendes søn er sammen med, ikke opfører sig anstændigt; dels ved at blive modsagt næsvist af selvsamme pige, som ikke respekterer hendes autoritet; dels ved at indgå i fysisk håndgemæng med en fremmed mand; dels ved i det offentlige rum at blive irettesat verbalt af både mig og bedstemoderen fra underretagen. Jeg fandt naturligvis selv forløbet grænseoverskridende. Det var det unge par, der inviterede mig på besøg, og jeg blev derved hvirvlet ind i et handlingsforløb, hvor min tilstedeværelse var, om ikke afgørende, så i hvert fald en faktor, der kunne bruges som påskud til at eskalere en eksisterende konflikt samt muligvis spille en rolle for det videre forløb. Jeg finder det velbegrundet at kalde forløbet grænseoverskridende også for de øvrige implicerede: Deepa sad efter overfaldet rystet tilbage og græd, og bagefter flygtede hun og Vijay ud af Bengaluru for at søge tilflugt hos en hijra, som Deepa ellers var bange for, mens Vijays familie talte om selvmordsforsøg.

Hvis jeg ikke havde blandet mig aktivt ved at forsvare Deepa, ville Vijays mor så stadig have talt om selvmord? Det er jeg temmelig sikker på. Først og fremmest fordi mine informanter sagde, at familien blot brugte min tilstedeværelse som et påskud for overfaldet. Men derudover også fordi moderen som nævnt ovenfor blev ydmyget på flere måder, der intet havde at gøre med mig. Grænser blev således overskredet for både antropologen og de indfødte.

Et effektivt budskab til oprørske unge

Hvis vi tager Batailles briller på, var Vijays mors påstand om selvmordsforsøg, hvad enten det var reelt eller et retorisk kneb, en forventelig reaktion fra en repræsentant for kastesamfundets normer i en situation, hvor en grænseoverskridende adfærd kun kan irettesættes ved en endnu mere grænseoverskridende adfærd.

Som Bataille skriver, er en fredelig reaktion på grænseoverskridelser ikke nok, hvis gentagne grænseoverskridelser skal undgås, og heri ligger den mest nærliggende forklaring på, at de tre kvinder gav Deepa en højlydt lektion i døråbningen, hvor flere naboer og folk på gaden kunne se og høre, at der var en afstraffelsesaktion i gang. Selvom de dermed netop med denne offentlige

performance overskred naboernes grænser, jf. underboens påtale, følte de sig sandsynligvis nødsaget til at sikre, at deres budskab blev spredt. Som Bataille ville sige det: Så alle kunne forstå, hvor forfærdelige kræfter der var sluppet løs i samfundet på grund af Deepas handlinger.

Dette perspektiv, nødvendigheden af at markere en grænse, kan samtidig forklare det, der umiddelbart forekommer at være en form for dobbeltmoral: De tre kvinder kalder på den ene side Deepa prostitueret og er bekymrede for familiens ære, fordi jeg som mand har overnattet i lejligheden og er sammen med Deepa, efter at Vijay er taget på arbejde, og de henviser til, at netop hun som højkastebrahmin burde vide bedre – samtidig med at de på den anden side ydmyger hende både fysisk og verbalt (og ifølge Vijay kunne finde på at udøve sort magi mod hende), hvilket i sidste ende blot falder tilbage på deres egen ære, da deres slægtning Vijay jo er sammen med hende. Den samme dobbelthed ses hos Deepas mor: Hun ønsker at beskytte sin datter mod en fyr fra en lavere kaste, men samtidig forsvarer hun ikke sin datters ære, når selvsamme kastes medlemmer tilsværter datteren med ukvemsord og overfalder hende fysisk. Hun bagtalte tværtimod konstant Deepa over for Vijays forældre og Deepas venner, hvilket i sidste ende falder tilbage på moderens eget – og hele familiens – omdømme. I begge tilfælde kan Batailles perspektiv være nyttigt: Når Deepa først har overskredet så mange grænser, som det er tilfældet, føler familierne, at de må reagere ved at opføre sig endnu mere grænseoverskridende – i håb om at det går op for Deepa, at hun har sluppet nogle ødelæggende kræfter løs. Det er således fra begge sider en grænseoverskridende forhandling, der finder sted.

På denne vis kan man sige, at de yderligere grænseoverskridelser – såvel volden som det påståede selvmordsforsøg – er et forsøg på at holde et spejl op foran Deepa, der tvinger hende til at reflektere over, hvad hun har forårsaget. Hvis reaktionerne havde holdt sig inden for normerne, ville de, hvis vi skal følge Batailles perspektiv, ikke på samme vis evne at gøre opmærksom på, hvor grænseoverskridende Deepa havde opført sig. Deepa og Vijay vælger imidlertid at stå sammen og eskalere konflikten yderligere, og det er som nævnt her, at jeg mener, at Batesons schismogenesebegreb bør sammentænkes med Batailles perspektiv: Grænseoverskridende reaktioner kan medføre nye, for forældrene utilsigtede, grænseoverskridende reaktioner.

Men har forældrenes grænseoverskridende adfærd så ingen effekt? Jo, i allerhøjeste grad. Budskabet gik således rent ind hos det andet unge par, der blandede sig så lidt som muligt i slagsmålet og som nævnt forlod lejligheden kort efter. Og når jeg fortalte andre unge om Deepa og Vijays historie, reagerede de fleste med en opgivende hovedrysten. Jeg vil derfor argumentere for, at selvom mange unge praktiserer kæresteforhold i det skjulte, er det de færreste, der er parate til at tage

konflikten så vidt som Deepa og Vijay – hvilket blandt andet kan forklares med, at vidtgående konflikter har en afskrækkende effekt på andre unge. For andre unge bliver forældrenes grænseoverskridende reaktioner på Deepa og Vijays forhold en lektion i, hvorfor man skal tænke sig om to gange, før man udfordrer kastesamfundets normer om ægteskab og kvinders adfærd.

Mange andre unge i Bengaluru har kæresteforhold på tværs af kaste. Alle de unge med kærester, som jeg talte med, havde faktisk en kæreste fra en anden kaste, en tendens, som ikke er underlig, når man tager Indiens mange tusinde forskellige kaster i betragtning. Den væsentligste forskel på dem er, at Deepa og Vijay blev opdaget og efterfølgende valgte en konfrontatorisk kurs over for begges familier. Mange af Deepa og Vijays jævnaldrende har enten haft held med at gå mere stille med dørene med deres kærlighedsaffærer eller, i de tilfælde, hvor de bliver opdaget, opgivet at tage kampen mod forældrene. Det er dermed få af disse forhold på tværs af kaste, der ender med et lykkeligt bryllup velsignet af forældrene.

En enkelt af mine informanter, Ranjit, reagerede på historien om Deepa og Vijay ved at tilbyde mig at tage kontakt til en af hans slægtninge, som havde en stilling af høj rang i politiet. Deepa overvejede en overgang dette tilbud, men afslog, da hun ikke ønskede, at politiet skulle irettesætte hendes moder og dermed ydmyge hende over for naboer og familie. Så meget holdt hun trods alt af sin mor. Det er således en forhandling, hvor de unge kun sjældent står fast på de rettigheder, de ifølge loven har. Og som tidligere nævnt understregede Deepa og Vijay, hvor vigtigt det var for dem at få begge forældres velsignelse. Et velsignet ægteskab forekommer i den forstand at være en form for forhandlet udgave af et arrangeret ægteskab.

I flere tilfælde oplevede jeg, at de unge lod forældrene ødelægge forhold endegyldigt. En af de unge, som reagerede på historien om Deepa og Vijay med de mest voldsomme udfald, var 21-årige Amit, som kommer fra en brahmisk familie. Han havde i det skjulte gennem to et halvt år haft en kæreste, som var *shetty* og dermed falder i kategorien *other backward caste* (OBC). Amit var den af mine informanter, der havde udtalt sig mest kritisk og kamplystent om både sine egne forældre, forældre som generation i det hele taget og forældre som kastesamfundets repræsentanter. Ikke desto mindre blev han halvandet år efter mit feltarbejde forlovet med en brahmisk barndomsveninde i et arrangeret ægteskab, som forældrene fra begge familier havde aftalt flere år tilbage.

Det vil naturligvis være at gå for vidt at sige, at det var mine beretninger om Deepa og Vijays genvordigheder, der var udslagsgivende for, at Amit gav op og accepterede det ægteskab, forældrene havde arrangeret for ham.

Der er mange andre unge, der har en kæreste og drømmer om et kærlighedsægteskab, samtidig med at de ønsker familiens opbakning. Denne balancegang afspej-

ler sig i de svar, jeg fik, da jeg indsamlede 1.000 spørgeskemaer blandt unge bacheorstuderende i Bengaluru: 44 procent svarede, at kærlighedsægteskaber og arrangerede ægteskaber er lige gode, mens 8 procent svarede ved ikke. 22 procent foretrak et kærlighedsægteskab, 26 procent foretrak et arrangeret. Her er det næppe uden betydning, at der blandt unge cirkulerer virkelige historier om forældre, som statuerer et eksempel, der viser, hvor galt det kan gå, hvis man ikke respekterer den endogame grænse for ægteskaber, som ens familie sætter. I den forstand kan man sige, at indiske forældres grænseoverskridende handlinger virker afskrækkende på nogle unge og dermed sikrer, at samfundsordenen opretholdes (jf. Bataille), hvorimod det for andre unge virker som en rød klud, der blot fører konflikten videre (jf. Bateson) i en fortsat grænseoverskridende forhandling af normer.

Når unge indere således med deres kæresteforhold overskrider en række grænser med det ene ben, samtidig med at de forsøger at bevare deres andet ben solidt plantet hos familien, er det med andre ord måske netop, fordi familiedlemmer med grænseoverskridende reaktioner får de unge til at reflektere over konsekvenserne af deres handlinger, samt fordi de unge i nogen grad deler forældrenes normer. Historien om Deepa og Vijay viser således, at grænseoverskridelser kan være en måde at forhandle på i et samfund med multiple normer. De grænseoverskridende reaktioner på grænseoverskridelser kan sætte gang i en utilsigtet kædereaktion, når den primære målgruppe for reaktionens budskab vælger at eskalere konflikten, samtidig med at historier om sådanne reaktioner formentlig virker afskrækkende på andre unge, hvorved reaktionen får den tilsigtede effekt på en sekundær målgruppe.

At repræsentanter for kastesamfundet med grænseoverskridende reaktioner opnår både noget tilsigtet og noget utilsigtet, antydes også i nogle af de seneste års både nationalt og internationalt omdiskuterede sager fra Indien, hvor kvinders angiveligt manglende ærbarhed er blevet anvendt til at begrunde voldelige overfald, voldtægter og sågar drab. På den ene side har samfundets fordømmelse af voldsmændenes handlinger været utvetydig, og aktivister har demonstreret. På den anden side sender volden et klart budskab til de unge kvinder, som udmærket ved, at der er et stort og tavst flertal, som ikke bryder sig om ægteskaber på tværs af kaste, og som ønsker at værne om kvinders ærbarhed.

Noter

1. Jeg har fordelt på fem ophold (feltarbejder, udviklingsprojekter og studierejser) tilbragt cirka et år i Indien. Det feltarbejde, der danner grundlag for denne artikel, fandt sted i Bengaluru i perioden oktober 2009 til marts 2010. Alle citater i artiklen er, medmindre andet er angivet,

fra interview eller samtaler fra dette feltarbejde. Dele af det etnografiske materiale i denne artikel har tidligere været anvendt i mit speciale. En stor tak skal lyde til A.R. Vasavi, Carol Upadhyaya, Rahul Mukhopadhyay og alle de andre ansatte ved National Institute of Advanced Studies (NIAS), som bidrog med idéer, vejledning og nyttige dokumenter.

2. *Scheduled castes* (SC) er i nutidens Indien den officielle, administrative betegnelse for alle de kaster, der også er kendt under betegnelser som kasteløse, harijans og dalitter. Betegnelsen skyldes, at de står oplistet i et bilag (schedule) til landets forfatning, hvilket giver dem ret til positiv særbehandling i form af kvotepladser til uddannelsessystemet og kvotejob i den offentlige sektor.
3. Enkelte elementer i det foregående er baseret på detaljer, som Deepa og Vijay fortalte mig efter overfaldet. Der er efter min bedste overbevisning tale om troværdige oplysninger, som giver mening i forhold til det, jeg selv iagttog, og de ord, jeg kunne forstå. Men eftersom de fleste af mine data tager udgangspunkt i de unges perspektiv, er min analyse naturligvis præget af dette.
4. Lad mig for god ordens skyld understrege, at forældrene på mange måder lever et urbant og relativt „moderne“ liv med for eksempel mobiltelefoner og daglig færdsel i den multiple by Bengaluru. I denne artikel er min interesse imidlertid normerne for ægteskab og kvinders adfærd.
5. I den forstand minder forholdet mellem kaste og køn om overlappet mellem kaste og klasse, der illustreres ved, at mine informanter af og til fortolkede C'et i betegnelsen Other Backward Caste som *class*, andre gange som *caste*. Køn og klasse er således blot nogle af kastesamfundets mange ansigter.

Søgeord: kaste, køn, kærlighed, ungdom, overskridelse, Indien

Litteratur

Appadurai, Arjun

1986 Theory in Anthropology: Center and Periphery. *Comparative Studies in Society and History* 28(2):356-61.

2006 Is Homo Hierarchicus? In: R.S. Khare (ed.): *Caste, Hierarchy and Individualism. Indian Critiques of Louis Dumont's Contributions*. Pp. 177-91. Delhi: Oxford University Press.

Bataille, Georges

1986 [1957] *Transgression*. In: G. Bataille: *Erotism, Death and Sensuality*. Pp. 63-70. San Francisco: City Lights Books.

Bateson, Gregory

1965 [1936] Chapter XIII: Ethological Contrast, Competition and Schismogenesis. In: G. Bateson: *Naven: The Culture of the Iatmul People of New Guinea as Revealed through a Study of the "Naven" Ceremonial*. Pp. 171-97. Stanford: Stanford University Press.

Chakravarti, Uma

1993 Conceptualising Brahmanical Patriarchy in Early India. *Gender, Caste, Class and State. Economic and Political Weekly* 28(14):579-85.

2003 *Gendering Caste – Through a Feminist Lens*. Calcutta: Bhatkal & Sen.

- Das, Veena
2006 The Anthropological Discourse on India: Reason and Its Other. In: R.S. Khare (ed.): Caste, Hierarchy and Individualism. Indian Critiques of Louis Dumont's Contributions. Pp. 192-205. Delhi: Oxford University Press.
- De, Aditi
2008 Multiple City. Writings on Bangalore. New Delhi: Penguin Books.
- Dragsdahl, Rune-Christoffer Bech
2012 Kød, kosmos og kærlighed: En antropologisk analyse af, hvordan unge urbane indere forhandler kastesamfundets kontraster. København: Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
- Dumont, Louis
1966 Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications. Chicago: Chicago University Press.
- Gehlot, P.S. & S.S. Nathawat
1983 Suicide and Family Constellations in India. American Journal of Psychotherapy 37 (2):273-78.
- Gupta, Dipankar
2005 Caste and Politics: Identity over System. Annual Review of Anthropology 21:409-27.
- Hirsch, Jennifer S. & Holly Wardlow
2006 Introduction. In: J.S. Hirsch & H. Wardlow: Modern Loves. The Anthropology of Romantic Courtship and Companionate Marriage. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press.
- Nanda, Serena
1990 Neither Man nor Woman. The Hijras of India. Belmont: Wadsworth.
- Padilla, Mark B., Jennifer S. Hirsch, Miguel Muñoz-Laboy, Robert E. Sember & Richard G. Parker
2007 Introduction: Cross-cultural Reflections on an Intimate Intersection. In: M.B. Padilla et al.: Love and Globalization. Transformations of Intimacy in the Contemporary World. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Parthasarathy, Balaji
2004 India's Silicon Valley or Silicon Valley's India? Socially Embedding the Computer Software Industry in Bangalore. International Journal of Urban & Regional Research 28(3):664-85.
- Rogers, Martyn
2008 Modernity, "Authenticity", and Ambivalence: Subaltern Masculinities on a South Indian College Campus. Journal of the Royal Anthropological Institute 14:79-95.
- Saldanha, Arun
2002 Music, Space, Identity: Geographies of Youth Culture in Bangalore. Cultural Studies 16(3):337-50.
- Spronk, Rachel
2006 Romantic Love and Socio-economic Transformation. In: R. Spronk: Ambiguous Pleasures. Sexuality and New Self-definitions in Nairobi. Academisch proefschrift. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam.

Stern, Robert W.

2003 [1993] *Changing India. Bourgeois Revolution on the Subcontinent*. Cambridge: Cambridge University Press.

UNHCR

2006 RRT Country Research: Refugee Review Tribunal – India. UNHCR. Hentet 02.02.2013 fra <http://www.unhcr.org/refworld/pdfid/4b6fe21ed.pdf>.

Vasavi, A.R.

2009 Suicides and the Making of India's Agrarian Distress. *South African Review of Sociology* 40(1):124-38.

Vijaykumar, Lakshmi

2007 Suicide and its Prevention: The Urgent Need in India. *Indian Journal of Psychiatry* 49(2):81-84.