

PIOTR KOPIEC

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

e-mail: petrko@kul.lublin.pl

ORCID: 0000-0002-0581-0737

DOI: 10.34813/ptr2.2020.7

## **Teologiczne impulsy kulturowej i społecznej emancypacji Dalitów<sup>1</sup>**

Theological impulses of cultural and social emancipation of Dalits

---

**Abstract.** Dominant theological thinking within the ecumenical movement emphasizes significance of theology and churches for the processes of upholding more just and egalitarian social structures. According to ecumenists, theological reflection should be contextual, “from the grassroots” and referring to the given cultural, economic and social conditions. An example is the Dalit theology. It is developed by the social group who experienced, down the centuries, total social exclusion due to the Indian caste system. Article discusses the key elements of the Dalit theology, presents its context and describes its significance for the social movement of the Dalit emancipation.

**Keywords:** Dalits, theology, emancipation, ecumenical movement, exclusion

**B**ędąc w głównym nurcie refleksji teologicznej, niezależnie od wyznania, łatwo można przeoczyć to, co dzieje się na teologicznych peryferiach. Peryferie te są niekiedy zasiedlane przez dysydentów, którzy z różnych względów nie zgadzają się z nauczaniem zhierarchizowanej, akademickiej teologii, mającej *imprimatur* organizacji kościelnej – to jest przypadek bo-

---

<sup>1</sup> Artykuł powstał w ramach projektu finansowanego w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Regionalna Inicjatywa Doskonałości” w latach 2019–2022 nr projektu 028/RID/2018/19, kwota finansowania 11 742 500 zł.

gatyh krajów Europy czy Ameryki Północnej. Jednak w znacznie większym stopniu peryferie teologiczne pokrywają się z peryferiami społecznymi oraz geograficznymi i odnoszą się do różnych nurtów w teologii, które starają się dostosować refleksję nad chrześcijańskim Objawieniem do danego kontekstu społecznego, ekonomicznego i kulturowego, naznaczanego najczęściej społecznym wykluczeniem, nędzą, niesprawiedliwością i konfliktem. Taka teologia zmuszona jest stanąć przed wyzwaniem tworzonymi przez wzory kulturowe i struktury społeczne. *Locus theologicus* staje się tu doświadczenie ludzi skrzywdzonych i poszukających społecznego wyzwolenia. Najbardziej oczywistego przykładu dostarcza tu południowoamerykańska teologia wyzwolenia, której różne wersje pojawiły się później na wielu miejscach globu, liczne przykłady wywodzą się również z refleksji organizacji uczestniczących w ruchu ekumenicznym, zwłaszcza w działaniach Światowej Rady Kościołów. Artykuł zmierza do przedstawienia głównych motywów teologii Dalitów, ujmowanej jako przykład peryferyjnego nurtu teologicznego, dąży również do wykazania kluczowego znaczenia w tej teologii dążenia do emancypacji kulturowej i społecznej. Zasygnalizowanemu celowi towarzyszą następujące pytania badawcze: Na czym polega specyfika Dalitów jako kategorii społecznej i jak specyfika ta określa ich teologię? Jaka jest historia tej teologii? W jaki sposób teologia Dalitów łączy dążenie do emancypacji kulturowej i społecznej z kluczowymi elementami wyznania chrześcijańskiego? Jakie znaczenie i konsekwencje ma teologia Dalitów dla systemu społeczeństwa hinduskiego i kluczowych kulturowych zasad strukturyzacji tego społeczeństwa, zwłaszcza dla zasady kastowości? Artykuł opiera się na analizie wybranych szczegółowych opracowań i dokumentów dotyczących teologii Dalitów i na syntetyzującej ekspozycji elementów, które uznane zostały za konieczne, aby odpowiedzieć na postawiony problem badawczy.

## I. Kastowość jako czynnik dyskryminacji Dalitów

W opublikowanej kilka lat temu książce *Lalki w ogniu* Paulina Wilk w bardzo jaskrawy i przejmujący sposób opisała swe obserwacje społeczeństwa hinduskiego. Najbardziej poruszający obraz odnosił się do położenia Dalitów, kategorii społecznej, której członkowie w konsekwencji obowiązywania ustalonych przez tysiąclecia wzorów kulturowych żyją w przejmującej nędzy. Książka polskiej dziennikarki składa się na szerokie repozytorium tworzone przez tysiące dzieł literackich i filmowych, opracowań naukowych, analiz politycznych i ekonomicznych, które tworzą utrwalaony w świecie obraz społeczeństwa indyjskiego. Migawki z dzielnic biedy indyjskich miast i z pogłębiających się

w konfliktach religijnych i kulturowych poszczególnych prowincji są nieodłącznym elementem tego obrazu, zaś nędza Dalitów (pariasów) czyni ten obraz bardziej krzykliwy. Nieprzypadkowo pojęcia pariasa i nędzy w wielu językach stworzyły związek frazeologiczny.

Kluczowym czynnikiem wyróżniającym kategorię Dalitów jest społeczna struktura Indii, w dużej mierze opierająca się wciąż na systemie kastowym. Dalitowie tworzą ogromną rzeszę (według szacunków ok. 16%) społeczeństwa, której wykluczenie jest kulturowo utwierdzone właśnie przez ten system, który determinuje wymiar społeczny, ekonomiczny, polityczny i religijny indyjskiej rzeczywistości.

Etymologia samego pojęcia kasty wywodzi je z języka portugalskiego (*casta* oznaczała rasę). Portugalczycy bowiem zaczęli stosować to określenie, odnosząc je do społecznych podziałów w Indiach w połowie XV w. Z portugalskiego termin ten przeszedł do angielskiego (*caste*) i został następnie rozpowszechniony na inne języki europejskie (Murdoch 1979). Pojęcie kasty odpowiada znaczeniowo indyjskiemu słowu *Varna* (barwa), zamiennie używa się również pojęć *Jati*, *biradri* i *samaj*, które to terminy mogą odnosić się do podziałów wewnątrz poszczególnych kast (tzw. podkasty) (Ghurye 1969, 309). *Varna* w swej najbardziej pierwotnym znaczeniu odnosiła się do rytualnej czystości, każda więc pozycja w systemie społecznym organizowanym na zasadzie *varny* oznaczała wyższy bądź niższy stopień doskonałości w hierarchii regulowanej religijnie. Ponadto system *varny* pokrywa się z pełnionymi funkcjami społecznymi, co oznacza, że wykonywany zawód uzależniany jest od przynależności kastowej. W najbardziej podstawowym podziale, wywodzonym z Wed (choć jednocześnie nie jest to jedyna stratyfikacja zawarta w świętych tekstach) wyróżnia się cztery kasty (*varny*): najwyższą są *bramini* (kapłani), następną *kszatrija* (wojownicy, również władcy), trzecią *wajśjowie* (rzemieślnicy, rolnicy) zaś ostatnią *śudra* (śludzy, wykonujący pracę na rzecz innych) (Jagodziński 2016, 9). Podział ten jest jednak uzupełniany przez dodatkowe zbiory w obrębie którejs z wyróżnionych kast (wspomniane podkasty). Poszczególne kategorie są całkowicie zamknięte, o przynależności do którejs z nich decyduje więc urodzenie. To odróżnia hinduskie społeczeństwo kastowe od społeczeństwa klasowego na Zachodzie; jak zauważa Ghurye, status danej osoby w tym pierwszym zależy nie od jej bogactwa, ale jest jej nadawany przez kastę, w której miała ona szczęście bądź nieszczęście się urodzić. Ghurye, definiując pojęcie kasty, przypisuje każdej sześć inherentnych cech, które ją wyróżniają. Są to: endogamia; zhierarchizowanie; restrykcje odnoszące się do relacji międzykastowych; restrykcje dotyczące wyboru wykonywanego zawodu; religijne i obywatelskie przywileje, jak i mechanizmy dyskryminacji pewnych grup; niedotykalność (Ghurye 1969, 5).

Ta ostatnia cecha odsyła do Dalitów. Kategoria ta jest tworzona przez te grupy, które nie są objęte żadną z powyższych kast, są więc poza systemem kastowym. Stwierdzenie to wymaga jednak pewnego sprecyzowania: Dalitowie są poza jakąkolwiek kastą (*outcaste*) w perspektywie rytualnej, co ma swe konsekwencje religijne, społeczne i ekonomiczne (Guring 2005, 7). W praktyce przyporządkowuje się ich najniższej kaście (bądź kastom, w zależności od przyjętego schematu). Przez tysiąclecia znajdowali się oni na samym dole struktury indyjskiego społeczeństwa, wykonując najprostsze oraz uważane za nieczyste zawody, jak czyszczenie latryn, zamiatanie ulic, garbowanie skór, pranie ubrań, reperowanie obuwia, pracowali również jako niewykwalifikowani robotnicy rolni, najczęściej za najniższą stawkę. Dalitowie nie tylko mieli upośledzoną kondycję ekonomiczną, ale byli wykluczeni ze wszystkich innych obszarów społeczeństwa: z życia politycznego, kulturowego i religijnego. Ich wykluczenie, ugruntowane nie tylko w systemie prawnym i kulturowym, ale również w ukrytych przekonaniach uzasadnianych religijnie, miało więc charakter totalny. Na poziomie zjawisk społecznych przejawiało się to w wieloraki sposób. Przede wszystkim Dalitowie traktowani byli przez należących do wyższych kast jako nieczyści przez sam fakt urodzenia, więc ich dotyk bądź bliska obecność traktowana była jako niosąca ryzyko zanieczyszczenia. W konsekwencji określani mianem niedotykalnych (*untouchable*) (Gurung 2005, 1). Wobec rozproszenia na terenie całego subkontynentu i w konsekwencji braku przestrzennej zwartości, która cechowała poszczególne plemiona czy społeczności lokalne również poddawane różnorodnym dyskryminacjom, Dalitowie mieli bardzo małe szanse, aby przeciwstawiać się swej upośledzonej kondycji.

Religijne podłoże wykluczenia Dalitów przejawiało się pośrednio, przez opisaną powyżej niską kondycję ekonomiczną i społeczną, ale i bezpośrednio, w wymiarze rytuału. Nie można więc im było nawet otworzyć którejsz ze świętych ksiąg ani słuchać świętych tekstów. Przekazy historyczne opisują przypadki bestialskiego karaniania tych, którzy sprzeciwili się tym zakazom, np. wlewanie roztopionego ołowiu do uszu (Oman 2003, 30). Nie można im było nosić uroczystych szat, zabraniano im wchodzić do świątyń. Nie mogli w ciągu dnia przechodzić przez miejscowości, nie wolno im było im mieć domów ani żadnej własności, nie mogli nosić sandałów, złotej albo srebrnej biżuterii, nie mogli siedzieć, kiedy obok przechodził członek kasty wyższej. Blunt taką religijną i rytualną dyskryminację podsumowywał następująco: „Przez cały czas kapłaństwo braministyczne starało się utrzymywać ich (Dalitów) w stanie segregacji, nie tylko od społeczeństwa, ale i od religii i ceremonii hinduistycznych; nie można im było słuchać, a tym bardziej studiować Wedy, nie mogli wchodzić do świątyń, w trakcie ceremonii religijnych nie mogli odmawiać

mantr, żaden kapłan nie poprowadziłby dla nich jakiejś ceremonii domowej” (Blunt 1969, 336).

Ustalanie historii powstania i utrwalania się systemu kastowego w Indiach skazane jest na rozstrzygnięcie pomiędzy różnymi teoriami. Jedną z części przyjętych odnosi jego początki do najazdu na subkontynent indyjski ludów aryjskich, którzy podbili miejscową ludność mówiącą językami drawidyjskimi i która stawiała opór najeźdźcom (Gupta 1991, 4). Podstawowe założenie przyjmuje, że system kastowy, podpierany religijnie, był wykorzystywany przez aryjskich najeźdźców, aby ciemnić podbite społeczności, częściowo przez uznanie ich członków za niedotykalnych (Deenabandhu 6). Choć teoria ta jest dyskutowana i nie znajduje jednoznacznej akceptacji, zawarty w niej motyw najazdu i narzuconej upośledzonej pozycji społecznej jest często wykorzystywany w teologii Dalitów.

Krótki szkic dotyczący upośledzonej religijnej, społecznej i ekonomicznej pozycji Dalitów nie jest tylko opisem historycznym. Pomimo tego, że konstytucja Indii z 1950 r. oficjalnie zniósła zjawisko niedotykalności i pomimo rozwijającego się ruchu społecznego dążącego do emancypacji ich dyskryminacja utrzymuje się, co więcej, zdaniem pewnej grupy socjologów powiększa się wraz z nakładaniem nowych mechanizmów wykluczenia. Świadczy to również o tym, jak głęboko zakorzenione są przekonania o ich „nieczystej” kondycji, a także jak stabilna jest oparta na kastowości strukturyzacja społeczeństwa hinduskiego. Zdaniem np. Srinivasa,

system kastowy w Indiach nie tylko nie słabnie, ale przeciwnie, staje się coraz potężniejszy. Nowoczesne środki komunikacji, rozpowszechnienie się edukacji oraz powiększający się zasięg dobrobytu przyczyniły się do umocnienia tego systemu, przede wszystkim poprzez wykształcenie się stowarzyszeń i grup kastowych, które obejmują swym zasięgiem znaczne przestrzenie społeczne i wykorzystują środki komunikacji oraz organizacji dostępne dzięki postępowi technologicznemu, aby umocnić swoją kontrolę nad członkami kasty i formować kierunki ich aktywności (Srinivas 1977, 42).

Obserwacja hinduskiego socjologa, wyrażona kilka dekad wcześniej, nie traci aktualności, choć z drugiej strony ruch społeczny organizowany wokół idei emancypacji Dalitów jest coraz silniejszy.

## II. Ruch emancypacji Dalitów

W jednej z kluczowych dla badania zjawiska wykluczenia społecznego książce *Citizenship and Social Class* Thomas Humprey Marshall definiuje wykluczenie jako brak dostępu i możliwości stosowania praw obywatelskich, przy czym

przez prawa obywatelskie rozumie on prawa polityczne, ekonomiczne i socjalne (Wnuk-Lipiński 2005, 213 i n.). Nawet jeśli uznać, że teoria wykluczenia bardzo różnorodnie definiuje to zjawisko i uwzględnić fakt, że tradycja definiowana go rozpoczyna się dopiero w latach 70. XX w., to uderzające jest odczucie, że w jej świetle społeczna kondycja Dalitów może być określona jako wykluczenie totalne albo też że pojęcie to nie wystarcza, by opisać to położenie.

Deenabandhu w swym przedstawieniu sytuacji Dalitów sporządzonym dla Światowej Rady Kościołów przywołuje pojęcie tożsamości stygmatyzowanej (*stigmatised identity*) i podkreśla, że praktyki wykluczenia Dalitów wciąż wpisane są w system wzorów kulturowych społeczeństwa hinduskiego, pomimo tego, że w mniejszym stopniu powiązane są one obecnie z religijnymi regułami czystości i nieczystości. Współcześnie są one utrzymywane niejako dla swego pierwotnego celu: dla utrzymania w posłuszeństwie niższe kasty. Dominacja członków wyższych kast jest potwierdzana na wiele sposobów, również przez akty pospolitego bandytyzmu, przez morderstwa, gwałty, przykłady kolektywnie wymierzanej kary za wykroczenia przeciwko normom narzucanym przez kastowość, wreszcie, przez akty pogromów, których hinduski teolog był osobistym świadkiem. Deenabandhu uzasadnia trwałość systemu ciekawą tezą: według niego, system kastowy zawsze polegał na formowaniu tożsamości stygmatyzowanej, polegającej na negacji siebie, wątpieniu w siebie i nienawidzeniu siebie, które to postawy były kolektywizowane (Deenabandhu, s. 4).

Biorąc pod uwagę takie obserwacje, można zrozumieć, że ruch emancypacyjny rozwijany przez Dalitów napotyka na ogromne przeszkody, przebijając się przez normy kulturowe spetryfikowane tysiącami lat obowiązywania. Ich emancypacja wymagałaby naruszenia całego systemu kastowego, na którym opiera się hinduski nacjonalizm. Bhimrao Ramji Ambedkar, ojciec nowoczesnego ruchu emancypacji Dalitów, pozostający do dziś największym jego autorytetem, stanowczo twierdził, że jeśli by usunąć kasty, z hinduizmu nic nie pozostanie (Deenabandhu, s. 2).

Historia dążeń do emancypacji rozpoczyna się od wprowadzenia samego określenia „Dalit”. Pojęcie to zostało wybrane przez świadomych swego wykluczenia ludzi wyrzuconych przez system kastowy na samo dno hinduskiego społeczeństwa. W historii ludzie ci nazywani byli *panchamas* (a więc piąta kasta), *atisudras* (zaznaczając pozycję niższą niż czwarta kasta), *antyajas* (ostatni ludzie), *avarnas* (ludzie bez żadnej cechy) czy *asprisyas* (niedotykalni) (Deenabandhu, s. 3).

Początki grupowania się Dalitów w nowoczesny ruch emancypacyjny datują się na pierwsze dekady XX w. i odnoszą się do tzw. ruchu Adi-Dharm. Ruch ten, pod kierownictwem lidera Mangoo Rama, zorganizował pierwsze spotkanie w Dżalandhar w 1925 r., podczas którego przedstawiono postulaty

walki o wyzwolenie z wielowymiarowego upośledzenia społecznego. Za główny cel uznano wykształcenie niezależnej tożsamości dla Dalitów i wymazanie stygmatu niedotykalności. Choć Adi-Dharm podzieliła się na kilka frakcji, jej znaczenie dla emancypacji Dalitów było pierwszorzędne. Przyczyniła się do wzrostu świadomości swej upośledzonej kondycji społecznej wśród „niedotykalnych”, uzmysłowiła konieczność transformacji kulturowej oraz odnowy duchowej, przyczyniła się również do wykształcenia się wspólnej tożsamości Dalitów. Nie udało jej się jednak wpłynąć na zmiany postaw wśród członków wyższych kast, jej zasięg był również ograniczony do jednego stanu (Pendżab).

Równoległe do Adi-Dharm w stanie Maharasztra zaczął rozwijać się ruch *Mahar* (od społeczności „niedotykalnych” żyjących we wspomnianym stanie), którego przywódcą był wspomniany już „ojciec nowoczesnego ruchu Dalitów”, B.R. Ambedkar (1891–1956). Był on pierwszym Dalitą, który osiągnął bardzo wysokie stanowiska państwowe (był ministrem w rządzie Jawaharlala Nehru, jednym z twórców konstytucji nowożytnego państwa indyjskiego i niestrudzonym bojownikiem zwalczającym kastowe mechanizmy wykluczenia społecznego Dalitów). Współpracował z Mahatmą Gandhim w budowie niepodległego państwa indyjskiego. Gandhi wspierał dążenia niedotykalnych, ale inaczej widział ich walkę o godność i wydobyć się z wykluczenia. Uważał, że powinna ona dokonać się w obrębie systemu kastowego. Ambedkar przeciwnie, przyjmował, że emancypacja Dalitów nie powiedzie się bez odrzucenia kastowości. Skoro zaś kasty są religijnie utwierdzone, konieczne jest również odejście od hinduizmu. Swe przekonanie potwierdził konwersją na buddyzm na krótko przed swoją śmiercią. Ceremonia miała publiczny charakter i stała się impulsem dla konwersji kilkuset tysięcy jego zwolenników.

W 1936 r. lider ruchu emancypacyjnego doprowadził do utworzenia partii politycznej, która miała reprezentować interesy Dalitów i dążyć do zmian politycznych i społecznych w procesie politycznym. Ugrupowanie zostało nazwane „Niezależna Partia Pracy” (*Independent Labour Party*). W lipcu 1942 r. podczas konferencji w Nagpur na jego bazie utworzono Wszechindyjską Federację Najniższej Kasty (*All-India Scheduled Caste Federation*). Organizacja stanowiła rzecznika interesów Dalitów i stała w opozycji do Indyjskiego Kongresu Narodowego (*The Indian National Congress*), forsując odmienną wizję państwa. W 1957 r., już po śmierci Ambedkara, z federacji wyłoniła się Republikańska Partia Indii (*The Republican Party of India*). Partia początkowo dynamicznie walczyła z wykluczeniem Dalitów, podnosząc liczne postulaty dotyczące ich praw obywatelskich i ekonomicznych (m.in. dążyła do przyznania ziemi bezrolnym robotnikom, przyczyniła się również do powstania wielu organizacji branżowych), dość szybko jednak pogrążyła się w personalnych konfliktach i rozpadła się na kilka frakcji (Paswan, Jaideva 2002, 312).

Rozpad partii i brak porozumienia pomiędzy liderami ruchu emancypacyjnego doprowadziły do radykalizacji części zaangażowanych politycznie Dalitów i w konsekwencji do utworzenia Ruchu Panter Dalickich (*Dalit Panther Movement*), często skrótowo określanych jako Dalickie Pantery. Organizacja powstała w 1972 r. w stanie Maharasztra i nawiązywała do dziedzictwa Ambedkara, za cel stawiając sobie przede wszystkim walkę z dyskryminacją, jaka wciąż napotykała Dalitów, zwłaszcza w terenach wiejskich. Po kilku latach i to ugrupowanie podzieliło się na dwie frakcje: jedna pozostała przy dotychczasowym programie, druga przyjęła wiele idei marksistowskich. Obie jednak nie odniosły większych sukcesów w walce o prawa Dalitów (Jogdand 1991, 56).

Inny charakter miała założona w 1973 r. (oficjalnie w 1978) przez Kanshi Rama Wszechindyjska Federacja Pracowników Wspólnot Mniejszościowych i Zacořanych) All India Backward and Minority Community Employees Federation (BAMCEF). Członkami ugrupowania byli wywodzący się z Dalitów wykształceni pracownicy, pełniący różnorakie funkcje w administracji państwowej czy pracujący w lepiej opłacanych zawodach. Ich celem była działalność na rzecz społeczności dalickiej, polegająca przede wszystkim na informowaniu jej o formalnych możliwościach walki z wykluczeniem. Organizacja była więc pomostem pomiędzy instytucjami demokratycznego państwa a najniższą warstwą w jego strukturze społecznej i miejscem formowania się świadomych elit dalickich. Ograniczenie nakładane na pracowników publicznych (z których rekrutowała się większa część członków federacji) zdecydowały o założeniu przez Kanshi Rama nowego ugrupowania, które nazwał *Dalit Shoshit Samaj Sangharsh Samiti* (często skrótowo określane DS-4), a które miało na celu działanie nie tyle w obszarze politycznym, ile społeczno-kulturowym, zwłaszcza poprzez budzenie wśród członków społeczności dalickiej świadomości swego społecznego upośledzenia (Upadhyay, Dubey 2017, 262).

Oba ugrupowania stały się podstawą dla utworzenia partii o szerszym zasięgu i jednoznacznie określającej swe cele polityczne. W 1984 r. Kanshi Ram założył *Bahujan Samaj Party*. Partia, odwołująca się do dziedzictwa Ambedkara, w którego dzień urodzin została oficjalnie założona, szybko stała się najważniejszym politycznym rzecznikiem praw Dalitów i ogólnie najbiedniejszych warstw społeczeństwa. Zdobyła sobie popularność zwłaszcza w północnych stanach Indii, przede wszystkim w Uttar Pradesh. Pomimo początkowej strategii niewchodzenia w koalicje z innymi ugrupowaniami zdecydowała się później zawierać koalicje w różnych konstelacjach politycznych (Upadhyay, Dubey 2017, 263). Obecnie partia jest jednym z najważniejszych aktorów politycznych, choć raczej na poziomie regionalnym, wciąż bowiem jej członkowie nie zasiadają w niższej izbie parlamentu (Lok Sabha), pomimo tego, że np. w wyborach z 2014 r. była trzecia, jeśli chodzi o liczbę głosów od-



danych przez uprawnionych do głosowania. Odgrywa jednak bardzo ważną rolę w kilku północnych stanach, zwłaszcza w Pendżabie i w Uttar Pradesh. W wyborach regionalnych do tego drugiego, będącego najludniejszym regionem Indii, zajęła drugie miejsce.

Partia nie jest jednak jedynym politycznym i społecznym ugrupowaniem Dalitów. Ruch emancypacyjny rozwija się, pomimo utrwalonych i latentnych przekonań dotyczących kastowej struktury społeczeństwa. Wśród innych organizacji wymienia się *Self Respect Movement*, *the Dalit Sangharsh Samiti* w stanie Karnataka, *Indian Dalit Federation* w stanie Kerala czy *Dalit Maha Sabha* oraz *Dalit Sena* w Andhra Pradesh. Nie ogrywają one jednak poważniejszej roli politycznej, choć stanowią ważne ośrodki formułowania myśli społecznej i politycznej dla transformacji społeczeństwa<sup>2</sup>. Dążenie do emancypacji Dalitów zbiega się także z poszerzaniem się zakresu społecznych nierówności, które są kosztem ubocznym przyspieszonej industrializacji i afirmacją idei postępu gospodarczego i podnoszenia międzynarodowego prestiżu Indii. Współczesne Indie są rozrywane konfliktami, które wynikają z pogłębiania się przepaści określanej systemem kastowym, na który nakładają się rozpiętości ekonomiczne nowoczesnej gospodarki. Ujmuje to w związku formie Arundhati Roy, która w przejrzysty sposób przybliży tragedię dokonującą się w indyjskim interiorze: „W kraju toczą się liczne walki, w których uczestniczą przeróżni ludzie – bezrolni, bezdomni, dalitowie, robotnicy, chłopci, tkacze. Stawiają czoło monstrualnym aktom niesprawiedliwości, takim jak choćby rządowe decyzje, mocą których korporacje mogą hurtowo odbierać ludziom ziemię i zasoby naturalne” (Roy 2011, 16 i n.).

### III. Kontekstualizacja teologii Dalitów

Pojęcie teologii Dalitów pojawiło się na światowej scenie teologicznej w latach 80. XX w. Po raz pierwszy użył go w 1984 r. jeden z prekursorów tego kierunku, biskup M. Azariah z Kościoła Południowych Indii (*Church of South India*)<sup>3</sup>, sam będący Dalitą. Wprowadził w ten sposób specyfikę i podstawowe postulaty do globalnego dyskursu teologicznego i zwrócił uwagę chrześcijan z całego świata, przede wszystkim dzięki platformie ekumenicznej, na tragedię tej grupy społecznej (Wyatt 2010, 138).

<sup>2</sup> Zob. cykl artykułów w opracowaniu: *Contextualizing Dalit Movement in South India. Selfhood, Culture and Economy*, „Vikalp Alternatives” (August 2005), <http://www.vakindia.org/archives/Vikalp-Aug2005.pdf> [dostęp: 19.03.2018].

<sup>3</sup> Kościół Południowych Indii jest największym kościołem protestanckim w Indiach, skupiającym anglikańskie i metodystyczne tradycje teologiczne. Jest członkiem Wspólnoty Anglikańskiej.

Próba choćby pobieżnej refleksji dotyczącej teologii Dalitów wymaga nakreślenia kontekstu, w jakim teologia ta powstała i wciąż się formułuje. Tkwi ona bowiem w głębokich zależnościach, które tworzone są przez odległe od siebie punkty odniesienia. W swym obszernym i skrupulatnym opracowaniu teologii Dalitów Vincent Mahonaran wymienił cztery takie punkty, które stanowią jednocześnie czynniki opresji. Mianowicie według niego Dalitowie, którzy wyznają chrześcijaństwo, tkwią w czterowymiarowym upośledzeniu: ze strony chrześcijan nie-Dalitów, ze strony nie-Dalitów i niechrześcijan, ze strony fundamentalistów hinduskich oraz ze strony państwa indyjskiego (Manoharan 2012, 54 i n.). Punkty te stanowią o kontekście dla teologicznej refleksji Dalitów, jednocześnie decydując o źródłach tej refleksji.

Również cztery czynniki teologii dalickiej, choć ustalane w odmienny, bardziej ogólny sposób, wyszczególnia Deenabandhu. Przyjmuje się, że teologia ta wykształciła się na następujących fundamentach, po pierwsze, dzięki działalności grup skupionych wokół osoby Ambedkara, który odważył się podważyć reguły społeczne uzasadnione religijnie i stworzył w ten sposób ruch emancypacyjny, obejmujący wszystkie regiony Indii, po drugie, dzięki ruchowi chrześcijańskich Dalitów, którzy, stanowiąc prawie 70% populacji chrześcijańskiej w Indiach, prześladowani są przez instytucje państwa indyjskiego, a także przez chrześcijan rekrutujących się z wyższych klas (Deenabandhu, s. 8).

Kolejnym czynnikiem jest działanie ruchu ekumenicznego, który, zdaniem Deenabandhu, stworzył bardzo ważne możliwości teologicznej konceptualizacji, w ten sposób, że w perspektywie dążenia do jedności chrześcijańskiej zinterpretował kwestie społeczne i polityczne jako sprawy wiary, a pojęcie zbawienia rozszerzył poza znaczenie eschatologiczne, obejmując nim pragnienia grup w różny sposób uciskanych, aby troszczyć się o pokój, społeczną sprawiedliwość oraz zachowanie stworzenia. Dalicki teolog jednoznacznie więc podważa tu krytyczne dla ruchu ekumenicznego opinie, że koncentruje się on na wymiarze doczesnym, *hic et nunc*. Natomiast znaczenia dla ruchu ekumenicznego kwestii dalickiej dowodzi proklamacja programu AGAPE (*Alternative Globalization Addressing People and Earth*) prowadzonego przez Światową Radę Kościołów, w której Dalitowie wymieniani są jako jedna z grup wymagających szczególnego wsparcia: „Nasza wiara obliuguje nas do poszukiwania sprawiedliwości, do świadczenia o Bożej obecności i do uczestnictwa w życiu i zmaganiu się ludzi, którzy są ciemnieni i zagrożeni przez struktury i kultury: kobiet, dzieci, ludzi żyjących w biedzie zarówno w miastach jak i na wsi, autochtonów, wspólnoty dyskryminowane rasowo, ludzi niepełnosprawnych, Dalitów, imigrantów przymuszanych do pracy, uchodźców i mniejszości religijnych i etnicznych” (*Alternative Globalization...* 2005, 3).

Czwartym źródłem jest inspiracja systemami teologicznymi, które Deenabandhu określa jako teologie Trzeciego Świata, wśród których wymienia południowoamerykańską teologię wyzwolenia, „czarną” teologię północnoamerykańską i afrykańską, teologię feministyczną zarówno w krajach Pierwszego, jak i Trzeciego Świata, teologię *Minjung* w Korei, różne teologiczne inicjatywy azjatyckie, a także działalność powstałego w 1979 r. Ekumenicznego Stowarzyszenia Teologów Trzeciego Świata (*Ecumenical Association of the Third World Theologians*). Wszystkie te teologie zrywają, jak stwierdza, z eurocentryczną perspektywą teologiczną i odkrywają znaczenie kontekstualizacji wiary chrześcijańskiej. Wśród czynników tej kontekstualizacji zaś szczególne znaczenie ma wyzwolenie z nędzy, ekonomicznej niesprawiedliwości, deptania ludzkiej godności, a więc z tego, co stanowi kontekst egzystencji milionów chrześcijan na całym świecie.

Czynniki, które kształtują teologię dalicką, zbiegają się z jej zakorzenieniem w konkretnym kontekście, który stanowiony jest przez grupę ludzi stających się coraz bardziej świadomymi swej upośledzonej kondycji i dążących do zmiany tej kondycji. Taką konstatację można za Deenabandhu rozbudować wyszczególnieniem cech charakteryzujących tę teologię. Po pierwsze, wyrasta ona z doświadczenia konkretnej kategorii społecznej, która przez wiele wieków doświadczała nędzy, bezsilności, upokorzeń, stygmatyzacji nietykalności, alienacji i wykluczenia zakorzonego w kastowej strukturze społecznej. Doświadczenie to kształtuje kontekst tej teologii. Zdaniem A.P. Nirmala, jednego z pionierów teologii dalickiej, jest ono jej epistemologicznym punktem wyjścia i kluczowym kryterium interpretacji (Nirmal 1991, 141). Po drugie, jest to teologia zorientowana praktycznie, dążąca do stworzenia chrześcijańskiej konceptualizacji ruchu emancypacji Dalitów. Po trzecie, jak pisze Deenabandhu, jest to pewna kontrteologia (*counter-theology*) w tym sensie, że rzuca ona wyzwanie dotychczasowej teologii hinduskich chrześcijan, gdyż przejęli oni kastowe wzory kulturowe i związane z nimi mechanizmy wykluczenia. Jest ona kontrteologią także dlatego, że zwraca się przeciwko klasycznej teologii zachodniej, tak z powodu zupełnie obcych założeń filozoficznych, na których tamta wyrasta, jak i wobec rozpowszechnionej w kontekście dalickim opinii, że jest ona obojętna na doświadczenia ludzkiej nędzy i upośledzenia społecznego (Deenabandhu, s. 9).

To związane zarysowanie charakterystycznych cech teologii dalickiej określa również jej podstawowe narzędzia teologiczne, jak i pozateologiczne, przez nią wykorzystywane. W grupie tych pierwszych, szczególne miejsce zajmuje biblijny opis wyjścia Izraelitów z ziemi egipskiej (*exodus*), a także fragmenty ksiąg prorockich oraz nauczanie Jezusa odnoszące się do ubogich, biednych i cierpiących. Deenabandhu pisze o utożsamianiu się Jezusa ze współczesnymi

jemu Dalitami (Deenabandhu, s. 9). Narzędzia pozateologiczne można podzielić na dwie grupy. Pierwsza odnosi się do różnych socjologicznych interpretacji treści biblijnych, wykorzystywanych w formułowaniu i legitymizowaniu postulatów emancypacyjnych, druga zaś wykorzystuje w teologii dalickiej dziedzictwo ruchu dalickiego formowanego przez Ambedkara.

W swej analizie dalickiej teologii Deenabandhu zwraca również uwagę na charakterystykę środowiska teologicznego, w którym kształtuje się teologia Dalitów. Przede wszystkim za jej powstanie odpowiada grupa liderów będących dobrze wykształconymi Dalitami-chrześcijanami. Grupa ta lokuje się pomiędzy ogromną rzeszą Dalitów, którzy są adresatem tej teologii, ale którzy w niewielkim stopniu mają kompetencje, aby ją właściwie przyjąć, a hierarchią kościelną (różnych wyznań chrześcijańskich, choć tego Deenabandhu nie dodaje), która nie jest tą teologią zainteresowana. Poza tym pojęcia, cele i założenia teologii Dalitów wymagają ciągłej reinterpretacji, gdyż bardzo szybko zmieniają się również konteksty całego ich ruchu emancypacyjnego. Wreszcie, co jest chyba najbardziej charakterystyczne, teologowie daliccy deklarują się jako rzucający wyzwanie tradycyjnemu w chrześcijaństwie akcentowaniu znaczenia indywidualnego grzechu oraz indywidualnego zbawienia. Ich zdaniem, pogłębia to jeszcze i tak bardzo niską samoocenę rozpowszechnioną wśród Dalitów i czyni Kościoły społecznie indyferentnymi, niezdolnymi do właściwej oceny społecznych uwarunkowań. Można tu pokusić się o stwierdzenie, że w teologii Dalitów bardzo widoczne są ślady amerykańskiej teologii *Social Gospel*. Zauważa to jeden z najwybitniejszych współczesnych teologów ruchu ekumenicznego, Max L. Stackhouse, który wprost nazywa teologię Dalitów współczesną wersją teologii *Social Gospel* (Stackhouse 2001, 149).

#### IV. Perspektywy teologii Dalitów

Jak już wspomniano, systematyzując teologię Dalitów, Deenabandhu wyszczególnił teologiczne i pozateologiczne narzędzia teologii dalickiej, wykorzystywane w jej przepowiadaniu. Tę ogólnie zarysowaną refleksję hinduskiego teologa należy rozszerzyć przez prezentację głównych motywów teologii Dalitów ujętych w świetle jej specyfiki. Pozwoli to na wyszczególnienie, za Deenabandhu, głównych perspektyw, w których teologia ta zbiega się z dążeniami emancypacyjnymi niedotykalnych.

Vincent Mahonaran, w przywoływanym już opracowaniu dotyczącym teologii Dalitów, wyodrębnił sześć głównych tematów w niej poruszanych. Pierwszy jest określony przez przekonanie, że Bóg jest Bogiem pokrzyw-

dzonych, uciśnionych i cierpiących, że stoi po stronie tych, którzy doznają różnych krzywd. Motyw ten teologia Dalitów odnosi, jak już wspomniano, do biblijnych motywów wychodźstwa (*exodus*). Takie rozumienie jest zakorzenione w szczególnych obrazach biblijnych oraz inspirowane przez latyno-amerykańską teologię wyzwolenia. Po drugie, motywacją do walki o godność osobową Dalitów staje się chrześcijańska antropologia zbudowana na rozumieniu człowieka jako stworzonego na Boży obraz i podobieństwo. Po trzecie, teologia dalicka przedstawia Jezusa jako Dalitę, podkreślając, że urodził się on w biedzie, a w swej działalności stawał po stronie wykluczonych. Ponadto Jezus jest ujmowany jako Wyzwoliciel, który broni wykluczonych i cierpiących (a więc również Dalitów) przed prześladowaniem, upokorzeniem i śmiercią. Po czwarte, teologia Dalitów bazuje na identyfikacji zła i grzechu z systemem kastowym i w konsekwencji zakłada, że misja chrześcijańska musi zmierzać do zwalczania systemu kastowego jako radykalnie sprzeciwiającego się orędziu Ewangelii. Po piąte, zbawienie jest wewnętrznie powiązane z wyzwoleniem z grzechu, stąd też w teologii Dalitów jest ono identyfikowane z rozwiązaniem systemu kastowego. Wreszcie po szóste, teologia Dalitów zakłada, że wyzwolenicza misja Chrystusa jest skierowana do wszystkich: do Dalitów i nie-Dalitów. Dla tych pierwszych oznacza wyzwolenie z uciemżenia powodowanego przez system kastowy, dla tych drugich wyzwolenie z kulturowych przekonań zniewalających ich myślenie i zamykających ich na dar Chrystusowego orędzia (Manoharan 2012, 20 i n.).

Dokonując analizy zbioru tych tematów, należy wspomnieć o dwóch istotnych spostrzeżeniach. Po pierwsze, wyraźnie widać, że słowem kluczowym teologii dalickiej jest pojęcie wyzwolenia, po drugie, że wszystkie wyróżnione powyżej tematy są głęboko ze sobą powiązane. Znaczenie motywu wyzwolenia na tyle określa teologiczną refleksję Dalitów, że M.E. Prabhakar, jeden z weteranów walki o prawa Dalitów, mógł ją podsumować następująco:

Mówić o teologii dalickiej jest już samo w sobie wyzwalającym działaniem, biorąc pod uwagę fakt, że teologia była zbyt długo domeną elit, była dyscypliną akademicką, bądź też aktywnością intelektualną, ze słabym albo wręcz żadnym bezpośrednim kontaktem z rzeczywistością doświadczaną przez ludzi. Jest to samoafirmacja ludzi polegająca na tworzeniu teologii, wychodzącej z ich własnego położenia, aby ich zmieniać dzięki alternatywnej świadomości ekonomii równości, polityki sprawiedliwości i religii Bożej wolności (Prabhakar 1991, 49).

Interpretacja teologii Dalitów mogłaby więc być budowana na schemacie stworzonym przez triadę pojęć wykluczenie – refleksja teologiczna – wyzwolenie, z zachowaniem takiego porządku kolejności. Podsumowanie takim schematem wskazuje jednocześnie na silnie praktyczny wymiar tej teologii oraz na fakt, że jest ona do pewnego stopnia instrumentalizowana przez ruch

emancypacji niedotykalnych. W definicji Prabhakara teologia jest zestawiona z tak nazwaną przez niego alternatywną świadomością, która odnosi się do wartości równości, sprawiedliwości i wolności. Można więc przyjąć, że refleksja ta teologizuje te kluczowe pojęcia, centralne dla zbioru praw człowieka, ale czyni to w perspektywie doświadczeń totalnego wykluczenia i walki o transformację kultury, która za to wykluczenie odpowiada.

Drogi, którymi teologia Dalitów przyczynia się do ich emancypacji społecznej i kulturowej, są bardzo dobrze ukazane w wyróżnionych przez Deenabandhu kilku perspektywach teologicznych. Prezentacja ich listy może posłużyć za wiarygodne i skuteczne podsumowanie istoty, celów i specyfiki teologii dalickiej.

1. Teologia walki (*theology of struggle*): teologowie daliccy deklarują swe uczestnictwo w procesie emancypacji społecznej i kulturowej. Stwierdzają, że jest to osiągalne jedynie przez walkę, w której zdefiniowanym wrogiem jest struktura społeczna oparta na systemie kastowym. Celem nie jest więc jakiś kolektywny awans w hierarchii kastowej, ale budowa nowego, bezkastowego, egalitarnego społeczeństwa i nowego narodu, który byłby zorganizowany wokół wartości równości, wolności, sprawiedliwości i godności osoby ludzkiej. Mówiąc bardziej ogólnie, nie chodzi o zmiany w systemie, ale o zmiany systemu. W walce tej Dalitowie nie ograniczają się do własnej grupy, ale chcą współdziałać z innymi grupami, które są wykluczane przez współczesne państwo i społeczeństwo indyjskie. W dążeniu do budowy nowego społeczeństwa teologowie daliccy przyjmują pewne teologiczne założenie o misyjności swej grupy, uznając, że ludzie biedni i wykluczeni są bardziej otwarci na moc Bożego działania.

2. Teologia kontrkultury (*theology of counter-culture*): dążenie do budowy nowego społeczeństwa musi dokonywać się drogą głębokiej transformacji kulturowej, skoro, jak pisze dalicki teolog, „dalickość” (*dalitness*) jest wytworem kultury. Poszukując dróg emancypacji, liderzy społeczności dalickich prezentują własną kulturę i rozwijają własną tożsamość, nie tylko w aspekcie negatywnym, w oparciu o historię wykluczenia i upokorzeń, ale też pozytywnym, akcentując własne wartości, uznane za specyficzne dla społeczności dalickich. Teologowie daliccy wspierają te dążenia, podkreślając dwie cechy kultury dalickiej, które powinny stać się fundamentem emancypacji. Pierwszą z nich określają mianem kultury wartości i wartości wspólnotowych. Określenie to odnosi się do doświadczeń historycznych, w których kluczowe są zwłaszcza dwa czynniki: znaczenie kompetencji dzięki wykonywanej pracy oraz szczególnie pierwotna religijność dalicka, w której bogowie są przedstawiani jako męczennicy, w której nie ma wykształconej grupy kapłanów i gdzie istotną rolę odgrywają wspólne posiłki i wzajemne pojednanie przed sprawowaniem aktów

religijnych. Doświadczenia te powinny stać się szczególnie istotnym wkładem w budowę nowego, sprawiedliwszego i bardziej egalitarnego społeczeństwa, tym bardziej, że Dalitowie są bardziej uwrażliwieni na cierpienie wynikające ze społecznej niesprawiedliwości. Druga wyróżniona cecha nazwana jest kulturą oporu i również jest konsekwencją doświadczeń sprzeciwu wobec wykluczenia, które przez wieki było udziałem Dalitów. Teologowie dalicycy akcentują przy tym biblijne zakorzenienie postawy przeciwstawiania się niesprawiedliwości, przyjmując, że w treści Pisma Świętego znajduje się wiele motywów potępienia ucisku biednych przez różnorodną władzę.

3. Teologia społeczności dalickiej (*theology of the community of Dalits*): specyfika teologii dalickiej polega również na krytycznym osądzie teologii ekskluzywnej, ograniczonej do refleksji specjalistycznej. Odmienne od tego Dalitowie uznają, że teologia musi powstawać w obrębie wspólnoty i dla wspólnoty, wychodząc z jej doświadczeń. W szczególnym kontekście dalickim oznacza to konieczność aktywnego uczestnictwa w procesie emancypacji Dalitów poprzez formowanie krytycznej postawy wobec rzeczywistości i akcentowanie godności osoby ludzkiej niezależnie od jej czynników jej tożsamości.

4. Teologia dla transformacji Kościoła (*theology for the transformation of the Church*): teologia Dalitów nie lekceważy eklezjologii, przyjmując za kluczowe założenie, że transformacja społeczeństwa nie jest możliwa bez transformacji Kościoła. Kościół bowiem ma być agentem przemian, miejscem, gdzie kształtują się idee i elita, która te idee promuje. Rozerwanie teologii oraz Kościoła prowadzi do wzajemnej alienacji i w konsekwencji ogranicza teologię do akademickich rozważań, a Kościół pozbawia skutecznego narzędzia interpretacji kontekstu przepowiadania. Teologia Dalitów dąży więc do przemian w Kościele, pojętym ponadwyznaniowo i ekumenicznie, jako cały Kościół skupiający wszystkich chrześcijan w Indiach, niezależnie od wyznania i, co najważniejsze, jako Kościół całkowicie odrzucający podziały wynikające z systemu kastowego.

## Literatura

- Alternative Globalization Addressing People and Earth. A Background Document* (2005), Geneva: World Council of Churches 2005.
- Blunt E.A.H. (1969), *Caste System of Northern India*, Delhi: S. Chand & Company.
- Contextualizing Dalit Movement in South India. Selfhood, Culture and Economy*, „Vikalp Alternatives” (August 2005), <http://www.vakindia.org/archives/Vikalp-Aug2005.pdf>.
- Deenabandhu M., *Dalit Theology as an Ally of Dalit Liberation* (archiwa Światowej Rady Kościołów, box. 241.01, tekst w posiadaniu autora).

- Ghurye G.S. (1969), *Caste and Race in India*, Bombay: Popular Prakashan.
- Gupta D. (1991), *Hierarchy and Difference: An Introduction*. W: D. Gupta (red.), *Social Stratification*, Delhi: Oxford University Press.
- Gurung H. (2005), *The Dalit Context*, „Occasional Papers in Sociology and Anthropology”, vol. 9.
- Jagodziński H. (2016), *Niektóre zagadnienia dotyczące małżeństwa i rodziny w hinduizmie*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, nr 15, s. 7–24.
- Jogdand P.G. (1991), *Dalit Movement in Maharashtra*, New Delhi: Kanak Publishing.
- Manoharan V. (2012), *Towards a Practical Dalit Theology. A Study on the Status and Relevance of Dalit Theology among Grassroots Dalit Christians in their Struggle against Caste Oppression*, Birmingham 2012 (tekst w posiadaniu autora).
- Murdoch J. (1979), *Review of a Caste in India*, Jaipur: Rawat Publication.
- Nirmal A.P. (1991), *Doing Theology from a Dalit Perspective*. W: A.P. Nirmal (red.), *A Reader in Dalit Theology*, Madras, Gurukul Lutheran Theological College.
- Oman J.C. (2003), *Religious Festivals and Caste System in India*, New Delhi: Khanna Publishers.
- Paswan S., Jaideva P. (2002), *Encyclopaedia of Dalits In India*, vol. I, Delhi: Kalpaz Publishers.
- Prabhakar M.E. (1991), *The Search for a Dalit Theology*. W: A.P. Nirmal (red.), *A Reader in Dalit Theology*, Madras: Gurukul Lutheran Theological College.
- Roy A. (2011), *Indie rozdarte. Jak rozpada się największa demokracja na świecie*, Warszawa: Wielka Litera.
- Srinivas M.N. (1977), *Caste in Modern India and Other Essays*, New Delhi: Asia Publication House.
- Stackhouse M.L. (2001), *The Fifth Social Gospel and the Global Mission of the Church*. W: Ch.H. Evans (red.), *The Social Gospel Today*, Louisville: Westminster John Knox Press.
- Upadhyay M., Dubey B.N. (2017), *Dalits in the Era of Globalization: a Sociological Study of a Village in Amethi District of Uttar Pradesh*, „Man in India” 97 (2), s. 257–271.
- Wnuk-Lipiński E. (2005), *Socjologia życia publicznego*, Warszawa: Scholar.
- Wyatt A. (2010), *Dalit Theology and the Politics of Untouchability among the Indian Christian Churches*. W: M. Aktor, R. Deliège, *From Stigma to Assertion, Untouchability, Identity and Politics in Early and Modern India*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press.