

*Jan Sadecki*

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

**ROZWÓJ REGULACJI PRAWNYCH W INDIACH  
ZWIĄZANYCH ZE ZJAWISKIEM NIEDOTYKALNOŚCI  
(UNTOUCHABILITY) NA PRZESTRZENI EPOK:  
KOLONIALNEJ I NIEPODLEGŁOŚCIOWEJ**

*My fight against untouchability  
is fight against impure humanity*

Mahatma Gandhi

*Ours is the struggle not for money or power  
but for the reclamation of human dignity*

Dr B. R. Ambedkar

**1. WPROWADZENIE**

Indie są niewątpliwie krajem od wieków charakteryzującym się znaczną stratyfikacją społeczną i gradacją statusu poszczególnych warstw społeczeństwa. W związku z rozwojem gospodarki rynkowej w Indiach oraz przyjęciem założeń kapitalizmu w polityce społecznej za czasów kolonialnych – wiele grup społecznych, które już wcześniej były upośledzone kulturowo, stanęło na skraju ubóstwa i wykluczenia społecznego. Mimo że hasła poprawy sytuacji dalitów – czyli właśnie tych grup społecznych najniżej usytuowanych w hierarchii porządku kastowego, były obecne w dyskusji politycznej nawet przed pojawieniem się Brytyjczyków, nowe oblicze dyskryminacji w czasach kolonialnych spowodowało, że podstawowym zadaniem, jakie postawili sobie architekci Konstytucji Indii z roku 1950, było wykorzenienie zjawiska niedotykalności. Z perspektywy ponad półwiecza funkcjonowania i ewolucji ukształtowanego wtedy systemu prawnego można wstępnie ocenić rezultaty i sposób realizacji owego zadania. Aby tego dokonać, należy właściwie zrozumieć treść wspomnianego zadania, czyli wskazać założenia ideologiczne formacji społecznej, jaką jest system kastowy oraz scharakteryzować sytuację społeczną w Indiach na przełomie epoki kolonialnej i niepodległościowej.

## 2. POJĘCIE KASTY

Użyteczna dla zrozumienia istoty systemu kastowego jest zaproponowana przez Louisa Dumonta refleksja metametodologiczna dotycząca pojęcia struktury czy też systemu<sup>1</sup>. Bezpośrednią inklinacją człowieka Zachodu jest dochodzenie do pojęcia struktury poprzez scharakteryzowanie jej elementów. Na tej zasadzie, aby zdefiniować system kastowy, należy najpierw wyjaśnić, czym jest kasta. Ten sposób myślenia nie odpowiada rzeczywistości, a tym samym wyklucza adekwatność wniosków i ocen. Myślenie to jest charakterystyczne dla postrzegania struktury odpowiadającej fizyce jako nauce. System bytów fizycznych bowiem składa się z elementów (np. atomów) mających odrębną, kompletnie określającą je charakterystykę (np. masę, ładunek, gęstość itp.). Na skutek istnienia pewnych względnie obiektywnych zasad interakcji (np. prawo Coulomba, zasady Newtona) poszczególne elementy systemu wchodzą ze sobą w relacje. Jednakże relacje te są wtórne względem elementów i stanowią konsekwencję ich istnienia. Sam system konstytuują elementy. Inaczej postrzegamy strukturę odpowiadającą fonologii. Zauważmy, że istnienie fonemu nie wynika z odrębnej jego charakterystyki, ale funkcjonowania w systemie jako takim. Fonemy to zbiory cech dystynktywnych, czyli takich, które odróżniają je od innych fonemów. Zatem fonem „p” jest nim wyłącznie dlatego, że nie jest fonemem „b”, „k”, „t” itd. Określenie to w pełni wyczerpuje jego istotę. Konsekwencje tego spostrzeżenia są niebagatelne. Otóż fonem *de facto* nie istnieje. Jego istnienie jest pewną iluzją konstruowaną przez nasz umysł. Jest on bowiem sobą tylko o tyle, o ile funkcjonuje w określonym systemie. Zatem strukturę w tym rozumieniu konstytuują nie elementy (których w istocie nie ma), ale relacje między nimi. W kontraście do poprzedniego rozumienia struktury to one są pierwotne. W ten sam sposób – zdaniem Louisa Dumonta<sup>2</sup> – należy postrzegać strukturę systemu kastowego – zbioru złożonych napięć i opozycji.

W ten sposób należy myśleć także o systemie kastowym w Indiach, co sprawia, że niewłaściwe i w gruncie rzeczy bezużyteczne jest definiowanie pojęcia kasty – trzeba zrozumieć, czym jest cały system. Posługując się nomenklaturą językoznawczą, o tyle adekwatną, na ile, jak wskazałem, rozumienie struktury języka odpowiada w dużym zakresie strukturze społecznej, do której się w tej pracy odnosimy, można przyjąć, że system kastowy da się opisać na dwa sposoby: synchroniczny i diachroniczny. John Lyons tłumaczy różnicę między tymi rodzajami opisu, posługując się metaforą partii szachów<sup>3</sup>. Sytuację zastaną na szachownicy w określonym momencie danej partii można bowiem scharaktery-

<sup>1</sup> Por.: L. Dumont, *Homo hierarchicus. System kastowy i jego implikacje*, Kraków 2009, s. 85–102.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> J. Lyons, *Wstęp do językoznawstwa*, Warszawa 1976, s. 58.

zować dwojako. Z jednej strony można wskazać pozycję poszczególnych figur, posługując się nazwami pól (A2, H5 itd.). Ten rodzaj opisu nazwiemy synchronicznym, gdyż konstruuje on obraz rzeczywistości zastanej bez względu na czynniki, jakie doprowadziły do ukształtowania się tej rzeczywistości. Z drugiej strony, można opisać partię, odtwarzając szczegółowo jej przebieg – od pozycji wyjściowej do pozycji zastanej w konkretnym momencie. Ten rodzaj opisu nazwiemy, z kolei, diachronicznym, jako że charakteryzuje etapy i jednocześnie wskazuje determinanty kształtowania się określonej rzeczywistości. Należy także dodać, że osobie obeznanej z zasadami gry w szachy oba rodzaje opisu pozwalają w pełni odnaleźć się w konkretnej partii i ją kontynuować. Postaram się zatem scharakteryzować system kastowy w sposób kolejno: diachroniczny i synchroniczny, a także wyjaśnić i zarysować nieostre granice zjawiska niedotykalności.

Wyraz „kasta” pochodzi z języka portugalskiego i został przypisany szczególnego rodzaju grupom społecznym w Indiach przez kolonizatorów w XVI w. „Kasty” (*castas*) oznaczają dosłownie szczepy, klany albo rody<sup>4</sup>. W starożytnych źródłach indyjskich pojęcie to oczywiście nie występuje.

Powszechnie słowo „kasta” utożsamiane jest z jedną formacją czteroczęściowego podziału społeczeństwa w Indiach, czyli z braminami, kszatrijami, wajsjami albo śudrami. Tymczasem podział ten jest znacznie bardziej złożony i wielostopniowy. Wspomniane nazwy grup społecznych stanowią desygnaty nazwy „warna”. Pojęcie to pojawia się już w najstarszym ze świętych tekstów hinduizmu – *Wed* – w *Rygwedzie*:

„Gdy poćwiartowali Puruszę, na ile części go podzielili?

Co się stało z jego ustami, co z ramionami, jaką nazwę otrzymały jego biodra, jego nogi?

Usta jego stały się brahmanem, ramiona rycerzem,

Biodra to są wajsjowie, z nóg narodził się śudra”<sup>5</sup>.

Analiza jednego z opisu stworzenia świata czy też porządku społecznego w *Rygwedzie* wskazuje, że pierwotny podział społeczny na warny był uznawany za coś konstytuującego społeczeństwo indyjskie. Samo słowo „warna” znaczy w sanskrycie tyle, co „barwa, kolor”<sup>6</sup>. Z opisywanego fragmentu widać wielowiekową trwałość do dziś istniejących podziałów społecznych w Indiach.

Wbrew świadectwu *Rygweddy*, historyk Jan Kieniewicz opisuje inkrementalny rozwój gradualnej struktury społeczeństwa indyjskiego w kontraście do

<sup>4</sup> A. L. Basham, *Indie od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, Warszawa 1973, s. 188.

<sup>5</sup> *Rygweda*, X 90, tłum. F. Michalski, [w:] *Słownik wiedzy o religiach*, red. K. Banka, Warszawa–Bielsko-Biała 2010, s. 249.

<sup>6</sup> Hasło „warna” (*varn*), [w:] V. S. Apte, *The Practical Sanskrit-English Dictionary*, Poona 1890, s. 947.

koncepcji kosmologicznej<sup>7</sup>. Pierwotny podział społeczeństwa na arjów i śudrów wystąpił po migracji ludów indoeuropejskich nad dolinę Indusu około XV w. przed naszą erą. Pytanie, czy zróżnicowanie to wynikało bezpośrednio z naturalnego stosunku ludności podporządkowującej do ludności podporządkowanej, czy stanowi ono produkt różnicowania najeźdźców, pozostaje bez odpowiedzi. Wiadomo jednak, że dalsza stratyfikacja społeczna postępowała już tylko w pierwszej grupie społecznej, mianowicie wśród arjów. Z tego faktu wynika pojęcie „warn powtórnie narodzonych”.

Dalsze interesujące nas tutaj szczególnie podziały społeczne zaszły ok. III–II w. przed naszą erą i są związane z powstaniem tak zwanych dżati. Słowo to pochodzi od sanskryckiego pierwiastka „džan”, który oznacza „rodzić się”<sup>8</sup>. Narodziny tych grup są związane z kryzysem państwowości królestwa Magadhy po upadku dynastii Maurjów. Chaos polityczny wpłynął na zmiany społeczne w obrębie wsi. Za Janem Kieniewiczem należy wskazać dwa czynniki: rozkład więzi w obrębie tradycyjnych wspólnot i izolacja wiosek<sup>9</sup>. Ucisk podatkowy za panowania Maurjów doprowadził do zerwania więzi charakterystycznych dla pierwotnych wspólnot plemiennych, poprzez wprowadzenie nowego kryterium oceny statusu, jakim było bogactwo. Gdy po upadku potężnego ośrodka politycznego zerwały się związki między wsią a miastem oraz nastąpił kryzys gospodarki towarowo-pięniężnej, wspólnoty wiejskie siłą rzeczy stawały się coraz bardziej autarkiczne. Aby usprawnić organizację ekonomiczną wraz z uwzględnieniem nowych kryteriów społeczno-ekonomicznych gradacji statusu, wprowadzono w obrębie wsi szczególnie daleko posunięty podział pracy. Z czasem, na skutek endogamii i inicjatywy braminów na płaszczyźnie religijno-ideologicznej, grupy zawodowe zamykały się w ramach swoich specjalizacji i wykształcały odrębne zwyczaje i tradycje. W zależności od rodzaju wykonywanej pracy niektóre grupy uznawano za mniej lub bardziej „czyste rytualnie”. Najprawdopodobniej na tym gruncie, w odniesieniu do najbardziej uwłaczających zawodów (pracz, garbarz, golibroda itp.) wykształciła się praktyka społecznego wykluczenia, czyli zjawisko niedotykalności. Należy jednak podkreślić, że ówczesna organizacja wiejska była wspólnotą organiczną, w której każdy element, bez względu na miejsce w hierarchii społecznej, był integralny dla funkcjonowania całości. W ten sposób narodził się istniejący w mniej lub bardziej zmodyfikowanej formie do dzisiaj porządek kastowy.

Porządkując materiał, trzeba zaznaczyć dwie kwestie. Po pierwsze, zarysowana ewolucja jest obrazem znacznie uproszczonym i charakterystycznym dla północnej części subkontynentu indyjskiego. Na południe od Narmady porządek warnowy został zaszczepiony wraz z przyjęciem na tamtym terytorium podziału

<sup>7</sup> J. Kieniewicz, *Historia Indii*, Wrocław 2003, s. 42–43.

<sup>8</sup> Hasło „džan” (*jan*), [w:] V. S. Apte, *The Practical Sanskrit-English Dictionary*, Poona 1890, s. 505.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 128.

społeczeństwa na dźati i nie funkcjonował tam wcześniej jako byt autonomiczny. Po drugie, trzeba scharakteryzować relacje, jakie zachodzą między warną a dźati i wskazać ostatecznie desygnat nazwy kasta, chociażby na potrzeby niniejszej pracy.

Nie można wyznaczyć jasnej linii demarkacyjnej między zakresami znaczeniowymi obu pojęć. Zwykło się niekiedy wskazywać, że podział społeczeństwa na dźati dokonał się w ramach istniejącego już podziału na warny i stanowi kolejny stopień klasyfikacji. Myślenie to, chociaż funkcjonalne i odpowiadające rzeczywistości, jest w istocie nieprecyzyjne. Wystarczy wskazać chociażby wątpliwy status braminów, którzy często uznawani są zarówno za warnę, jak i dźati. Arthur L. Basham wskazuje wręcz, że:

„Jest [...] w zasadzie rzeczą pewną, iż nie wyłoniły się one [dźati – przyp. J.S.] z podziału na cztery klasy [warny – przyp. J.S.]. Zapewne ukształtowały się później niż klasy, ale ta okoliczność niczego nam nie mówi o ich genezie. [...] oba systemy istniały obok siebie i nigdy nie zostały w pełni zharmonizowane”<sup>10</sup>.

Oprócz tego należy podkreślić, że zjawisko niedotykalności, które stanowi punkt integralny niniejszej pracy, funkcjonowało zawsze poza systemem warnowym, a jak najbardziej w ramach struktury dźati. Niekiedy zwykło się nawet mówić o piątej klasie, który to pogląd jednak nie przyjął się w szerszym kręgu badaczy. Dopiero administracja brytyjska próbowała uporządkować oba systemy, włączając niektóre dźati w ramy poszczególnych warn, co nierzadko ujawniało wzajemne niedopasowania obu porządków i z tego względu rodziło wiele wątpliwości.

Co zatem stanowi ostateczny desygnat terminu „kasta”? W odniesieniu do tej kwestii literatura podmiotu dostarcza wielu różnych koncepcji. Wielokrotnie cytowany już Arthur L. Basham prezentuje jednoznaczne stanowisko:

„[...] słowo »kasta« stosowano zarówno do tego, co Hindusi określają jako warna, czyli klasę, jak i do właściwej kasty, czyli hinduskiej dźati. Jest to terminologia z gruntu błędna. Podczas gdy kasty wznoszą się w hierarchii społecznej i spadają w dół, podczas gdy dawne kasty wymierają i kształtują się nowe – cztery wielkie klasy pozostają elementem stałym”<sup>11</sup>.

Inni badacze podkreślają wieloznaczność tego pojęcia, które na różny sposób funkcjonuje również w samych Indiach. Louis Dumont podaje za Edwardem Bluntem oraz Govindem Ghuryem, że Hindus zapytany o przynależność do kasty może podać w odpowiedzi zarówno nazwę swojej dźati, jak i warny<sup>12</sup>. Z tego względu owi autorzy proponują używanie terminów „kasta” i „podkasta” w zależności od kontekstu, co również jest związane z faktem, że segmentacja wcale się nie kończy na poziomie dźati. W tej ostatniej wielokrotnie wyróżnia się

<sup>10</sup> A. L. Basham, *Indie od początku dziejów...*, s. 188–189.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 188.

<sup>12</sup> L. Dumont, *Homo hierarchicus...*, s. 121.

mniejsze jednostki społeczne. Jan Kieniewicz z kolei skłania do posługiwania się nazwami „kasta-warna” i „kasta-dźati”. Polski historyk powołuje się na opinię uznanego indologa Bongarda-Lewina, że:

„Podstawowe cechy charakteryzujące kasty-warny (społeczna izolacja, dziedziczność przynależności kastowej, tradycja podstawowych zajęć, endogamia) występują także w dźati, z tego powodu i te, i tamte można uważać za kasty”<sup>13</sup>.

Na potrzeby naszych rozważań będą od tego momentu używał pojęcia kasta zbliżonego do rozumienia zaproponowanego przez Arthura L. Bashama, jako że w mojej opinii najlepiej odpowiada on znaczeniu tego pojęcia w języku prawnym.

Aby dopełnić obraz społeczeństwa kastowego i jednocześnie potwierdzić wnioski wynikające z diachronicznego opisu systemu, należy syntetycznie przeanalizować relacje, które, konstytuując strukturę, stanowią jednocześnie źródło istnienia kasty w ogóle. Rozważania te pozwolą nam tym samym lepiej zrozumieć źródła i konsekwencje zjawiska niedotykalności, a także postawić tezę, że stanowi ono bezpośrednią implikację istnienia porządku kastowego.

### 3. ZASADNICZE CECHY KASTOWEJ ORGANIZACJI SPOŁECZEŃSTWA W OKRESIE PRZEDKOLONIALNYM

Célestin Bouglé w dziele *Essays on the Caste System* podał jedną z najbardziej uznanych w literaturze przedmiotu definicji systemu kastowego poprzez wskazanie trzech konstytuujących go elementów.

„Duch kasty jednoczy te trzy tendencje: separację (*repulsion*), hierarchię (*hierarchy*) i dziedziczny podział zawodowy (*hereditary specialization*) i należy pamiętać o wszystkich trzech, jeżeli ktoś chce podać kompletną definicję systemu kastowego”<sup>14</sup>.

Zatem kasta jest dziedziczną grupą społeczną funkcjonującą w ramach określonego organizmu społeczno-politycznego o określonym statusie społecznym warunkowanym przez wykonywany zawód i relację względem innych grup, która nadto pozostaje w swoistej izolacji od innych jednostek sobie podobnych. Owa definicja wraz z wcześniejszym opisem rozwoju historycznego struktury społecznej w Indiach pozwala zauważyć, że system kastowy jest strukturą wzajemnych powiązań i napięć. To jednak, co stanowi istotę systemu, wynika z istnienia współzależności wszystkich kast względem siebie. Nawet jednostki

<sup>13</sup> J. Kieniewicz, *Historia...*, s. 128.

<sup>14</sup> C. Bouglé, *Essays on the Caste System*, Cambridge 1971, s. 9. Tekst oryginału: *The spirit of caste unites these three tendencies, repulsion, hierarchy and hereditary specialization, and all three must be borne in mind if one wishes to give a complete definition of the caste system.*

Wszystkie tłumaczenia tekstów obcojęzycznych są dokonane przez autora.

o najniższym statusie społecznym są integralne dla poprawnego funkcjonowania wsi. Współzależność jaskrawo uwidacznia się w „systemie dżadźmani”, czyli systemie wzajemnych świadczeń, wiążącym w całość wszystkie kasty we wsi<sup>15</sup>. Świadczenia te rozkładają się na cały rok i pozwalają z jednej strony utrzymać się osobie zatrudnianej (*pradźa*), a z drugiej strony realizować potrzeby oraz dopełniać obowiązki osób zatrudniających. Jeszcze przed epoką kolonialną niemal każda rodzina miała swojego golibrodę, pracza, a także bramina. System ten jest nastawiony na sprawne funkcjonowanie całej struktury społecznej<sup>16</sup>.

Podstawową ideą pracy Louisa Dumonta pod tytułem *Homo hierarchicus. System kastowy i jego implikacje* jest stwierdzenie, że wszystkie opozycje wskazane w definicji systemu kastowego przez Celestina Bouglé'a dają się sprowadzić do podstawowej dychotomii czystego-nieczystego. Czystość w tym rozumieniu ma znaczenie przede wszystkim rytualne, gdyż, pomimo że w znacznym stopniu odpowiada czystości fizycznej, nie można jednoznacznie wytłumaczyć za pomocą tego kryterium upośledzonej pozycji koszykarzy (*wena*) czy też kołodziejów (*rathakara*)<sup>17</sup>. Opozycja czyste-nieczyste, określona w sformułowaniu „być czystszy od” jest relacją przechodnią, przeciwsymetryczną i co najważniejsze spójną. Innymi słowy, stanowi ona przykład relacji liniowo porządkującej zbiór. Co więcej, należy podkreślić, że opozycja ta przenika całą rzeczywistość indyjską. Odnosi się nie tylko do ludzi, ale również przedmiotów, zjawisk i zachowań. Jedwab jest czystszy od bawełny, złoto czystsze od srebra, srebro od brązu, brąz od miedzi. W zakresie bytów rodzajowo podobnych relację tę można każdorazowo zastosować do ich charakterystyki i określenia roli w systemie. Sposób percepcji rzeczywistości, opierając się na wszechobecnej opozycji czyste-nieczyste, pozwala Louisowi Dumontowi określić ją „opozycją syntetyczną *a priori*”<sup>18</sup>.

Powyższa charakterystyka systemu kastowego jasno wskazuje jego bezpośrednie implikacje, z których w pierwszej kolejności jest zjawisko niedotykalności. Należy mieć na uwadze, że zaproponowane w niniejszej pracy rozumienie struktury wskazuje, że analogiczną konsekwencją porządku kastowego jest „nietykalność”, czyli cecha braminów – najczystszej grupy społecznej. Rzeczą niewymagającą dłuższego wyjaśnienia jest fakt, że podejmowanie się niektórych „nieczystych” ról społecznych przez poszczególne jednostki stanowi warunek zachowania „czystości” przez inne jednostki. Tę współzależność, jak to zostało już wyjaśnione, jaskrawo ukazuje system dżadźmani. Emblematycznie ujął to Louis Dumont:

„Jasne jest, że nieczystość niedotykalnych jest conceptualnie nierozłączna z czystością braminów. Musiały ukształtować się jednocześnie, a przynajmniej wzajemnie się wzmacniać, i należy się przyzwyczaić do ich wspólnego rozważania.

<sup>15</sup> L. Dumont, *Homo hierarchicus...*, s. 163.

<sup>16</sup> Por.: *ibidem*, s. 157–177.

<sup>17</sup> A. L. Basham, *Indie od początku dziejów...*, s. 184.

<sup>18</sup> L. Dumont, *Homo hierarchicus...*, s. 99.

Zwłaszcza niedotykalność nie zniknie dopóty, dopóki nie zostanie zdewaluowana czystość braminów [wyróżnienie – J.S.]; nie zawsze bierzemy to pod uwagę<sup>19</sup>.

Relacje łączące i warunkujące poszczególne elementy struktury powodują, że mimo najniższego usytuowania dalitów w hierarchii społecznej nie byli oni zawsze pogardzani i wyszydzani, co ważniejsze, granica podziałów społecznych była do pewnego stopnia płynna<sup>20</sup>. Paradoksalnie świadectwem ważnej roli, jaką niedotykalni odgrywali w społeczeństwie, było wielokrotne powierzanie im ważnych funkcji podczas obrzędów rodzinnych. Egzystencja rodziny gdzieniegdzie do tego stopnia była związana z golibrodą, że uczestniczył on razem z domownikami w uczcie weselnej i był z tego tytułu wynagradzany jedną rupią, a niekiedy nawet nowym ubraniem. Większość rytuałów inicjacyjnych (narodziny, postrzyżyny, ślub itp.) czy też przejścia wymagała współdziałania golibrody. Paradoksalnie to właśnie on przynosił na cmentarz ogień pogrzebowy<sup>21</sup>. Louis Dumont powoływał się na przykłady Hocarta, który wywodził upośledzenie kulturowe od funkcji stabilizacyjnej systemu społecznego w odniesieniu do jednostek, które są naznaczone „okresową nieczystością rytualną”. Dotyczy to żałobników, kobiet w okresie menstruacji czy położu. Według badacza, pomoc w tych sytuacjach była niejako konieczna, aby uniknąć całkowitego wykluczenia społecznego takich osób. Dalici byli niejako „specjalistami od nieczystości”<sup>22</sup>. Co prawda, wiele z tych funkcji niedotykalni pełnią do dzisiaj, jednakże współcześnie jest to wyłącznie element tradycji, a nie rzeczywistego zapotrzebowania kulturowego na określone role społeczne.

#### 4. SPOTKANIE SYSTEMU KASTOWEGO Z ZACHODNIĄ TRADYCJĄ PRAWNĄ W OKRESIE KOLONIALNYM

Blisko stuletni okres panowania brytyjskiego w Indiach (1858–1947) oraz ich wcześniejszej obecności na terytorium subkontynentu odcisnął głębokie piętno na gospodarce i strukturze społeczeństwa indyjskiego; zwłaszcza spowodował degenerację systemu kastowego i pojawienie się nowych typów dyskryminacji na gruncie klasowym. Anglicy nie byli przyczyną zmian, ale ich „katalizatorem”. Przenieśli oni na grunt Indii ideologię liberalno-kapitalistyczną, której cechą konstytutywną są egoizm oraz konkurencja<sup>23</sup>. Pojęcia te, zgoła obce ukonstytu-

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 111–112.

<sup>20</sup> A. L. Basham, *Indie od początku dziejów...*, s. 185.

<sup>21</sup> L. Dumont, *Homo hierarchicus...*, s. 167.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 105.

<sup>23</sup> Por.: A. Heywood, *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, Warszawa 2007, s. 39–81.



owanemu na zasadzie współzależności systemowi kastowemu, zachwiał, jak to określił Jan Kieniewicz „równowagę ekologiczną” tamtego społeczeństwa:

„Zacofanie Indii to przede wszystkim sparaliżowanie życia społecznego, wynikające z degeneracji mechanizmu kulturowego podtrzymującego stan równowagi ekologicznej. Zasady kierujące od wieków życiem jednostek i grup, idea kastowości, przekonanie o nierozdzielności człowieka i natury, wszystkie wierzenia ludowego hinduizmu podtrzymywały hierarchiczny świat wioski, zamykając drogę zmian. Porządek kastowy zatracił w rezultacie swą elastyczność, likwidując dawniej istniejące drogi ruchliwości społecznej”<sup>24</sup>.

Jedna z podstawowych więzi pozwalających zachować spójność porządku kastowego, czyli (według definicji Bouglé’a) dziedziczny podział pracy, zatracił swoje znaczenie w konsekwencji powszechnej eksploatacji ekonomicznej kraju i zaniku podstawowych rynków zbytu na produkty tradycyjne i wiejskie. Bogatsi Hindusi przestali ubierać się w dhoti i zaczęli kupować garnitury. Jednakże system kastowy, głęboko zakorzeniony w kulturze indyjskiej, nie uległ, jak przewidywał Marks (przeceniający znaczenie bazy, a niedoceniający autonomii nadbudowy) zanikowi<sup>25</sup>. Wręcz przeciwnie, reakcją kast na zmiany struktury gospodarczej była ich postępująca petyfikacja<sup>26</sup>. W ciekawy sposób ujął tę przemianę David Pocock, który, badając emigrantów z Gudżaratu do krajów wschodniej Afryki, pisał, że „kasty istnieją [...], ale system kast przestał istnieć”<sup>27</sup>. Jesteśmy świadomi, mając na uwadze pogłębioną definicję systemu kastowego i relacji między elementem a całością w ramach jego struktury, że wypowiedź Davida Pococka jest zgoła paradoksalna. Hierarchia społeczna, pozbawiona tradycyjnych podstaw ekonomicznych, stała się z czasem zjawiskiem wyłącznie kulturowym, a nowe nurty ideologiczne spowodowały możliwość jej instrumentalnego wykorzystywania w celu uzyskania jeszcze większej przewagi ekonomicznej nad upośledzonymi warstwami społeczeństwa. Jednocześnie na skutek upadku systemu dążącej separacja poszczególnych kast (*mutual repulsion*) uległa znacznemu pogłębieniu. Implikowało to również dramatyczne umocnienie bariery skalania rytualnego:

„Wtedy bowiem ukształtowało się przekonanie, że nieczystość rytualna jest właściwością ludzi pracujących w różnych sektorach gospodarki i że należy to traktować jako ułomność. Paradoksalnie, w Indiach współczesnych zakwestionowanie zasady podziału wedle kategorii czyste/nieczyste nie otwarło drogi społeczeństwu bezkastowemu, ale zagarnięciu hinduskości przez koncepcję wykluczenia religijnego. Hinduskość przekształcona w ideologię okazała się dla tradycji równie obca, jak upaństwowiona świeckość”<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> J. Kieniewicz, *Historia...*, s. 555.

<sup>25</sup> Por.: L. Dumont, *Homo hierarchicus...*, s. 320–324.

<sup>26</sup> J. Kieniewicz, *Historia...*, s. 455.

<sup>27</sup> Cyt. za: L. Dumont, *Homo hierarchicus...*, s. 323.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 648.

System ekonomiczny, w którym ścierają dwie ideologicznie sprzeczne formacje społeczne, a konflikty klasowe przyjmują charakter kastowy<sup>29</sup>, Jan Kieniewicz nazwał „kapitalizmem zależnym”.

Negatywne zjawiska powstałe na gruncie ekonomiczno-społecznym były umacniane przez działalność Brytyjczyków na polu stosowania prawa, zwłaszcza jurysdykcji. W epoce kolonialnej kasta była uznawana za jednostkę prawną (*juridical entity*), posiadającą prawo do pozywania i bycia pozwanym, a także do nabywania, posiadania i rozporządzania majątkiem. Autonomia kast była posunięta tak daleko, że jednostki te samodzielnie stanowiły dla siebie prawa i powoływały trybunały w celu egzekucji tych praw<sup>30</sup>. Jedynie sprawy szczególnie istotnej wagi z punktu widzenia organizacji państwowej (sprawy karne, uznanie ważności małżeństwa) podlegały sądom państwowym. Oparcie rozstrzygnięć na prawie zwyczajowym, coraz bardziej instrumentalizowanym w obliczu przekształceń ekonomicznych i społecznych nowej epoki, prowadziło do wielu wynaturzeń i aberracji. Zdarzały się przypadki nakładania kary grzywny na niedotykalnych za konieczność dokonania aktu ablucji (oczyszczenia) wskutek uprzedniego kontaktu z nimi<sup>31</sup>. Zakaz wchodzenia tej grupy społecznej do świątyń był w tamtym czasie sankcjonowany przez organy władzy publicznej. Źródłem takiej polityki władz brytyjskich była czysta pragmatyka. Pozostawienie szerokich kompetencji w zakresie stanowienia i stosowania prawa poszczególnym kastom, a jednocześnie przyjęcie za obowiązujący systemu norm prawa zwyczajowego ułatwiało kontrolę nad podporządkowaną społecznością, zmniejszało możliwość buntu oraz tworzyło iluzję sprawiedliwości społecznej pod rządami korony brytyjskiej.

Należy jednakże podkreślić, że ścisłe trzymanie się zwyczajów dotyczyło przede wszystkim kwestii wyznaniowych. Wielokrotnie zdarzało się, że sądy brytyjskie przyznawały niedotykalnym prawo do korzystania ze studni czy też infrastruktury na równi z członkami wyższych kast<sup>32</sup>. Jednakże, jak wskazuje Marc Galanter, podstawowym problemem była możliwość bojkotu społecznego kast wyższych bez względu na rozstrzygnięcia sądów:

„Nie jest łatwo ocenić całkowity wpływ prawa na zjawisko niedotykalności w okresie brytyjskim. Prawo otworzyło niektóre możliwości poprawy i zmiany sytuacji niższych kast w tym samym stopniu co innych. Jednakże nie zapewniło ono niedotykalnym żadnych specjalnych środków nacisku, aby wykorzystać te możliwości [...]”<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 600.

<sup>30</sup> M. Galanter, *Law and Caste in Modern India*, „Asian Survey”, Vol. III, No. 11, California 1963, s. 544–559.

<sup>31</sup> Por.: *Anandrav Bhikiji Phadke v. Sankar Daji Charya*, I.L.R. 7 Bom. 323 (1883); *Sankaralinga Nadan v. Raja Rajeswara Dorai*, 35 I.A.C. 176 (1908); *Chathunni v. Appukuttan*, A.I.R. 1945 Mad. 232.

<sup>32</sup> Por.: *Mariappa v. Vaithilinga*, 1913 M.W.N. 247; *N. D. Vaidya v. B. R. Ambedkar*, A.I.R. 1938 Bom. 146.

<sup>33</sup> M. Galanter, *The Abolition of Disabilities. Untouchability and the Law*, [w:] *The Untouchables in Contemporary India*, red. J. M. Mahar, S. Chandrasekhar, Arizona 1972, s. 236–237.

Nie mniej ważnymi czynnikami były brak zjednoczenia wśród niedotykalnych (daleko posunięta izolacja poszczególnych kast) oraz brak odrębnej tożsamości ludzi należących do najniższych grup społecznych. Kwestię tożsamości trzeba rozpatrywać w kontekście całości kultury indyjskiej w ówczesnej sytuacji prawno-ekonomicznej, a nie z zachodniego punktu widzenia. W naszym społeczeństwie człowiek może sam siebie określić poprzez swoje wybory i działania. W Indiach – odmiennie – to, w jakiej rodzinie i w jakim rejonie kraju ktoś się urodził, jaki zawód wykonuje, a także jakim językiem mówi, w ogromnym stopniu determinuje to, kim ta osoba będzie w przyszłości. Zatem niższe kasty, nie tylko na gruncie ekonomii, ale również mentalności, były skazane na funkcjonowanie w systemie kastowym, a zatem w konsekwencji również na dyktat wyższych w hierarchii czystości grup społecznych.

## 5. SYSTEM KASTOWY W DYSKUSJI O ZAŁOŻENIACH USTROJU NIEPODLEGŁYCH INDI

W takiej rzeczywistości krystalizowały się poglądy dwóch wielkich twórców niepodległych Indii: dra Bhimrao Ramji Ambedkara oraz Mahatmy Gandhiego. Charakterystyka założeń ideologicznych programów obu działaczy politycznych jest niezwykle istotna dla niniejszej pracy, gdyż kompromis, który został między nimi osiągnięty, legł u podstaw Konstytucji Indii z roku 1950. Istotą sporu była metoda poprawy sytuacji niedotykalnych. Zarówno dr Ambedkar, jak i Gandhi uznawał problem dyskryminacji na gruncie kastowym za jeden z najważniejszych dla przyszłości i rozwoju niepodległego państwa. Jednakże proponowali skrajnie odmienne drogi rozwiązania tego problemu.

Mahatma Gandhi doceniał wartość przedkolonialnego systemu kastowego, który stanowił integralny element świadomości i religijności Hindusów. Był on również nośnikiem tożsamości narodowej w czasach podboju muzułmańskiego, a jego wykorzenienie wiązałoby się z wynarodowieniem. Nawiązując do ideałów solidarności narodowej i doktryny niestosowania przemocy (*ahimsy*), postulował wyeliminowanie uciemiężenia kast nieczystych. W celu zmanifestowania, że nie istnieje różnica wartości między członkami poszczególnych kast, w miejsce utartej nomenklatury (*untouchables*, *depressed classes*), nazywał on niedotykalnych haridżanami – dziećmi bożymi. Subiektywnej ocenie czytelnika pozostawiam stwierdzenie, czy program Gandhiego nie wymagał do swojej realizacji rzeczy niemożliwej – cofnięcia wskazówek zegara i powrotu do stosunków społecznych sprzed inwazji brytyjskiej.

Z drugiej strony dr Ambedkar – prawnik wykształcony w Anglii oraz Stanach Zjednoczonych, pochodzący z kasty niedotykalnych – widział źródło uciemiężenia dalitów w samym systemie kastowym. Prześiąknięty ideałami socjalistycz-

nymi prezentował program negatywnie nastawiony zarówno do tradycyjnej stratyfikacji społecznej w Indiach, jak i hinduizmu, który w myśl poglądów dra Ambedkara usprawiedliwia dyskryminację na gruncie kastowym. Celem jego działalności politycznej i społecznej było nadanie niedotykalnym odrębnej od całości społeczeństwa hinduskiego tożsamości<sup>34</sup>. Jej źródłem miało być utożsamienie dalitów z potomkami autochtonicznej ludności podbitej przez prymitywnych Ariów oraz przyjęcie buddyzmu – filozofii równości i pokoju. Również tym razem pragnę uniknąć jednoznacznego wartościowania programu dra Ambedkara i pozostawiam w gestii Czytelnika odpowiedź na pytanie, czy wykorzenienie kształtującego się od tysiącleci porządku społecznego jest w ogóle możliwe?

Różnica obu programów została jasno zmanifestowana podczas wydarzeń początku lat trzydziestych XX w. w Indiach. W latach 1930–1932 były powoływane przez rząd brytyjski tzw. konferencje okrągłego stołu, które służyły stopniowemu poszerzaniu zakresu autonomii indyjskiej. Na drugie z tych spotkań został zaproszony dr Ambedkar i zdołał wynegocjować w interesie niedotykalnych Orzeczenie Komunalistyczne (16 sierpień 1932). Dotyczyło ono utworzenia oddzielnych okręgów wyborczych dla dalitów w ramach 71 okręgów terytorialnych. Gandhi, który uważał, że tak daleko posunięta odrębność prawna haridżanów spowoduje rozpad jedności narodu indyjskiego, ogłosił głodówkę „do śmierci”. Popularność Mahatmy, zarówno w Indiach, jak i w Europie i na świecie sprawiała, że konieczne stało się podjęcie konkretnych działań w celu rozwiązania zaistniałego problemu. Doktor Ambedkar zdecydował się na konsensus osiągnięty tzw. paktem w Punie w dniu 24 września 1932 r. Na jego mocy zrezygnowano z idei oddzielnych okręgów wyborczych, ale zagwarantowano miejsca niedotykalnym w zgromadzeniach stanowych (148 miejsc w różnych stanach) i centralnym (18 procent miejsc zagwarantowanych dla Hindusów). Idea komunalistyczna tym samym upadła na rzecz koncepcji narodowej Gandhiego. Kompromis ten legł u podstaw doktrynalnych Konstytucji niepodległych Indii z roku 1950.

## 6. KASTOWOŚĆ W ŚWIETLE ART. 46 I 17 KONSTYTUCJI INDII Z ROKU 1950

Polityka zapoczątkowana paktem w Punie nosi nazwę *compensatory discrimination*, czyli w wolnym tłumaczeniu „dyskryminacja wyrównawcza”. Realizowanie jej zasad zostało formalnie unormowane w art. 46 Konstytucji Indii (rozdział IV):

---

<sup>34</sup> Ch. Jaffrelot, *Dr. Ambedkar's Strategies Against Untouchability and the Caste System*, „Working Paper Series on Indian Institute of Dalit Studies”, Vol. III, No. 4, New Delhi 2009, s. 2.

46. *Promotion of educational and economic interests of Scheduled Castes, Scheduled Tribes*<sup>35</sup> and other weaker sections. – The State shall promote with special care the educational and economic interests of the weaker sections of the people, and, in particular, of the Scheduled Castes and the Scheduled Tribes, and shall protect them from social injustice and all forms of exploitation.<sup>36</sup>

Zakłada ona, że okres znacznego upośledzenia niższych warstw społeczeństwa uniemożliwia im przystosowanie się do aktywnej działalności na polu politycznym, co tym samym nie pozwala im samodzielnie chronić swoich praw. W takiej sytuacji zadaniem państwa jest ich uprzywilejowanie, aby na starcie zajęły lepszą pozycję względem wyższych kast. Innymi słowy, upośledzenie kulturowe powinno być zrównoważone przez uprzywilejowanie polityczne. Pozwoli to niższym kastom szybciej nauczyć się funkcjonowania w nowej rzeczywistości politycznej. Z czasem, gdy różnice w mentalności znikną, a tradycja ciemiejąca określone grupy społeczne stanie się reliktem przeszłości, przywileje powinny być sukcesywnie odbierane. Jest to zatem „polityka dyskryminacji na rzecz równości”<sup>37</sup>.

Ustrój niepodległych Indii jest określony w preambule do konstytucji jako „niepodległa, socjalistyczna, świecka, demokratyczna republika”<sup>38</sup>. Te założenia ideologiczne ujawniają się w trzecim rozdziale ustawy zasadniczej. Jest on opatrzony tytułem „prawa podstawowe” (*fundamental rights*) i umiejscowiony w akcie normatywnym zaraz po rozdziałach dotyczących ustroju i obywatelstwa. Wskazywane prawa podstawowe w myśl ustawy to prawo do równości, prawo do wolności, prawo wolności od wyzysku (*right against exploitation*), prawo wolności wyznania (*right to freedom of religion*), prawa kulturowe i oświatowe (*cultural and educational rights*).

Moim zdaniem, scharakteryzowana wyżej polityka *compensatory discrimination* jest skazana na porażkę. Uprzywilejowanie prawne kulturowo upośledzonych warstw społeczeństwa nie doprowadzi z czasem do wyrównania ich statusu i zlikwidowania odrębności kulturowej. Dowodem tego jest współczesna sytuacja społeczna w Indiach, a przyczyną dokonana wyżej kulturowo-antropologiczna

<sup>35</sup> Scheduled Castes, Scheduled Tribes (ang. *scheduled* – rejestrowy, dosł. wpisany na listę, wykaz) – wprowadzone przez konstytucję określenie kast oraz plemion w Indiach, wpisanych przez prezydenta Indii (por.: art. 341) na listę kast uznanych za niedotykalne i plemion uznanych za społecznie i ekonomicznie upośledzone, które z tego tytułu w wyniku polityki *compensatory discrimination* otrzymują przywileje społeczno-polityczne (por.: rozdział XVI Konstytucji Indii – *Special provisions relating to certain classes*, Specjalne przepisy związane z pewnymi klasami).

<sup>36</sup> Artykuł 46 Konstytucji Indii: „Wspieranie interesów edukacyjnych i ekonomicznych Scheduled Castes, Scheduled Tribes i innych słabszych części [społeczeństwa – przyp. J. S.]. – Państwo ma promować ze szczególną opieką edukacyjne i ekonomiczne interesy słabszych części społeczeństwa, w szczególności interesów Scheduled Castes i Scheduled Tribes, oraz ma chronić je przed niesprawiedliwością społeczną i wszystkimi formami wykorzystywania”.

<sup>37</sup> Por.: K. Nagarajan, *Compensatory Discrimination in India Sixty Years after Independence: A Vehicle of Progress or a Tool of Partisan Politics?*, „Washington and Lee Journal of Civil Rights and Social Justice” 2009, No. 483, s. 483–516.

<sup>38</sup> [...] *sovereign socialist secular democratic republic* [...].

analiza systemu kastowego. Wiele działań prawnych podejmowanych na podstawie unormowań konstytucyjnych i ich realizacji w ustawach karnych było skrajnie nieskuteczne. Warto podać przykład ustaw karnych wydanych na podstawie unormowań konstytucyjnych. W samym 2013 r., opierając się na Protection of Civil Rights Act z roku 1955, policja odnotowała tylko 87 zgłoszeń przestępstw przeciwko niedotykalnym. Te same statystyki<sup>39</sup> w odniesieniu do Prevention of Atrocities Act z 1989 r. podają liczbę ponad 46 tys. zgłoszeń, co i tak, moim zdaniem, jest niczym w skali całego kraju (1,2 mld ludności). Powyższe dane można interpretować dwojako. Z jednej strony można przyjąć, że mała liczba zgłoszeń świadczy, iż samo zjawisko niedotykalności jest w zaniku, a z drugiej strony – o obojętności funkcjonariuszy policji lub braku informacji o prawach przysługujących niedotykalnym. Uważam, że drugie wyjaśnienie jest właściwe. Ponad 60 lat funkcjonowania tej polityki nie przyniosło zamierzonych skutków. Inne działania, takie jak gwarancje miejsc pracy w sektorze budżetowym i mandatów w parlamencie, mogą być oceniane różnie. Obawiam się jednak, że w dużym stopniu powiększyły one rozwarstwienie społeczne, wprowadzając nieznane dotychczas podziały polityczne<sup>40</sup>. Wzrost warstwy średniej wśród osób pochodzących z kast niedotykalnych wynika w mojej ocenie raczej ze świadomej działalności ludzi nauki i kultury oraz społecznej misji mediów, a nie z rozwiązań prawnych.

Celem autorów konstytucji, zwłaszcza Bhimrao Ambedkara, który był przewodniczącym konstytuanty (*chairman of the constitution drafting committee*), było zlikwidowanie zjawiska niedotykalności oraz wprowadzenie zasad równości i solidarności społecznej. Wniosek ten można wyciągnąć zarówno na podstawie analizy preambuły oraz wykładni trzeciego rozdziału. Zamiarem legislatorów *implicite*, co wielokrotnie poświadczą Marc Galanter<sup>41</sup>, było doprowadzenie do zaniku znaczenia systemu kastowego w życiu społecznym, które doprowadzi z czasem do jego rozkładu. Jednakże kompromis osiągnięty w Punie uniemożliwiał radykalne działania prawodawców, takie jakie zostały podjęte względem zjawiska niedotykalności. Należało zatem znaleźć inne środki realizacji postawionych sobie celów. Jednym z nich było milczenie. Poza rozdziałem trzecim, który będzie przedmiotem naszej pogłębionej analizy, słowo „kasta” pojawia się w innym kontekście niż Scheduled Caste<sup>42</sup> dwa razy:

<sup>39</sup> Wszystkie zestawienia statystyczne pochodzą z raportów Ministerstwa Sprawiedliwości Społecznej z roku 2013; <http://socialjustice.nic.in/policiesacts1.php> (4.01.2016).

<sup>40</sup> Por.: K. Nagarajan, *Compensatory Discrimination in India...*

<sup>41</sup> M. Galanter, *Law and Caste...*, s. 554: *This silence may represent an anticipation that caste will wither away and have no important place in the new India.* M. Galanter, *The Abolition of Disabilities...*, s. 250: *In spite of legislative and judicial expressions of a desire to minimize the impact of caste in public life [...]* oraz s. 252: *One of the basic themes of the Constitution is to eliminate caste as a differentia in the relation of government to individuals – as subjects, voters or employees.*

<sup>42</sup> Zob.: przypis 30.

– w artykule 325 (rozdział XV), który zawiera nakaz sporządzania jednego ogólnego rejestru wyborczego (*electoral roll*) dla każdego okręgu wyborczego (*constituency*) i zakaz tworzenia odrębnych list dla poszczególnych grup społecznych, m.in. kast<sup>43</sup>;

– w artykule 341, który wysławia normę kompetencyjną upoważniającą prezydenta Indii do nadawania określonym grupom społecznym, w tym kastom i podkastom, statusu „Scheduled Caste” (ust. 1) oraz normę kompetencyjną upoważniającą parlament do odbierania tego statusu (ust. 2)<sup>44</sup>.

Jak wskazuje Marc Galanter, brak wyraźnego unormowania praw i obowiązków kasty w systemie prawnym, w przeciwieństwie do zamiaru prawodawcy, nie działa na rzecz jej wyeliminowania z rzeczywistości społecznej, ale stanowi przedłużenie kolonialnej polityki *non-interference*, a tym samym na skutek pozostawienia kastom znacznego zakresu autonomii umacnia podziały społeczne:

„Mimo świadectw prawodawców i sądów dotyczących ich pragnienia zminimalizowania wpływu kasty na życie publiczne, doktryna »autonomii kastowej« (*caste autonomy*), która przed niepodległością dała grupom kastowym szeroki wachlarz środków zabezpieczających je przed ingerencją ze strony sądów, pozostała w znacznym stopniu nienaruszona. [...] W tym kontekście autonomia grup kastowych wydaje się uwydatniona (*enhanced*) w Konstytucji”<sup>45</sup>.

Należy ponadto wspomnieć o innych kontrowersyjnych przepisach Konstytucji Indii, które wydają się bezpośrednio chronić autonomię kast. Jeżeli w ten sposób będziemy interpretować te fragmenty, okaże się, że system prawny zawiera normy niezgodne prakseologicznie<sup>46</sup>.

Artykuł 26 gwarantuje „każdemu wyznaniu religijnemu i jego odłamowi” (*religious denomination or section thereof*) prawo zarówno do ustanawiania i utrzymywania religijnych oraz charytatywnych instytucji, jak również do posia-

---

<sup>43</sup> Artykuł 325 Konstytucji Indii: *No person to be ineligible for inclusion in, or to claim to be included in a special, electoral roll on grounds of religion, race, caste or sex. – There shall be one general electoral roll for every territorial constituency for election to either House of Parliament or to the House or either House of the Legislature of a State and no person shall be ineligible for inclusion in any such roll or claim to be included in any special electoral roll for any such constituency on grounds only of religion, race, caste, sex or any of them.*

<sup>44</sup> Artykuł 341 Konstytucji Indii: *(1) The President may with respect to any State or Union territory, and where it is a State, after consultation with the Governor thereof, by public notification, specify the castes, races or tribes or parts of or groups within castes, races or tribes which shall for the purposes of this Constitution be deemed to be Scheduled Castes in relation to that State or Union territory, as the case may be.*

<sup>(2)</sup> *Parliament may by law include in or exclude from the list of Scheduled Castes specified in a notification issued under clause (1) any caste, race or tribe or part of or group within any caste, race or tribe, but save as aforesaid a notification issued under the said clause shall not be varied by any subsequent notification.*

<sup>45</sup> M. Galanter, *The Abolition of Disabilities...*, s. 250, 252.

<sup>46</sup> S. Wronkowska, *Podstawowe pojęcia prawa i prawoznawstwa*, Poznań 2009, s. 106.

dania i zarządzania majątkiem, a co ważniejsze do zarządzania własnymi sprawami w zakresie religii (*manage its own affairs in matters of religion*). Powstają dwa pytania. Czy można uznać niektóre kasty za odłamy wyznań religijnych? Co to „własne sprawy w zakresie religii”? Otóż wielu badaczy podkreśla zjawisko „przesunięcia sekty w stronę kasty”:

„Przynależność do sekty może być, obok profesji, cechą wyróżniającą poszczególne kasty. Nie chodzi tu o »kasty sektowe« we właściwym tego słowa znaczeniu, sekta jest tylko jeszcze jednym dodatkowym kryterium lub przyczyną podziału kasty. Zdarza się również, że sekta przeradza się w kastę<sup>47</sup>.”

Louis Dumont wnikliwie opisuje doskonały przykład tego zjawiska – sektę lingajatów<sup>48</sup>. Tę samą przesłankę umacnia argumentacja Marca Galantera, który wskazuje wyrok Sądu Najwyższego z roku 1958, który uznawał jednolitą pod względem przynależności kastowej wspólnotę religijną – Gowda Saraswat Brahmin – za przedstawicieli odrębnego wyznania religijnego<sup>49</sup>. Wyrok ten można także wykorzystać do wiążącej odpowiedzi na drugie pytanie. Otóż Sąd Najwyższy głosi, że oprócz kwestii wyznaniowych i doktrynalnych:

„[...] wyrażenie »zakres religii« (*matters of religion*) pojawiające się w art. 26(b) Konstytucji oznacza również praktyki, które są uznawane przez wspólnotę za część ich własnej religii, a kwestie regulowane przez prawo obrzędowe odnoszące się do świątyń, co do tego, kto jest uprawniony do wejścia do nich w celu kultu, gdzie jest uprawniony stać w celu kultu i jak ma odbywać się kult, są wszystkie sprawami wchodzącymi w zakres religii<sup>50</sup>.”

Podobny wyrok zapadł w sprawie *Comm., HRE v. Lakshmindra*, w której Sąd Najwyższy uznał ośrodek kultu Madhawaćarji prowadzony wyłącznie przez braminów Sivalli za wyznanie religijne<sup>51</sup>. Zatem zdaniem Sądu Najwyższego na kult religijny składa się zarówno doktryna, jak i praktyka religijna. Opierając się na tej podstawie prawnej, nadal powszechnie funkcjonuje praktyka ekskomuniki w środowiskach kastowych<sup>52</sup>. Taka interpretacja, zdecydowanie niewygodna dla świeckiego państwa, została odrzucona przez prawo Stanów Zjednoczonych,

<sup>47</sup> L. Dumont, *Homo hierarchicus...*, s. 275.

<sup>48</sup> Por.: *ibidem*, s. 274–279.

<sup>49</sup> *Sri Venkataramana Devaru v. State of Mysore*, A.I.R. 1958 S.C. 255. Por.: M. Galanter, *Law and Caste...*, s. 556.

<sup>50</sup> Id.: *The expression 'matters of religion' occurring in Art. 26(b) of the Constitution includes practices which are regarded by the community as part of its religion and under the ceremonial law pertaining to temples, who are entitled to enter into them for worship and where they are entitled to stand for worship and how the worship is to be conducted are all matters of religion.*

<sup>51</sup> *Commissioner, Hindu Religious Endowment v. Lakshmindra Swamiar*, AIR 1954 SC 282: 1954 SCR 1005. Por.: M. P. Jain, *Indian Constitutional Law*, New Delhi 2014, s. 1255.

<sup>52</sup> M. Galanter, *The Abolition of Disabilities...*, s. 249.



aby ułatwić konstruowanie przepisów dotyczących np. poligamii mormonów<sup>53</sup>. Sprawy z ostatnich lat, poruszające omawianą tematykę, nie dochodzą do Sądu Najwyższego. Uniemożliwia to ocenę, czy taka wykładnia mogłaby być współcześnie zmieniona.

Kolejnym kontrowersyjnym przepisem, rodzącym ryzyko niezgodności prakseologicznej norm systemu, jest artykuł 29(1):

*29. Protection of interests of minorities. – (1) Any section of the citizens residing in the territory of India or any part thereof having a distinct language, script or culture of its own shall have the right to conserve the same.*<sup>54</sup>

Kontrowersja polega na tym, że dyskusyjne pozostaje pytanie, czy kasta jest odrębną jednostką kulturową? Z pewnością, nawiązując do wcześniej omawianego art. 26, można stwierdzić *a minori ad maius*, że jeżeli niektóre kasty odpowiadają przyjętemu w doktrynie i orzecznictwie indyjskim pojęciu grupy wyznaniowej, tym bardziej powinny charakteryzować się odrębną kulturą. Jak jednakże należałoby zakwalifikować takie grupy społeczne, jak Arja Samadź?

Skoncentrujmy się teraz na szczególnie interesujących nas przepisach rozdziału trzeciego Konstytucji Indii. Najpierw chciałbym zwrócić uwagę na przepisy wysławiające zasady prawne równości wobec prawa (art. 14) oraz zakazu dyskryminacji (art. 15) w tym najważniejszy dla omawianego przeze mnie zagadnienia przepis art. 17 o zniesieniu (*abolition*) niedotykalności. W dalszej kolejności chciałbym przeanalizować przepisy wyłączające zastosowanie poszczególnych zasad prawa, które w myśl scharakteryzowanej wyżej polityki *compensatory discrimination* umożliwiają częściowe ich ograniczenie na rzecz warstw upośledzonych społecznie i kulturowo, aby w dłuższej perspektywie czasowej osiągnąć pełniejszą realizację zakładanych przez siebie wartości (art. 15(4) i (5), art. 16(4)).

Nie jest prawdziwa teza, że system kastowy w Indiach został prawnie zakazany. W perspektywie wykładni art. 14 i 15 Konstytucji Indii pogląd ten okazuje się błędny:

*14. Equality before law. – The State shall not deny to any person equality before the law or the equal protection of the laws within the territory of India.*<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Zob.: M. Galanter, *Temple-entry and the Untouchability (Offences) Act*, „Journal of the Indian Law Institute” 1964, No. 6, s. 85–95, przypis 21.

<sup>54</sup> Artykuł 29(1) Konstytucji Indii: „29. Zabezpieczenie interesów mniejszości. – (1) Każdy odłam obywateli przebywających na terytorium Indii lub jakakolwiek jego część mająca odrębny język, pismo lub własną kulturę ma mieć prawo do ich zachowywania”.

<sup>55</sup> Artykuł 14 Konstytucji Indii: „Równość wobec prawa. – Państwo nie może odmawiać żadnej osobie równości wobec prawa lub równej ochrony praw na terytorium Indii”.

15. *Prohibition of discrimination on grounds of religion, race, caste, sex or place of birth.* – (1) *The State shall not discriminate against any citizen on grounds only of religion, race, caste, sex, place of birth or any of them.*<sup>56</sup>.

(2) *No citizen shall, on grounds only of religion, race, caste, sex, place of birth or any of them, be subject to any disability, liability, restriction or condition with regard to –*

(a) *access to shops, public restaurants, hotels and places of public entertainment; or*

(b) *the use of wells, tanks, bathing ghats*<sup>57</sup>, *roads and places of public resort maintained wholly or partly out of State funds or dedicated to the use of the general public.*

Adresatem norm wysłowionych w artykułach 14 i 15(1) prawnych jest państwo. Definicja legalna zawarta w art. 12 nakazuje rozumieć pod terminem „państwo” „Rząd i Parlament Indii, Rządy i Zgromadzenia Prawodawcze poszczególnych stanów oraz wszystkie lokalne i inne władze na terytorium Indii będące pod kontrolą Rządu”<sup>58</sup>. Są to normy zakazujące, z czego norma wyrażona w art. 14 ma szerszy zakres normowania od normy wyrażonej w art. 15(1). Po pierwsze, w zakresie normowania normy z art. 14 prawo do równości wobec prawa ma każdy człowiek (*any person*), podczas gdy zakaz dyskryminacji przez państwo zawarty w art. 15(1) obejmuje wyłącznie obywateli (*any citizen*). Po drugie, zakres normowania został dalej ograniczony z bardzo ogólnego zakazu odmawiania równości wobec prawa przez państwa do konkretnego zakazu dyskryminacji. Dyskryminacja jest określeniem pozytywnego działania w przeciwieństwie do negatywnego aktu, jakim jest odmowa. Artykuł 14 zakazuje zatem nie podejmować w określonych przypadkach jakichś działań, podczas gdy art. 15(1) zakazuje właśnie podejmować niektóre działania. Po trzecie, w końcu art. 15(1) zawiera zamknięty katalog powodów (religia, rasa, kasta, płeć, miejsce urodzenia), ze względu na które zakaz obowiązuje. Intencja prawodawcy, aby katalog

<sup>56</sup> Artykuł 15 Konstytucji Indii: „Zakaz dyskryminacji na gruncie religii, rasy, kasty, płci lub miejsca urodzenia. – (1) Państwo nie może dyskryminować żadnego obywatela na gruncie tylko religii, rasy, kasty, płci, miejsca urodzenia czy któregośkolwiek z nich.

(2) Żaden obywatel nie może na gruncie tylko religii, rasy, kasty, płci, miejsca urodzenia, czy któregośkolwiek z nich, być podległy jakiemukolwiek upośledzeniu, odpowiedzialności, ograniczeniu lub uwarunkowaniu w odniesieniu do –

(a) dostępu do sklepów, publicznych restauracji i miejsc publicznej rozrywki; lub

(b) użytkowania studni, zbiorników [wodnych – przyp. J. S.], ghatów, dróg i miejsc publicznych spotkań utrzymywanych w całości lub części przez dotacje państwowe lub przeznaczonych do użytku ogółu społeczeństwa”.

<sup>57</sup> *Ghaty* (ang. *bathing ghats*) – dosłownie „stopnie”; ciąg kamiennych schodów prowadzących w dół ku rzece; powszechnie uczęszczane przez hindusów do dokonania ablucji (obmycia) w świętych rzekach bądź sadzawkach świątynnych.

<sup>58</sup> Artykuł 12 Konstytucji Indii: *Definition.* – *In this Part, unless the context otherwise requires, »the State« includes the Government and Parliament of India and the Government and the Legislature of each of the States and all local or other authorities within the territory of India or under the control of the Government of India.*

ten uczynić katalogiem zamkniętym, została wzmocniona poprzez zastosowanie partykuły „tylko”.

Integralne dla rozumienia normy wysłowionej w art. 15(1) jest końcowe sformułowanie „czy któregokolwiek z nich” (*or any of them*). Wskazuje ono, że katalog wskazanych powodów dyskryminacji jest oparty na spójniku alternatywy łącznej<sup>59</sup>. Zakaz obejmuje dyskryminację na gruncie zarówno kilku lub wszystkich aspektów łącznie, jak i każdego z osobna.

Zdecydowanie odmienną normę wysławia ustęp drugi tego artykułu. Jej adresatem nie są władze publiczne, ale każdy człowiek. Zawiera ona zakaz nakładania na każdego obywatela upośledzenia w zdolności do czynności prawnych (*disability*), odpowiedzialności prawnej (*liability*), ograniczeń (*restriction*) lub warunków realizacji jakichś działań (*condition*), które byłyby uzasadniane wyłącznie przynależnością do określonej religii, rasy, kasty oraz płci lub miejscem urodzenia. Jak wspomniałem, zakaz ten nie dotyczy już wyłącznie organów państwa, ale także instytucji społecznych, firm, fundacji oraz wszystkich ludzi zdolnych do nakładania powyższych obostrzeń. Zakres normowania został jednakże ograniczony do wskazanych sfer życia społecznego, które obejmuje zakaz. Litera (a) wskazuje sfery, do których wszyscy obywatele na równi powinni mieć dostęp, podczas gdy litera (b) wskazuje sfery, z których wszyscy obywatele na równi powinni korzystać. Różnica między dostępem a użytkowaniem jest zasadnicza. Sfery wskazane w literze (a), czyli sklepy, restauracje oraz miejsca publicznej rozrywki (kina, teatry, filharmonie itp.) są związane z koniecznością dodatkowych świadczeń majątkowych. Zakaz nakładania ograniczeń w zakresie ich użytkowania uniemożliwiałby egzekwowanie tych świadczeń. Użytkowanie ich *ex definitione* jest uwarunkowane chociażby ilością posiadanych pieniędzy. Z kolei sfery życia społecznego wskazane w literze (b), czyli studnie, zbiorniki [wodne], ghaty, drogi i miejsca publicznych spotkań, ogólnie biorąc nie są użytkowane odpłatnie, zatem nie jest ono związane z żadnymi dodatkowymi świadczeniami. Sfery te obejmują przede wszystkim tzw. *facilities*, czyli obiekty użyteczności publicznej, zapewniające godziwą egzystencję.

Warto zastanowić się nad tym, dlaczego wyłącznie te przyczyny dyskryminacji zostały włączone do zamkniętego katalogu w art. 15(1) i (2). Zastanawiać może pominięcie aspektu wieku oraz niepełnosprawności. Otóż ustrojodawca pozostawił tym samym przestrzeń dla ograniczania zdolności do czynności prawnej, które to ograniczenia są powszechne w ustawodawstwach różnych krajów. Uznano, że wprowadzanie granicy pełnoletności czy też instytucji ubezwłasnowolnienia jest szczególnym przykładem dyskryminacji. Źródłem ewentualnej kontrowersji jest fakt, że w języku polskim słowo „dyskryminacja” ma znaczenie zdecydowanie pejoratywne i kojarzy się z aktami nietolerancji i rasizmu. Tymczasem w języku angielskim w określonych kontekstach słowo *discriminate*

<sup>59</sup> Por.: Z. Ziemiński, *Logika praktyczna*, Warszawa 2012, s. 79.

znaczy tyle co *distinguish* – rozróżniać. Należy także podkreślić, że w innych przepisach Konstytucji katalog przyczyn dyskryminacji jest poszerzony o inne aspekty. Artykuł 16(2) głosi, że:

*16(2). No citizen shall, on grounds only of religion, race, caste, sex, descent, place of birth, residence or any of them, be ineligible for, or discriminated against in respect of, any employment or office under the State.*<sup>60</sup>.

W odniesieniu do prawa pracy ustrojodawca uznał, że również pochodzenie rodzinne oraz miejsce zamieszkania są niedopuszczalnymi przyczynami dyskryminacji.

Jak wynika z analizowanych w niniejszej pracy artykułów rozdziału trzeciego Konstytucji Indii, system kastowy nie został zniesiony czy też zakazany. Zakazana została wyłącznie dyskryminacja na jego gruncie. Co więcej, poszczególne artykuły dotyczące wolności wyznania i zachowania odrębności kulturowej wspierają funkcjonowanie systemu kastowego.

Elementem integralnym wolnościowych zasad prawa zawartych w Konstytucji jest zniesienie niedotykalności:

*17. Abolition of Untouchability. – “Untouchability” is abolished and its practice in any form is forbidden. The enforcement of any disability arising out of “Untouchability” shall be an offence punishable in accordance with law.*<sup>61</sup>.

W myśl pierwszego zdania każdy przejaw niedotykalności w życiu społecznym jest niedozwolony. Zakaz praktykowania niedotykalności wiąże zarówno podmioty prywatne, jak i władzę państwową. Poprzez „praktykowanie niedotykalności” natomiast należy rozumieć nie tylko działania, ale również wielorakie zaniechania, jak np. pomijanie przy podziale świadczeń społecznych. Co więcej, zakazuje się również wszelkich akcji afirmatywnych czy też propagandy. Ten ustanowiony w konstytucji zakaz przez wiele lat nie znajdował w systemie prawnym odpowiadającej sobie sankcji. Dopiero później na podstawie upoważnienia konstytucyjnego zawartego w art. 35<sup>62</sup> ustawy zasadniczej wydano dwie ustawy – Protection of Civil Rights Act (PCR) z roku 1955, znowelizowaną w roku 1976,

<sup>60</sup> Artykuł 16(2) Konstytucji Indii: „Żaden obywatel nie może, na gruncie tylko religii, rasy, kasty, płci, pochodzenia [rodzinnego], miejsca urodzenia, miejsca zamieszkania, czy któregośkolwiek z nich, być pozbawiony uprawnień lub dyskryminowany w odniesieniu do wszelkiego zatrudnienia w urzędach podległych władzy państwowej”.

<sup>61</sup> Artykuł 17 Konstytucji Indii: „Zniesienie Niedotykalności. – »Niedotykalność« zostaje zniesiona i jej praktykowanie w każdej formie jest zakazane. Narzucanie jakiegokolwiek upośledzenia wyrastającego z »niedotykalności« ma być przestępstwem karanym zgodnie z prawem”.

<sup>62</sup> Artykuł 35(a)(ii) Konstytucji Indii: *Legislation to give effect to the provisions of this Part. – Notwithstanding anything in this Constitution, –*

*(a) Parliament shall have, and the Legislature of a State shall not have, power to make laws –*

*(i) [...]*

*(ii) for prescribing punishment for those acts which are declared to be offences under this Part;*

oraz Prevention of Atrocities Act (PoA) z roku 1989 – które nakładają sankcje za przestępstwa naruszające normy art. 17. Statystyki dotyczące skuteczności tych ustaw w praktyce podawałem już we wcześniejszych fragmentach tekstu.

Aby precyzyjniej określić zakres penalizacji praktyk wynikających z niedotykalności, należy objaśnić znaczenie kluczowego pojęcia niedotykalności. Podstawowy problem z tym związany polega na tym, że Konstytucja Indii nie definiuje „niedotykalności”. Dlatego, by właściwie ją zrozumieć, należy oprzeć się na wykładni proponowanej przez sądy. Zadania tego podjął się w literaturze podmiotu Marc Galanter<sup>63</sup>. Wyróżnia on trzy sposoby rozumienia pojęcia niedotykalności:

– osoba jest niedotykalna, jeżeli inna osoba traktuje ją jako rytualnie nieczystą oraz jako źródło skażenia; w tym rozumieniu kobieta w połogu, kobieta menstruująca, osoba chora na chorobę zakaźną, żałobnik, osoba jedząca zabronione jedzenie jest niedotykalna;

– osoba jest niedotykalna, jeżeli jest ona napiętnowana jako nieczysta lub zakażająca ze względu na swoje pochodzenie lub przynależność do określonej grupy (religijnej, kastowej itp.);

– osoba jest niedotykalna, jeżeli jest uznawana za osobę będącą „poza granicą systemu kastowego” (*beyond the pale of the caste system*); należy podkreślić, co czyni również Marc Galanter, że w tym kontekście słowo „kasta” oznacza warnę<sup>64</sup>.

Ostatnie znaczenie wyrażenia „niedotykalność” zostało zaproponowane przez sąd stanu Mysore<sup>65</sup> i zostało powszechnie przyjęte w doktrynie. Należy wnioskować, że dla sądu rolę odgrywa nie przynależność do dżati, ale to, że poszczególne jednostki należące czy też nienależące do dżati funkcjonują poza porządkiem warnowym. Jest to związane z faktem, że chrześcijanie są co do zasady uznawani za niedotykalnych, chociaż często nie należą do żadnej dżati. W drugim znaczeniu nie należeliby oni do klasy desygnatów nazwy „niedotykalny”.

Warto podkreślić, że stan prawny, który przedstawiłem do tej pory, mimo ogólnej zasady z art. 46<sup>66</sup>, zobowiązującej państwo do wspierania upośledzonych grup społeczeństwa, nie pozwala jeszcze realizować zasad scharakteryzowanej polityki *compensatory discrimination*. Możliwości te wprowadzają dopiero normy kompetencyjne, wysłowione w przepisach art. 15(4) oraz (5):

---

*and Parliament shall, as soon as may be after the commencement of this Constitution, make laws for prescribing punishment for the acts referred to in sub-clause (ii);*

(b) [...].

<sup>63</sup> M. Galanter, *The Abolition of Disabilities...*, s. 243–246.

<sup>64</sup> *Ibidem*, s. 245.

<sup>65</sup> *Devarajah v. Padmanna*, A.I.R. 1958 Mys. 84, at 85.

<sup>66</sup> Zob.: przypis 31.

*(4) Nothing in this article or in clause (2) of article 29 shall prevent the State from making any special provision for the advancement of any socially and educationally backward classes of citizens or for the Scheduled Castes and the Scheduled Tribes.*<sup>67</sup>.

*(5) Nothing in this article or in sub-clause (g) of clause (1) of article 19 shall prevent the State from making any special provision, by law, for the advancement of any socially and educationally backward classes of citizens or for the Scheduled Castes or the Scheduled Tribes in so far as such special provisions relate to their admission to educational institutions including private educational institutions, whether aided or unaided by the State, other than the minority educational institutions referred to in clause (1) of article 30.*<sup>68</sup>.

oraz art. 16(4A):

*(4A) Nothing in this article shall prevent the State from making any provision for reservation in matters of promotion, with consequential seniority, to any class or classes of posts in the services under the State in favour of the Scheduled Castes and the Scheduled Tribes which, in the opinion of the State, are not adequately represented in the services under the State.*<sup>69</sup>.

Przepisy te wyłączają zastosowanie ogólnych zasad równości i niedyskryminacji wyrażonych w artykułach 14 i 15(1) oraz, jak wskazałem, służą realizacji polityki *compensatory discrimination*. W zamyśle ustrojodawcy brak tych przepisów uniemożliwiłoby pełne realizowanie konstytucyjnych praw podstawowych.

Najbardziej doniosłym przywilejem na rzecz Scheduled Castes, Scheduled Tribes oraz Other Backward Classes jest konstytucyjnie zapewniona reprezentacja w parlamencie, stanowych zgromadzeniach prawodawczych oraz pańcajatach. Nakaz ów został zawarty w art. 330 oraz 332. Na dzień dzisiejszy ogólna liczba miejsc zarezerwowanych w każdym z nadmienionych organów wynosi 22,5 procent (15 procent dla Scheduled Castes i 7,5 procent dla Scheduled Tribes).

<sup>67</sup> Artykuł 15(4) Konstytucji Indii: „Nic w tym artykule lub w ustępie (2) artykułu 29 nie może uniemożliwiać państwu stanowienia jakichkolwiek specjalnych przepisów służących wspieraniu jakichkolwiek społecznie i edukacyjnie zacofanych klas obywateli lub służących Scheduled Castes i Scheduled Tribes”.

<sup>68</sup> Artykuł 15(5) Konstytucji Indii: „Nic w tym artykule lub literze (g) ustępu (1) artykułu 19 nie może uniemożliwiać państwu stanowienia jakichkolwiek specjalnych przepisów, zarządzeń władz lokalnych (*by law*), służących wspieraniu jakichkolwiek społecznie i edukacyjnie zacofanych klas obywateli lub służących Scheduled Castes i Scheduled Tribes, o ile takie specjalne przepisy są związane z ich wstępem do instytucji edukacyjnych włącznie z prywatnymi instytucjami edukacyjnymi, wspomaganyimi czy też niewspomaganyimi przez państwo, innymi niż instytucje edukacyjne mniejszości, do których odnoszą się przepisy ustępu (1) artykułu 30”.

<sup>69</sup> Artykuł 16(4A) Konstytucji Indii: „Nic w tym artykule nie może uniemożliwiać państwu stanowienia jakichkolwiek przepisów służących zachowywaniu jakiegokolwiek rodzaju lub jakichkolwiek rodzajów stanowisk w sektorze usług podległych państwu na rzecz Scheduled Castes i Scheduled Tribes, w celu awansu ich członków, wraz ze starszeństwem konsekwentnym, o ile te stanowiska, w opinii państwa, nie są odpowiednio reprezentowane w sektorze usług podległych państwu”.

## 7. PODSUMOWANIE I WNIOSKI

Jak starałem się ukazać, Konstytucja Indii jest wynikiem kompromisu między dwoma światopoglądami. Z oczywistych względów dominuje w niej ideologia socjalistyczna dra Ambedkara, jednakże widoczne są również ślady konserwatyizmu Mahatmy Ghandiego. Podstawowym świadectwem tego wpływu jest brak zakazu praktykowania systemu kastowego. Walka z nim została podjęta drogą negatywną. Otóż brak jego unormowania ma przynieść skutek w postaci sukcesywnego zaniku struktur owego porządku. Jednakże, jak podkreśliłem, polityka nakazów i zakazów okazała się w wielu aspektach nieskuteczna. Stanowi w istocie kontynuację polityki władz brytyjskich *non-interference* i wspiera autonomię kast. Moim zdaniem, postęp, który dokonał się w ostatnich latach wśród kast niedotykalnych, nie wynika z rozwiązań prawnych, ale z rozwoju ekonomicznego kraju, zmian kulturowych, u źródła których należy wyróżnić globalizację oraz coraz szerszy dostęp do informacji, a także laicyzacji społeczeństwa. Na mocy definicji systemu kastowego, szczegółowo przedstawionej na wstępie, należy wnioskować, że w tych warunkach, zwłaszcza w perspektywie degeneracji tradycyjnych struktur społecznych w skutek liberalno-kapitalistycznych przekształceń ekonomicznych, konstytucyjne „zniesienie niedotykalności” nie może realnie dojść do skutku. Hierarchia i gradacja statusu, czyli zjawiska określane w zachodnim dyskursie mianem dyskryminacji, są zasadą systemu kastowego, a „niedotykalność” jego bezpośrednią konsekwencją. Wydaje się, że zniesienie tych zjawisk wymaga wyeliminowania każdego przejawu systemu kastowego.

Mimo krytycznej oceny ochrony prawnej osób niedotykalnych należy podkreślić, że mimo tego ich pozycja społeczna rośnie, co jest widoczne zwłaszcza w powstaniu silnej klasy średniej. W moim przekonaniu, przyczyny tej poprawy leżą poza systemem prawnym i sprowadzają się do zaniku znaczenia systemu kastowego *per se*, które wynika z funkcjonowania gospodarki wolnorynkowej oraz opiniotwórczej funkcji mediów – nie tylko publicznych. Powszechna jest jednak ocena, że poprawa sytuacji dalitów ma swoje źródło w regulacjach konstytucyjnych i ustawowym systemie nakazów i zakazów. Uważam to przekonanie za błędne i – wręcz przeciwnie – twierdzę, że system prawny opóźnia wskazany postęp oraz zwiększa różnicowanie społeczne.

## THE DEVELOPMENT OF LEGAL REGULATIONS IN INDIA CONCERNING THE PHENOMENON OF UNTOUCHABILITY ON THE BRIDGE OF COLONIAL AND INDEPENDENT PERIOD

### Summary

Cast system in India is a social structure that has been developing since the decline of Maurya empire in 3<sup>rd</sup> century BC. One of its inseparable consequences is the phenomenon of untouchability – social exclusion. Due to colonialism and the introduction of capitalism to India cast system lost its economical foundations which were guarantee of elementary respect between untouchables and higher castes. Those changes led to new forms of discrimination. Because of that independent India in the Constitution enacted in 1950 in art. 17 abolished untouchability and its practice in any form. The struggle of legal system with social exclusion embraced also penal regulations and reservations of places in the Parliament for the members of lower castes. After 65 years of affirmative action we can assess how effective that policy is and how it affected the whole society. Despite of the fact that the condition of untouchables among other castes is getting better nowadays, legal regulations should be criticized. It is not possible to eradicate the phenomenon of untouchability without eliminating cast system in total. The improvement of lower castes' welfare is the result of the decomposition of cast system in Indian culture and not legal restrictions.

### BIBLIOGRAFIA

- Apte V. S., *The Practical Sanskrit-English Dictionary*, Poona 1890
- Basham A. L., *Indie od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, Warszawa 1973
- Bouglé C., *Essays on the Caste System*, Cambridge 1971
- Dumont L., *Homo hierarchicus. System kastowy i jego implikacje*, Kraków 2009
- Galanter M., *Law and Caste in Modern India*, „Asian Survey”, Vol. III, No. 11, California 1963
- Galanter M., *Missed Opportunities: The Use and Non-Use of Law Favorable to Untouchables and Other Specially Vulnerable Groups*, odczyt prof. Marca Galantera, Ahmedabad 1982
- Galanter M., *Temple-entry and the Untouchability (Offences) Act*, „Journal of the Indian Law Institute” 1964, No. 6
- Galanter M., *The Abolition of Disabilities. Untouchability and the Law*, [w:] *The Untouchables in Contemporary India*, red. J. M. Mahar, S. Chandrasekhar, Arizona 1972
- Heywood A., *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, Warszawa 2007
- Jaffrelot Ch., *Dr. Ambedkar's Strategies Against Untouchability and the Caste System*, „Working Paper Series on Indian Institute of Dalit Studies”, Vol. III, No. 4, New Delhi 2009



- Jain M. P., *Indian Constitutional Law*, New Delhi 2014  
Kieniewicz J., *Historia Indii*, Wrocław 2003  
Lyons J., *Wstęp do językoznawstwa*, Warszawa 1976  
Nagarajan K., *Compensatory Discrimination in India Sixty Years after Independence: A Vehicle of Progress or a Tool of Partisan Politics?*, „Washington and Lee Journal of Civil Rights and Social Justice” 2009, No. 483  
*Słownik wiedzy o religiach*, red. K. Banka, Warszawa–Bielsko-Biała 2010  
Wronkowska S., *Podstawowe pojęcia prawa i prawoznawstwa*, Poznań 2009  
Ziemiński Z., *Logika praktyczna*, Warszawa 2012

**Strony internetowe**

<http://lawmin.nic.in/coi/coiason29july08.pdf> (31.03.2013)

<http://socialjustice.nic.in/policiesacts1.php> (31.03.2013)

**KEYWORDS**

India, cast system, untouchability, affirmative action, colonialism

**SŁOWA KLUCZOWE**

Indie, system kastowy, niedotykalność, akcja afirmatywna, kolonializm