

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav jižní a centrální Asie

Diplomová práce

Dita Machová

Dalitští křesťané v Indii

Dalit Christians in India

Praha 2016

vedoucí práce: Mgr. Pavel Hons, Ph.D.

Tímto děkuji vedoucímu práce, Mgr. Pavlu Honsovi, Ph.D., za jeho ochotu a věcné připomínky.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V

dne

podpis

Abstrakt

Diplomová práce se zabývá historií a současnou situací dalitských křesťanských komunit v Indii. Podrobně se věnuje fenoménu tzv. masových hnutí, jež představovala výrazný mezník v dějinách křesťanství v Indii. Během těchto hnutí ke křesťanství konvertovalo značné množství nedotýkatelných kast a počet křesťanů se tak několikanásobně rozrostl. Ve dvacátém století se dalitští křesťané stali marginalizovanou skupinou na základě vládního opatření, které slíbilo kompenzační benefity pouze skupinám hinduistických, sikhských a buddhistických dalitů. Na počátku století jednadvacátého čelí křesťanské a muslimské komunity násilným útokům militantních hinduistických skupin. Od 80. let 20. století se dalitské křesťanské komunity sdružují a společně bojují za získání vládních benefitů a proti útlaku, kterému čelí v církvích.

Abstract

Diploma paper deals with the history and current situation of Dalit Christian communities in India. It elaborates the phenomenon of mass movements, which represented a significant milestone in the history of Christianity in India. During these movements a substantial amount of untouchable castes converted to Christianity and the number of Christians multiplied. In the twentieth century Dalit Christians have become marginalized group by government measures which promised compensation benefits only for groups Hindu, Sikh and Buddhist Dalits. At the beginning of the twenty-first century Christian and Muslim communities in India are facing violent attacks made by militant Hindu groups. Since 1980s Dalit Christian communities have come together and fight for obtaining government benefits and against oppression made by churches.

Klíčová slova

Křesťanství, Indie, dalité, náboženské minority

Key words

Christianity, India, Dalits, religious minorities

Obsah

Úvod	7
1 Stručné shrnutí historie šíření křesťanství na indickém subkontinentu do konce 18. století 9	
1.1 1.-16. století: křesťané sv. Tomáše	9
1.2 16.-17. století: portugalská koloniální expanze a katolické misie	10
1.3 18. století: britská koloniální expanze a protestantské misie	13
2 Masová hnutí	16
2.1 Charakteristika	16
2.2 Charakteristika konvertitů	17
2.3 Příklady masových hnutí.....	19
2.4 Motivy ke konverzi.....	23
2.5 Role misionářů	25
2.6 Sociální a ekonomické podmínky konvertitů v letech následujících po konverzi.....	26
2.7 Odpor proti konverzi ze strany vysokých kast	27
3 Dalitští křesťané ve 20. století.....	30
3.1 Politika čísel a debaty o konverzi	30
3.2 Ústava nezávislé Indie a pozice dalitských křesťanů.....	34
3.3 Politický potenciál konverze v Indii	37
3.4 Tzv. antikonverzní zákony	39
3.5 Vzestup náboženského komunalismu	42
4 Boj dalitských křesťanů proti kastovním praktikám uvnitř církví.....	52
4.1 Existence kasty v křesťanských církvích	52
4.2 Rozdíly mezi křesťanskými dality	53
4.3 Projevy uplatňování kastovní hierarchie uvnitř církví	55
4.4 Vznik myšlenky ‚dalitského křesťanství‘ a kampaně Hnutí za osvobození dalitských křesťanů.....	56
4.5 Požadavky dalitských křesťanů na prahu nového tisíciletí	58
4.6 Dalitská teologie.....	59
5 Boj dalitských křesťanů za politická práva.....	62
5.1 Kampaně za uznání statutu soupisných kast pro dalitské křesťany vedené v rámci církví.....	62
5.2 Soosai v. Union of India and Others	64

5.3	Superintendent of Post Offices v. R. Valasina Babu	65
5.4	Národní komise pro minority a její zprávy o stavu náboženských minorit v Indii.....	66
	Závěr	69
	Seznam použité literatury	71
	Přílohy	75

Úvod

Tato diplomová práce se zabývá tématem dalitských křesťanů v Indii. Jde o fenomén, který byl západními badateli dlouho přehlížen, nicméně přibližně od 80. let 20. století můžeme zaznamenat zvýšený zájem o jeho studium. Autoři komunitám dalitských křesťanů věnují z pohledu různých vědeckých disciplín. Mezi významné práce z oboru historie můžeme zařadit studii Johna C. B. Webstera *The Dalit Christians: A History*, autor souhrnných dějin křesťanství v Indii R. E. Frykenberg také tématu věnuje náležitou pozornost. Z hlediska sociologicko-antropologického se dalitskými křesťany dlouhodobě zabývá R. Robinson, ať již v úvodní studii *Christians of India*, či především ve sborníku, který editovala společně s J. M. Kujurem *Margins of Faith: Dalit and Tribal Christianity in India*. R. Robinson je také spolueditorkou sborníku *Religious Conversion in India: Modes, Motivation, and Meanings*, který podstatnou měrou umožňuje čtenáři pochopit téma náboženské konverze v Indii a jehož část se zabývá právě tématem konverze ke křesťanství. Dílčí antropologické studie, jako například O'Brien (2012) či Mosse (2012) přispívají ke studiu tématu poznatky z terénního výzkumu. Roste také počet studií, které se zabývají hledáním specificky dalitské teologie, z jejich autorů zmiňme např. S. Clarka (1999) či P. Rajkumara (2010).

Tato diplomová práce si klade za svůj cíl zkombinovat poznatky různých zahraničních autorů a vytvořit přehledný celek, který z hlediska různých vědních disciplín seznámí čtenáře s tématem a poskytne mu vhled do oblasti, která nebyla dosud v českém prostředí dostatečně popsána.

Shrňme nyní několik základních dat, které se týkají křesťanství v Indii. Dle censu z roku 2011 se v Indii nacházelo 27 819 588 křesťanů, což činí zhruba 2,3 procenta z celkové populace. Více než polovinu z tohoto počtu tvořilo rurální obyvatelstvo, menší část zastupovalo obyvatelstvo městské.¹ Nejvíce křesťanů se nachází ve státech Kérala, Tamilnádu, Karnátaka, Ándhrapraděš, Ásám, Nágáland, Méghálaja, Mizoram a Manipur. V Indii se také nachází velké množství církevních denominací, z nichž přibližně polovinu obyvatelstva tvoří katolíci, 40% protestanté, 7% ortodoxní církve a 6% obyvatel náleží k místním sektám (Robinson 2003a, 28).

¹ Zdroj: <http://censusindia.gov.in/> Počet rurálního obyvatelstva byl 16 657 065 a městského 11 162 523 (datum přístupu 31.7.2016).

Názory badatelů na počet křesťanů, kteří pocházejí z tzv. nedotýkatelných kast, se různí a jsou pouze přibližné,² přesto můžeme počítat přibližně s 65-70 % obyvatelstva (Robinson and Kujur 2010, 5). Většina z těchto křesťanů jsou potomky konvertitů z období tzv. masových hnutí, které si přiblížíme dále v textu. Právě kvůli vysokému zastoupení obyvatel nedotýkatelného původu v křesťanské populaci má v Indii křesťanství často nálepkou nízkokastovního náboženství.

Skupiny nejnižších vrstev společnosti, které se nacházejí mimo tradiční varnový systém, bývaly v minulosti označovány různými názvy: nedotýkatelní (*untouchables*), bezkastovní (*outcastes*) a zaostalé třídy (*depressed* či *backward classes*). Dnes jsou státními úřady označovány oficiálním termínem soupisné kasty (*scheduled castes*). Termín „dalit“ je maráthského původu a znamená „utlačený“ či „rozdrcený“. Jedná se o termín vzniklý v rámci emancipačního hnutí nedotýkatelných skupin obyvatelstva, které jej používaly od 50. let 20. století k vyjádření vlastní společné identity. Dnes je tento termín běžný i ve vědecké literatuře a užívá se komplementárně k výše zmíněným pojmům. Další termín zastoupený poměrně početně v současné odborné literatuře je *avarna* (tzn. mimo varnový systém), který má pro autory neutrální konotace. V této práci budeme používat různých pojmů dle jejich užívání v daném časovém období, abychom se vyhnuli jejich ahistorickému užívání.

Konvertité nedotýkatelného původu byli v 70. letech 20. století oficiálně označeni jako *Christians of Scheduled Caste Origin* (OSCO). Zároveň na konci 70. a počátku 80. let začali užívat termínu „dalitští křesťané“, který byl oficiálně formulován Hnutím za osvobození křesťanských dalitů (Christian Dalit Liberation Movement) roku 1985. Protestantské církve tento termín užívaly od 70. let, katolická církev rozhodla o jeho přijetí v roce 1989 (Robinson and Kujur 2010, 54). Termín „dalitský křesťan“ se může jevit poněkud paradoxní, jelikož žádná z křesťanských církví neuznává kastovní systém za kompatibilní se svou vírou v individualitu člověka a rovnost lidí před Bohem, jak však uvidíme dále, křesťanské komunity, stejně jako ty muslimské, do velké míry zachovávají „kastovní“ praktiky tak, jak je známe z okolní hinduistické společnosti. Ačkoliv v této práci označujeme za dalitské křesťany všechny konvertity nedotýkatelného původu, existuje mnoho konvertitů či jejich potomků, kteří by se takto sami neoznačili, a snaží se naopak odpoutat od své minulosti spojené s kastovním útlakem. Jako dalitské křesťany budeme označovat i ty, kteří oficiálně v rámci censu sami sebe označují za hinduisty ze soupisných kast, aby dosáhli na výhody kompenzační diskriminace, které jim nabízí vláda, a zároveň jsou praktikujícími křesťany.

² Webster (2009, xii) uvádí, že dalité tvoří přibližně 2/3 až 3/4 celkové křesťanské populace v Indii. Dle R. Robinson (2003a, 29) více než polovina křesťanů v Indii pochází z nedotýkatelných kast.

1 Stručné shrnutí historie šíření křesťanství na indickém subkontinentu do konce 18. století

Křesťanství v Indii je v podstatě náboženstvím konverze. Pro pochopení různých tváří křesťanství na indickém subkontinentu je zapotřebí studovat dějiny šíření křesťanského učení. Každá doba totiž přinesla jinou podobu křesťanství, a můžeme tedy od sebe odlišit základní fáze historie křesťanství v Indii: období tzv. syrského či východního křesťanství do příchodu Portugalců, období portugalské katolické éry, dále příchod Východoindické společnosti a šíření protestantských misí. Poslední období začíná vyhlášením nezávislosti a trvá dodnes. Zároveň budeme tedy studovat dějiny konverze a zaměříme se také na přístup příchozích misionářů k indickému kastovnímu systému.

1.1 1.-16. století: křesťané sv. Tomáše

Příslušníci ortodoxních církví na jihu Indie věří, že zakladatelem jejich církve byl apoštol svatý Tomáš. Pro dokázání tohoto tvrzení nemáme dostatek přesvědčivých historických důkazů, jisté ale je, že již ve 3. a 4. století, a nejspíš ještě dříve, se v Indii nacházely dobře zavedené křesťanské komunity. Existují dvě teorie týkající se příchodu svatého Tomáše do Indie. Dle místní tradice Tomáš připlul do Indie z jihu po moři a zakotvil u Malabárského pobřeží roku 52 n. l. Zde vybudoval sedm kostelů a založil první křesťanské komunity. Poté se přesunul na východní Koromadelské pobřeží, kde u města Mailápuru zemřel násilnou smrtí z rukou bráhmana. Dle tzv. externí tradice cestoval svatý Tomáš nejprve přes indo-baktrijský sever, nějaký čas strávil na dvoře krále Gondofarnése (řec. Gondopharnes) a později cestoval na jih. Ani jedna z teorií není podložena přesvědčivými historickými důkazy, přestože existuje několik ranných křesťanských textů, které pojednávají o přítomnosti svatého Tomáše v Indii. Nejvýznamnějším z nich apokryfní *Skutky Tomášovy*. Jejich popis prostředí je však velmi vágní, navíc někteří kritici se ptají, zda koncept ‚Indie‘ jmenovaný v raných spisech je stejný, jako jej chápeme dnes³ (Frykenberg 2013, 112).

Existuje však také vysoká pravděpodobnost, že křesťanství do Indie dorazilo společně se skupinami syrských kupců, které se zde usazovaly a postupem času byly doplněny dalšími

³ Viz české vydání v *Novozákonní apokryfy II : Příběhy apoštolů*. Uspořádal Jan Dus. Z řeckých, latinských a koptských originálů přeložili a úvody a komentáři opatřili Josef Bartoň et al. 1. vyd. Praha: Vyšehrad 2003, s. 339-443.

příchozími (Neill c1984, 49; Brown 1956, 2). V této souvislosti se mluví o syrském kupci Tomášovi z Kany, který dorazil na Malabárské pobřeží společně se skupinou křesťanů z Jeruzaléma, Bagdádu a Ninive roku 345 n. l. (Robinson, 2003b, 886)

O přítomnosti křesťanů na indickém subkontinentu nás informuje v šestém století alexandrijský kupec Kosmas Indikopleustés ve svém díle *Křesťanský místopis* (příbl. 535 n. l.). Ve 13. a 14. století se do Indie vypravilo také mnoho evropských cestovatelů, misionářů a kupců, mezi významná svědectví v podobě popisu indického prostředí patří *Milión* Marka Pola či *Popis východních krajů světa* františkánského mnicha Oldřicha Čecha z Pordenone.⁴ Komunity indických křesťanů byly s výjimkou pravidelného příchodu syrských pastorů a biskupů po dlouhou dobu téměř odříznuty od okolního křesťanského světa. Jako liturgický jazyk jim sloužila syrština a až do 16. století se jednotná církev řídila dle antiochijského ritu.

V průběhu staletí se křesťanské komunity začlenily do vysoce segmentované malabárské společnosti, od začátku měly vysoké postavení a byly jakousi aristokratickou elitou. Tradiční doménou těchto skupin se stalo válečnictví a obchod (Frykenberg 2013, 112). Své postavení upevňovali aliancemi s lokálními vládci a zachováváním tradičních hinduistických pravidel pro odlišování rituálně čistého a nečistého chování (Robinson 2003a, 41). Přes vnitřní sociální dělení byli syrští křesťané okolní společností chápáni jako samostatná kasta. Podle Forrestera (1980, 14) se zdá, že právě akceptování kasty a zařazení se do kastovního systému dalo těmto křesťanům schopnost přetrvat v okolní společnosti.

1.2 16.-17. století: portugalská koloniální expanze a katolické misie

17. května roku 1498 zakotvily tři lodě Vasca da Gamy na jihozápadním břehu Indie. Tato událost znamenala novou kapitolu v historii setkávání Západu a Východu, ale také podstatný mezník v dějinách křesťanství na indickém subkontinentu. Hlavním účelem hledání nových cest do Indie bylo především navázání přímých obchodních vztahů, které by již nadále nebyly zprostředkovány arabskými a italskými kupci. Stejně významným cílem byla také kristianizace a hledání tajemné říše kněze Jana, která se měla podle středověkých legend nacházet právě v Indii.⁵ Portugalský zámořský obchod byl plně v rukou královské rodiny a

⁴ Viz české vydání těchto děl, např. Marko Polo: *Milión: O záležitostech Tatarů a východních Indií*, Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, Praha 1961; či bl. Oldřich Čech z Pordenone: *Cesta do říše velkého chána: Popis východních krajů světa*, Kvasnička a Hampl, Praha 1998

⁵ Stephen Neill charakterizoval cíle Portugalců dle „6 C“: Crusade, Curiosity, Commerce, Conversion, Conquest, Colonisation, v tomto pořadí. (Neill c1984, 87)

král do značné míry užíval monopol na dovezené zboží. Král měl ve své pravomoci také šíření křesťanského učení, neboť sérií papežských bul z let 1452-56 byl jemu a jeho následovníkům papežem udělen tzv. patronát neboli *padroado*, který panovníkovi dával plnou autoritu „*podniknout invazi, dobýt, podrobit si a podmanit si všechna království a území bezvěrců (...) jako znamení triumfu katolické církve nad svými nepřáteli skrze moc portugalského krále*“ (Neill c 1984, 111).

Snaha Portugalců ovládnout obchod s kořením a budování kolonií na sebe nenechaly dlouho čekat. Portugalci postupně ovládli několik významných přístavů a jako hlavní administrativní a vojenské centrum jim sloužila Góa. Přestože portugalské obyvatelstvo v Indii nebylo nikdy příliš početné (Neill uvádí počet mužů schopných bojovat na zhruba 7000, 1984, 96), Portugalsko se stalo po dobu 16. století dominantní námořní silou v Indickém oceánu. Portugalci zároveň s budováním kolonií vytvářeli také církevní struktury. Roku 1534 byla vybudována první diecéze v Góe a prvním biskupem se stal roku 1538 františkán John d'Albuquerque. V tomto centru portugalského koloniálního impéria se postupem času projevovalo propojení náboženství a politiky, jehož důsledkem bylo přijetí řady zákonů zakazujících provádění hinduistických náboženských ritů, svátků a ceremonií a především hrozících vyhoštěním těch, kteří odmítli konvertovat ke křesťanství (Robinson 2003, 44). Mnoho místních obyvatel bylo nuceno konvertovat z obavy před zabavením svého majetku, někteří ale také přijali náboženství nových vládců ze zjištěných důvodů, například aby získali pracovní místa v administrativě.

Společně s portugalskými flotilami připlouvali do Indie také zástupci různých misijních řádů. Ne všichni z těchto misionářů byli Portugalci, sloužili ale dle příkazů portugalského krále. První františkáni připluli do Indie roku 1500. Zatímco Portugalcům sloužilo sekulární duchovenstvo, františkáni byli od počátku misionáři „pohanů“. Jezuité připluli roku 1542, dominikáni roku 1548 a augustiniáni v roce 1572. Nejvýrazněji se do dějin katolického křesťanství v Indii zapsali jezuité a především František Xaverský.

V období portugalské koloniální expanze proběhla první vlna masových konverzí ke křesťanství, v odborné literatuře známých jako „masová hnutí“ (*mass movements*). K těmto událostem došlo v letech 1527-49 mezi příslušníky kast paravarů a mukkuvarů, kteří žili na jižním výběžku indického subkontinentu a jejichž tradiční doménou bylo rybářství, v případě paravarů také lov perel. Paravarové se uchýlili pod ochranu Portugalců z důvodu dlouhotrvajících sporů s místními vládci a muslimskými obchodníky, kteří chtěli získat monopol na obchod s perlami, který sliboval tučné zisky. Zároveň s navázáním vztahů s Portugalskou korunou celá komunita paravarů přijala křest. Tímto se stali křesťany však

pouze formálně, jelikož se jim nedostávalo žádného církevního vedení a zachovávali své dosavadní zvyky. To se změnilo s příchodem Františka Xaverského, který kolem sebe shromáždil skupinu tamilsky mluvících asistentů a vytvořil první překlady modliteb, vyznání a deseti příkázání do tamilštiny. Poté obcházel vesnice, ve kterých křtil děti a učil je rytmickým opakováním hlavní křesťanské doktríny (Frykenberg 2013, 138). Každou neděli také svolal všechny dospělé muže a ženy a učil je modlitby v jejich mateřštině. V roce 1544 pokřtil František Xaverský více než 10 000 mukkuvarů. Tyto rybářské komunity si konverzí a navázáním styků s Portugalci zlešily své ekonomické postavení a získaly značnou autonomii (Frykenberg 2013, 138).

Na konci 16. století můžeme lokalizovat křesťanské komunity do třech oblastí: oblast kolem Góy, území obývaná křesťany svatého Tomáše v dnešní Kérale a křesťanské komunity paravarů a mukkuvarů na jižním cípu subkontinentu. Neill odhaduje počet křesťanů na zhruba 150 000 (1984, 164). Přesto nelze přeceňovat význam křesťanství na indické půdě – jak píše Neill (1984, 258) dále, „*převážná většina populace v Indii [do té doby] neslyšela o Ježíši Kristu nebo o křesťanské víře*“.

Zajímavým pokusem o misijní činnost mezi vysokými vrstvami společnosti – především mezi bráhmany – byla misie Roberta de Nobiliho v Madurai. Nobili se usadil v Madurai roku 1606, osvojil si způsoby a oblékání bráhmanských kněží a začal studovat sanskrit a tamilštinu. Brzy vedl učené disputace s místními filozofy a svatými muži a získával nové konvertity a žáky. Dosavadní misijní snahy komplikovala neochota Portugalců učit se místním jazykům stejně jako jejich nechvalná pověst konzumentů masa a alkoholu, jejichž užívání bylo v Indii spojováno s rituálně znečišťujícím chováním. Také označení pro Evropana, *pharangi* či *parangi*, vzniklé ze slova Frank (Frykenberg 2013, x), pro tyto důvody neneslo příliš lichotivé konotace. Sotva si lze představit, že by vysoce postavení bráhmani konvertovali ke křesťanství, prezentovanému tímto způsobem. Hlavním přáním Roberta Nobili tedy bylo odlišit se od ostatních Evropanů. Na svůj dům umístil nápis: „*Nejsem parangi (...), přicházím ze Říma, kde moje rodina zastává stejně respektované postavení jako králové v této zemi*“ (Tamtéž 2013, 139). Zdržel se požívání masa, alkoholu a dalšího chování považovaného za nízké a prohlásil se za „římského bráhmana“. Konvertovaní bráhmani si mohli ponechat svou posvátnou šňůru, kterou nosí dvojzrozcenci⁶, či drdůlek na temenu hlavy a mohli zachovávat i další „kastovní“ praktiky, které de Nobili považoval za záležitost

⁶ Dvojzrozcenci jsou bráhmani, kšatrijové a vaišjové. Právě zavěšení posvátné šňůry z levého ramene k pravému boku, zvané *upanajana*, je v tradičním hinduismu pokládáno za nové zrození.

sociální. Naopak ve věci křesťanské věrouky Nobili neústupně trval na zachovávání všech doktrín (Neill 1984, 300).

Katoličtí misionáři zřejmě chápali kastovní systém jako nábožensky neutrální strukturu indické společnosti. Proto dle nich byla možná konverze jednotlivců, aniž by museli být odtrženi od svých dosavadních kastovních vztahů, a ani konverze celých kast nebyla pro misionáře nepřekonatelnou překážkou. Křesťanství neohrožovalo ani nenarušovalo kastovní systém, ale spíše fungovalo uvnitř tohoto systému a přizpůsobovalo západní sociální standardy kastovním normám (Forrester 1980, 14).

Katolické misie pokračovaly kontinuálně i nadále, útlum zaznamenaly především od roku 1773, kdy byl zrušen řád jezuitů, přibližně do roku 1840, kdy se po obnovení svého řádu (roku 1814) jezuité vrátili zpět a obnovili své misie v Madurai a na jižním výběžku Indie. Jak uvádí Neill (1985, 362), velká většina křesťanských konvertitů v roce 1858 byli římský katolíci.

1.3 18. století: britská koloniální expanze a protestantské misie

Evropané přijížděli do Indie především kvůli obchodu. Ten byl v rukou soukromých tzv. východoindických společností, které využívaly výsadní práva pro obchodování ve východních mořích. V Indii se postupně prosazovala nejprve nizozemská Sjediněná východoindická společnost, následovaná anglickou Společností londýnských kupců (založenou roku 1600) a francouzskou Společností Východních Indií. Po sérii válek, označovaných jako karnátské, které proti sobě vedly velmoci Británie a Francie, získali Britové převahu. Když současně ovládli rozsáhlé území Bengálska podmaněním si místního navába Míra Kásima, od 60. let 18. století proběhla přeměna obchodní korporace v teritoriální mocnost celoindického významu. Svůj boj za ovládnutí indického subkontinentu pak završila roku 1818 vítězstvím ve 3. maráthské válce, kdy se Indie stala britským impériem.

Východoindická společnost byla zpočátku nepřátelská vůči jakýmkoli misijním aktivitám. Důvodem byly obavy, že by mohly spustit násilné reakce, vytvořily by politickou nestabilitu, a tím by ohrozily obchodní vztahy, které byly prvořadé (Robinson 2003a, 56). Změna přišla počátkem 19. století po nátlaku misionářů na britskou vládu. Zdejší misijní společnosti argumentovaly ve prospěch evangelizace Indie tím, že bude zároveň vytvářet poslušné občany a upevní základy impéria. Výsledkem byla charta z roku 1813, která stanovila, že misijní činnost bude nadále povolena, ne-li přímo podporována. Mezi lety 1800

a 1858 poté následovala vlna expanze jak protestantských tak katolických misíí po celé Indii. Z misíí protestantským uveďme především misie anglikánské a baptistické z Anglie, presbyteriánské se Skotska, dánskou královskou misii či kalvinistické metodisty z Walesu (Neill 1985, 387). Mezi národy šířícími katolické misie byli Portugalci stejně jako Francouzi, Španělé či Italové. V této době se upevnily vztahy mezi koloniálními autoritami a misionáři. Mnoho misijních společností usilovalo o podporu své činnosti, například při budování vzdělávacích či zdravotnických institucí. Misionáři fungovali také jako tzv. *dubáší* (zřejmě z hindustánského *dubhášiyá* – tlumočnick), zprostředkovatelé informací proudících mezi oběma civilizacemi (Frykenberg 2013, 142). Významný rozvoj v této době zaznamenalo budování vzdělávacích institucí.⁷ Průkopníky v této oblasti byli skotští baptisté a jejich hlavní představitel Alexander Duff, který byl zároveň zastáncem tzv. anglicistického konceptu, hovořícího ve prospěch angličtiny jako jazyka vzdělanosti v Indii (v opozici k tzv. orientalistickému konceptu, který se neprosadil). Školy měly sloužit intelektuální, morální, ale také spirituální osvětě, přičemž se předpokládalo, že vzdělané elity budou konvertovat ke křesťanství. Koloniální projekt se prolínal s projektem civilizačním a společně od poloviny 18. století sloužily procesu dosažení politické a socio-kulturní integrace Indie.

Protestantští misionáři vnímali kastovní systém zcela odlišně než jejich katoličtí předchůdci. Kasta byla především chápána jako záležitost náboženského charakteru – tedy integrální součást místního ‚pohanství‘, kterou je zapotřebí překonat. Nevraživost misionářů vůči kastě ještě zesílila po vypuknutí povstání roku 1857, které bylo některými chápáno jako vypuknutí konfliktu mezi křesťanstvím a kastou. Mnohé misijní společnosti tlačily na britskou vládu a požadovaly, aby v Indii zavedla ‚křesťanskou politiku‘, která by zahrnovala i potlačování místního sociálního systému. Královna Viktorie odpověděla na naléhání prohlášením, že britská vláda bude v Indii nadále zachovávat politiku neutrality a nebude se vměšovat do místních náboženských záležitostí. Misionáři přesto nadále zachovávali nepřátelské postoje vůči kastovnímu systému a po konvertitech požadovali, aby se zároveň s konverzí zcela zřekli své kasty, což pro mnohé znamenalo zpřetrhání pout se svou rodinou a přáteli. Někdy mělo takové zřeknutí se kasty formu veřejného důkazu, například formou tzv. ‚*love feasts*‘, společných hostin misionářů a konvertitů, během nichž se konzumovalo připravené kuchařem z nízké kasty (Forrester 1980, 40).

⁷ Podnět k důrazu na vzdělání lze hledat v evangelickém pietismu, především ve formulaci profesora Augusta Hermanna Franckeho, že ke správné víře je třeba znát Bibli a k tomuto je třeba základní gramotnost. Myšlenka byla rozšířena na požadavek, aby každý člověk na světě měl možnost číst Bibli ve svém rodném jazyce (více viz např. Frykenberg 2013, 144).

Cílem protestantských misionářů byly především konverze z řad vysokokastovních elit. Tyto elity v budoucnu měly tvořit oporu koloniální vlády v podobě loajální inteligence zaměstnané v oblasti civilní správy. Zároveň měly také šířit dále do společnosti křesťanské ideály, které by v ní nakonec převládly. Jak argumentuje Frykenberg (2013, 166-7), pozdější masová hnutí nelze přičítat snahám samotných misionářů, ti sloužili spíše jako ‚budovatelé infrastruktury‘. Teprve po inkubaci trvající 30 až 50 let „*exploze spirituální energie mezi lokálními křesťany inspirovala lokální lídry k přinesení křesťanského poselství mezi své lidi a to ve svém rodném jazyce.*“ Masovými hnutími jakožto určujícím bodu historie konvertitů nedotýkatelného původu a stejně tak historie křesťanství v Indii se budeme podrobně zabývat v následující kapitole.

2 Masová hnutí

2.1 Charakteristika

V 60. a 70. letech 19. století zaznamenaly křesťanské misie, zpočátku převážně ty protestantské, neočekávaný a dramatický vývoj. V různých oblastech Indie se církve, které po desítky let stagnovaly, začaly významně rozšiřovat skrze konverze příslušníků nejnižších vrstev společnosti. Tyto konverze měly skupinovou povahu a zachovávaly kastovní linie. Masové konverze se téměř nedotkly vyšších kast, spolu s tzv. nedotýkatelnými skupinami obyvatelstva ale ke křesťanství konvertovali ve vysokých počtech také *ádivásíjové* neboli kmenové obyvatelstvo.

Dle W. Picketta byla masová hnutí skupinovými rozhodnutími ve prospěch křesťanství za současného zachování sociální integrace konvertitů (Pickett 1933, 22). Pickett dále naznačuje, že termín „skupinová hnutí“ by vhodněji ilustroval jejich charakter, přesto se pro tento fenomén vžil od počátku 20. století název „masová hnutí“, i když, jak autor dále dodává, nikde v Indii nedocházelo ke konverzím v masovém měřítku (Tamtéž, 21).

J. Webster nám nabízí rozšířenější definici masových hnutí. Masová hnutí byla „*lokalizovaná, souběžně probíhající, rurální hnutí konverzí širokých vrstev společnosti, která byla iniciována a vedena dalitů*“ (Webster 2009, 40). Definici je třeba dále vymezit tak, že ne všechna masová hnutí byla hnutí dalitů a ne všichni dalité se do masových hnutí zapojili (Tamtéž, 48).

Tato hnutí probíhala v různých částech indického subkontinentu v takovém rozsahu, že nebylo regionu, kde by se konverze neodehrály (Forrester 1980, 73). Počet konvertitů narůstal vysokým tempem, Webster (2009, 40) odhaduje, že do vypuknutí první světové války tímto způsobem konvertoval přibližně milion dalitů a ještě více se jich přidalo ve 20. a 30. letech 20. století. Významný pokles konverzí křesťanské misie zaznamenaly na konci 40. let společně s vytvořením samostané Indické republiky a zavedením politiky tzv. „kompenzační diskriminace“, o které pojednáme dále v práci.

Webster (2009, 68-71) uvádí čtyři historické fáze, které jsou vlastní téměř všem masovým hnutím a tvoří tak jejich charakteristiku. První, tzv. **leader stage**, je fáze, ve které hlavní úlohu hráli jednotlivci, kteří měli ve své komunitě respektované postavení a díky své mobilitě měli zároveň kontakt s okolním světem. Tito lidé získali zkušenost s křesťanstvím a seznámili se s misionáři. Následovala další fáze, ve které tito **lídři převzali zprostředkující**

úlohu a po svém příchodu zpět do vesnice sdíleli svou zkušenost s členy rodiny a se sousedy. Poté pozvali do své vesnice misionáře. V další fázi **přebírali dominantní roli misionáři**. Ti zakládali ve vesnicích kongregace, křtili žadatele, kteří přicházeli ve skupinách a vychovávali konvertity k další misijní práci. Následovala poslední fáze **nasycení a konsolidace**, během níž si misionáři uvědomili, že měli více žadatelů, než kolik mohli uspokojit, proto snížili počty prováděných křtů a zaměřili se na duchovní službu již pokřtěným konvertitům.

Dle Webstera (2009, 86) tato masová hnutí představovala první fázi moderního dalitského hnutí, protože „*uspěla v uvedení situace dalitů do veřejné pozornosti a vytvořila z ní záležitost veřejného zájmu.*“ Masová hnutí byla iniciována a vedena dality, kteří aktivně vyhledávali misionáře s vidinou v lepší budoucnostsvou i svých potomků. Tímto vyvolali první impuls, díky kterému se většinová společnost začala zajímat o problémy dalitských skupin.

2.2 Charakteristika konvertitů

Skupiny obyvatel, které dnes označujeme jako nedotýkatelné, či v jazyce indické ústavy jako tzv. soupisné kasty a třídy, se nacházejí po celém subkontinentu. Tyto skupiny jsou někdy označovány také jako *outcastes*, protože z hlediska tradičního kastovního dělení společnosti se nacházejí mimo tuto společnost. Přesto tyto skupiny také tvoří kasty a zachovávají mezi sebou hierarchii. Tyto skupiny nejsou homogenní skupinou, naopak mezi nimi panuje značná diverzita.

Existuje mnoho teorií o původu a podstatě nedotýkatelnosti. Jedno z možných vysvětlení nám poskytuje Parasher-Sen (2007, 5):

„Je uznáváno, že vykořisťování podřízených skupin začalo s jejich ekonomickou závislostí, ale jejich segregace byla dosažena v průběhu historického času efektivním užitím pravidel čistoty a nečistoty, které bylo časem zakotveno jako definující charakteristika systému varna-džáti na subkontinentu.“

S. Bayly argumentuje, že kastovní systém nebyl vždy tak rigidní a všudypřítomný, jak se jevil orientalistům v 19. století.⁸ Po dlouhou dobu byla společnost nedotčena koncepty *varna* a *džáti* tak, jak je chápeme dnes. Změna přišla přibližně v polovině 17. století po pádu

⁸ Viz např. Louis Dumont: *Homo Hierarchicus*. Autor nazíral kasty jako centrální podstatu hinduistického myšlení, která řadí všechny lidské bytosti, všechny substance a všechny oblasti sociální existence hierarchicky podle pravidel čistoty a nečistoty.

Mughalské říše, kdy lokální vládcí využívali těchto konceptů k uplatnění autority nad podřízenými skupinami. V této době došlo především k vzestupu statutu a moci bráhmanů. Změny ve společnosti, které již byly na postupu, umocnila britská koloniální vláda nejen svou ekonomickou politikou, ale také snahami o vytvoření standardizovaných sociálních klasifikací, které by usnadnily britským administrátorům správu země. Přesto, jak píše autorka, ještě ve 20. letech 19. stol. nebyla Indie homogenní kastovní společností, jak ji známe dnes a hranice mezi stavy a třídami byly stále otevřené. Na konci 19. století byla tato otevřenost a fluidita mnohem méně patrná a prohloubila se tzv. *pollution barrier*, hranice mezi čistými kastami a těmi, jež byly stigmatizovány jako degradované a nečisté (Bayly 2001).

Zásadní roli v nazírání kastovního systému sehráli především britští administrátoři, kteří svou snahou o klasifikaci indické společnosti dle některých autorů přispěli k znovuvynalezení kasty a poskytli intelektuální zdůvodnění pro její zachování (Parasher-sen 2007, 22). Censy obyvatelstva, které byly uskutečňovány od roku 1871 každých deset let, způsobily cyklický efekt. Ve snaze zachytit konfiguraci indické společnosti začaly přispívat k její proměně. Census se tak stal „*hercem v dramatu, které chtěl pouze popsat*“ (O'Brien 2012, 186). První census, který v Indii zavedl standardní klasifikaci kast, byl uskutečněn roku 1891. Zahrnoval šedesát kategorií definovaných dle tradičního povolání. Další v něm vytvořili zvláštní kategorii, ale spadali do čtyř skupin: rolníci, koželuhové, hlídači a vesničtí nádeníci a metaři. Podle censu se tyto skupiny obyvatelstva nacházely po celé Indii a tvořily nejméně 11 % populace (Webster 2009, 10).

V 19. století se určující charakteristikou pro jednotlivé kasty staly dva faktory: zaprvé každá kasta měla společné jméno a společný původ a zadruhé každá kasta měla společné dědičné povolání, které se nadále stalo hlavním identifikačním znakem dané kasty. Víme tedy, že například čúhrové byli označeni tradičním povoláním jako metaři a čamárové jako koželuhové, přestože většina z nich pracovala jako rolníci a jejich „tradiční“ povolání bylo jen doplňkovou povinností. Většina kast měla nějaké tradiční společné povolání, nebylo ale běžné, že by dané povolání vykonávali všichni členové dané kasty a ve většině případů nebylo dané povolání ani primární povinností všech členů kasty (Pickett 1933, 30).

Webster uvádí několik charakteristik, které byly vlastní všem dalitským komunitám, jež v rámci masových hnutí konvertovaly ke křesťanství. Všechny skupiny byly **obětmi sociálního stigmatu**. Toto stigma „nedotýkatelnosti“ bylo vrozené a dědičné, nehledě na to, jaké povolání ve skutečnosti člověk vykonával. Další společný znak představovala velká **bída**. Práce těmto lidem přinášela jen velmi malé odměny, často proto byli nuceni žít na

pokraji hladovění. Jejich bezbrannost a negramotnost dávala šanci místním lichvářům, aby využívali jejich nouze. Nedotýkatelné skupiny také **sdíleli společnou ‚indickou‘ kulturu a způsob života** a byly tak součástí rurálních kultur a náboženství. Obecně můžeme shrnout, že dalitě byli ti, „kteří z důvodu příslušnosti ke své kastě byli sociálně, ekonomicky, kulturně a politicky umístěni na samé dno hierarchické společnosti“ (Webster 2009, 39).

2.3 Příklady masových hnutí

Masová hnutí na jihu Indie

Jak již víme, k prvním skupinovým konverzím došlo na jihu Indie mezi paravary a mukkuvary. Tyto konverze byly však čistě politického charakteru a malého rozsahu. V letech 1797-1799 došlo ke skupinovým konverzím v oblasti Tirunelveli mezi kastami šánarů, kteří sami sebe později v rámci emancipačního procesu začali označovat jako nádárové.⁹ Tyto skupiny se živily převážně přípravou kvašených alkoholických nápojů a také jako rolníci. Okolním obyvatelstvem byl jejich způsob obživy pokládán na rituálně znečišťující (Frykenberg 2013, 208). Roli zprostředkujícího lídra v tomto případě vykonal Činnámuttu Sundaránandam David, mladý konvertita, kterému se podařilo přesvědčit ostatní členy své rodiny, aby také konvertovali ke křesťanství. Jak píše Frykenberg (2013, 209), to, co šánary zvláště zajímalo, byla „možnost úniku ze zhoubných sociálních následků dědičného znečištění a neustálé sociální stigmatizace.“ Do oblasti přijeli němečtí pietističtí evangelikálové, aby zde zakládali školy, semináře pro nové katechety, nemocnice a útulky pro sirotky a vdovy. Další vlny konverzí následovaly během celého 19. století. I když nádárové byli nejpodstatnější složkou obyvatelstva v počtu konverzí ke křesťanství, někteří konvertité pocházeli i z jiných kast. V některých případech ke křesťanství konvertovaly i celé vesnice.

Také sousední královský stát Tiruvidángúr (angl. Travancore) byl dějištěm masových konverzí ke křesťanství. Zdejší struktury kastovního systému byly velmi rigidní a kasty pokládané za nečisté žily v tak krutých podmínkách, že se jejich status téměř rovnal otroctví (Frykenberg 2013, 226). Osobou, která sehrála rozhodující úlohu pro další události, byl Mahárasan Védamanikam z kasty vellálarů. Ten byl při své náboženské pouti k velkému chrámu Čidambaram roztrpčen místními poměry a přímo u chrámu prý upadl do transu, ve

⁹ Není jisté, kdy se šánarové začali označovat tímto novým termínem, důvod, proč tomu tak bylo, zřejmě souvisel s tím, že původní termín nesl konotace s exkrementem (Frykenberg 2013, 212).

kterém se mu zjevil bíle oděný muž, který ho poslal na jih, kde najde osvícení (Pickett 1933, 39). Při zpáteční cestě se zastavil u svých příbuzných v Taňčávúru, a ti ho odkázali na misií v Trankébaru. Zde se seznámil s Williamem Tobiasem Ringeltaubem, který byl luteránským misionářem, podporovaným London Missionary Society (LMS). Ringeltaube jej pokřtil a Védamanikam se vrátil zpět do své vesnice. Během několika následujících let se počet věřících rozrostl na několik stovek. Po dalších letech inkubace se masivní vlny konverze rozrostly mezi dalšími nedotýkatelnými kastami, kterými byli nádárové, ilavové, kuravarové, pulajové a parejové (Frykenberg 2013, 228). Zatímco hnutí byla vedena místními konvertity, misionáři různých denominací poskytovali komunitám infrastrukturu – zvláště stavbu škol a výuku nových katechetů.

K velkým vlnám konverzí došlo i ve státě Telugu (dnešní Ándhrapraděš) mezi skupinami madigů a malů. Konverze, ke kterým docházelo od roku 1865, měly stejnou formu jako ty v Tirunelvéli a Tiruvidángúru. Iniciátorem prvních konverzí byl Verragunthla Periah z kasty madigů, který odmítl nadále vykonávat tradiční povolání této kasty, tedy koželužství a nádenickou práci. Proto se spojil s místními americkými baptistickými misionáři a požádal je o křest. Misionář John E. Clough společně s dalšími vykonanými křty v okolních vesnicích zavedl tři pravidla, která měli věřící dodržovat: nepracovat v neděli, nejíst maso z uhynulých zvířat a neuctívat modly. Tato tři zdánlivě jednoduchá pravidla však měla svůj dopad na chod vesnice. Nejenže konvertité odmítali pracovat všechny dny v týdnu a místní obyvatelé se jim nadále museli odměnit za práci jinak než mrtvým dobyt看em, narušena byla také jejich tradiční úloha bubeníků při náboženských slavnostech.

V roce 1900 američtí misionáři odhadli počet baptistických křesťanů v oblasti Telugu na 153 450 (Frykenberg 2013, 237). Brzy poté, co vlny konverzí madigů dosáhly svého vrcholu, následovaly vlny konverzí malů, kteří se, ač byly také ‚nečistou‘ kastou, pokládali za nadřazené nad madigy. Malové se obrátili na americké evangelické luterány a ti jejich žádosti o křest vyhověli. Počet konvertitů z řad malů se brzy vyrovnal počtu madigů, či jej dokonce přesáhl (Tamtéž, 238).

Masová hnutí v severní Indii

Od 30. let až do konce 19. století docházelo i v ostatních částech indického subkontinentu k podobnému vývoji, i když ne tak dramatickému jako na jihu. Tato hnutí byla menší co do počtu konvertitů a nesetkala se také s tak organizovaným odporem z řad vysokých kast. Ve Spojených provinciích Ágry a Avadhu (dnešní Uttarpraděš) došlo

k masovým konverzím ke křesťanství z řad čamárů (koželuhů) a bhangíjů (metařů). V Bengálsku, Uríse, Biháru a Madhjapraděši došlo sice k velkým vlnám konverzí ze strany kmenů, ale až na výjimky k nim nedošlo mezi dality. K velkému a dobře zdokumentovanému hnutí však došlo v Paňdžábu mezi kastou čúhrů. V následujících řádcích si toto hnutí přiblížíme.

Čúhrové v Paňdžábu

Masové hnutí ke křesťanství mezi čúhry¹⁰ v Paňdžábu začalo v 70. letech 19. stol., svého vrcholu dosáhlo v 80. letech a pokračovalo až do 20. let 20. století. Počet konvertitů byl vysoký: během masových hnutí se přibližně jedna čtvrtina všech čúhrů ve státě stala křesťany (Webster 2009, 48).

V roce 1881 se D. Ibbetson v rámci zprávy k proběhlému censu obyvatel¹¹ popsal čúhry jako vysoce početně zastoupené mezi zemědělskými rolníky, a přesto jako ty „nejnižší z nízkých“. Jejich dědičným povoláním bylo „*vymetání odpadu, zametání domů a ulic, vynášení odpadu do polí a jeho rozptýl – a ve městech a ve vesnicích, kde jsou ženy striktně v ústraní, odnášení výkalů*“ (O’Brien 2012, 35). Dále se zmínil o chování prasat či o pojídání „*mardaru*“ (mrtvola zvířete, které zemřelo přirozenou smrtí, někdy bylo ale také úmyslně otráveno) (Tamtéž, 35-6). Přesto mnoho z nich pracovalo jako rolníci a za svou práci dostávali část sklizně. Jakékoli nakládání s odpadem je pokládáno za silně znečišťující, a to i z rituálního hlediska, proto byli čúhrové sociálně stigmatizováni, přestože v severní Indii nebyla pravidla nedotýkatelnosti tak striktní jako v Indii jižní a za rituálně znečišťující se pokládalo především přijetí jídla z rukou čúhry.

Zdá se, že mnoho čúhrů v 19. století nebylo spokojeno se svým údělem a bylo připraveno najít takové strategie, jež by zvýšily jejich sociální status. Konverze ke křesťanství byla jednou z nich. Britská koloniální vláda v Indii byla spojena s mnoha socio-ekonomickými změnami, které daly mnoha utlačovaným komunitám naději na změnu. Po celé zemi se nabízely možnosti nové práce v oblasti budování nových infrastruktur, další možností bylo odejít do rozvíjejících se velkoměst a získat nekvalifikovanou práci v některé z

¹⁰ Termín „čúhra“ se vyskytoval v censech 1881-1931 a byl hojně používán v literatuře v 19. a na počátku 20. století. Dnes má tento termín extrémně negativní konotace (O’Brien 2012, 12). My jej přesto budeme používat, protože pojednáváme právě o 19. století a použití jiného termínu by bylo ahistorické.

¹¹ D. Ibbetson: „The Races, Castes and Tribes of the People“ v *Report on the Census of the Punjab 1881*, Calcutta 1883

továren. V případě čúhrů byla mobilita vysoká, dle O'Briena (2012, 32-33) se čúhrové v 19. století rozšířili po celém subkontinentu a převážná většina našla práci metařů ve městech. Například v Dillí tvořili čúhrové roku 1921 84 % ze všech zdejších metařů. Tento způsob mobility ale měl i svou odvrácenou stranu: ve městech vzrostl podíl tzv. ‚mokrý‘ práce (čištění latrín a kanálů), která je mezi čúhry považována za extrémně znečišťující.¹² V rurálních oblastech vyvolalo velký rozruch rozhodnutí vlády rozšířit zavodňování do doposud neúrodných oblastí západního Paňdžábu pomocí kanálů a uvolnit tuto půdu farmářům z centrálního Paňdžábu. Následovalo velká aktivizace obyvatelstva, které se zde snažilo získat půdu či zaměstnání za lepších podmínek, než které panovaly v centrálních oblastech Paňdžábu (Webster 2003, 355).

Spojená presbyteriánská církev započala svoji práci v Sialkotu roku 1855. V roce 1873 přivedl jeden z konvertitů ‚malého, neduživého‘ čúhru jménem Ditt. Ditt se živil prodejem kůží a z tohoto důvodu často cestoval. Na jedné své cestě se seznámil s křesťanským učením a požádal o křest. Tři měsíce po svém návratu do vesnice přivedl Ditt zpět do Sialkotu svou manželku, dceru a také své dva sousedy, kteří se nechali pokřtít. Během jedenácti let požádalo o křest 500 dalších čúhrů (O'Brien 2012). Postupně se vytvořila tři na sobě nezávislá centra hnutí čúhrů ke křesťanství: Sialkot, Gudžranvála a Gurdáspur. Počet konvertitů rychle stoupal, například mezi lety 1881-91 počet členů misie spojených provincií vzrostl z 660 na 10 165 (O'Brien 2012, 260). V roce 1947 byl celkový počet protestantů v Paňdžábu před rozdělením Britské Indie 493 081 (Frykenberg 2013, 240; Forrester 1980, 87), přičemž čúhrové v tomto počtu zaujímali výraznou většinu. Se vzrůstajícím počtem konvertitů rostl zároveň počet protestantských denominací, které se podílely na tvorbě nových církevních infrastruktur. Od roku 1889 mezi některými z nich platily různé dohody, na základě nichž každé masové hnutí bylo rezervováno pro denominaci, která v dané oblasti působila (O'Brien 2012, 272). Tyto dohody však byly postupem času porušovány a často docházelo k boji o konvertity jak mezi katolictvím a protestantismem, tak mezi protestantskými denominacemi navzájem.

Mnohé konverze byly zřejmě motivovány přáním získat půdu. Dle Webstera (2003, 366) byla touha po půdě mezi křesťany a ostatními čúhry natolik silná, že se stala hlavním spouštěčem nejen migrace, ale i konverze. Když byli například roku 1900 při přerozdělování půdy konvertité k sikhismu čúhrovského původu, tzv. *mazhabí*, oficiálně uznáni jako zemědělská kasta a byla jim přerozdělena půda, zatímco ostatní čúhrové byli opomenuti,

¹² Dle O'Briena (2012, 249) existuje mezi městskými metaři dělení na ‚suché‘ metaře, kteří čistí ulice a veřejné budovy, a ‚mokrý‘ metaře, kteří se věnují čištění latrín a kanálů

následovala masivní vlna konverze k sikhismu.¹³ Přestože vládní autority byly nepřátelské vůči rozdělování půdy mezi nedotýkatelné, také křesťanské misie získaly pro své svěřence limitovaný příděl půdy v Lower Doab Colony. Pro nedotýkatelné obyvatelstvo zde bylo rezervováno 30 000 akrů půdy, z nichž křesťanští konvertité získali pouze část (O'Brien 2012, 239). Půda přidělená křesťanům byla ale většinou suchá a neúrodná, jelikož oblasti blízko zdroje vody byly udělovány vyšším kastám (Tamtéž, 240).

2.4 Motivy ke konverzi

Jak již víme, konverze ke křesťanství byla jedním z několika způsobů emancipace nedotýkatelných kast. Dalšími způsoby byla konverze k islámu, sikhismu či k reformovanému hinduismu v podobě árjasamádže, která vytvořila možnost rekonverze k původnímu náboženství. Významnou a ve velké míře uplatňovanou možností byl také proces tzv. sanskrtizace¹⁴.

Zdá se, že od poloviny 19. století nedotýkatelné skupiny obyvatelstva provázelo určité napětí či kvas na mnoha rovinách (Forrester 1980, 75). Někteří „byli jako troud čekající na jiskru, aby zažehla další explozi masových konverzí, která by je osvobodila z řetězů, jež je tak dlouho poutaly“ (Frykenberg 2013, 206). Co vedlo tyto skupiny obyvatelstva k hledání radikální cesty k zlepšení svého života? Dle Forrestera (1980, 74) mezi zásadní vlivy patří kumulativní efekt západního vlivu na Indii a především narušení tradiční vesnické pospolitosti za britské koloniální éry. Při oslabení systému tradičních recipročních povinností a služeb se skupiny nedotýkatelných ocitly bez svých patronů a ve špatné ekonomické situaci, zároveň se jim však otevřela cesta k hledání nových vztahů a v některých případech také k sociální mobilitě. Webster tomuto názoru oponuje. Dle jeho závěrů tradiční systém vesnické reciprocity (*džadžmání*) zůstal nenarušen až do 20. století a dality ke změnám vedly nové příležitosti k vyvázání se ze starých nerovných vztahů spíše než špatná ekonomická situace. Ke změnám ve společnosti navíc začalo docházet ještě před příchodem Britů, proto za hlavního strůjce změn nelze označovat západní vliv (Webster 2009, 67).

¹³ Od roku 1881 do r. 1931 se počet sikhů zvýšil o více než 133,9 % (O'Brien 2012, 217).

¹⁴ Sanskrtizace je komplexní proces zahrnující změny ve zvycích, rituálech, ideologii a způsobu života napodobující „dvojzrozené“ kasty. Tento proces má přinést lepší postavení daných skupin v rámci společenského systému (Forrester 1980, 76).

Proč měla emancipační hnutí dalitů náboženskou podobu? O'Brien (2012, 181) nám podává vysvětlení: „*Tam, kde je socio-ekonomický útlak internalizován skrze masivní náboženskou podřízenost, osvobození a sociální integrace jsou bez změny náboženské identity neuskutečnitelné.*“ Ve společnosti, kde jsou sociální struktury teokraticky legitimizovány, musí sociální změna vždy zahrnovat i změnu náboženskou (Tamtéž, 181). Zdá se, že možnosti sociální mobility v rámci tradičního kastovního systému skrze tzv. sanskrtizaci byly pro mnohé dality neuspokojivé. Sankskrtizace totiž vede jen k dílčím změnám v rámci systému, nevede ale k žádné strukturální změně (Forrester 1980, 76-7).

Posoudit motivy náboženské konverze není snadné. Většinou jde o velmi komplexní rozhodnutí, které v sobě nese mnoho důvodů. Pickett ve své studii, která byla uskutečněna na konci 20. let 20. století mezi konvertity ke křesťanství či mezi jejich potomky, využil rozhovorů s těmito lidmi a sestavil čtyři hlavní oblasti motivů:

1. Motivy spirituální: mezi odpovědi z této oblasti patřilo např. ‚hledal jsem spásu‘, ‚chtěl jsem poznat Boha‘, ‚chtěl jsem nalézt mír‘ a další.
2. Motivy sekulární: důležitá byla v této skupině ochrana poskytnutá ze strany misionářů, touha zlepšit své sociální postavení, snaha získat práci v oblasti zemědělství.
3. Motivy sociální: v indickém prostředí hrají sociální motivy význačnou roli, mezi nejčastěji uváděné důvody ke konverzi patřil fakt, že konvertovala celá rodina či ostatní členové kasty.
4. Vrozené vlivy: do této oblasti patřili potomci konvertitů, kteří se do nové víry narodili, jelikož konvertovali jejich rodiče.

Nejvíce byly v odpovědích zastoupeny motivy z oblastí 1 a 4, každá z těchto oblastí byla zastoupena přibližně 34 %.¹⁵ Sekulární motivy tvořily 8,1% odpovědí. Samotní konvertité tedy v rámci tohoto výzkumu uváděli převahu motivů spirituálních nad motivy sekulárními.

Současní autoři z řad sociálních antropologů se shodují na aktivní úloze konvertitů a uvádějí, že masové konverze byly vyvolány rozličnými sociálními, kulturními, ekonomickými, politickými a náboženskými motivy (Robinson and Kujur 2010, 52). Sathianathan Clarke (2003, 329) tvrdí, že masová hnutí ke křesťanství v oblasti Tamilnádu měla formu kolektivní mobilizace, přičemž spirituální motivy byly stejně důležité jako motivy materiální. Zdaleka nešlo o ponoukání a přesvědčování ‚nešťastných a nemyslicích bytostí‘, naopak, nejaktivnější roli lze přičíst samotným konvertitům, kteří jednali kolektivně a vědomě

¹⁵ Pro další informace a seznam motivů viz Pickett 1933, 155-168.

(Tamtéž, 336). Dle Forrestera (1980, 75) hledání materiálního obohacení zřídka či vůbec nebylo jediným důvodem pro konverzi, důležitou roli hrála také touha po důstojnosti, sebedůvěře či možnost podílet se aktivně na svém dalším osudu. Dle R. Robinson (2003a, 61) mohou být masové konverze nahlíženy jako „*hnutí za zlepšení sociálních a materiálních podmínek, ale zároveň to byla hnutí za důstojnost a sebeúctu.*“ I když se jejich situace výrazně nezlepšila, „*očekávání změny mohlo samo o sobě být mocným katalyzátorem konverze.*“

2.5 Role misionářů

Roli protestantských misionářů na propuknutí masových konverzí však také nelze zcela podceňovat. Jak jsme již uvedli, misionáři se v mnoha případech snažili o zlepšení podmínek života nedotýkatelných kast a upozorňovali britské úředníky na jejich neutěšenou situaci, za kterou dávali vinu existenci kastovního hierarchického dělení společnosti, které by jako součást pohanského náboženství mělo být vymýceno. V mnoha případech politických kontroverzí také aktivně zastupovali zájmy konvertitů, čímž na sebe v podstatě převzali roli jejich patronů. Misionáři se například angažovali ve 30. letech v kauze zakrývání horní části těla nádarských žen. Skupiny evangelikálů v Británii také po dlouhém tlaku na autority Východoindické společnosti docílily vydání Zákona o zákazu otroctví v roce 1843 (Basu 2011, 87). Angažovanost misionářů v různých otázkách týkajících se sociálního pozvednutí marginalizovaných skupin inspirovala mnoho lidí k hledání nových cest pro zvýšení sociálního statutu (Tamtéž, 92). Autoři se dodnes přou o to, do jaké míry nárůst konverzí ovlivnila období hladomoru. Když například v letech 1876-8 vypukl velký hladomor, baptistický misionář John E. Clough, který působil mezi madigy v oblasti Telugu, získal pro své chráněnce kontrakt na vykopání části Buckinghamského kanálu. Díky tomuto počínu se mnoho dalších madigů zapojilo do projektu, aby získali práci a jídlo. Po skončení hladomoru přicházely za Cloughem stovky a tisíce madigů s žádostmi o křest. Během jediného červencového dne bylo takto pokřtěno 2 222 madigů. (Frykenberg 2013, 236) Zatímco například Forrester vidí v těchto případech extrémní ukázkou procesu narušení tradiční ekonomiky a následného hledání nových patronů (Forrester 1980, 74), někteří indiští vědci odmítají spojitost mezi potravinovou krizí a skupinovými konverzemi (Basu 2011, 99).

I přes angažovanost misionářů v otázce kasty však masové konverze tak velkého rozsahu, které navíc zachovávaly kastovní dělení mezi jednotlivými skupinami, vyvolaly

velké překvapení. Skupinové konverze nebyly něčím, o co by protestantské misie usilovaly, ani co by očekávaly. Jak již víme, protestantští misionáři usilovali především o individuální konverzi shora, při které by se následně využilo procesu ‚profiltrování‘ křesťanství (tzv. *downward percolation*) mezi vrstvy obyvatelstva. Masové konverze nedotýkatelných vrstev obyvatelstva vyžadovaly přehodnocení misijní strategie. Doposud bylo obecně předpokládáno, že je kasta jednou z největších překážek v šíření evangelia v Indii, která je v radikálním rozporu s křesťanskými zásadami a v církvích nesmí být tolerována. (Forrester 1980, 71) Misionáři se obávali, zda nejsou žádosti o křest vyvolány pouze materiálními důvody, proto například výše zmíněný americký baptistický misionář John Clough byl velmi zdrženlivý v konání křtů během období hladomoru. Teprve když se dozvěděl, že pokud žadatele nepokřtí, ujme se konvertitů katolická církev, svolil k provádění křtů, i když se značnými rozpaky (Tamtéž, 90). Výroční misijní konference konaná roku 1879 v Bangalore rozhodla, že skupinové konverze mají být nadále vítány a misijní praktiky se mají ubírat méně individualistickým směrem (Tamtéž, 90).

2.6 Sociální a ekonomické podmínky konvertitů v letech následujících po konverzi

Část studie, která se uskutečnila koncem 20. let 20. století v deseti oblastech Indie, se zabývala sociálními a ekonomickými podmínkami konvertitů v letech následujících po konverzi. Přestože autoři zdůrazňovali rozdílnou situaci v různých oblastech, nacházeli mezi nimi zároveň paralely. Všichni konvertité byli různým způsobem nadále sociálně znevýhodňováni okolní společností. Až na několik výjimek v každé ze skupin byli všichni negramotní, chudí a vykořisťováni. Většina z konvertitů zůstala ve svých vesnicích a čelila stejným omezením jako před konverzí. Mezi problémy, se kterými se konvertité setkávali, patřil zákaz používání některých cest, které vedly přes čtvrti bráhmánů a dalších elitních skupin. Dalším výrazným omezením byla sociální ostrakizace například při nákupu zboží či v podobě odmítání služeb pradáků, holičů či krejčích.

Nejpalčivějším problémem, se kterým se konvertité setkávali, bylo zajištění pitné vody. Mnoho lidí bylo nuceno každý den překonávat dlouhé vzdálenosti při jejím obstarávání, přestože se ve vesnici nacházely studny. Odběr vody z těchto studní byl ale pro konvertity zakázán, protože byli stále pokládáni za příslušníky ‚nečistých‘ kast. Tam, kde konvertité vytvořili větší skupinu například dvaceti rodin, většinou si byli schopni zajistit studnu na vlastní náklady, která poté sloužila pouze jim. Mnohé komunity ale toto štěstí neměly.

Přestože vláda nařídila, aby studny vyhloubené z veřejných fondů sloužily všem bez rozdílu, ve skutečnosti ale mnohým konvertitům bylo toto právo upíráno. Nutno ale říci, že i samotné nedotýkatelné kasty mezi sebou uplatňovaly tyto zákazy. Pokud například konvertovaní čamárové ve Spojených provinciích vlastnili studnu, zakazovali čúhrům, aby brali vodu z této studny, přestože čúhrové vlastní studnu neměli (Pickett 1933, 70). Také v oblasti Telugu malové a madigové ze zásady nesdíleli studně. V jedné vesnici dokonce vláda musela vykopat tři studně z veřejných financí: jednu pro maly, kteří byli křesťané, druhou pro madigy, kteří byli křesťané, a třetí studnu pro zbytek vesnice (Tamtéž, 70).

Můžeme shrnout, že pro většinu konvertitů konverze neodstranila omezení, která plynula z kastovního systému. Přesto ale konvertité v rámci uvedené studie prohlašovali, že cítí pokrok v postojích vysokých kast vůči nim, a byli optimističtí při vyhlídkách na budoucnost. Jeden muž na otázku, zda cítí nějakou změnu oproti dřívějšímu stavu, odpověděl: „*Ano, pane, mohu nyní tady s vámi sedět a mohu se vám dívat do očí beze strachu či studu. Než jsme se stali křesťany, musel jsem se hrbit před každým, kdo nebyl nedotýkatelný*“ (Pickett 1933, 76). Dle misionářů prodělali konvertité vnitřní změnu, která jim přinesla sebedůvěru a důstojnost. Mnoho z nich zatoužilo po zlepšení své situace a také po lepších podmínkách pro své děti. Studie odhalila, že druhá generace křesťanů se především díky vzdělání ocitla v lepší sociální situaci než jejich rodiče, zvláště v oblasti hledání zaměstnání a mobility. Někteří z těchto mladých lidí své vesnice opustili a odešli do měst, kde našli práci jako učitelé, právníci, úředníci a další. Další možností úniku byla například v Paňdžábu práce na projektech kultivace půdy a zavlažování, mnoho lidí také odešlo na čajovníkové plantáže v Ásámu a na Cejlonu. Nutno ale dodat, že tuto cestu zvolilo jen malé procento z celkového počtu křesťanů, většina zůstala ve svých vesnicích a v zaběhlých sociálních vztazích.¹⁶

2.7 Odpor proti konverzi ze strany vysokých kast

Současně s vlnami konverzí prakticky v každé oblasti docházelo k perzekuci konvertitů ze strany vysokokastovních skupin a majitelů půdy. Perzekuce měly nejčastěji formu ekonomického bojkotu, při kterém byly konvertitům odmítány různé služby. Někdy tyto perzekuce přešly až do formy fyzického napadání, ničení majetku či zapalování kostelů. Největší obavou elitních skupin bylo, aby konverze nebyly prvním krokem vážnější agrární revolty, která by narušila tradiční vztahy na vesnicích. Bylo důležité, aby kasty i po konverzi

¹⁶ Pro další informace o této problematice viz Pickett 1933, 58-124.

vykonávaly své tradiční povolání. Konverze kasty metařů byla proto často následována znepokojením ze strany elitních skupin, aby metaři nezanechali své tradiční povolání a aby tak nebyla vesnice připravena o sanitární služby. Stejně tak v případě koželuhů vesnice propadla panice, aby konverze nebyla následována odmítnutím nadále odstraňovat mrtvoly uhynulých zvířat ve vesnici (Pickett 1933, 35). Jak píše Webster (2003, 358), perzekuce trvala pouze nějaký čas po konverzi a poté ustoupila, protože elitní skupiny usoudily, že není třeba se obávat narušení tradičního pořádku ve vesnici.

Nelibost vysokých kast vyvolávaly také jakékoli pokusy o emancipaci ‚nečistých‘ kast. Příkladem je tzv. *breast-cloth controversy*, čili kontroverze o zahalování horní části těla nádarských žen. K sérii nepokojů došlo od roku 1822, když si nádarské ženy v Tiruvidángúru začaly zahalovat ňadra po vzoru vysokých kast. Tradičním pravidlem až do této doby bylo, že ženy z nízkých kast si ňadra zahalovat nemohly. V roce 1859 po vypuknutí nové vlny perzekucí ze strany elitních skupin do případu zasáhl guvernér Madrásu, který povolil, aby si ženy z nízkých kast nadále zakrývaly ňadra a ramena (Pickett, 41-42).

V průběhu 19. století vznikaly různé hinduistické spolky, které se stavěly na odpor vůči misionářům a konvertitům ke křesťanství. Cílem těchto spolků bylo zamezit dalšímu nárůstu konverzí ke křesťanství a navrátit konvertity zpět ke své rodné tradici. Způsoby, jaké bývaly k těmto cílům použity, měly ale často formu výhrůžek a násilí. Zvláště velké napětí panovalo v oblastech jižní Indie. V oblasti Tirunelvéli vznikl spolek *Vibhúti sangam* (Společnost posvátného popela), jehož členové museli přísahat, že „zůstanou věrni náboženství a tradicím země a budou neochvějně ve svém odporu vůči křesťanství“ (Frykenberg 2013, 277). Hlavním úkolem tohoto spolku bylo donutit konvertity, aby si nechali potříit čelo posvátným popelem jako důkaz navrácení se zpět k původnímu náboženství. Akt nanesení posvátného popela na čelo se provádí v šivaistických sektách jako očištný rituál a v tomto kontextu plní úlohu rekonverze čili návratu k původnímu náboženství. Rituál byl odpovědí na křesťanské proselytství, které do té doby (s výjimkou islámu) nemělo v indickém prostředí svůj protipól. K nejvýraznějšímu případu nepokojů mezi konvertity a příslušníky *Vinhúti sangam* došlo roku 1845 v Nullúru, kdy do této oblasti přijely skupiny maravarů z Rámnádu s úmyslem vrátit k původnímu náboženství nově konvertované křesťany. Tyto skupiny vpadli do čtrnácti vesnic, jejichž obyvatelé museli násilím podstoupit rituál rekonverze. Ti, kteří odmítli, byli obráni o veškerý majetek a jejich domy byly zapáleny (Tamtéž, 277-280). *Vibhúti sangam* byl podporován Společností pro šíření filosofie čtyř véd (*Sadur véda siddhánta sabhá*) se sídlem v Madrásu, která měla mnohé rysy moderního

dobrovolného misijního projektu. Vydávala noviny, měla vlastní nakladatelství a její členové byli aktivně zapojeni do rozšiřování svých řad a hledání finanční podpory (Tamtéž, 278).

Nejčastěji však bývá pojem rekonverze spojován s hnutím Árjasamádž (Společnost Árjů) založeným roku 1875 v Bombaji. Jeho zakladatel Dajánanda Sarasvatí usiloval o očistu hinduismu na základě zbavení se „omylů a pověr“ (Vavroušková 2005, 33) tím, že za jedinou pravdu a náboženskou autoritu označil vědění obsažené ve védách. Árjasamádž přejala mnoho prvků z křesťanských misijních aktivit, jako je například vytváření vzdělávacích a humanitárních center po celé Indii, a především úlohu proselytů, kteří putovali po přesně určených územích a prováděli rituály *šuddhi* (dosl. ‚očistění‘), které měly přivést zpět do reformovaného hinduismu konvertity k islámu a ke křesťanství. V roce 1900 rozšířili příslušníci tohoto hnutí obřad *šuddhi* i pro nedotýkatelné kasty, jimž se mělo tímto aktem dostat postavení kastovních hinduistů (Tamtéž, 34).

3 Dalitští křesťané ve 20. století

V následující kapitole si přiblížíme politické události, které měly zásadní vliv na život dalitských konvertitů ke křesťanství od počátku 20. století až dodnes. Jestliže do této doby byli konvertité hlavními hybateli dění, nyní se stali spíše marginalizovanou skupinou či obětí boje o moc, který mezi sebou vedly různé politické skupiny. Dalitští křesťané podle mnohých autorů dnes trpí diskriminací, která je proti nim vedena na několika úrovních. R. Robinson (2010, 3) uvádí tři stupně diskriminace: a) ze strany hinduistů z vyšších kast, b) ze strany vysokokastovních křesťanů a c) ze strany státu.¹⁷

Dle Kima (2003, 74) byly od 50. let 20. století použity tři druhy restrikce právního charakteru, které měly za svůj cíl zastavit tempo konverzí k minoritním náboženstvím. Prvním typem restrikce bylo odstranění určitých práv kastovních konvertitů prostřednictvím hinduistických občanských zákoníků.¹⁸ Druhým typem byla exkluze konvertitů dalitského původu ze systému rezervací poskytnutých státem a třetím typem bylo zavedení tzv. antikonverzních zákonů na úrovni jednotlivých států. V naší práci se budeme zabývat posledními dvěma uvedenými restrikcemi, protože do velké míry ovlivnily právní postavení konvertitů ke křesťanství.

Nejvýraznějším rysem dějin Indie ve 20. století až do současnosti, který zcela ovlivnil život náboženských minorit v Indii, je vzestup náboženského komunalismu, proto mu věnujeme značnou část této kapitoly.

3.1 Politika čísel a debaty o konverzi

První polovina 20. století se v Indii nesla ve znamení odporu vůči britské koloniální vládě a boje za nezávislost. V této době se tvořily politické struktury, které si měly i nadále

¹⁷ S. M. Michael v téže monografii přidává ještě dvě formy diskriminace: od hinduistických dalitů a ze samotných podskupin dalitských křesťanů (Robinson and Kujur 2010, 54-62).

¹⁸ Hinduistické občanské zákoníky byly vytvořeny sérií zákonů uvedených v platnost v průběhu 50. let, které se vztahovaly pouze na hinduisty, buddhisty, džinisty a sikhy. Přijetí těchto zákoníků přineslo vážné dopady na občany, kteří by podstoupili konverzi. Případná konverze by těmto lidem přinesla ztrátu identity v hinduistické společnosti a především pozbytí některých manželských, rodičovských a dědičných práv. Hinduistický zákon upravující manželství z roku 1955 například uvádí, že partner, který konvertuje k jinému než hinduistickému náboženství, tímto podává legitimní důvod k rozvodu. Zákon z roku 1956 odebírá konvertitovi právo být opatrovníkem jeho vlastních dětí či nezletilé manželky (Kim 2003, 74).

udržet vliv na rozdělení moci a povahu budoucího samostatného státu. Významný vliv na poměr a zastoupení jednotlivých zájmových skupin měl Zákon o indických radách z roku 1909, známý jako Morleyovy-Mintoovy reformy, který mimo jiné zavedl kuriální systém na základě náboženské příslušnosti. Na tento zákon navazovaly ještě další dva z let 1919 a 1935. Uvedené zákony určují období, známé jako „politika čísel“, ve kterém jednotlivé náboženské skupiny usilovaly o co nejvyšší počet svých příslušníků, protože na jeho základě bylo poté rozdělováno politické zastoupení. Politické nastavení těchto zákonů „*přinutilo Indý, aby sami sebe nahlíželi jako na příslušníky odlišných skupin definovaných primárně náboženstvím a poté aby mezi sebou bojovali o uznání a „adekvátní reprezentaci“ pro své příslušné skupiny*“ (Webster 2009, 153). Skupiny nedotýkatelného obyvatelstva a kmenů, které do té doby stály stranou dění, se nyní díky svému vysokému počtu staly potenciální politickou silou. Jednotlivé náboženské skupiny se snažily začlenit je do svých řad a mnozí političtí předáci se je snažili získat na svoji stranu. V této době získala konverze k jinému náboženství politický potenciál, který byl později ve dvacátém století často zdrojem napětí a mohl být jednou z příčin vzniku náboženského komunalismu, který hýbe indickou politikou od vzniku nezávislého indického státu (viz podkapitola Vzestup hinduistického nacionalismu dále v textu).

Indický národní kongres¹⁹, který se prohlásil za reprezentanta všech různorodých indických komunit, musel čelit mnoha problémům, aby dostal tomuto svému prohlášení. Jednou ze skupin, která mohla zpochybnit nároky Kongresu, byli předáci z nedotýkatelných skupin obyvatelstva, kteří se počátkem 20. století začali politicky organizovat jak na lokální tak na celonárodní úrovni. Hlavním představitelem boje za práva nedotýkatelných byl Bhímráo Rámadží Ambédkar (1891-1956), indický právník, spisovatel, politik a budoucí hlavní architekt ústavy nezávislé Indie. Ambédkar kritizoval Kongres za lhostejnost, kterou projevoval v sociálních záležitostech. Je pravdou, že Kongres po dlouhou dobu ignoroval sociální problematiku a záležitosti nedotýkatelných skupin, až do roku 1917, kdy byla přijata rezoluce vyzývající k odstranění kastovních útlaků na zaostalých třídách. Přesto poté nastalo ze strany Kongresu období téměř naprosté nečinnosti (Hons ed. a Marková, ed. 2012, 23).

¹⁹ Indický národní kongres (INC nebo také Kongres) je politická strana založena roku 1885 jako společnost vesměs liberálně smýšlejících příslušníků anglicky vzdělané elity, ze které se později vyvinulo široké politické hnutí, které stálo v čele celoindického zápasu za demokratická práva, konstituční reformy a posléze i národní osvobození. Po získání nezávislosti v roce 1947 se INC stal dominantní indickou politickou stranou. Během patnácti volebních období do roku 2015 byl šestkrát absolutním vítězem generálních voleb a čtyřikrát lídrem vládní koalice, což čítá dohromady 49 let v čele indické vlády. Nyní je INC jednou ze dvou největších politických stran v Indii společně s *Bhárátíja džantá pártí* neboli Indickou lidovou stranou.

Vztah Kongresu k nedotýkatelným se změnil s příchodem Móhandáse Karamčanda Gándhího (zvaného Mahátma, 1869-1948), který usiloval o to, aby Kongres nebyl pouze egalitářskou organizací, a aktivně se zapojil do boje za povznesení těchto skupin, které nazýval *haridžany* („božími dětmi“). Konkrétní představy o tom, jakým způsobem by k tomuto povznesení mělo dojít, se u Gándhího a Ambédkara do značné míry lišily. Gándhí nesouhlasil se strukturální změnou indické společnosti, která by dle něj vedla k její roztržičnosti. Proto měl zůstat zachován varnový systém, ze kterého by se mělo důsledně eliminovat praktikování nedotýkatelnosti. Spíše než právními změnami k tomuto mělo dojít skze vnitřní změnu postojů majoritní společnosti vůči haridžanům. Hlavní kampaně Mahátmy Gándhího agitovaly za volný vstup do chrámů, volné užívání studní, za vzdělání a ekonomické pozvednutí těchto skupin. Podle Ambédkara, který byl sám nedotýkatelného původu, hlavní cesta ke zlepšení podmínek nedotýkatelných skupin měla vést skrze legislativní kroky, které by uznaly statut nedotýkatelných skupin a jejich svébytných politických zájmů. Proto společně s dalšími dalitskými předáky začal prosazovat požadavek separátních volebních kurií pro nedotýkatelné. Jako hlavní argument jim sloužilo tvrzení, že jejich náboženstvím není hinduismus, do kterého početně spadali, protože ten pro ně představoval symbol útluaku ze strany většinové společnosti. Po dvou konferencích u kulatého stolu v letech 1930-31, které měly připravit ústavu budoucí Indie a na kterých Ambédkar vznesl požadavek samostatných volebních kurií²⁰, následoval roku 1932 tzv. komunální výměr vydaný britským ministerským předsedou, který zajišťoval separátní volební kurie pro muslimy, sikhy, Evropany a pro nedotýkatelné (Hons, ed. a Marková, ed. 2012, 31).²¹ V reakci na tento výměr Gándhí, který nesouhlasil s udělením volebních kurií pro nedotýkatelné, protože by dle něj vedlo k tříštění společnosti a ve výsledku k prohloubení stigmatu nedotýkatelnosti, vyhlásil půst až k smrti, neustoupí-li vláda ze svého záměru. Výsledkem dalších jednání bylo uzavření tzv. púnského paktu v září roku 1932, kdy Ambédkar ustoupil ze svého požadavku separátních volebních kurií výměnou za dvojnásobný počet vyhrazených míst v legislativních orgánech rezervovaný pro zástupce nedotýkatelných (Tamtéž, 31).

Zákon o správě Indie (Government of India Act) z roku 1935 zavedl pro utlačované kasty název „souisné kasty“ (*scheduled castes*, zkráceně SCs), a tímto poskytl legální uznání

²⁰ Další důležité požadavky, které Ambédkar přednesl na tzv. první konferenci u kulatého stolu roku 1931, byly následující: rovnost občanství, rovnost práv, zákaz sociálního bojkotu či reprezentace v legislaturách (Webster 2009, 114).

²¹ Pro dality byly separátní volební kurie omezeny opatřením, že nebudou odděleni od hinduistické složky obyvatelstva, ale zároveň budou mít své vlastní zástupce (Webster 2009, 119).

jejich statutu. Uvedený název se v právním jazyce používá doposud. V roce 1936 byl vydán soupis téměř čtyř set kast, které měly mít nárok na rezervovaná místa a speciální vládní pomoc. Tento soupis ale také obsahoval opatření, jež znělo, že žádný indický křesťan nebude považován za příslušníka soupisné kasty (Webster 2009, 141). Dalitští křesťané tak nehledě na sociálně-ekonomické podmínky, které se konverzí zásadně nezměnily, byli vládními orgány chápáni primárně jako členové křesťanské minority. Křesťané se po roce 1909 začali také politicky organizovat, jejich zájmy hájila především Všeindická konference indických křesťanů (*All India Conference of Indian Christians, AICIC*), založena roku 1914. Byla to malá, elitářská skupina převážně protestantských sdružení, která byla vytvořena po vzoru Indického národního kongresu. Přestože AICIC tvrdila, že do velké míry bojuje za zlepšení životních podmínek křesťanů dalitského a kmenového původu, její postoj ke konvertitům byl spíše ambivalentní. I když to byli dalité, kdo v největší míře přispěl k rychlému nárůstu počtu křesťanů, zároveň se podíleli na snížení úrovně gramotnosti této komunity, na kterou byli elitní křesťané hrdí (Webster, 2009, 106). Nelze říci, že by političtí zástupci křesťanské komunity aktivně vystupovali v prospěch zájmů dalitských křesťanů, přestože přijali některé rezoluce ve prospěch vzdělávání rurálních křesťanů a ve svých zprávách uváděli příklady o úspěšném sociálním pozvednutí dalitských křesťanských skupin (Tamtéž, 106).

V první polovině 20. století nadále pokračovaly masové konverze ke křesťanství mezi příslušníky nedotýkatelných kast a kmenů. Narůstající počet lidí, kteří opustili hinduistickou složku obyvatelstva a obrátili se k té křesťanské, nedal při politické hře o čísla spát mnoha nacionalistickým lídrům a vyvolal vášnivé debaty o podstatě konverze, náboženské toleranci a motivech konvertitů. Velkým kritikem působení křesťanských misionářů v Indii byl i Mahátma Gándhí. Gándhí odmítal samotný princip konverze, který podle něj ve své podstatě obsahoval i tvrzení, že určité náboženství je nadřazené náboženstvím ostatním, což se neslučovalo s jeho chápáním všech náboženství jako rovnocenných. Kritizoval také misionáře, že zneužívají slabosti utlačovaných kast: „*Snází se je navnadit na ráj na zemi a slibují jim to, co nemohou nikdy splnit*“ (Harijan, 28. listopadu 1936). Masové konverze byly nahlíženy jako zásah vnější intervence a v Gándhího očích představovaly hrozbu komunální harmonie a konceptu jednotného indického národa. Samotným konvertitům byly upřeny schopnosti rozumného úsudku a motivy jejich konverze byly zpochybněny jako ryze materiální.²² Ačkoliv Gándhího postoje vůči křesťanským misiím byly velmi nekompromisní,

²² „*The poor Harijans have no mind, no intelligence, no sense of difference between God and no-God.*“ (Haridžan, 28. listopadu 1936, dostupné z gandhiheritageportal.org, více o Gándhího názorech na křesťanské misie viz např. vydání z 19. prosince 1936 tamtéž či Kim 2003, 24-36)

nebyly ve své době ojedinělé. Řada hinduistických lidí si byla vědoma politického potenciálu masových konverzí, navíc je chápala jako nástroj britské koloniální vlády.

Pro dalitské křesťany se 1. polovina 20. století stala rozhodující v určení jejich budoucího legálního statutu. Nehledě na socio-ekonomické podmínky, ve kterých žili, byli zařazeni do křesťanské minoritní složky obyvatelstva. Oddělili se tak od ostatních dalitů a jejich zástupcem se zároveň stala elitářská skupina vysokokastovních křesťanů. Zájmy dalitských křesťanů proto nebyly vyslyšeny a stali se tak přímými oběťmi politiky čísel (Webster 2009, 156).

3.2 Ústava nezávislé Indie a pozice dalitských křesťanů

S vyhlášením nezávislosti Indie nastal konec tzv. politiky čísel a stát nastoupil na cestu ve své nové sekulární podobě, která měla zaručit všem jeho občanům rovnost před zákonem a zakazovala jakoukoli diskriminaci na základě náboženství, rasy, kasty, pohlaví či místa narození. Co se týče náboženské příslušnosti, ústava (přijata 26. listopadu 1949 a v platnosti od 26. ledna 1950) zaručuje všem lidem „svobodu svědomí a právo svobodně vyznávat, praktikovat a šířit náboženství“ (článek 25 (1)).²³

Otázka zaostalosti nedotýkatelných kast byla vyřešena zachováním statutu soupisných kast (*Scheduled Castes*, zkráceně SCs), ke kterým byly přidány také soupisné kmeny (*Scheduled Tribes*, STs) a další zaostalé třídy (*Other Backward Classes*, OBCs). Na základě principu tzv. kompenzační diskriminace²⁴ ústava (část XVI, články 330-342) uděluje soupisným kastám a kmenům rezervaci míst v *Lók sabha*²⁵ a ve státních zákonodárných sněmech. Dále jim i OBC přísluší rezervace míst ve státních službách a rovněž rezervace míst ve vzdělávacích institucích společně se zajištěním finanční podpory pro studenty. Článek 341

²³ The Costitution of India, dostupné z: <http://indiacode.nic.in/coiweb/welcome.html>.

²⁴ Kompenzační diskriminace (či také afirmativní akce) je nástrojem, který má za cíl potlačit diskriminaci či napravit situaci diskriminací způsobenou prostřednictvím speciálního zacházení s historicky znevýhodněnými sekcemi společnosti. Často bývá předmětem kontroverzí, její uplatňování totiž může vést k tzv. reverzní diskriminaci, doba speciálních opatření se také často protahuje a benefity bývají znevýhodněným skupinám poskytovány nerovnoměrně.

²⁵ *Lók sabha* (Sněmovna lidu) je dolní komora indického parlamentu, jejíž členové jsou voleni v přímých jednokolových volbách na pětileté funkční období. Horní komorou parlamentu je *Rádžja sabha* (Rada států), která je volená nepřímo a má omezené pravomoci (Vavroušková a kol. 2003, 827).

(1) opravňuje prezidenta, aby nechal sestavit seznam soupisných kast, na které se tyto rezervace budou vztahovat, přičemž parlament může přidávat či odebrat ze seznamu.

Zatímco na kategorie ST a OBC se nevztahují další omezení z hlediska náboženské příslušnosti, prezidentské nařízení (*President's Constitution (Scheduled Castes) Order n. 19*) z roku 1950 uvádí seznam soupisných kast a připojuje: „*Nehledě na cokoli zahrnuté v paragrafu 2, žádná osoba, která se hlásí k jinému náboženství než k hinduismu, nebude považována za příslušníka soupisné kasty*“ (Webster 2009, 169). Po vzniku nezávislého státu se takto utvořily tři skupiny, které tvořily společenské minority: náboženské minority, soupisné kasty a soupisné kmeny. Zatímco náboženským minoritám ústava zajistila kulturní práva, pouze soupisné kasty a kmeny získaly také práva politická (Robinson 2012, 9). Dle některých autorů mohlo být upření politických práv náboženských konvertitů dalitského původu jakýmsi obchodem křesťanských lídrů s hinduistickou majoritou, která na oplátku souhlasila se zahrnutím slova „šířit [náboženství]“ do článku 25 ústavy (Robinson 2012, 10; Kim 2003, 54).

V roce 1956 byli do kategorie soupisných kast zahrnuti také sikhští a roku 1990 i buddhističtí dalité. Ostatní náboženské komunity přes mnohé protesty doposud do této kategorie zařazeny nebyly. Mohly ale zažádat o zahrnutí do kategorie OBC (*Other Backward Classes* nebo také *Socially and Educationally Backward Classes*). Soupis OBC je spravován Národní komisí pro zaostalé třídy v rámci Ministerstva sociální spravedlnosti, přičemž každý stát má vlastní seznam skupin obyvatel, které jsou do něj přidávány a z něj odebrány na základě sociálních, vzdělávacích a ekonomických faktorů. V roce 1978 byla ustanovena komise pod vedením B. P. Mandala, aby prozkoumala sociální a ekonomické podmínky komunit z řad OBC. Ve zprávě, která byla předložena roku 1980 a je známa jako tzv. Mandalova zpráva, se hovoří také o náboženských minoritách:

„*Není pochyb o tom, že sociální a edukační zaostalost mezi ne-hinduistickými komunitami je víceméně stejného typu jako mezi komunitami hinduistickými. Přestože kastovní systém je specifický pro hinduistickou společnost, ve skutečnosti v různých poměrech také prostupuje ne-hinduistické komunity v Indii.*“ (Mandal 1980, 55)

Zpráva zdůrazňuje, že přestože kastovní hierarchie existuje i mezi křesťany a muslimy, jedná se o náboženství ve svém svetonázoru zcela egalitářská a jakékoliv sociální rozlišování na základě kasty je pro ně anatemou (Tamtéž, 55). Autoři zprávy také určili kritéria pro identifikaci ne-hinduistických OBC:

- a) všichni nedotýkatelní, kteří konvertovali k ne-hinduistickému náboženství,

b) takové komunity, které jsou známy pod jménem svého tradičního dědičného povolání, jejichž hinduističtí protějšci byli zahrnuti do seznamu hinduistických OBC (Tamtéž, 55).

V dnešní době již mnoho indických států do svých seznamů OBC zahrnuje také křesťanské dality (viz příloha č. 1). Jelikož ale do této kategorie spadá značné množství komunit, jsou v rámci OBC možnosti afirmativní akce limitovanější než u SC a ST a panuje zde větší konkurence mezi jednotlivými komunitami. Čas od času proto komunita, která má nárok na rezervaci v OBC, žádá o zařazení do kategorie SC nebo ST (Jenkins 2012, 101). Mosse uvádí, že například v Tamilnádu dalitští křesťané nejsou v takové pozici, aby mohli v široce pojaté kategorii OBC bojovat o rezervace, jelikož jsou zařazeni po boku regionálně dominantních kastovních komunit (Mosse 2010, 236).

Na kategorie *Scheduled Castes* a *Scheduled Tribes* navazovaly v průběhu 20. století další zákony. Z hlediska současného postavení křesťanských dalitů je z nich nejdůležitější Zákon o prevenci násilí na soupisných kastách a kmenech (*The Scheduled Caste and Scheduled Tribe (Prevention of Atrocities) Act*) z roku 1989.²⁶ Přestože ústava zakazuje praktikování nedotýkatelnosti (článek 17) a přes snahy o zlepšení socioekonomických podmínek dalitů, zůstávají tyto skupiny stále zranitelné a jsou často obětmi násilností, ponižování či sexuálního obtěžování.²⁷ Zmiňovaný zákon jmenuje konkrétní praktiky nedotýkatelnosti, klasifikuje je jako trestné činy a určuje výši trestu za takovéto činy. Začátkem roku 2016 vyšla v platnost novelizace tohoto zákona²⁸, která kromě zjevných případů obtěžování a násilností přísně postihuje také činy, které podkopávají důstojnost soupisných kast a kmenů, jako je sociální a ekonomický bojkot. Nově je zahrnuta kapitola, která poskytuje ochranu obětem a svědkům trestných činů. Také tzv. vědomá nedbalost úředníků vyšetřujících případy násilností proti dalitům a kmenům se nově stává trestným

²⁶ Pro plné znění zákona viz <http://tribal.gov.in/WriteReadData/CMS/Documents/201303131039493105468poaact989E4227472861.pdf> (přístupno dne 29.6.2016).

²⁷ Dle S. Bayly (2001, 345) bylo mezi lety 1966 a 1976 nahlášeno 40 000 případů násilností proti dalitům. Nejhorší situace byla v Biháru, kde v lednu roku 1995 v kastovních válkách zahynulo více lidí než za celý šestiletý konflikt mezi muslimskými separatisty a indickými složkami v Kašmíru (Tamtéž, 345). Případů nahlášených násilností stále přibývá, v roce 2004 jich bylo kolem 40 000 (Webster 2009, 195). Přesto většina případů násilí, vražd či žhářství zůstane neoznámena policii, a pokud ano, není prokázána (Tamtéž, 195).

²⁸ Pro plné znění novelizace zákona (THE SCHEDULED CASTES AND THE SCHEDULED TRIBES (PREVENTION OF ATROCITIES) AMENDMENT ACT, 2015) viz <http://www.indiacode.nic.in/acts-in-pdf/2016/201601.pdf> (datum přístupu 28.7.2016).

činem.²⁹ Jelikož jsou zákon z roku 1989 i jeho novelizace vázány na kategorie soupisných kast a soupisných kmenů, nemají dalitští konvertité nárok na ochranu ze strany státu, přestože čelí podobným případům násilností ze strany vyšších kast.

3.3 Politický potenciál konverze v Indii

Téma konverze je předmětem vášnivých debat indického veřejného mínění od vzniku nezávislého státu až do současnosti. Dle Kima (2003, 42) lze za hlavní příčinu, proč je téma konverze v Indii tolik problematické, určit rozdílnost pojetí konverze mezi křesťanskými misionáři, kteří chápou konverzi v teologickém slova smyslu, a hinduisty, kteří konverzi vidí především v sociologicko-politických souvislostech. Svůj díl na tomto rozdílu mají dva faktory. Prvním z nich je přetrvávání myšlenky ‚politiky čísel‘ jako pozůstatku z doby koloniální éry a druhým pak skutečnost, že v tradičním indickém náboženském prostředí neexistoval pro konverzi žádný ekvivalent. Proto hinduisté vnímají konverzi jako cizí fenomén spojený s koloniální mocí, který podkopává legitimitu ostatních náboženských tradic a narušuje harmonii ve společnosti (Tamtéž, 56).

Na následujících dvou případech si ukážeme, jaký způsobem byl v Indii využit (či zneužit) politický potenciál konverze. Tohoto potenciálu využívaly různé skupiny pro prosazování svých zájmů, jelikož si byly vědomy, že velký počet lidí konvertujících k jinému náboženství vzbudí dostatečný zájem veřejnosti, aby mohli vyjádřit nespokojenost se současným stavem a formulovat své požadavky.

13. října roku 1935 učinil B. R. Ambedkar během Konference zaostalých tříd Bombajské prezidencie v Násiku prohlášení, ve kterém stálo: *„Měl jsem smůlu, že jsem se narodil se stigmatem nedotknutelnosti. Není to ale moje vina a nezemřu jako hinduista, protože to je v mé moci“* (Webster 2009, 130). Účastníci konference následně přijali rezoluci, že opustí hinduistické náboženství a přidají se k tomu, které jim nabídne rovné zacházení (Tamtéž, 130). Motivy pro tuto neočekávanou deklaráci mohly být různé, zdá se ale, že šlo především o snahu převzít aktivní iniciativu v otázce nedotýkatelných komunit a učinit z ní politické téma. Pokud tomu tak bylo, svůj cíl tato snaha splnila. Představa o hromadné konverzi šedesáti milionů lidí vyvolala bouřlivou odezvu. Roku 1936 svolala Celoidická

²⁹ Stringent Punishment for Atrocities on SC, ST Under New Act. *The New Indian Express*. 25. January 2016, Dostupné z: <http://www.newindianexpress.com/nation/Stringent-Punishment-for-Atrocities-on-SC-ST-Under-New-Act/2016/01/25/article3244317.ece> (Datum přístupu 31.7.2016).

asociace zaostalých tříd (*All-India depressed classes association*) konferenci, na které zástupci různých náboženských komunit ve svých proslovech nabízeli výhody, které by dalité mohli získat konverzí k příslušným náboženstvím. Zástupci křesťanů byli této konferenci také přítomni, k případné vlně konverzí ke křesťanství se ale stavěli spíše zdrženlivě, jelikož si byli vědomi napětí, které panovalo při politické hře o čísla a možnosti vyhocení mezináboženských vztahů po hromadné konverzi nedotýkatelných vrstev obyvatelstva ke křesťanství. Někteří křesťané vyzývali dalitské předáky, aby nenahlíželi změnu víry pouze jako cestu k vylepšení sociálních podmínek. Dále oslovili hinduistické lídry s požadavkem radikální změny kastovního systému ve jménu národní solidarity, zatímco po zástupcích různých křesťanských denominací požadovali, aby nevyužívali situace a aby pracovali ve prospěch usmíření mezi dality a kastovními hinduisty (Tamtéž, 135). Ambédkarův impulz pro hromadnou konverzi ve 30. a 40. letech vyzněl do ztracena. Důvodem byla především nejednotnost dalitských komunit a také možnost ztráty míst rezervovaných britskou administrativou pro dality, která jim dávala určitou záruku politického zastoupení. Na sklonku svého života Ambédkar konvertoval k buddhismu, následován početnou skupinu svých přívrženců (jejich počet je odhadován na padesát tisíc až půl milionu, Tamtéž, 200), převážně mahárů z Ambédkarova rodného státu Maháráštra. Neobuddhistická komunita, která následuje Ambédkarův vzor, se rozrůstá dodnes. Podle posledního censu z roku 2011 se v Indii nachází přibližně 8,4 milionů buddhistů, z nichž přibližně 6,5 milionu žije ve státě Máháráštra.³⁰

V podobných socio-politických souvislostech je uváděn případ hromadných konverzí, ke kterým došlo roku 1981 v jižním Tamilnádu. Ve vesnici Mínákšipuram konvertovalo přibližně 200 pallárských rodin k islámu. Postupně se hromadné konverze objevovaly i v dalších vesnicích v tomto regionu. Konečný počet konvertitů byl asi 2 000 (Webster 2009, 202; Kim 2003, 123). Některé komunity na severu Indie v reakci na tuto událost pohrozily lokálním vládám, že pokud nebudou splněny jejich požadavky na zlepšení socio-ekonomických podmínek, budou také konvertovat (Kim 2003, 123). Tato událost vzbudila pozornost politiků a sociologů na celonárodní úrovni a byla hojně diskutována v médiích. Ať byly důvody samotných konvertitů jakékoliv³¹, následná diskuze k tomuto tématu přispěla ve

³⁰ Census of India 2011, dostupné z <http://www.censusindia.gov.in/2011census/C-01.html> (datum přístupu 31.7.2016)

³¹ Mosse (2012, 192) uvádí, že konverze v Mínákšipuramu byly jiného charakteru než dosavadní masové konverze ke křesťanství. Byly aktem politického protestu, jelikož „*implicitní koncepce nezávislého národa ve smyslu hinduistické jednoty dala novou sílu náboženské konverzi jakožto taktice se kterou [je možné] vyjednávat*

velké míře k politizaci konverze. V očích některých hinduistů byla tato událost chápána jako a „*sekulární nástroj k dosažení sekulárního záměru*“ (Tamtéž, 125) a ti radikálnější v ní viděli snahu islámu napadnout a zničit hinduistickou společnost. Autoři sborníku s názvem *Politics of Conversion* vydaného roku 1986 argumentovali, že masové konverze v Tamilnádu nejsou výsledkem spirituálního hledání dalitů, ale spíše organizovaných snah nějaké zahraniční agendy (Tamtéž, 125). V této souvislosti se hovořilo také o možném financování muslimských komunit penězi z Blízkého východu (Mosse 2012, 192). Hinduistické nacionalistické skupiny jako Árjasamádž či Světová hinduistická rada (*Višva hindu parišad*) se sjely do této oblasti, aby se zde snažily rekonvertovat palláry zpět k hinduismu a aby zabránily dalším konverzím. Vláda Tamilnádu v souvislosti s výše uvedenými argumenty zpochybňujícími náboženskou podstatu konverzí vyzvala k potřebě zákazu konverzí skrze legislativní kroky (Webster 2009, 203). V následující podkapitole se dále seznámíme s tím, jakým způsobem jednotlivé indické státy skutečně přistoupily k zákazu konverze vyvolané způsoby, které byly vnímány jako pochybné.

3.4 Tzv. antikonverzní zákony

Po vzniku nezávislé indické republiky mnozí očekávali, že současně s koncem britského panství v Indii klesne i míra křesťanského proselytismu, který byl často vnímán jako těsně propojený s koloniální mocí. Počty příchozích křesťanských misionářů ale naopak přibývaly současně s narůstajícím počtem konvertitů z řad kmenů a dalitů (Kim 2003, 60). Výrazem nespokojenosti s touto situací bylo rozhodnutí vlády státu Madhjadpradéše sestavit komisi, která by vyšetřila, jakým způsobem jsou vedeny misionářské aktivity. Za předsedu komise byl ustanoven B. S. Niyogi, jehož jméno nese výsledná zpráva, která byla publikována roku 1956.³² Dle této zprávy bylo mimo jiné zjištěno, že většina misijní činnosti je financována ze zahraničních zdrojů, které byly do Indie přivezeny nejen pro humanitární účely, ale také pro odměny za práci „profesionálních proselytů“. Tato zjištění nahrávala názorům některých hinduistických nacionalistických lídrů, že rozličné misijní aktivity jsou součástí snah západní křesťanské agendy o rozšíření svého vlivu v Indii (Tamtéž, 66-7).

s indickým státem spíše než jako idiomu kastovní mobility.“ Je tedy možné, že konverze byly od samého začátku vedeny snahou rozpoutat politickou diskuzi.

³² Název zprávy zní *Report of the Christian Missionary Activities Enquiry Committee*, známá je ale především jako *Niyogi Report*.

Autoři zprávy dále prohlašovali, že misionáři se snaží využít neutěšené situace nejslabších složek obyvatelstva prostřednictvím své humanitární práce, těsně propojené s evangelismem. V této souvislosti bylo zmíněno množství lidí, kteří konvertovali ke křesťanství v misijních školách, nemocnicích a sirotčincích. Proto bylo rozhodnutí ke konverzi vykládáno jako „*očekávání sociálních benefitů a další materiální úvahy*“ (Tamtéž, 67).

Zpráva obsahovala doporučení, že misionáři, kteří se aktivně věnovali proselytismu, by měli opustit zemi, a proselytismus samotný by měl být v Indii zakázán. Především ale doporučila dodatek k článku 25 ústavy, který by limitoval fundamentální práva pouze pro indické občany a který by vyjasnil, že tato práva nezahrnují také konverzi, „*kteřá je vyvolána neoprávněně*“³³ (Tamtéž, 68). Konverze v Indii by měly být podrobeny kontrole, která by měla mít svou oporu v legislativě. Zpráva také doporučila, aby jakákoliv distribuce propagandistické literatury bez předchozího schválení vládou byla zakázána (Tamtéž, 68).

Doporučení zprávy Niyogi z roku 1956 se stala základem pro tzv. Zákony o svobodě náboženství (*Freedom of Religion Acts*), které vydaly vlády Urísy (1967) a Madhjadpradéše (1968). Tyto zákony zakazují konverzi, která je vyvolána za použití nátlaku, lákání či podvodu (Bauman 2008, 18). Zákon Madhjadpradéše navíc ukládá, že každé vykonání rituálu konverze musí být hlášeno místnímu magistrátu (Kim 2003, 77). Mnozí zástupci křesťanské obce nesouhlasili s uvedenými zákony a argumentovali, že jsou v rozporu s ústavou, jelikož fundamentální právo „šířit náboženství“ zahrnuje také právo snažit se získat pro konverzi i ostatní. Výsledkem mnoha debat bylo rozhodnutí nejvyššího soudu, podle něhož podněcovat ke konverzi jiné osoby není fundamentálním právem, jelikož ti, kteří jsou podrobni těmto snahám, mají právo uchovat si „svobodu svědomí“ (*freedom of conscience*), která je garantována všem občanům Indie (Tamtéž, 79). V Indii proto z právního hlediska neexistuje fundamentální právo snažit se o konverzi ostatních lidí (Tamtéž, 80).

Rozhodnutí nejvyššího soudu otevřelo cestu vládám dalších indických států, aby zavedly podobné zákony. V roce 1978 schválila vláda Arunáčalpradéše Zákon o svobodě domorodého náboženství, které podle tohoto zákona zahrnovalo různé formy místních náboženství, například i buddhismus či „uctívání přírody“ (Kim 2003, 81). Ostatní státy, které zavedly podobné zákony, jsou: Čhattísarh (2000), Gudžarát (2003), či Himáčalpradéš (2007). Zákon, který v Rádžastánu prošel parlamentem (v roce 2006), nebyl podepsán státním guvernérem. V Tamilnádu byl podobný zákon (z roku 2002) zrušen a prohlášen za neplatný (South Asia Human Rights Documentation Centre 2008).

³³ Orig. „*Brought about by undue means.*“

Tresty při prokázání viny jsou poměrně vysoké: v Arunáčalpradéši například hrozí trest odnětí svobody až na dva roky či pokuta ve výši až 10 000 rupií (Tamtéž). Některé zákony obsahují přísnější postihy za nabádání ke konverzi žen, dětí, soupisných kast a soupisných kmenů. Nesplnění povinnosti nahlásit zamýšlenou konverzi místním úřadům je dle některých zákonů také trestným činem (Tamtéž). Křesťané v Indii si jsou vědomi protikřesťanského a šovinistického podtextu těchto zákonů. Navíc slova ‚nátlak, lákání či podvod‘ jsou velmi vágní a mohou být jednotlivými úřady vykládány v různém slova smyslu. Jak píše Kim (2003, 86), antikoncepční zákony společně s odepřením státních benefitů pro dalitské konvertity a zavedením hinduistických zákoníků vytvořily jasnou hranici mezi hinduismem a ostatními náboženstvími. Kastovní i nekastovní hinduisté měli nadále zůstat ve své složce, protože od této doby existovaly závažné postihy pro ty, kteří by chtěli skrze konverzi přestoupit k jinému náboženství.

Přestože se hinduistické nacionalistické strany několikrát snažily o zavedení antikoncepčního zákona na celoindické úrovni (poprvé roku 1978 O.P Tjágí, když v *Lók sabha* předložil návrh zákona zvaný all-India Freedom of Religion Bill), zatím k tomu nedošlo. Během všeobecných voleb v roce 2014 strana *Bháratíja džantá pártí* (Indická lidová strana, zkráceně BJP) měla ve svém programu přijetí takového zákona. Jelikož strana BJP v těchto volbách zvítězila, debata kolem přijetí zákona zakazujícího konverzi pokračuje. Nacionalističtí lídři poněkud paradoxně argumentují tím, že zákon zakazující konverzi by zastavil násilí vůči křesťanským komunitám.³⁴ Náboženské minority naopak odsuzují přijetí podobného zákona jako anti-sekulárního a anti-demokratického.³⁵

Antikoncepční zákony nevalily postihy na tzv. rekonverzi, tj. konverzi zpět k hinduismu, která se stala naopak státy podporovanou. Například v roce 1959 vydalo Ministerstvo pro domácí záležitosti v Dillí prohlášení, ve kterém stálo, že dalitští příslušníci minoritních náboženství, kteří konvertují zpět k hinduismu, budou mít nárok na všechny vládní benefity pro soupisné kasty, ale nikoliv naopak (Michael 2010, 55). V roce 1983 vydala vláda státu Tamilnád nařízení, že osoba, která zastává post ve vládních institucích, musí rezignovat ze své funkce, pokud změní své náboženství (Tamtéž, 55).

³⁴ *Anti-conversion laws threaten Indian democracy*. Ucanews.com. April 1, 2015.

<http://www.ucanews.com/news/anti-conversion-laws-threaten-indian-democracy/73301> (datum přístupu 31.7.2016).

³⁵ *India's debate on anti-conversion law deepens. BJP-led push for a national act banning religious conversions hits a roadblock this week*. Ucanews.com. April 17, 2015. <http://www.ucanews.com/news/indias-debate-on-anti-conversion-law-deepens/73408> (datum přístupu 31.7.2016).

Přijetí některých antikonverzních zákonů časově zapadá do období zvýšené aktivity evangelikálních hnutí, které provázelo 90. léta 20. století a trvá dodnes. Mezi některými protestantskými evangelikálními hnutími vznikla snaha učinit z přechodu do třetího milénia milník v evangelizaci tzv. ‚třetího světa‘. Roku 1989 vzniklo Hnutí roku 2000 a [období následujícího] po něm (*The AD 2000 and Beyond movement*), jehož cílem bylo ‚přinést evangelium všem lidem do roku 2000 (Kim 2003, 133).‘ Téhož roku byl v Manile pořádán Mezinárodní kongres světové evangelizace, jehož manifest vyzval delegáty, aby pomáhali lidem jiné víry najít spásu v Ježíši Kristu a stát se tak součástí jeho církve (Tamtéž, 136). Podobné hnutí vzniklo i mezi charismatickými proudy katolické církve. Jejich cíl byly podobný jako u hnutí protestantských: mobilizace katolíků pro evangelizaci celého světa do roku 2000. Mileniální hnutí protestantských evangelických hnutí i charismatických proudů katolické církve byly podrobeny ostré kritice ze strany indických teologů. Napjaté situaci neulehčil ani papež Jan Pavel II. který během svého pobytu v Indii roku 1999 v encyklice *Ecclesia in Asia* vyslovil přání, aby bylo třetí křesťanské milénium zároveň milénium ‚velké sklizně víry‘ na asijském kontinentu a zároveň vyzval biskupy, aby se šíření evangelia stalo jejich absolutní prioritou (Tamtéž, 162).

Evangelikální proudy a letniční církve započaly v Indii i v ostatních částech světa poměrně agresivní kampaně, které se zaměřují na rychlé tempo evangelizace. Organizací tohoto druhu je například Evangelium pro Asii (*Gospel for Asia*, GFA), která bývá často kritizována za to, že její sociální práce je podporována štědrými dary ze zámoří v rámci strategie šíření evangelia (Bauman and Young, 2012, 193). Mnohé tradiční církve se snaží od těchto nových hnutí distancovat, přesto evangelikální a letniční hnutí neustále získávají stále nové členy, jejichž podstatnou částí jsou obyvatelé městských aglomerací střední a nižších tříd. Pro tyto nové konvertity je lákavý především vitální charakter projevů zbožnosti, který zahrnuje vyhánění zlých duchů, extatické stavy či léčbu vážných onemocnění skrze modlitbu a pokání (Robinson 2003b, 903).

3.5 Vzestup náboženského komunalismu

Předchozí podkapitola úzce souvisí se vzestupem hinduistického nacionalismu a jeho vlivu na politické dění od druhé poloviny 20. století. Na následujících řádcích si přiblížíme ideologické základy tohoto hnutí, jeho úlohu v náboženském komunalismu a především vztah

ke křesťanským komunitám v Indii. Jedná se o téma, které zásadním způsobem ovlivňovalo a dodnes ovlivňuje sociální a politické dějiny nezávislé Indie.

Počátek hinduistického nacionalismu lze podle některých badatelů hledat v reakci na psychosociální a socioekonomické trauma spojené s kolonialismem na indické půdě (Clarke 2002, 200). Martha C. Nussbaum (2008, 6) ve své studii o příčinách násilností vůči muslimům v Gudžarátu³⁶ nastiňuje psychologické pozadí vzniku a šíření nacionalistických myšlenek: „*Hinduisté v Indii se vnitřně ztotožnili s historickým příběhem, dle kterého jsou čistou a mírumilovnou civilizací, která byla stále znovu dobývána: ve středověku různými muslimskými dobyvateli a v nedávné době Brity. Bolestná zkušenost koloniálního podrobení, společně s rasismem který ji doprovázel, zanechala mnohé hinduisty v Indii náchylné k zjednodušování reality a k útočišti nabízeném romantickými/fašistickými evropskými idejemi [společné] krve a čistoty.*“

Ideologický základ hinduistickým nacionalistickým hnutím poskytlo především dílo Vinájaka Dámódara Sávkara zvané *Hindutva: Who is a Hindu*, které bylo poprvé publikováno v roce 1923. Sávkar v něm vytvořil ideu Indie jakožto jednotného národa založeného na společné geografii, rase a náboženství. Příslušník tohoto národa, označovaný jako *hindu*³⁷ nepovažuje Indii pouze za svou domovinu, ale také za kolébku svého náboženství. Není pouze občanem indického státu, nýbrž je k němu a k ostatním obyvatelům připoután společnou krví. Je také nositelem společné civilizace, která má své kořeny v bráhmánismu a jejímž jazykem je sanskrt (Clarke 2002. 201-2). *Hindutva* (neboli ‚hinduistickost‘) představila hinduistickou Indii jako národ, který, třebaže roztříštěn kolonialismem, nastoupil na cestu k opětovnému sjednocení do jedné sociopolitické a nábožensko-kulturní entity (Tamtéž, 200).

Konvertité ke křesťanství a k islámu nemají dle Sávkarova konceptu účast na tomto národu, jelikož představují zcela odlišnou kulturní identitu, než je ta hinduistická. Přestože křesťané a muslimové pokládají Indii za svou rodnou zemi a sdílejí společnou rasu s jejími

³⁶ Kniha Marthy C. Nussbaum *The Clash Within: Democracy, Religious Violence, and India's Future* (2008) polemizuje s Huntingtonovou představou o střetu civilizací. Namísto střetu mezi jednotlivými kulturně-náboženskými civilizacemi bude dle autorky docházet ke střetům uvnitř těchto civilizací, což dokládá na příkladu vzestupu náboženského komunalismu v Indii, především na událostech, které provázely pogrom proti muslimům roku 2002 v Gudžarátu.

³⁷ Sávkarův pojem *hindu* není zcela totožný s označením pro hinduistu, jelikož zatímco hinduista je příslušník určitého náboženství, tj. hinduismu, Sávkarovo pojetí tohoto pojmu zahrnuje kromě náboženského také rasový a kulturní aspekt. Termín *hindu* je do češtiny obtížně přeložitelný, jelikož v angličtině se historicky používal v různých významech jako geografický, kulturní, náboženský či náboženský identifikátor obyvatel jižní Asie.

obyvateli, nesplňují kritérium týkající se společné civilizace. „*Toto je důvod, proč naši muslimští a křesťanští krajané, kteří byli původně donuceni konvertovat k ne-hinduistickému náboženství a kteří následně společně s hinduy zdělili společnou domovinu a velkou část bohatství společné kultury – jazyk, právo, zvyky, folklór a historii – , nejsou a nemohou být považováni na hinduy. Přestože je pro ně Hindustán domovinou stejně jako pro každého jiného hindu, není pro ně i posvátnou zemí. Jejich posvátné země jsou Arábie či Palestina. Jejich mytologie a bohové, ideje a hrdinové nejsou dětmi této půdy. Následkem toho jejich jména a jejich světonázor silně připomínají cizí původ. Jejich láska je rozdělena. Přesto, pokud jsou někteří z nich opravdu tak věřící jak to prohlašují, není jiná volba – všichni musí ve své lásce a loajalitě nadřadit svou posvátnou zemi nad svou domovinu“ (Sávarkar 1969, 113). Pokud chtějí být křesťané a muslimové součástí Sávarkarovy ideje společného národa, musí se zříci své kulturní odlišnosti.*

Jiný hinduistický nacionalistický ideolog Mádhav Sádášiv Gólvalkár uvedl ve své knize *We, or Our Nationhood Defined* pět faktorů definujících národ: společná geografie, rasa, náboženství, kultura a jazyk (Gólvalkár 1939, 60). Všechny tyto prvky mají svůj základ ve společném náboženství, tedy hinduismu.³⁸ Skupiny, které nevyhovují takto definovanému pojetí národa „*přirozeně nezapadají do hranic skutečného ‚národního‘ života*“³⁹ (Tamtéž, 99). Tito lidé nemohou mít žádný podíl na životě národa, dokud se nezřeknou svých odlišností a dokud nepřijmou společné náboženství, kulturu a jazyk a nesplynou s národní rasou (Tamtéž, 101). Pokud chtějí zůstat ve své zemi, mají pouze dvě možnosti: buď splynout s národní rasou a převzít její kulturu, anebo žít nadále v zemi jako cizinci vydáni na milost národní rasy tak dlouho, jak jim to bude dovoleno a poté zemi opustit⁴⁰ (Tamtéž, 104). Martha Nussbaum (2008, 162) poukazuje na to, že oba autoři zakládají své vize národního státu ne na rasovém, nýbrž na kulturním principu.

Myšlenky hinduistického nacionalismu propaguje na indickém území několik organizací a politických stran. Roku 1925 byl v Nágpuru založen Národní svaz dobrovolníků (*Ráštrij svajamsévak sangh*, zkráceně RSS). RSS je polovojevskou organizací, která řídí řadu dceřinných spolků známých jako *Sangh parivár* (‘svazová rodina’), jimž určuje hlavní

³⁸ S problémem společného jazyka se Gólvalkár vypořádal tak, že za něj určil sanskrt, ze kterého dle autora pocházejí všechny ostatní jazyky a dialekty na indickém subkontinentu (Gólvalkár 1939, 98).

³⁹ V originále „*All those not belonging to the national i.e. Hindu Race, Religion, Culture and Language, naturally fall out of the pale of real 'National' life.*“

⁴⁰ „*There are only two courses open to the foreign elements, either to merge themselves in the national race and adopt its culture, or to live at its mercy so long as the national race may allow them to do so and to quit the country at the sweet will of the national race*“ (Gólvalkár 1939, 104).

hodnoty a směr. Tato organizace se nepovažuje za politickou stranu, ale za „sociální hnutí oddané sjednocování národa pod ideou hinduistické čistoty (Nussbaum 2008, 72).“ Politické zájmy hinduistických nacionalistických skupin byly v letech 1951-1980 zastupovány Indickým lidovým svazem (*Bhártij džansangh*), který se v osmdesátých letech přetvořil v Indickou lidovou stranu (*Bhártíja džantá pártí*, BJP). Intelektuální zakotvení spřáteleným organizacím poskytuje kulturní organizace Světová hinduistická rada (*Višva hindú parišad*, VHP), která sdružuje miliony aktivistů v Indii i v zahraničí (Vavroušková a kol. 2005, 47). Roku 1984 založila VHP militantní mládežnickou odnož Hanumánův spolek (*Badžrang dal*).

V souvislosti se vzestupem mezináboženského napětí, které místy kulminuje do otevřených projevů násilí, se v Indii uplatňuje pojem ‚náboženský komunalismus‘ (angl. *communalism*). Tento pojem, specifický pro indické prostředí, se začal užívat ve 20. letech 20. století pro vyjádření politiky *„nevybíravě usilující o prosazování zájmů jedné (náboženské) komunity na úkor jiné či jiných, jež je často doprovázena násilím a nepřátelskými a povýšeneckými postoji k vyznavačům jiné víry“* (Holman 2005, 224). Dosud největší výbuch komunálního násilí provázal rozdělení Indie v letech 1946-7. Po období relativního klidu v 50. let se druhá polovina 20. století odehrávala za občasných epizod násilí velkého rozsahu především mezi hinduistickými a muslimskými komunitami.⁴¹ Tyto výbuchy násilí byly dlouhou dobu vykládány jako ‚spontánní výbuch emocí‘, či ‚smutný doklad vzájemné nevraživosti‘ (Kaur 2005, 19). Nyní však autoři s ohledem na události, které se udály v 90. letech dvacátého století a v prvních letech století jednadvacátého,⁴² hovoří o tom, že kolektivní násilí vůči určité komunitě složí jako *„forma sociální kontroly uplatňované dominantními skupinami* (Tamtéž, 20).“ Cílem je podmanit si minoritní skupiny a vytvořit tak sociální pořádek, který se shoduje s představou sociálně-politického prostoru dominantní majoritní skupiny. Kromě samotného násilí má svou roli také jeho dohra, kdy oběti násilí hledají bezpečí tím, že se sdružují, aby společně čelily útlaku. *„Každá epizoda násilí tak zůstává symbolická násilným vniknutím do soukromého života lidí, ztrátou důvěry k vládním úřadům a silným pocitem podmanění a odcizení se od hlavního proudu. Oběti násilí se rozčilují nad tím, že je s nimi nakládáno jako ‚s občany druhé kategorie‘ – zbavenými ochrany, fundamentálních práv a základní lidské důstojnosti“* (Tamtéž, 20). Narůstající počet násilností proti náboženským minoritám ukazuje, že indický stát není schopen ochránit tyto

⁴¹ Roku 1984 se po atentátu na Indiru Gándhiovou stali terčem útoků také sikhové

⁴² Především vyhrocení konfliktu týkajícího se údajného Rámova rodiště v Ajódhji, který vyvrcholil zbořením Báburovy mešity roku 1992 (více viz např. Štipl 2008, 67-69) a také pogrom vůči muslimům v Gudžarátu v roce 2002 (viz Nussbaum 2008).

své občany a že jejich socio-politický prostor je od roku 1947 soustavně napadán (Kaur 2005, 28; Nussbaum 2008).

Po celé dvacáté století byly hlavními terči útoků militantních hinduistických skupin především muslimské komunity. V 90. letech ale narostla také protikřesťanská rétorika, která souvisela s úspěchem strany BJP ve volbách roku 1997 (Mosse 2012, 199). Reprezentanti *Sangh pariváru* v této době prohlašovali, že křesťanství je vážnou hrozbou národní integrity, generální sekretář VHP dokonce tvrdil, že křesťané představují pro indický národ vážnější hrozbu než (domnělé) muslimské separatistické elementy (Tamtéž, 199). Kampaň v médiích, polemické literatuře a v politických proslovech zahrnovala volání po ‚národní debatě‘, zákazu náboženské konverze a také po vypovězení zahraničních misionářů jakož i zpřetrhání styků indických církví se zahraničím (Tamtéž, 200). Protikřesťanská rétorika byla doprovázena zprávami o násilnostech spáchaných na křesťanských komunitách: o vraždách misionářů, znásilňování řádových sester, útocích na církevní pracovníky či boření a znesvěcování kostelů (Tamtéž, 200).

Současní autoři, kteří se zabývají příčinami vzestupu protikřesťanské rétoriky v Indii, uvádějí, že očerňování křesťanských komunit jakožto nového nepřítele pomohlo hinduistickému nacionalistickému hnutí vypořádat se s novými problémy a výzvami, které jej na sklonku 20. století provázely. Strana BJP v měnícím se globalizovaném světě musela navázat na program ekonomické liberalizace, který započala roku 1991 vláda Kongresu, zároveň ale její kulturně-ideologické křídlo (RSS) zmobilizovalo kampaň, která měla potírat novou tržní politiku a západní vzory konzumního stylu života. Kampaň zahrnovala otevřenou akci proti nadnárodním společnostem, jako je například KFC, za současného volání po *svadéši*⁴³ a ekonomické soběstačnosti státu. Protikřesťanský postoj vytvořil představu křesťanství jakožto projevu kulturní invaze globalizace ve smyslu neustálé hrozby kolonialismu. „*Křesťanská hrozba*‘ *cti hinduistické národní kultury byla užitečnou náhradou, ke které mohly být směřovány obavy z liberalizace, aniž by tím byla znemožněna neoliberální ekonomická politika; a zacílení na křesťanskou minoritu jako reprezentanty západního imperialismu bylo lepší alternativou než zacílení na samotné mezinárodní společnosti*“ (Mosse 2012, 200-1). Není snad ani nutné připomínat, že dalitě a příslušníci kmenů, kteří tvoří převážnou část křesťanského obyvatelstva, byli nejméně ovlivněni hodnotami a životním stylem liberální ekonomiky. Naopak hinduističtí nacionalisté, kteří v církevních školách viděli kulturní hrozbu, bojovali o zařazení svých potomků do učebních

⁴³ *svadéši* znamená doslova ‚tuzemský‘, jedná se o hnutí na podporu indických výrobků a institucí, které bylo zvláště silné v 1. polovině 20. století v rámci boje za vytvoření nezávislého indického státu.

programů jezuitských vysokých škol, aby mohli nejlépe těžit z příležitostí, které ekonomická liberalizace přinesla (Tamtéž, 201).

Současně s politikou očerňování křesťanských komunit v očích veřejnosti se hinduistické organizace aktivně snaží o rekonverzi křesťanů zpět k hinduismu. Dle S. Clarka (2002, 205-8) k tomuto využívají dva způsoby. První způsob, tzv. přesvědčovací, spočívá v lákání náboženských minorit, aby se zřekly svých kulturních a náboženských odlišností a aby přijali všezahrnující národní identitu ve smyslu *hindutvy*. Skupiny RSS a VHP zakládají v rurálních oblastech Indie učební jednotky, ve kterých učitelé vzdělaní v teorii *hindutvy* žijí s minoritními komunitami a učí je historii národa ve světle této teorie. Předpokládá se, že v těchto školách, zvaných *Vidya Bharati* se v současné době nachází asi 2,4 milionu žáků a 80 000 učitelů (Tamtéž, 205). Strana BJP v 90. letech volala po ‚hinduizaci‘ vzdělávání v Indii. Murli Manóhar Džóš, který se za stranu BJP stal roku 1998 ministrem školství, hned po svém nástupu do funkce jmenoval do akademických funkcí vědce, kteří sympatizovali s ideou *hindutvy*. Na Národní konferenci o vzdělání, konané v říjnu téhož roku, prezentoval Džóš svůj plán ‚hinduizace‘ školského systému. Plán obsahoval kromě jiného povinnou výuku ‚indických hodnot‘, která měla být vyučována od předškolních let až do ukončení školní docházky, dále zahrnutí četby hinduistických náboženských textů a také školení učitelů o indických hodnotách a kultuře (Human Rights Watch 1999). Tento plán byl razantně odmítnut ministry školství svazových států, kteří jej označili za ‚snahu narušit sekulární strukturu státu‘ (HRW 1999). Strana BJP během svého členství ve vládní koalici zvané NDA (*National Democratic Alliance*) rekonstituovala Indický koncil historického výzkumu (*Indian Council of Historical Research*) a začala jej směřovat ‚k prosazování národní historie‘. Dále převzala kontrolu nad Národním koncillem pro výzkum školství a pro školení (*National Council for Educational Research and Training*), který vydává většinu státních školních textů (Ogden 2012, 28). Skrze kontrolu nad obsahem učebních textů a reorganizaci zaměstnanců institucí se BJP pokusila ‚měnit minulost‘ tak, aby zapadala do ideologie *hindutvy* (Ogden 2012, 29).

Druhý způsob, který uplatňují militantní hinduistické organizace, jako je RSS, *Badžrang dal* či *Šivséna* (Vojsko Šivádžího, působící v Maháráštre), má formu nátlaku za použití násilí. Roku 1999 vydala organizace Human Rights Watch (dále v textu HRW) zprávu s názvem *Politics by Other Means: Attacks Against Christians in India*. Tato zpráva uvádí, že během jediného roku mezi lednem 1998 a únorem 1999 bylo zaznamenáno celkem 116 případů útoků na křesťanské komunity. Nejvíce z těchto útoků se odehrálo s severní a západní Indii, kde jsou křesťanské komunity početně slabé a kde čelí silnému jádru hinduistických

militantních organizací. Zpráva HRW přináší svědectví o útocích proti křesťanům roku 1998 v Gudžarátu a o vraždě kněze Grahama Stainesa roku 1999.

Začátek roku 1998 v Gudžarátu byl provázen bezprecedentní nenávislnou kampaní proti křesťanům vedenou *Sangh parivárem*, která na konci roku vyústila v jihovýchodních oblastech tohoto státu obývaných kmeny Dangů v desetidenní chaos, který bylo provázen násilnými útoky vůči křesťanským kmenům, a dále bořeními kostelů a jiných křesťanských institucí. Kmenová oblast Dangů je odlehlým zalesněným územím na hranici se státem Maháráštra. V oblasti působilo v této době 18 křesťanských denominací, které mezi lety 1981-1991 zaznamenaly značný počet nových konvertitů.⁴⁴ Organizace *Sangh pariváru*, které měly v Gudžarátu dlouhodobě silnou členskou základnu, sledovaly tento trend se vzrůstajícím znepokojením. V prosinci roku 1998 získali členové uskupení *Hindú Džágaran Manč* (HJM, odnož *Sangh pariváru*, která zahrnuje členy skupin *Badžrang dal*, VHP a RSS) povolení od místního úřadu k uspořádání manifestace, která se měla konat 25. prosince ve městě Ahwa. Asi deset dní před samotným shromážděním se ve městě a v jeho okolí objevily pamflety s protikřesťanskou tematikou, které vyzývaly k účasti na shromáždění. Na samotném shromáždění byla provolávána protikřesťanská hesla, která otevřeně vyzývala k násilí vůči křesťanům. Po ukončení shromáždění následovala série útoků na církevní majetek a obchody vlastněné křesťany a muslimy. Mnoho místních obyvatel bylo násilím donuceno podstoupit rituál rekonverze. Útoky pokračovaly až do 3. ledna roku 1999.⁴⁵

I když k největšímu počtu případů násilností došlo v 90. letech v Gudžarátu, zasaženy byly i další státy, například Máháráštra, Uttarpradéš, Kérala, Bihár, Urísa, Madhjadpradéš a další. Dne 23. ledna roku 1999 byl v Manóharpuru ve státě Urísa zaživa upálen australský misionář Graham Steward Staines společně se svými dvěma syny (9 a 6 let), když usnuli ve svém autě. Skupina více než sta lidí polila benzínem stojící vůz a zapálila jej. Když se rodina snažila uniknout, útočníci je donutili zůstat za pokřiku nenávislných sloganů a fyzicky napadali vesničany, kteří se snažili rodinu zachránit (HRW 1999). Vyšetřování státní policie a komise nejvyššího soudu zjistilo, že motivem útoku byla Stainesova údajná účast na konverzi kmenů. Prezident skupiny *Badžrang dal* uvedl, že Staines se angažoval v masových konverzích kmenů spíše než v humanitární práci a že jeho pomoc trpícím leproou byla jen zástěrkou pro jeho misijní aktivity (HRW 1999). Z účasti na vraždě bylo obviněno osmáct

⁴⁴ Štipl (2008, 72-3) uvádí, že v 80. letech 20. století počet konvertitů vzrostl až čtyřnásobně.

⁴⁵ Pro podrobný popis událostí viz Human Rights Watch (1999), dostupné z https://www.hrw.org/reports/1999/indiachr/christians8-04.htm#P264_58331 (datum přístupu 30.7.2016).

osob, na osm z nich byla uvalena vazba, jeden byl propuštěn na kauci a zbývajících devět zůstalo na svobodě (HRW 1999).

Zpráva HRW (1999) uvedla vzory, které byly společné pro útoky proti křesťanům v různých částech Indie: a) role organizací *Sangh pariváru* a lokálních médií v šíření protikřesťanské propagandy, b) zneužití komunálních odlišností k zamaskování politických a ekonomických motivů stojících za útoky, c) spoluvina lokální a centrální vlády na útocích, d) neschopnost centrální vlády dostát svým konstitučním a mezinárodním povinnostem ochránit minority (HRW 1999). Lokální úřady namísto dopadení lídrů militantních skupin obvinili pouze pár členů z jejich řad. Násilí bylo vyvoláno především proti nejchudším vrstvám obyvatelstva, převážně proti konvertitům nedotýkatelného a kmenového původu (HRW 1999). Strany VHP a BJP popřely jakýkoliv podíl na násilí proti křesťanským komunitám a tvrdily, že násilí bylo vyprovokováno misijními praktikami křesťanských misionářů. V této souvislosti opět volaly po zavedení zákona zakazujícího konverze, který by dle těchto stran násilí zastavil (HRW 1999).

Stejně vzory nese i případ dosud nejzávažnějších násilností proti křesťanským komunitám, ke kterému došlo v letech 2007-8 v Uríse.⁴⁶ Před vánočními svátky roku 2007 dalitští křesťané v Brahmanigaonu v západní části státu Urísa stavěli *pandal*, dlouhé lešení potažené látkou, které vedlo přes místní hlavní silnici. Přestože byl *pandal* konstruován každý rok, tentokrát byl terčem kritiky některých místních hinduistů, neboť se nacházel na stejném místě, kde se nedávno slavila púdža pro bohyni Durgu. Zároveň v tuto dobu vyhlásila kmenová organizace Kui samádž celostátní stávkou zahrnující uzavření všech obchodů, která měla probíhat ve dnech 24. a 25. prosince. 24. prosince ráno požádala skupina křesťanů místní policii, zda by mohl být otevřen místní obchod, aby mohli nakoupit poslední nezbytnosti pro nadcházející svátky. To jim bylo umožněno. Asi o dvě hodiny později na místo dorazila početná skupina hinduistů vedených místním lídrem RSS Bikramem Rautem a násilím se pokusila obchod uzavřít. Následovala potyčka mezi oběma skupinami a obchod byl uzavřen. Druhého dne ráno vyrazil městem dav vedený Bikramem Rautem, strhl *pandal*, napadal křesťany a ničil jejich obchody. Někteří křesťané ze strachu před násilím prchli do džungle. Toho dne měl na své cestě do Brahmanigaonu místní sádhu a známý protikřesťanský aktivista Lakšmanánanda Sarasvatí potyčku s několika křesťany. Řada očitých svědků uvedla, že Sarasvatí při potyčce neutrpěl žádnou újmu, přesto se jeho fotografie, na kterých ležel bezvládně na nemocničním lůžku, okamžitě objevily na internetu a v místním tisku.

⁴⁶ Pro podrobný popis událostí odehrávajících se při komunálním násilí v Uríse včetně jejich interpretace viz Bauman and Young (2012, 193-203) a Bauman (2010, 263-290).

V odpovědi na tuto událost svolaly skupiny RSS, VHP a Badžrang dalu s podporou BJP čtyřhodinovou stávkou na den 25. prosince. Po následující tři dny pokračovaly střety mezi oběma skupinami a rošířily se po celém regionu. Dne 27. prosince skupina křesťanů vnikla do hinduistické čtvrti Brahmanigaomu a zapálila zde téměř sto domů. Násilí v regionu vyvolalo velkou uprchlickou vlnu. V únoru roku 2008 se v pěti uprchlických táborech nacházelo přibližně 3000 lidí bez domova (Bauman 2010, 268).

Stejný region zažil mnohem větší vlnu násilí, která začala o osm měsíců později v srpnu roku 2008. Předcházela mu vražda zmíněného sádhua Lakšmanánandy Sarasvatího společně s jeho dvěma žáky. Přestože první vyšetřování vedlo ke skupinám nakšalitů, kteří otevřeně přiznali zodpovědnost za vraždu (Tamtéž, 268), lokální a nacionální lídři *Sangh pariváru* obvinili z vraždy křesťany. Následovala vlna násilí, která se šířila dokonce i do sousedních států Karnátačky a Kéraly. V regionech zasažených násilím došlo k naprostému selhání práva a pořádku. Po třech týdnech opakujících se vln násilností pohrozila vládnoucí strana Kongres, že pokud nedojde k zlepšení situace, rozpustí vládnoucí koalici v Urise, na které se podílela BJP společně se stranou *Bidžu džanata dal* (BJD). Zprávy o vandalství, vraždách či znásilňování plnily média až do března roku 2010. Následkem uplynulých událostí se více než 20 000 lidí ocitlo bez domova v uprchlických táborech a možná stejně vysoké číslo lidí uteklo do džunglí, kde se schovávali před nebezpečím (Tamtéž, 270).

Organizace VHP, RSS a *Badžrang dal* od 90. let začaly aktivně praktikovat rituál *šuddhi*, který má za cíl přivést konvertované dality a kmeny zpět k hinduismu. Organizace tento rituál nazývají také *ghar vápasí* („návrát domů“). Již v roce 1992 byly dokumentovány tisíce příslušníků křesťanských kmenů a stejný počet muslimů, kteří konvertovali zpět k hinduismu (Kim 2003, 140). V souvislosti s aktuálním vedením centrální vlády stranou BJP od roku 2014 se v indických i zahraničních médiích množí informace o případech nucených rekonverzí dalitů a kmenů v odlehlých rurálních oblastech Indie. Při kampaních jsou těmto lidem nabízeny peněžité odměny za to, že podstoupí rituál „návratu zpět ke svému původnímu náboženství.“⁴⁷ V říjnu roku 2015 informoval deník Times of India o případu údajné rekonverze více než tří set křesťanů ve vesnici Ausanpur blízko Váránasí.⁴⁸ Podobně jako u

⁴⁷ Minorities facing violent attacks, forced conversions under Modi govt: US panel. *Firstpost.com*. May 1, 2015, Dostupné z: <http://www.firstpost.com/world/minorities-facing-violent-attacks-forced-conversions-under-modi-govt-us-panel-2221534.html> (datum přístupu 30.7.2016)

⁴⁸ 300 allegedly converted to Hinduism in a village in PM Modi's constituency. *timesofindia.indiatimes.com*. Oct 12, 2015. Dostupné z: <http://timesofindia.indiatimes.com/india/300-allegedly-converted-to-Hinduism-in-a-village-in-PM-Modis-constituency/articleshowprint/49316536.cms?null> (datum přístupu 30.7.2016)

ostatních případů i tento provází neochota konvertitů událost komentovat, tvrdí pouze, že křesťany nikdy předtím nebyli, pouze pravidelně navštěvovali místní kostel. Vládní strana BJP se veřejně distancovala od rekonverzních kampaní a ministerský předseda Nárendra Módí prohlásil, že jeho vláda „zajistí naprostou svobodu náboženského vyznání a nepopíratelné právo každého na ponechání si či přijetí náboženství na základě své vůle bez nátlaku či neoprávněného ovlivňování.“⁴⁹ Přesto indiští aktivisté obviňují Nárendru Módího, že aktivně nezasahuje v případě náboženských rekonverzí, přestože by to v rámci jeho postu bylo možné.⁵⁰

49 Minorities facing violent attacks, forced conversions under Modi govt: US panel. Op. cit.

50 India's religious conversions: 'Modi can stop them if he wants'. www.dw.com. 23.12.2014. Dostupné z: <http://www.dw.com/en/indias-religious-conversions-modi-can-stop-them-if-he-wants/a-18148761> (datum přístupu 30.7.2016)

4 Boj dalitských křesťanů proti kastovním praktikám uvnitř církví

4.1 Existence kasty v křesťanských církvích

Jak jsme již uvedli dříve, přestože očekávání sociální změny mohlo být spouštěcím motivem pro konverze, ve většině případů se materiální a sociální podmínky konvertitů příliš nezměnily. Určujícími znaky jejich identity bylo nadále příbuzenství, kasta a vesnice, až poté následovány náboženskou příslušností (Mosse 2012, 98). Než odpovíme na otázku, zda pojetí kasty přetrvává i mezi křesťanskými komunitami, je třeba definovat tuto sociální jednotku. Dnešní autoři z oboru sociální antropologie definují kastu následovně:

1. Kasta je uzavřená skupina, jejíž členství je dáno zrozením, je dědičné, závazné a neměnitelné,
2. Kasta udává závazná pravidla chování pro své příslušníky, z nich nejdůležitější jsou pravidla týkající se sňatku, sociální interakce a povolání,
3. Kasty jsou součástí systému, který je hierarchicky strukturovaný (v rámci hinduismu) dle pravidel rituální čistoty a nečistoty (Deshpande and Bapna 2008, 8).

Autoři studující tuto problematiku se shodují, že stejně jako v případě islámu i do křesťanství pronikla struktura kastovního sociálního uspořádání. Liší se ale názory na to, jestli jsou kastovní praktiky stejného charakteru jako u hinduismu, především zda do křesťanství přešlo praktikování nedotýkatelnosti na základě dědičné čistoty/nečistoty. Autoři také často debatují o tom, zda kasta pronikla do křesťanství jako ryze sociální záležitost či zda jde o psychické či náboženské nastavení, které s sebou konvertita přináší do své nové víry. Následkem toho, že kasta byla dlouho chápána jako typicky hinduistický náboženský fenomén, někteří autoři nahlízejí kastovní praktiky mezi konvertovanými skupinami jako ‚reziduální pozůstatek‘ hinduistického prostředí (Dumont 1980; Caplan 1987; Mosse 2012, 97). Rowena Robinson (2003a, 87) nabízí jinou interpretaci tohoto problému:

„Kasta nepřetrvává mezi křesťany pouze jako rezium jejich hinduistického prostředí, oslabená a nekompletní, bez rituálního ospravedlnění poskytnutého ideologií čistoty a nečistoty. Neexistuje pouze díky ‚psychologickým dispozicím‘. Jde spíše o kulturní a ideologický kontext, uvnitř kterého kasta existuje, který jí umožnil vzkvétat mezi některými křesťanskými komunitami po několik století.“

Deshpande a Bapna ve své studii o muslimských a křesťanských komunitách vydané roku 2008 pro indickou vládu uvedli, že navzdory mnoha geografickým odlišnostem lze mezi všemi těmito komunitami rozeznat čtyři znaky uplatňování kastovní hierarchie: a) dědičná příslušnost daná zrozením, b) endogamie, c) sociální segregace, d) segregace na základě povolání a ekonomického statutu (Deshpande and Bapna 2008, 9). Určit, ve kterých křesťanských komunitách dochází také k praktikování nedotýkatelnosti, je podle těchto autorů obtížné. Zatímco v jižních indických státech Tamilnádu a Kéraly lze pozorovat praktiky založené na uznávání dědičné čistoty a nečistoty téměř identické jako u okolní hinduistické společnosti, v jiných státech k nim téměř nedochází, přestože jsou zde dalité diskriminováni ve všech ostatních ohledech (Tamtéž, 11).

Dle R. Robinson (2003a, 70) lze rozdíly na základě kastovní příslušnosti vnímat po celém indickém subkontinentu, ale způsoby jejich artikulace jsou velmi rozdílné. Míra uplatňování kastovních praktik uvnitř křesťanských komunit se liší region od regionu. Také podle Webstera (2009, 221) se kastovní diskriminace a praktikování nedotýkatelnosti projevuje především v jižních indických státech, kde ke křesťanství konvertovaly kasty různého sociálního postavení. Ve vesnicích tak vedle sebe žijí konvertité z vyšších kast i z kast nedotýkatelných. Na severu je situace jiná, jelikož většina křesťanů v určité lokalitě je dalitského původu. Liší se také situace mezi městskými a rurálními komunitami. Zatímco ve velkých městech, jako je Dillí či Madrás, tvoří křesťanské komunity dalitského původu nižší či střední třídu a kastovní rozdíly nehrají v jejich sociálním a náboženském životě téměř žádnou roli (Webster 2009, 226), nejvíce jsou kastovní odlišnosti pociťovány v rurálních oblastech. Můžeme také s jistou mírou zjednodušení konstatovat, že zatímco v protestantských církvích nejsou mezikastovní rozdíly tolik markantní, v katolické církvi, která od začátku přejala místní sociální uspořádání, se kastovní hierarchie stala plně internalizovanou tradicí (Webster 2009, 225).

4.2 Rozdíly mezi křesťanskými dality

David Mosse ve své studii o katolických křesťanech v rurální oblasti Rámnádu státu Tamilnád, kde dalité tvoří asi 65 % křesťanské populace (Mosse 2012, 58), odhalil, že ještě ve 40. letech 20. století zde bylo silné veřejné mínění, které vytvořilo ze služby ostatním kastám podstatu sociální identity a tím artikulovalo ekonomickou závislost jako kastovní podřízenost (Tamtéž, 113). Praktikování kastovní hierarchie zde probíhalo různými způsoby. Zaprvé to

byla systematická separace a exkluze. Pallárové a parejárové nesměli navštěvovat veřejná místa, byli vypovězeni z domů vysokých kast a byly jim odepírány služby místních holičů či prادلáků. Jako další ukázkou uplatňování pravidel podřízenosti můžeme uvést skutečnost, že k nabírání pitné vody ze společné nádrže museli používat košíky z palmových listů, aby jejich hliněné džbány ‚neznečistily‘ vodu. Pokud navštívili místní čajovnu, byl jim čaj servírován do odlišných nádob a museli stát venku na slunci (Tamtéž, 114).

Přibližně od 20. let 20. století se různé dalitské skupiny snažily zlepšit svůj statut jak v rámci církve, tak i po stránce socio-ekonomické. K možnosti lepšího statutu jim přispělo vzdělání, kterého se jim dostalo ve školách řízených misionáři. Někteří díky němu získali šanci pracovat na planážích na Cejlonu či v Barmě nebo ve vojenských službách. Ekonomické příležitosti byly ale různými dalitskými křesťanskými komunitami zachyceny nerovnoměrně. Mosse přináší studii o dvou komunitách, které měly odlišnou zkušenost.

Příležitosti nabízené katolickou církví byly v oblasti Rámnádu nejvíce zachyceny palláry, jejichž rodiny byly jako první vzdělány a zaměstnány v katolických školách. Tyto komunity si uvědomily, že zvýšení sociálního statutu musí být podpořeno ekonomickou nezávislostí, proto velké úsilí věnovaly hledání ekonomických příležitostí. Během 60. let mnoho pallárů využilo diverzifikace regionální ekonomiky a již v 80. letech bylo 89 % pallárů majiteli půdy (Tamtéž, 172). Jedním ze způsobů, jakými se pallárové snažili pozvednout, byla inferiorizace ostatních dalitských skupin, zvláště parejárů a čakkilijárů.

Parejárové hromadně konvertovali k anglikánské SPG (*Society for the Propagation of Gospel in Foreign Parts*). Nová víra jim ale nepřinesla cestu z extrémní chudoby, ve které se nacházeli, ani nezlepšila jejich postavení v rámci společnosti. V letech 1983-84 90 % parejárů ve vesnici Alapuram byli bezzemci a tři čtvrtiny z nich byly zcela závislé na odměnách od svých patronů z řad vyšších kast (Tamtéž, 181). Přesto jim ale protestantismus přinesl sebeúctu tím, že je ‚civilizoval‘ (*nákarikam*) – nadále nepili alkohol, neživilí se uhynulými zvířaty a zvýšila se úroveň jejich hygieny (Tamtéž, 184). Jelikož nemohli opustit své tradiční úkoly, jako je úklid uhynulého dobytka, kopání hrobů či bubnování na buben *parai*, snažili se alespoň zbavit tyto činnosti kontextu podřízenosti. Mladí bubeníci například souhlasili, že budou hrát ve vesnici při pohřbu, ale pouze za podmínky, že dostanou dobře zapláceno v hotovosti (Tamtéž, 181-2).

Aspirace po rovnosti s sebou přinášela nové nerovnosti. Vztahy mezi dalitskými křesťanskými komunitami byly v 80. letech poznamenány vzájemným soupeřením, až se zdálo, že mezi dalitskými skupinami jsou větší sociální propasti než mezi kterýmikoli jinými kastami (Tamtéž, 188). Také v Biháru jednotlivé dalitské kasty diskriminovaly ty, které se

nacházely níže na sociálním žebříčku. Většina dalitských konvertitů odmítala sdílet stolování či sňatky s konvertity z ostatních kast (Robinson and Kujur 2010, 82). V posledních letech se ale převážně ve městech na severu Indie hranice mezi jednotlivými kastami stírají a nahrazuje je myšlenka mezikastovního, mezikastovního „bratrství ve víře“. Od 80. let 20. století je patrný nárůst mezikastovních manželství mezi konvertity, při jejichž uzavírání spíše než na kastě závisí na partnerově příjmu, prestižním zaměstnání či vzdělání (Tamtéž, 82).

4.3 Projevy uplatňování kastovní hierarchie uvnitř církvi

V 80. letech 20. století v rurálních oblastech Tamilnádu zažívali katoličtí křesťanští dalité stejnou míru kastovní diskriminace od svých křesťanských souvěrců z vyšších kast jako od vyšších kast hinduistických. Tato diskriminace se neprojevovala jen v každodenním praktickém životě, ale také v církvi, převážně při mších a náboženských slavnostech. Například ve vesnici Alapuram byla *„podřízenost pallárů dramatizována při každém myslitelném veřejném momentu katolického rituálu ve vesnici. Pallárové v kostele byli usazeni odděleně, svaté přijímání obdrželi až po vyšších kastách a nebylo jim dovoleno číst při mši, zvedat sochy při procesích či táhnout vozy světců na náboženských slavnostech. Měli odlišná pohřební nosítka i hřbitovy, a v některých vesnicích ve farnosti měli dalité samostatné kostely“* (Mosse 2012, 115). Situace se výrazněji nezměnila ani v průběhu 20. století. Po svém návratu ze studií v Americe uspořádal dalitský jezuita Anthony Rádž roku 1992 v Tamilnádu výzkum, který se týkal diskriminace místních dalitských křesťanů. Studie dokumentovala každodenní exkluzi dalitů z kostelů spravovaných vyššími kastami, oddělené hřbitovy a pohřební nosítka, oddělené sezení v kostelech a odlišný přístup při udělování svatého přijímání (Tamtéž, 210). Stejněho roku vydala tamilská spisovatelka Báma svůj autobiografický román *Karukku* (Palmyrový list), ve kterém kromě jiného líčí svou negativní zkušenost z působení v katolickém klášteře. Největším zklamáním, kterého se tam autorce dostalo, bylo poznání, že i v katolických kláštěrech existují předsudky uplatňované vůči křesťanům nedotýkatelného původu (Mosse 2012, 214; Hons ed. a Marková ed. 2012, 180-181).

V tamilské vesnici Vadakkankulam byli misionáři zataženi do boje, který mezi sebou vedly různé kasty navzájem. Místní vellálarové a šánarové se přeli o to, která skupina bude mít větší práva a výsady při konání místních náboženských slavností. Při nárokování privilegií v církvi konvertité často používali konverze a rekonverze jako účinných zbraní, jak

donutit katolickou církev, aby uznala jejich požadavky (Robinson 2003a, 76). Roku 1807 část vellálarů konvertovala k protestantské London Mission Society, aby protestovala proti privilegiím, které udělili katoličtí misionáři šánarům při oslavách svátku Svaté rodiny. Jakmile byly jejich protesty vyslyšeny, vrátili se vellálarové zpět do původní církve (Tamtéž, 76). Později si konvertité vymohli vybudování dvacet stop vysoké cihlové zdi uprostřed kostela, která oddělovala zneprátené kasty. Tato zeď dokonce obsahovala vnitřní tunel, který umožnil knězi projít k oltáři, aniž by vstoupil na území ‚okupovaná‘ komunitami. Je patrné, že farníci měli vlastní agendu sociální mobility a bojovali proti snahám kněžích o potírání kastovních praktik, ba naopak chtěli kastovní identitu zachovat (Tamtéž, 77).

Struktury, instituce a projekty různých církví byly od počátku v rukou městských elit a střední třídy. Tyto městské třídy benefitovaly ze svého postavení a upřednostňovaly své zájmy, přestože v rámci křesťanských komunit tvořily výraznou menšinu (Webster 2009, 229). Teprve až v 70. letech 20. století vzaly křesťanské autority v potaz nespokojenost dalitských komunit uvnitř církví. V roce 1975 uspořádal Indický národní křesťanský koncil (*National Christian Council of India*) konferenci, která se věnovala problémům dalitských křesťanů. Této konferenci se účastnili zástupci jak katolické církve, tak i církví protestantských. Výsledkem bylo prohlášení, ve kterém zástupci církví uznali, že dosavadní snahy o potírání diskriminace byly fragmentární a nesystematické, nyní však musí křesťanská komunita jednohlasně požadovat spravedlnost pro dalitské křesťany (Tamtéž, 236). V 80. a 90. letech se zájmy a problémy dalitů staly součástí církevní agendy, která přijala mnoho rezolucí za zlepšení životních podmínek dalitských křesťanů a spustila mnoho různých programů a projektů, které podporovaly vzdělávání dalitů a možnost jejich sociální mobility.

4.4 Vznik myšlenky ‚dalitského křesťanství‘ a kampaně Hnutí za osvobození dalitských křesťanů

Vytvoření identity ‚dalitských křesťanů‘ je poměrně nedávného data a je třeba jej zařadit do 70. až 80. let 20. století, kdy se v katolické církvi zvedla vlna sociálního aktivismu a katoličtí kněží učinili kastu subjektem své teologické reflexe a sociální akce (Mosse 2010, 237). Tato identita nebyla vytvořena v rámci křesťanské kritiky okolního sociálního uspořádání, ale jako nesouhlas s uplatňováním kastovní hierarchie uvnitř katolické církve. (Tamtéž, 257-8). Původ dalitského křesťanského aktivismu můžeme najít v lokálních jezuitských centrech, která začala koordinovat místní dalitské skupiny v jejich boji proti různým formám útlaku, poskytovala jim právní služby, pomáhala obětem násilností a snažila

se o šíření veřejného povědomí o problémech křesťanských dalitů. Tito kněží byli sami dalité a i oni sami se v rámci katolické církve cítili nevyslyšeni. Převážně dalitská církev měla jen velmi málo dalitských kněží a až do roku 1991 ani jednoho biskupa (Tamtéž, 239). Uvnitř církevních struktur bylo vytváření aliancí a udělování pracovních příležitostí do velké míry dáno kastovní příslušností (Tamtéž, 240). Jak vypověděl jeden z kněží: „*Jen dalit může porozumět dalitovi, protože pro vás je násilnost [předmětem] pozorování, pro mě je to moje existence*“ (Tamtéž, 240).

V roce 1985 bylo založeno Hnutí za osvobození křesťanských dalitů (*Christian Dalit Liberation Movement*, zkráceně CDLM), které je „*sítí asociací křesťanských dalitů, pracujících pro ekonomickou a sociální spravedlnost stejně jako proti kastovnictví ve společnosti a v církvích*“ (Webster 2009, 238). Toto hnutí na bázi vesnických jednotek aktivně bojuje za lokální zájmy dalitských křesťanů a zároveň na celonárodní úrovni vydává memoranda určená různým představitelům katolické církve.⁵¹ Hnutí také organizuje masové akce – veřejná setkání, *dharny*,⁵² demonstrace a další. Roku 1994 v Dillí se konal manifestační průvod, na němž bylo přítomno více než 90 000 křesťanů všech denominací. Základními požadavky bylo rovné zacházení v rámci církví a také začlenění křesťanských dalitů na seznam soupisných kast.⁵³

V odpověď na narůstající nespokojenost uvnitř církve katoličtí biskupové v Tamilnádu vyhlásili dekádu mezi lety 1990-2000 dekádu „rozvoje dalitů“ a vydali desetibodový program na zlepšení postavení dalitských křesťanů v církvi. Tento program zahrnoval odstranění diskriminace proti dalitům při mších a na hřbitovech, podporování jejich zaměstnávání, podporu dalitského vedení v církevních organizacích, dávání přednosti dalitům při udělování stipendií a další (Mosse 2010, 244). I přes vzrůstající důraz na dalitskou otázku byly tyto změny pozorovány s nedůvěrou a skepsí ze strany dalitských kněží, kteří v nich viděli spíše způsob appeasementu a snahu potlačit vrůstající hnutí uvnitř církve (Tamtéž, 244).

⁵¹ Při příležitosti návštěvy papeže Jana Pavla II. v Indii například CDLM vydala memorandum, ve kterém papeže žádala, aby otevřeně vystoupil proti kastovnictví uvnitř katolické církve a aby instruoval autority katolické církve v Indii, aby byly okamžitě zakázány jakékoliv formy separace a exkluze v kostelech, na hřbitovech, při náboženských slavnostech atd. Viz: <http://dalitchristians.com/Html/dclm%20memorandum.htm> (datum přístupu 20.7.2016).

⁵² Dharna je nenásilný protest který může být doprovázen postem. Tato forma protestu byla častá například během kampaní občanské neposlušnosti, které vedl M. K. Gándhí v 1. pol. 20. století.

⁵³ Viz <http://dalitchristians.com/Html/demonstration.htm> (datum přístupu 30.7.2016).

4.5 Požadavky dalitských křesťanů na prahu nového tisíciletí

V roce 2000 vydalo CDLM memorandum, které bylo předneseno na Konferenci katolických biskupů v Indii. V memorandu se uvádí, že i když katolická církev slíbila, že se bude aktivně zabývat podmínkami dalitských křesťanů v Indii, zůstalo pouze u slov, deklarací, přání a slibů. Útlak a diskriminace dalitských křesťanů jsou stejně závažné jako persekuce minorit v Indii. V memorandu se dále uvádí:

„Vnější formy nedotýkatelnosti a jejich praktikování stále existují mezi křesťany v kostelech, na hřbitovech, při náboženských slavnostech, při sňatcích, ve spolicích atd. (...) Marginalizace dalitských křesťanů v našich křesťanských minoritních institucích po několik dekád těžce postihla jejich sociální a ekonomickou mobilitu a jejich vývoj. Stupeň marginalizace je alarmující a šokující, jelikož i když jsou dalité majoritou v katolické církvi, tvoří pouze kolem 6 % studentů a zaměstnanců ve většině institucí. Jejich exkluze či marginalizace v zaměstnání způsobila komunitě po dekádě enormní ekonomickou ztrátu.“⁵⁴

Dalitští kněží dále zdůraznili, že nejdůležitějším krokem ke zlepšení situace dalitských křesťanů, je vytvořit pro ně rezervace. Nehledě na to, zda se vláda v budoucnu rozhodne zahrnout křesťanské dality mezi soupisné kasty, církev by měla v rámci svých struktur vytvořit rezervační systém, aby umožnil rozvoj dalitských komunit. Církev nemůže svalovat vinu za neutěšenou situaci dalitských křesťanů pouze na indický stát, jelikož vlastní instituce, finanční a materiální zdroje, moc a autoritu na to, aby pomáhala minoritám, z těchto minorit jsou ale dalitští křesťané vyloučeni.⁵⁵

Hlavní požadavky memoranda můžeme shrnout do následujících bodů: a) Církevní autority musí otevřeně oponovat jakýmkoli kastovním praktikám uvnitř církví a uzavřít kostely, kde k takovýmto praktikám dochází, b) v následujících 5-10 letech by mělo být

⁵⁴ MEMORANDUM PRESENTED AT THE MEETING OF THE CATHOLIC BISHOPS CONFERENCE OF INDIA (CBCI), DALIT CHRISTIAN LIBERATION MOVEMENT (DCLM) Reg.no. 127/91 Held in Chennai, 21st January 2000, dostupné z: <http://dalitchristians.com/Html/DCLMtocbci.htm> (datum přístupu 25.7.2016)

⁵⁵ Křesťanské instituce v Indii mají státem dáno, kolik procent v rámci svých kapacit musí rezervovat pro soupisné kasty a kmeny. V roce 2012 například prestižní křesťanská St. Stephen's College při Dilliské univerzitě měla pro studenty z řad SC a ST rezervováno 15 % míst. Když v roce 2007 tehdejší ředitel Valson Thampu navrhl nové směrnice pro přijetí studentů, ve kterých mělo být dalších 40 % míst rezervováno pro křesťany a z toho 10 % přímo pro křesťanské dality, vyvolalo to obrovskou vlnu nevole z řad absolventů a v anglicky psaných médiích. Tato snaha poskytnout výhodu afirmativní akce i dalitským křesťanům umocnila politické napětí, které doprovází boj za zařazení dalitů z minoritních náboženství mezi soupisné kasty (Jenkins 2012, 99-100).

jmenováno 85 nových dalitských biskupů, c) přibližně 60 % z katolíků, kteří zastávají různá místa v katolických institucích, by měli být dalitští křesťané, d) základní vzdělání v křesťanských institucích by mělo být pro dalitské křesťany bezplatné, e) dalitským křesťanům by měla být poskytnuta stipendia v oblastech vyššího vzdělávání a sleva 50 % v křesťanských ubytovacích zařízeních.⁵⁶

4.6 Dalitská teologie

Indická křesťanská teologie se vyvinula v 19. století v dialogu s reformními hnutími hinduismu. Významnými představiteli klasické indické teologie 19. století byli například Krišna Móhan Banerdží, Brahmabandhav Upadhjáj, Neremiah Gore či panditka Rámabái. Tito lidé byli anglicky vzdělanou elitou, pocházející z vyšších, převážně bráhmanských kast. Teologie indických křesťanských autorů se po dlouhou dobu zabývala srovnáváním a vzájemným vztahem křesťanství a filosofických tradic bráhmanského hinduismu. Podstata jejich teologie byla spíše filosofického charakteru zaměřeného na studium textů a se skutečným životem indických komunit, které pocházely převážně z nejnižších vrstev společnosti, měla jen velmi málo společného (Robinson 2003a, 195). Dle S. Clarka (1999, 38) byla teologická náplň dvojího druhu: na jedné straně autoři odpovídali na výzvy týkající se vzrůstajícího hnutí neo-védantismu kastovních hinduistů a na straně druhé se snažili přispět k budování národní integrity prostřednictvím „*začleňování ‚indických‘ konceptů a symbolů z ‚bráhmanské‘ tradice*“ (Tamtéž, 38).

Během dvacátého století došlo k upevnění těchto směrů, zatímco křesťanská teologie čelila novým výzvám: „*Bráhmanské tradice hinduismu již nebyly jediným dialogickým partnerem křesťanské teologie, významnými elementy při vytváření teologie se staly spíše politické ideologie a sekulární hnutí, které usilovaly o humanizaci skrze étos nacionalismu a národní integrace*“ (Tamtéž, 39). Přesto zástupci církve v rámci své teologie nebrali v potaz okolnost, že dalité a kmeny tvoří značnou část křesťanského obyvatelstva v Indii, a nepřizpůsobili ji tak jejich potřebám.

V 80. letech 20. století se zrodila specificky dalitská teologie, teologie „*[pocházející] od dalitů, o dalitech a pro ty dality, kteří jsou křesťané*“ (Webster 2009, 312). Cílem této teologie je vyzdvihnout identitu dalitských křesťanů, pomoci jim v jejich každodenním boji

⁵⁶ MEMORANDUM PRESENTED AT THE MEETING OF THE CATHOLIC BISHOPS CONFERENCE OF INDIA (CBCI), DALIT CHRISTIAN LIBERATION MOVEMENT (DCLM), op. cit.

proti diskriminaci ze strany církve a státu a především poskytnout jim „*překrásnou svobodu Božích dětí*“ (Webster 2009, 312). Dalitská teologie navazuje na teologii osvobození, vzniklou v 60. letech 20. století v Latinské Americe, která se vyznačuje sociálním programem a angažovaností ve prospěch chudých a utlačovaných.

V roce 1987 byla při Gurukulské luteránské teologické koleji v Madrásu ustavena Katedra dalitské teologie, jejímž vedoucím se stal reverend Arvind P. Nirmal. Katedra následně vydala tři sborníky věnující se problematice dalitské teologie, které daly směr dalšímu vývoji: *Towards a Dalit Theology* (1988), *Emerging Dalit Theology* (1990) a *Reader in Dalit Theology* (1991). Arvind P. Nirmal společně s Masilamani Azariahem a M. E. Prabhákarem představují tři přední teology, kteří se podíleli na vzniku dalitské křesťanské teologie. Mezi hlavní témata, kterým se tito autoři věnovali, patřila účast církve v boji proti diskriminaci dalitů, kritika bráhmanského charakteru dosavadní indické teologie, a ustanovení problémů dalitů jakožto nového směru pro teologickou práci (Rajkumar 2010, 39-40). Podle M. E. Prabhákara měla být prvotní úlohou dalitské teologie snaha zbavit dality „*socio-ekonomického a politického otroctví*“ (Tamtéž, 40). Pomoci tomuto úkolu měla teologie, která by dávala lidem motivaci a pomáhala by vytvářet solidární vztahy s ostatními dalitskými skupinami nehledě na náboženské a komunitní odlišnosti. Nejvíce ale podle Prabhákara dalité potřebovali pozbytí pocitu méněcennosti, který měl být nahrazen nově nabytou důstojností (Webster 2009, 295).

Arvind P. Nirmal výrazně obohatil dalitskou teologii svým pojetím teologie založené na celkově odlišné identitě dalitů, která měla být specifická svým pojetím zakoušení utrpení a patosu křesťanských dalitů jakožto přímého setkávání s Bohem. „*V Nirmalově teologizování je sňatek mezi patosem pramenícím z odcizení a útlaku, který utvářel historické vědomí dalitů, a dalitstvím Ježíše Krista*“ (Clarke 1999, 46). Skrze zakoušení utrpení se dle Nirmala dalité setkávají s lidskou a zároveň božskou přirozeností ukřižovaného Ježíše Krista.

Roku 1998 přispěl k tématu dalitské teologie S. Clarke svým antropologickým výzkumem, v rámci kterého zkoumal náboženský život parejářských bubeníků z jižní Indie. Autor poukazuje na fakt, že v rámci tradiční rurální společnosti byl buben symbolem nedotknutelnosti parejářů. Jelikož byl vyroben z hovězí kůže, dotýkání se tohoto nástroje bylo považováno za rituálně nečisté a bylo vyhrazeno parejářům. V době masových konverzí k protestantským církvím byli parejářové často donuceni rozbít své bubny před zraky veřejnosti na znamení odpoutání se od původního náboženství spojeného s kastovními praktikami a přijetí křesťanství jakožto své nové komunity (Tamtéž, 12). Křesťanství parejářové poté nesměli na bubny hrát ani je vlastnit. Na základě svého antropologického

výzkumu autor zjistil, že náboženský a komunitní život parejářů je propojen s jejich bubnováním, přičemž buben (*parai*) je zároveň symbolem propojení s oblastí nadpřirozena, pojítkem, který drží pohromadě jednotlivé komunity a také nástrojem, skrze nějž komunity projevují orální charakter své kultury (Clarke 1999, 146-8). Dle Clarka (1999, 165) může být v rámci dalitské teologie buben parejářských bubeníků chápán jako symbol vzdoru vůči většinové společnosti, jelikož bubeníci tento nástroj nadále používají, přestože je touto společností chápán jako nečistý. Buben se tak stal „*dominantním symbolem, který poskytl parejářům identitu být lidskou komunitou ve vztahu k božskému uvnitř historického kontextu, ve kterém byli nahlíženi buď jako ne-lidskými či méně-než-lidskými [bytostmi] většinou lidí, kteří kolem nich žili*“ (Tamtéž, 190).

Roku 2001 bylo v Dillí založeno Centrum pro dalitská/subalterní studia (*Centre for Dalit/Subaltern Studies (Theology)*), jehož ředitelem se stal James Massey. Hlavními oblastmi jeho činnosti jsou výzkum, vzdělávání, spolupráce s církvemi a osvětové kampaně (Webster 2001, 309).

5 Boj dalitských křesťanů za politická práva

5.1 Kampaně za uznání statutu soupisných kast pro dalitské křesťany vedené v rámci církví

Postoj křesťanských autorit ve věci uznání statutu soupisných kast pro dalitské křesťany byl vždy provázen dilematem. Pokud by bojovali za práva dalitských křesťanů na tento statut, museli by uznat, že v rámci křesťanských komunit existují stejné socio-ekonomické rozdíly dané kastovní příslušností, jako jsou u jiných komunit, a že tak křesťanství nemůže být považováno za egalitářské náboženství. Biskupové museli buď „uznat, že křesťanství zachovává kastu, nebo odepřít dalitským křesťanům státní podporu“ (Mosse 2012, 207).

Křesťanští zástupci ústavodárného shromáždění podpořili roku 1949 návrh komise, aby byli muslimové, sikhové a křesťané zbaveni nároku na státní rezervace v Lók sabha a státních zákonodárných sněmech. Jedním z hlavních důvodů k tomuto rozhodnutí byla snaha utišit vzrůstající komunální napětí, které provázelo téma hromadných konverzí ke křesťanství (Webster 2009, 166). Prezidentské nařízení, které roku 1950 přiznalo statut soupisných kast pouze hinduistickým dalitům, se ale setkalo s odporem ze strany Národního křesťanského koncilu (*National Christian Council*), který protestoval, že uvedené nařízení je diskriminační (Webster 2009, 170). Následovala korespondence s ministerským předsedou Džaváharlálem Néhrúem, který v odpověď na uvedenou námitku konstatoval, že existuje rozdělení mezi státní podporou na jedné straně a rezervací míst v Lók sabha na straně druhé. Zatímco státní podpora je určena pro nedotýkatelné kasty všech náboženství, nárok na rezervaci míst mají pouze hinduisté (Tamtéž, 170).

Představitelé křesťanských církví se k tématu zahrnutí křesťanských dalitů mezi soupisné kasty po dlouhou dobu stavěli netečně. Až v průběhu 80. let vzaly autority na vědomí vzrůstající nespokojenost mezi nedotýkatelnými skupinami. Důvodem k tomuto kroku mohla být podle Mosseho (2012, 209) obava, že by dalité mohli přijmout hinduistická jména a rekonvertovat zpět k hinduismu, aby získali státní benefity. K tomu čas od času skutečně docházelo a dochází, poněvadž frustrace pocházející z marginalizace dalitů v rámci křesťanských církví je velká a rekonverze k hinduismu přinese těmto skupinám alespoň částečnou úlevu v podobě státních benefitů.

V roce 1990, při projednávání dodatku k prezidentskému nařízení z roku 1950, které mělo nově zahrnovat i dality z řad buddhistů, vystoupil ministr práce a sociálních věcí Rám

Vilas Pasvan a ujistil parlament, že již brzy navrhne stejnou legislativu, která bude zahrnovat i křesťany a muslimy. Zástupci křesťanských delegací byly poté vyzváni politiky, aby ukázali, že získat status soupisných kast je skutečně přáním křesťanských mas, a nikoliv jen zástupců církve. Proto protestanské a katolické komunity v Dillí svolaly na 17. srpna manifestaci, které se zúčastnili křesťanští dalité z celé Indie. Odhaduje se, že akce bylo přítomno téměř 100 000 dalitských křesťanů (Webster 2009, 242). Manifestace byla podpořena uzavřením křesťanských vzdělávacích institucí po celé zemi.

90. léta 20. století byla obdobím aktivní kampaně za zahrnutí křesťanských dalitů do seznamu soupisných kast. Další velká manifestace následovala roku 1994 opět v Dillí a účastnilo se jí asi 50 000 křesťanů (Tamtéž, 243). V dubnu roku 1995 v Dillí konala dvoudenní *dharna*, na kterou se sjelo 2 000 delegátů z celé Indie. V listopadu stejného roku se sešlo množství křesťanských lídrů včetně Matky Terezy a podstoupilo dvoudenní půst s požadavkem, aby vláda ve věci začala aktivně jednat. Následovalo jednodenní uzavření všech křesťanských vzdělávacích institucí po celé zemi, což zahrnovalo 20 000 křesťanských škol a 240 kolejí.⁵⁷ Přestože se zdálo, že vyjednávání jsou na dobré cestě a otázce dalitských křesťanů byli nakloněni jak ministr práce a sociálních věcí tak ministerský předseda P. V. Nárasimha Ráj, vyjednávání bylo ukončeno se zánikem volebního mandátu. Strana BJP, která roku 1997 vyhrála volby a stanula v čele vlády, se netajila svým negativním postojem vůči zahrnutí náboženských minorit do soupisných kast, proto byla cesta k politickému vyjednávání na nějaký čas uzavřena.

Naděje přišla s nástupem nové vlády vedené Kongresem roku 2004, která ještě téhož roku vytvořila Národní komisi o lingvistických a náboženských minoritách, jejímž úkolem bylo zabývat se postavením zaostalých sekcí obyvatelstva a navrhnout případné legislativní změny, které by těmto lidem pomohly k lepším socio-ekonomickým podmínkám. Zprávou, kterou tato komise vydala, se budeme zabývat na konci této kapitoly. Nejprve ale uvedeme dva soudní případy týkající se zařazení křesťanských dalitů do soupisných kast, jež vzbudily velkou pozornost indické veřejnosti a jejichž rozhodnutí znamenalo precedens ve vztahu státu k těmto komunitám.

⁵⁷ Viz <http://dalitchristians.com/Html/demonstration.htm>. (datum přístupu 31.7.2016)

5.2 Soosai v. Union of India and Others

Na základě programu rozvoje soupisných kast centrální vlády stát Tamilnád schválil přidělení bezplatných lůžek pro ševce, kteří pracovali podél cest. Jelikož všechny programy byly udělovány na základě prezidentského nařízení z roku 1950, konvertité ke křesťanství neměli na udělené benefity nárok. Na tento krok reagovala petice k Nejvyššímu soudu, jejímž autorem byl Súsái, švec, který byl původním náboženstvím ádi-drávida a posléze konvertoval ke křesťanství, provozoval ale nadále své řemeslo a byl členem dané kasty. Autor ve své petici směřované soudu konstatoval, že mu byl uvedený benefit odepřen na základě jeho příslušnosti ke křesťanství a to je v rozporu s články 14 až 17 ústavy⁵⁸ (Deshpande a Bapna 2008, 71).

Roku 1985 vydal soud následující rozhodnutí: „*K ustanovení toho, že paragraf 3 prezidentského nařízení o soupisných kastách (Constitution (Scheduled Castes) Order) z roku 1950 diskriminuje křesťanské příslušníky jmenovaných kast musí být prokázáno, že tito trpí srovnatelnou intenzitou sociálního a ekonomického znevýhodňování, kulturní a edukační zaostalostí a podobnou úrovní degradace uvnitř křesťanské komunity, která vyžaduje zásah státu v rámci ústavních opatření. Nestačí uvést, stejná kasta je zachována po konverzi. Je nezbytné dále prokázat, že omezení a nevýhody, které pramení z kastovní příslušnosti v sociálním uspořádání svého původu – hinduismu – pokračují se stejnou utiskující krutostí v novém prostředí jiné náboženské komunity*“ (Deshpande and Bapna 2008, 72).

Soudce R. S. Pathak dále poukázal na to, že materiály, který z rámci šetření obdržel, byly pouze zběžné a že dosud nebyla vydána žádná autoritativní a detailní studie, která by se zabývala sociální situací v křesťanských komunitách. Prokazování uvedených skutečností přísluší stěžovateli a nikoliv státu. V rámci uvedených okolností byla petice zamítnuta.⁵⁹

Deshpande a Bapna (2008, 67) ve své studii uvádějí, jaké kroky by musely podniknout dalitské křesťanské komunity, aby dle precedentu daného tímto soudním rozhodnutím mohly usilovat o právní uznání svého statutu jakožto soupisných kast: a) komunity by musely prokázat, že jejich socio-ekonomický statut je horší než jejich ostatních souvěrců a že se tak děje na základě jejich kastovní příslušnosti, b) musely by dále prokázat, že jejich statut je srovnatelný se statutem dalitů z řad hinduistů, sikhů a buddhistů, kteří již jsou na seznamu

⁵⁸ Článek 14 ústavy zaručuje rovnost občanů před zákonem, článek 15 zakazuje diskriminaci na základě náboženství, rasy, kasty, pohlaví či místa narození, článek 16 zaručuje rovnost příležitostí k zaměstnání pro všechny občany, článek 17 zakazuje nedotýkatelnost.

⁵⁹ Viz soudní zápis, dostupné z: <https://indiankanoon.org/doc/1724190/> (datum přístupu 28.7.2016)

soupisných kast. Toto vše by muselo být prokázáno za základě relevantního výzkumu, který by musel obsahovat značné množství materiálu odrážejícího „komplexní a heterogenní obraz“ křesťanských komunit a zahrnujícího sociologická data (Tamtéž, 67). Dalitské křesťanské komunity zdaleka nejsou schopny podniknout takový dalekosáhlý výzkum. Jak ale konstatují uvedení autoři, situace se v posledních dvaceti letech mění a je k dispozici narůstající množství etnografických a jiných empirických materiálů ve prospěch dalitských křesťanů (Tamtéž, 67).

5.3 Superintendent of Post Offices v. R. Valasina Babu

Další případ ilustrující postoj státu vůči konvertitům je soudní spor, který byl veden od roku 1999 a ukončen finálním rozhodnutím Nejvyššího soudu v roce 2006. R. Valasina Babu byl roku 1980 zaměstnán jako poštovní asistent v rámci státního rezervačního systému. Babu patřil do kasty malů, což doložil certifikátem, který je v takových případech vždy vyžadován.⁶⁰ Jistý neznámý informant však tvrdil, že Babu je ve skutečnosti křesťanem, a proto bylo proti Babuovi zahájeno disciplinární řízení. Místní výběrčí daní mu na základě tohoto obvinění zrušil kastovní certifikát. V roce 1992 byl zveřejněn výsledek disciplinárního řízení, který zněl, že na základě nepravdivých informací, které o sobě před získáním zaměstnání poskytl, má být R. Valasina Babu „propuštěn z funkce s okamžitou platností, což bude běžně diskvalifikací pro budoucí zaměstnání ve státní správě“.⁶¹ Hlavní skutečností, kterou se Nejvyšší soud zabýval bylo, zda byl Babu skutečně členem soupisných kast (a tedy hinduistou) nebo nikoliv. V prvním případě bylo disciplinární řízení a odebrání certifikátu bezpředmětné, v druhém případě bylo v pořádku, jelikož Babu při svém nástupu do zaměstnání podal lživé informace.

Jenkins (2012, 111) konstatuje, že „ať již byl Babu konvertitou či nikoliv, osud poštovního asistenta ukazuje, že být příslušníkem učitých minoritních náboženství má pro dality hmotné dopady. Ztráta politických, ekonomických a edukačních benefitů afirmativní akce, stejně jako zvláštní ochrany proti porušování lidských práv poskytnuté Zákonem o prevenci násilí na soupisných kastách a kmenech z roku 1989, by mohla odradit člověka, který by zvažoval změnu náboženského přesvědčení.“

⁶⁰ Kastovní certifikáty jsou vydávány lokálními úřady a jsou vždy vyžadovány, když příslušník soupisných kast žádá o jakýkoliv benefit v rámci kompenzační diskriminace

⁶¹ Supdt. Of Post Offices And Ors vs R. Valasina Babu on 14 December, 2006 [online], dostupné z <https://indiankanoon.org/doc/995697/> (datum přístupu 30.7.2016)

5.4 Národní komise pro minority a její zprávy o stavu náboženských minorit v Indii

Roku 2004 byla indickou vládou vytvořena Národní komise o lingvistických a náboženských minoritách (*National Commission on Linguistic and Religious Minorities*), aby „vyvořila kritéria pro identifikaci sociálně a ekonomicky zaostalých sekcí mezi náboženskými a lingvistickými komunitami, navrhla způsoby pro zlepšení [jejich] situace (..) a případné konstituční a legální změny (..)“ (Misra Report 2007, 1). Ve výsledné zprávě z roku 2007, pojmenované po předsedovi komise R. Misrovi, se komise věnovala i tématu zahrnutí dalitských konvertitů mezi soupisné kasty. Dle této zprávy je inkluze celé kasty, kmenu či třídy do seznamu rezervací v rozporu s principem sociální spravedlnosti, jelikož žádná kasta, třída či kmen netrpí sociální, ekonomickou a edukační zaostalostí jako celek. Rezervace prohloubily rozdíly uvnitř jednotlivých komunit, protože nejchudší a nejzaostalejší v každé kategorii nebyli schopni získat nabízené benefity (Tamtéž, 65-6). Proto komise navrhla určování ekonomické a sociální zaostalosti na jiném základu než na základě kasty a jako základní sociální jednotku pro posouzení sociálně-ekonomického stavu navrhla rodinu (Tamtéž, 67). Dále uvedla, že chudoba není založena na náboženství či kastě a sociálně a ekonomicky zaostalé skupiny by měly být určovány na základě jednotného kritéria nehledě na kastovní či náboženskou příslušnost (Tamtéž, 66). Pokud má být zachován stávající systém rezervací, komise doporučila, aby byl paragraf 3 z Constituon (Scheduled Castes) Order z roku 1950 zcela odstraněn, aby status soupisné kasty nebyl nadále spojován s náboženstvím a aby byl zcela nábožensky neutrální, tak jak je to platné i u soupisných kmenů (Tamtéž, 154). Důvodem pro takové rozhodnutí bylo následující zjištění: „Na základě všech dostupných důkazů shledáváme, že kastovní systém je všeprostupující sociální fenomén v Indii, sdílený téměř všemi indickými komunitami nehledě na náboženské přesvědčení.“ (Tamtéž, 143) V rámci tohoto zjištění se fakt, že kategorie soupisných kast je vázána pouze na určitá náboženství, jeví jako „nelogický a bezdůvodný“ (Tamtéž, 143).

Roku 1992 byla založena Národní komise pro minority (*National Commission for Minorities*), aby „zabezpečovala a chránila zájmy minorit, které jim zaručuje ústava a zákony uzákoněné parlamentem a státními legislaturami.“⁶² Za náboženské minority jsou uznáni muslimové, křesťané, sikhové, buddhisté, pársové a od roku 2014 také džinisté. V roce 2007 si tato

⁶² National Commission for Minorities, http://ncm.nic.in/Profile_of_NCM.html (datum přístupu 28.7.2016)

komise nechala vypracovat zprávu, která by se věnovala sociálnímu a ekonomickému statusu křesťanských a muslimských dalitů. Vypracováním zprávy byli pověřeni S. Deshpande a G. Bapna ze Sociologického ústavu univerzity v Dillí. Zpráva s názvem *Dalits in the Muslim and Christian Communities. A Status Report on Current Social Scientific Knowledge* vydaná roku 2008 představuje kompendium dosavadních etnografických výzkumů, zabývajících se křesťanskými a muslimskými komunitami, a zároveň přináší originální rozbor nejnovějších sociologických dat, získaných v letech 2004-5 v rámci Organizace národního výběrového šetření (*National Sample Survey Organisation, NSSO*).

Několik poznatků z této zprávy je již v této diplomové práci uvedeno, na tomto místě shrňme, k jakým závěrům autoři došli na základě srovnávání socio-ekonomické situace křesťanských dalitů s ostatními komunitami. **Přibližně 30% křesťanských dalitů v rurálních oblastech žije pod hranicí chudoby.** Hranice chudoby znamená minimální úroveň výdajů, které slouží k zajištění základní výživy podle platných norem. V letech 2004-5 byla hraniční částka stanovena na 356,30 rupií na měsíc. V rámci srovnání s ostatními dalitskými komunitami si přesto křesťanští dalité vedou poměrně dobře, jelikož muslimští, hinduističtí i buddhističtí dalité mají větší procento lidí žijících pod hranicí chudoby. Přibližně stejný podíl (32,3%) dalitských křesťanů žije pod hranicí chudoby ve velkoměstech. Dalším zjištěním bylo, že existuje **velká propast mezi socio-ekonomickou situací křesťanských dalitů a ostatních křesťanů.** „Skutečně, odlišnosti jsou tak velké, že dalitští křesťané možná žijí v téměř jiném světě než ostatní křesťané“ (Deshpande and Bapna 2008, 34). Rozdíly mezi dalitskými a ostatními křesťany se kromě této oblasti týkají také **stupně vzdělanosti** – existují velké rozdíly mezi úrovní vzdělanosti křesťanských vyšších kast a křesťanských dalitů. Přesto i křesťanští dalité prokazují vyšší úroveň vzdělanosti než dalité jiných náboženství. Zatímco dalité všeobecně mají vysokou úroveň negramotnosti, křesťanští a buddhističtí dalité mají výrazně menší úroveň negramotnosti (křesťanští dalité 38,2 %) a relativně vyšší procento vysokoškolsky vzdělaných příslušníků (křesťanští dalité 1,52 %) než ostatní dalité.

Přes drobné rozdíly mezi jednotlivými dalitskými komunitami zpráva konstatuje, že na základě získaných dat „ekonomické rozdíly mezi dality napříč náboženstvími nejsou příliš podstatné ve většině kritérií a pro většinu populace“ (Tamtéž, xi). Navíc „nemůže být pochyb, že křesťanští a muslimští dalité jsou pokládáni za odlišné skupiny a je s nimi tak jednáno uvnitř jejich vlastních náboženských komunit a jsou svými souvěrci pokládáni za „sociálně podřadné““ (Tamtéž, xi). Na základě dostupných faktů proto „neexistuje předvědčivý důkaz, který by ospravedlnil odepření statutu soupisných kast křesťanským a muslimským dalitům“ (Tamtéž, 81).

Přestože obě zprávy vypracované pro indickou vládu jednoznačně vyznívají ve prospěch zařazení křesťanských a muslimských dalitů do seznamu soupisných kast, aktuální situace nenaznačuje, že by k tomuto zařazení v nejbližší době došlo. Významný odpor vůči tomuto kroku podnikají některé dalitské organizace, které si nepřejí nové soupeře, kteří by s nimi v rámci kategorie soupisných kast bojovali o státní benefity. Zcela jistě nelze též očekávat kroky ke zlepšení socio-ekonomické situace křesťanských dalitů ze strany vlády, kterou v současném volebním období od roku 2014 vede strana BJP.

Závěr

Úkolem této diplomové práce bylo shrnout za pomoci sekundární literatury dosavadní poznatky týkající se komunit dalitských křesťanů v Indii. Při studiu tohoto tématu se jako velmi užitečné ukázaly historické i sociálně-antropologické studie vydané v zahraničí v posledních dvaceti letech. Významným zdrojem informací byly též oficiální dokumenty indické vlády, které jsou dostupné na internetu a jejichž znalost je nutná pro jakékoliv studium týkající se politických a socio-ekonomických dějin současné Indie. Doplňujícím zdrojem informací týkajících se současného stavu dalitských křesťanů byly některé novinové články, rovněž dostupné na internetu.

První dvě kapitoly se zabývaly historickým zasazením masových hnutí v rámci dějin křesťanství na indickém subkontinentu. Potomci konvertitů z období masových hnutí, kdy ke křesťanství konvertovalo značné množství lidí převážně z nedotýkatelných kast, dnes tvoří asi 65-70 % křesťanské populace v Indii. Přestože jedním z možných motivů ke konverzi mohlo být očekávání změny v socio-ekonomické oblasti, situace konvertitů se v tomto ohledu nijak výrazně nezlepšila.

Kapitola zabývající se postavením křesťanských dalitů v průběhu 20. století ukazuje, že v tomto období došlo ke značné marginalizaci těchto skupin ze strany státu. Na základě přijetí prezidentského nařízení v roce 1950 a antikverzních zákonů na úrovni některých států došlo k výraznému snížení počtu nových konverzí a znevýhodňování stávajících konvertitů v porovnání s okolní společností. Situaci náboženských minorit v Indii navíc výrazně zhoršil vzestup náboženského komunalismu od 90. let 20. století, který znamenal nárůst represí a útlaku, kterým jsou tyto komunity vystavovány ze strany militantních hinduistických organizací.

Dalitští křesťané se ve svých křesťanských komunitách často setkávají s lhostejností a nepochopením. Některé církve od okolní hinduistické společnosti dokonce přejaly praktikování nedotýkatelnosti. Předkládaná práce ukazuje, že i mezi samotnými komunitami dalitských křesťanů existují značné rozdíly a samotný sjednocující termín ‚dalitští křesťané‘ je poměrně nedávného data.

Situace dalitských křesťanů v Indii je velmi aktuálním tématem, které bude jistě v budoucnu doplněno novými terénními výzkumy. Zájem zahraničních akademiků o tuto oblast je patrný a proto blízká budoucnost přinese mnoho nových poznatků. O to větší pozornost je třeba věnovat stavu náboženských minorit v Indii v souvislosti s narůstajícím

šířením politické moci strany BJP, která sice tvrdí, že zaručí všem obyvatelům Indie bezpečnost a rovné zacházení, zároveň má ale vazby na militantní skupiny *Sangh pariváru*.

Tato práce se téměř nedotkla historie a současné situace křesťanských kmenů, které v rámci křesťanského obyvatelstva tvoří druhou nejpočetnější skupinu. Tyto kmeny představují také zajímavý předmět zkoumání, zvláště v souvislosti aktuálních snah *Sangh pariváru* o jejich opětovnou ‚hinduizaci‘.

Seznam použité literatury

Internetové zdroje:

Deshpande; Bapna. 2008. *Dalits in the Muslim and Christian Communities. A Status Report on Current Social Scientific Knowledge*. National Commission for Minorities, Government of India. [online] Dostupné z: <http://ncm.nic.in/pdf/report%20dalit%20%20reservation.pdf>

Golwalkar, M.S. 1939. *We or Our Nationhood Defined*. Nagpur: Bharat Publications. [online] Dostupné z: <http://hinduebooks.blogspot.com/>

Human Rights Watch. 1999. *Politics by Other Means: Attacks Against Christians in India*. [online], dostupné z: <https://www.hrw.org/reports/1999/indiachr/#TopOfPage>

Mandal. 1980. *Report of the Backward Classes Commission*. Vol. I, II. Government of India. [online] Dostupné z: http://www.ncbc.nic.in/User_Panel/UserView.aspx?TypeID=1161

Misra. 2007. *Report of the National Commission for Religious and Linguistic Minorities*. Ministry of Minority Affairs, Government of India. [online] Dostupné z: http://www.minorityaffairs.gov.in/sites/upload_files/moma/files/pdfs/volume-1.pdf

South Asia Human Rights Documentation Centre. 2008. Anti-Conversion Laws: Challenges to Secularism and Fundamental Rights. *Economic and Political Weekly*, 43(2), 63-73. [online] Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/40276904>

Štipl, Zdeněk. 2008. *Náboženské konverze a rekonverze v Indii. Křesťanství a hinduismus*. Diplomová práce. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy. [online] Dostupné z: <https://is.cuni.cz/webapps/zcp/detail/62858>

The Constitution of India, [online] dostupné z: <http://indiacode.nic.in/coiweb/welcome.html>

The Scheduled Caste and Scheduled Tribe (Prevention of Atrocities) Act, No. 33 of 1989 [online], dostupné z: <http://tribal.gov.in/WriteReadData/CMS/Documents/201303131039493105468poaact989E4227472861.pdf>

The Scheduled Castes and the Scheduled Tribes (Prevention of Atrocities) Amendment Act, 2015 [online], dostupné z: <http://www.indiacode.nic.in/acts-in-pdf/2016/201601.pdf>

Kapitoly v monografiích a odborných periodikách:

Bauman, Chad M. 2010. Identity, Conversion and Violence: Dalits, Adivasis and the 2007-8 Riots in Orissa. In Robinson, Rowena ed. and Kujur, Joseph Marianus ed. *Margins of faith: Dalit and tribal Christianity in India*. 1st publ. Los Angeles: Sage Publications. pp. 262-290. ISBN 978-81-321-0467-4.

Bauman, Chad M. and Young Richard F. 2012. Minorities and the Politics of Conversion. With Special Attention to Indian Christianity. In *Minority studies*. 1st ed. New Delhi: Oxford University Press. pp. 185-203. Oxford India studies in contemporary society. ISBN 978-0-19-807854-8.

Clarke, Sathianathan. 2002. Hindutva, Religious and Ethnocultural Minorities, and Indian-Christian Theology. *The Harvard Theological Review*, Vol. 95, no. 2 (Apr.), pp. 197-226. Cambridge University Press on behalf of Harvard Divinity School. Dostupné z: www.jstor.org/stable/4150720.

Clarke, Sathianathan. 2003. Conversion to Christianity in Tamil Nadu: Conscious and Constitutive Community Mobilization Towards a Different Symbolic World Vision. pp. 323-349 In: Robinson, Rowena; Clarke Sathianathan (ed). *Religious Conversion in India. Modes, Motivations, and Meanings*. Delhi: Oxford University Press. ISBN 019 566329 2.

Holman, Jaroslav. 2005. Křesťanství v jižní Asii. In Vavroušková, Stanislava (ed.). *Náboženství a společnost v jižní a jihovýchodní Asii. Tradice a současnost*. Praha: Orientální ústav Akademie věd ČR. s. 191-236. ISBN 80-85425-57-2.

Chad M. Bauman. 2008. Postcolonial Anxiety and Anti-Conversion Sentiment in the Report of the Christian Missionary Activities Enquiry Committee. In: *International Journal of Hindu Studies* 12.2. pp. 181-213.

Jenkins, Laura Dudley. 2012. Scheduled Castes, Christians, and Muslims. The Politics of Macro-majorities and Micro-minorities. pp. 95-117 In: Robinson, Rowena, ed. *Minority studies*. 1st ed. New Delhi: Oxford University Press. x, 319 pp. Oxford India studies in contemporary society. ISBN 978-0-19-807854-8.

Kaur, Ravinder. 2005. *Mythology of Communal Violence: An Introduction*. In Kaur, Ravinder (ed.). *Religion, Violence and Political Mobilization in South Asia*. New Delhi: Sage Publications. 1st publ. pp. 19-45. ISBN 0-7619-3430-8.

Michael, S.M. 2010. *Dalit Encounter with Christianity: Change and Continuity*. In Robinson, Rowena ed. and Kujur, Joseph Marianus ed. *Margins of faith: Dalit and tribal Christianity in India*. 1st publ. Los Angeles: Sage Publications. pp. 51-74. ISBN 978-81-321-0467-4.

Mosse, David. 2010. *The Catholic Church and Dalit Christian Activism in Contemporary Tamil Nadu*. In: *Margins of faith: Dalit and tribal Christianity in India*. 1st publ. Los Angeles: Sage Publications. pp. 235-262 ISBN 978-81-321-0467-4.

Ogden, Chris. 2012. *A Lasting Legacy. The BJP-led National Democratic Alliance and India's Politics*. *Journal of Contemporary Asia*. Vol. 42, No. 1, February 2012, pp. 22–38

Robinson, Rowena. 2003b. *Christianity in the Context of Indian Society and Culture*. In: Das, Veena (ed.) *The Oxford India Companion to Sociology and Social Anthropology*. New Delhi: Oxford University Press. pp. 884-907. ISBN 019-564582-0.

Webster, John C.B. 2003. *Christian Conversion in Punjab: What has Changed?* In: Robinson, Rowena; Clarke Sathianathan (ed). *Religious Conversion in India. Modes, Motivations, and Meanings*. Delhi: Oxford University Press. pp 351-380. ISBN 019 566329 2.

Monografie:

Basu, Raj Sekhar. 2011. *Nandanar's Children. The Paraiyans' Tryst with Destiny, Tamil Nadu 1850-1956*. New Delhi: Sage Publications. 1 st publ. Sage Series in Modern Indian History-XIV. ISBN 978-81-321-0514-5

Bayly, Susan. 2001 (reprint). *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*. New York: Cambridge University Press. 1st publ. 1999. xi, 421 s. The New Cambridge history of India; IV, 3. ISBN 978-0-521-79842-6.

Clarke, Sathianathan. 1999. *Dalits and Christianity. Subaltern Religion and Liberation Theology in India*. New Delhi: Oxford University Press. 1st publ. 1998. vi, 247 pp. ISBN 019-565130-8

- Filipský, Jan. 2008. *Indie*. 1. vyd. Praha: Libri. 195 s. Stručná historie států; sv. č. 55. ISBN 978-80-7277-381-7.
- Forrester, Duncan B. 1980. *Caste and Christianity. Attitudes and Policies on Caste of Anglo-Saxon Protestant Missions in India*. 1st publ. London: Curzon press. viii, 227 pp. London studies on South Asia; no. 1. ISBN 0-7007-0129-X.
- Frykenberg, Robert Eric. 2013 (reprint). *Christianity in India: from beginnings to the present*. Oxford: Oxford University Press, 1st ed. 2008. xxi, 564 pp. Oxford history of the Christian church. ISBN 978-0-19-957583-1.
- Hons, Pavel, ed. a Marková, Dagmar, ed. 2012. *Když němí promluví--: antologie hindské a tamilské dalitské literatury*. Překlad Pavel Hons a Dagmar Marková. Červený Kostelec: Pavel Mervart. 258 s. ISBN 978-80-7465-013-0.
- Kim, Sebastian C.H. 2003. *In Search of Identity: Debates on Religious Conversion in India*. New Delhi: Oxford University Press. xi, 250 pp., bibl., index. ISBN 0-19-566358-6.
- Mosse, David. 2012. *The Saint in the Banyan Tree. Christianity and Caste Society in India*. Berkeley: University of California Press. xx, 385 pp. The anthropology of Christianity; 14. ISBN 978-0-520-27349-8.
- Neill, Stephen. 1984. *A History of Christianity in India: the beginnings to AD 1707*. Cambridge: Cambridge University Press. xxi, 583 pp. ISBN 0-521-24351-3.
- Neill, Stephen. 1985. *A History of Christianity in India 1707-1858*. 1st publ. Cambridge: Cambridge University Press. xvii, 578 pp. ISBN 0-521-30376-1.
- Nussbaum, Martha C. 2008. *The Clash Within: Democracy, Religious Violence, and India's Future*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007. xviii, 403 pp. ISBN 978-0-674-03059-6.
- O'Brien, John. 2012. *The unconquered people: the liberation journey of an oppressed caste*. 1st publ. Karachi: Oxford University Press. xiv, 337 pp. ISBN 978-0-19-906354-3.
- Parasher-Sen, Aloka (ed.). 2007. *Subordinate and marginal groups in early India*. 2nd ed. New Delhi: Oxford University Press. 1st ed. 2004. xi, 480 s. Oxford India readings. Themes in Indian history. Oxford India paperbacks. ISBN 978-0-19-569089-7.

- Pickett, Waskom M. 1933. *Christian Mass Movements in India. A Study With Recommendations*. Lucknow: Lucknow Publishing House. 382 pp.
- Robinson, Rowena ed. and Kujur, Joseph Marianus ed. 2010. *Margins of faith: Dalit and tribal Christianity in India*. 1st publ. Los Angeles: Sage Publications. viii, 299 pp. ISBN 978-81-321-0467-4.
- Robinson, Rowena, ed. 2012. *Minority studies*. 1st ed. New Delhi: Oxford University Press. x, 319 pp. Oxford India studies in contemporary society. ISBN 978-0-19-807854-8.
- Robinson, Rowena. 2003a. *Christians of India*. 1st publ. New Delhi: Sage Publications. 234 pp. ISBN 81-7829-293-9.
- Savarkar, Vinayak Damodar. 1969. *Hindutva. Who is a Hindu?* Bombay: Veer Savarkar Prakashan. 5th edition. 1st edition 1923. 141 pp.
- Vavroušková, S. (ed.) 2005. *Náboženství a společnost v jižní a jihovýchodní Indii. Tradice a současnost*. Praha: Orientální ústav akademie věd ČR. 355 s. ISBN 80-85425-57-2.
- Webster, John C.B. 2009. *The Dalit Christians. A History*. Revised and Enlarged ed. Delhi: Indian Society for Promoting Christian Knowledge. xvii, 351 pp. ISBN 978-81-8465-002-0.

Přílohy

Příloha č. 1

Zastoupení dalitských křesťanů v seznamu Other Backward Classes

Zdroj: National Commission for Backward Classes, <http://www.ncbc.nic.in>

(Dle dat ze dne 28. 6. 2016)

Stát	Status dalitských křesťanů v OBC, číslo v seznamu
Ándhrapraděš	Scheduled Castes converts to Christianity and their progeny (60)
Ásám	Scheduled Caste persons converted to Christianity (22)
Bihár	Christian Converts from Scheduled Castes (120)
	Christian Converts from Other Backward Classes (121)
Čandígarh	Christian converted from Scheduled Castes (16)
Čhattísgarh	Scheduled Castes who have embraced Christianity (57)
Daman a Díu	Christian Chamar (3)
	Christian Mahar (4)
Góa	Dhobi, Rajak Madval (including Christian Dhobies) (4)
	Nhavi, Nai, Nabhik, Napit, Mahalo, Barber (including Christians) (5)
	Koli, Kharvi (including Christian Kharvi) (6)
	Kumbhar (including Christians) (9)
	Mahar (including Christians and excluding those who are already included in SC List) (12)
	Christian Renders (who are actually in the profession of toddy tapping) (17)
Gudžarát	Khristi Gujarati-Christian (Converts from Scheduled Castes only) (36)
Džárkhand	Christian converts from Other Backward Classes (21)
	Christian converts from Scheduled Castes (22)
Karnátaka	Scheduled Castes Converts to Christianity (151)
Kérala	Latin Catholic (37)
	Nadar (Hindu Nadar, Nadar included in SIUC & Nadar belonging to Christian religious denominations other than the SIUC) (42)
	Scheduled Caste converts to Christianity (45)
Madhjapraděš	Scheduled Castes who have embraced Christianity (58)

Maháráštra	Koli Christian (65)
	Christians converted from Scheduled Castes (170)
Urísa	Scheduled Castes converts to Christianity and their progeny (187)
Puduččéry	Converts to Christianity from any Hindu Backward Classes Community irrespective of the generation of conversion (3)
	Converts to Christianity from Scheduled Castes irrespective of the generation of conversion (4)
Paňdžáb	Christian (converted from Scheduled Castes) (63)
Tamilnádu	Converts to Christianity from Scheduled Castes, irrespective of the generation of conversion for the purpose of reservation of seats in Educational Institutions and for seats in Public Services (22)
Západní Bengálsko	Scheduled Castes converts to Christianity and their progeny (52)