

Cezary Galewicz

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Chrześcijanie syryjscy w systemie kastowym indyjskiej Kerali¹

Abstract

The Syrian Christians in the caste system of Indian Kerala. This short essay is meant as an introduction into the still little known world of the Christians of Kerala by way of an ethnographic study with an inter-cultural dominant. It intends to illustrate an interesting case of a concept of hierarchic organization and coexistence of radically divergent religious communities sharing the space of the South-Western part of the Indian Subcontinent – the land that once witnessed the meeting of the early indigenous Christians with later missionary activities of European and American Churches following the centuries after Vasco da Gama's landing by the Keralan city of Calicut.

Chrześcijanie syryjscy w systemie kastowym indyjskiej Kerali. Celem niniejszej prezentacji jest wprowadzenie w świat chrześcijan Kerali za pomocą szkicu etnograficznego z akcentem interkulturowym ilustrującym interesujący przypadek konceptualizacji hierarchicznej organizacji społecznej oraz praktyki koegzystencji radykalnie odmiennych religijnie społeczności w południowo-zachodniej części Półwyspu Indyjskiego – arenie spotkania tradycji wczesnych gmin chrześcijańskich ze wzmożoną działalnością misyjną Kościołów europejskich, poczynając od czasów Vasco da Gamy.

Keywords

India, Kerala, Syrian Christians, caste system

Indie, Keral, chrześcijanie syryjscy, system kastowy

¹ W niniejszym artykule korzystano z wyników badań objętych projektem badawczym Narodowego Centrum Nauki nr 2015/17/B/HS2/01910 – UMO-2015/17/B/HS2/01910.

It seems clear that in Indian case the forms of casteism and communalism that continue to work against the imagined community of the nascent nation state have been imagined as well

(N. B. Dirks, *Castes of Mind*)

Bez wskazówek dotyczących geograficznego usytuowania nazwa „chrześcijanie syryjscy” może budzić mylne skojarzenia. Nie idzie tu przecież o chrześcijan w Syrii ani tych, którzy z Syrii mogliby wyemigrować, lecz o tę część chrześcijan keralskich, wobec której używa się popularnie takiej właśnie nazwy w indyjskiej Kerali. Inne określenia tej samej grupy to *Nasrāṇi*, *Nasrāṇi Mappila* bądź *Mar Thoma Nasrāṇikal* („Chrześcijananie św. Tomasza”). Nazwa wyraża rzeczywiste i wyobrazeniowe związki z patriarchami Kościoła wschodniego (Antiochia, Babilon, Mosul) oraz obrządek zachowujący częściowo język syryjski jako liturgiczny. W rzeczywistości nazwa odnosi się do wielu odmiennych i rywalizujących ze sobą Kościołów, współczesnych i historycznych – ich członków łączy jednak poczucie przynależności do grupy, której tożsamość rozpoznawana jest nie w kategoriach etnicznych (jak sugerowałaby nazwa), lecz w kategoriach rankingu kastowego. Stąd popularne denominatory w rodzaju angielskiego *Syrians* czy *Syrian Catholics* odsyłają z jednej strony do wielości instytucjonalnej, a z drugiej do wspólnego poziomu w najbardziej rozpowszechnionym modelu stratyfikacji społecznej. Poziom ten określający miejsce w strukturze wzajemnych relacji, ceremonialnych przywilejów i obowiązków, rytualnych inkluzji i wykluczeń pozostawał zawsze przedmiotem kontestowanej aspiracji i ewentualnego uznania ze strony dominującego żywiołu kulturowego hinduizmu. Jako taki bywał w historii przyznawany chrześcijanom syryjskim, a odmawiany katolikom obrządku rzymskiego wywodzącym się z nawróceń wśród wspólnot klasyfikowanych jako kasty niskie bądź grupy całkowicie pozakastowe. Dodatkową komplikację w próbie zrozumienia wzajemnych historycznych związków różnych Kościołów syryjskich oraz ich relacji z innymi społecznościami chrześcijańskimi Kerali stanowi ugruntowany w wyobraźni zbiorowej stereotyp niezmienności układu kastowego, wykształcony przez dyskurs kolonialny doby dominacji brytyjskiej oraz postkolonialny dyskurs nacjonalistyczny faworyzujący koncepcje tzw. społeczności tradycyjnych².

Do keralskich chrześcijan trafiłem przez przypadek kilka lat temu zwabiony śladem wiodącym ku możliwości odkrycia – jak mi się wówczas wyda-

² Por. N. B. Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton 2001, s. 5–18.



Fig. 1. *Samkseparedartham* – strona tytułowa
Źródło: fotografia autora.

wydanej w Rzymie w roku 1772, a zawierającej, jak informuje łaciński podtytuł, *Compendiosa legis explanatio omnibus christianis scitu necessaria* (Kompedium wykładni wiedzy dla wszystkich chrześcijan niezbędne dla poznania)³. Dlaczego w tytule użyto formuły jako żywo przypominającej te spotykane w komentarzach do kanonicznych tekstów wedyjskich (*vedārtham*)?

3 To niewielkie dzieło – uważane za pierwszy druk w języku malajalam – opublikowało watykańskie Congregatio de Propaganda Fide (Kongregacja Propagandy Wiary) – urząd utworzony m.in. jako przeciwwaga do portugalskiego Padroado Real funkcjonującego aktywnie od połowy XVI stulecia m.in. na Malabarze (zob. S. Bayly, *Saints, Goddesses and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society*, Cambridge 1990, s. 436, 379). Dziełko powstało zapewne z myślą o działalności Seminarium Karmelitów w Alwayee – ośrodka założonego w roku 1682 w Verappoli (Verāppūla) i przeniesionego do Alwaye (Āluva) po przerwie w roku 1764. Seminarium zarządzane przez karmelitów kierowało swą ofertę do katolików obrządku rzymskiego, jak i syryjskiego (język syryjski jako liturgiczny). Pierwsi misjonarze zakonu karmelitów przybyli na Malabar w roku 1657 z inicjatywy papieża Aleksandra VII.



Fig. 2. Kerala na mapie Indii

Źródło: <http://www.prokerala.com/kerala/maps/kerala-location-map.htm>.

Pojawiło się więcej pytań: Czy przypadkiem było to, że w odniesieniu do Biblii używano właśnie słowa *veda*? Czy przypadkowo skomponowano je w formie dialogu mistrza z uczniem – gatunku zwanego *guruśiśyasamvāda* – dobrze znanej z terenu tradycyjnej literatury bramińskiej (np. Upaniszady)? Jak się okazało, związki między keralskimi braminami i chrześcijanami syryjskimi miały jeszcze inne oblicza.

Świat chrześcijan południowoindyjskiej Kerali jest w swojej różnorodności światem fascynującym obserwatora

z powodów o wiele poważniejszych niż sama egzotyka miejsca i jego mieszkańców. Jest przy tym tylko fragmentem jeszcze większej, liczniejszej i równie zróżnicowanej mozaiki współistniejących ze sobą na tym terenie grup religijnych, tworzących zrównoważony na ogół układ społeczny, reprezentowany w modelu organizacji społecznej będącym częścią społecznej ideologii głównego nurtu hinduizmu. Układ ten, z pewnym wahaniem, określałbym mianem jednego społeczeństwa (niektórzy badacze mówią o „społeczeństwie segmentowym”), choć Christopher J. Fuller w swoim klasycznym studium stawia tezę, że keralscy chrześcijanie tworzą wraz z Hindusami jedno „totalne społeczeństwo” (*total society*)⁴. Kasta – ten często mylnie rozumiany termin – i historia jej zmiennych obliczy to jeden z kluczy do zrozumienia natury dynamiki i trudnej równowagi takiego układu. Możemy zgadzać się lub nie z określeniem, jakie wyszło ongiś spod pióra klasycznego już chyba antropologa tego regionu, M. N. Srinivasa, według którego „organizacja kastowa to dobry przykład kultury pluralizmu” (*caste organization is a good example of the culture of plurality*)⁵.

4 C. J. Fuller, *Kerala Christians and the Caste System*, „Man” II (1976) no. 1, New Series, s. 54.

5 M. N. Srinivas, *The Caste System in India*, w: *Social Inequality*, ed. A. Béteille, Harmondsworth 1972.

Nie ma wątpliwości jednakże, że perspektywa kasty powoduje konieczność uznania i próby zrozumienia ekosystemu społecznego wyznaczanego przez współistnienie w tej samej przestrzeni odrębnych kosmosów społecznych połączonych siecią relacji wzajemnych o zmiennej historycznej dynamice, kształtowanej napięciami między dominującym modelem hierarchicznego porządku społecznego a praktyką aspiracji do wypełniania ról w takim modelu.

Najnowsze dzieje chrześcijan keralskich kształtowała historia powstania współczesnego państwa indyjskiego i jej kolonialny/postkolonialny kontekst. Dzisiejszy stan Kerali w federacyjnej strukturze nowoczesnego państwa indyjskiego utworzony został w 1956 roku w wyniku kompromisu politycznego, przede wszystkim na podstawie kryterium językowego. Przyjęcie takiego

kryterium sprawiło, że m.in. dawna stolica księstwa Travancore, najważniejszego politycznego poprzednika współczesnej Kerali, znalazła się poza granicami stanu, podobnie jak pewna część ziem kulturowo z Keralą związanych na północy. Warto zaznaczyć, że przez prawie dwa wieki przed utworzeniem państwa indyjskiego Keralę tworzyły trzy organizmy państwowe, dwa tzw. *native states* – samodzielne twory polityczne z brytyjskim rezydentem przy królewskiej rodzinie panującej – na południu większy i militarnie mocniejszy Travancore, w centrum mniejszy Koczin, oraz trzeci, zarządzany bezpośrednio przez brytyjską administrację Prezydencji Madraskiej, tzw. (British) Malabar District w części północnej (do 1766 roku pod dominacją Zamorinów Kalikatu). Współistnienie owych trzech organizmów politycznych we wspólnej przestrzeni kulturowej Kerali wpływało przez kilka ostatnich stuleci poprzez struktury organizacji politycznej na formowanie się, trwanie i przekształcenia w Kościołach chrześcijańskich Kerali. Wpływało na nie również kształtowanie się wspólnej przynależności do przestrzeni kulturowej regionu, przestrzeni w znacznym stopniu odrębnej od reszty re-



THE MOST REV. MAR THOMAS ATHANASIOS.
The Second Reforming Metran or Metropolitan.
Succeeded 1877. Died 1895.

Fig. 3. Metran. Dostojnik Kościoła chrześcijan syryjskich

Źródło: W. J. Richards, *The Indian Christians of St. Thomas*, London 1908.

gionu południowej części Półwyspu Indyjskiego. Odrębność tę wyznaczają obok wielu innych kryteriów podstawowe wyznaczniki lokalizacji geograficznej: Keralę oddziela od reszty półwyspu pas gór rozciągających się z północy na południe, natomiast otwiera na świat zewnętrzny długie wybrzeże Morza Arabskiego. Wybrzeże to było zawsze areną ożywionych kontaktów ze światem zewnętrznym i miejscem formowania się enklaw społeczności wielokulturowych. Tą drogą trafili do Kerali prawdopodobnie również pierwsi chrześcijanie. Podobnie jak inne grupy rdzennych mieszkańców i przybyszów wykształcili własne narracje uzasadniające ich aspiracje do miejsca w kulturowej przestrzeni krainy, której zasięg i charakter wyobrażały narracje innych zamieszkujących ją grup społecznych. Według jednej z takich narracji pierwsze gminy chrześcijańskie miał założyć św. Tomasz, który miał wylądować na wyspie Malankara, nieopodal portu znanego starożytnym Rzymianom jako Muziris (mal. Mucciri-paṭṭanam), późniejszej stolicy imperialnej Kerali o nazwie Koṭuṅgallūr (inaczej Cranganore), ok. roku 52 naszej ery. Ważny dla tożsamości grupowej części chrześcijan syryjskich pozostaje jeszcze inny Tomasz, zwany Tomaszem z Kany, bohater opowieści o wędrówce i przybyciu do Kerali w IV wieku naszej ery grupy rodzin chrześcijańskich kupców z Bliskiego Wschodu – rzekomych przodków jednego z odłamów chrześcijan syryjskich (endogamicznej grupy tzw. chrześcijan Knānāya) zazdrośnie strzegącego swej odrębności i domniemanego wyższego statusu kastowego. Bohaterowie-święci zaludniają zresztą karty opowieści wielu innych grup chrześcijańskich, muzułmańskich i innych społeczności keralskich. Jedną z aspirujących do dominacji w strukturze społecznej Kerali grup, jaką są bramini Nampūtiri, opiera swą tożsamość również na narracjach, spośród których jedną z bardziej wpływowych i częściej przytaczanych jest opowieść o Ramie z toporem (Paraśūrāma)⁶.

Według legendy o Paraśuramie, bóstwie-wojowniku, awatarze boga Wisznu, który rzutem topora zakreślał obszar lądu powstałego na skutek cofnięcia się morza, Kerala rozciąga się od najbardziej na południe wysuniętego przylądka Kanyakumari (dzisiejszy stan Tamilnadu) po Gokarna (dzisiejszy stan Karnataka) i wiele wskazuje na to, że twórcy legendy w tym względzie mieli sporo racji [widoczny w Fig 3 wizerunek Paraśuramy prawdopodobnie

6 Tradycja wywodząca pochodzenie, status i organizację społeczną braminów Nampūtiri z legendy o Paraśuramie ma usystematyzowaną, kanoniczną formę, która wpisuje się w tzw. historię powstania Kerali – dzieła o nazwie *Kēraḷōlpatti*, skompilowanego prawdopodobnie ok. XVII wieku, być może przez jednego z bardziej zasłużonych dla początków literatury w języku malajalam twórcę o imieniu Eḷutaccan.



Fig. 4. Paraśurāma i bramini Sāraswata

Źródło: https://en.wikipedia.org/wiki/Goud_Saraswat_Brahmin.

przedstawia Keralę jako ojczyznę innej bramińskiej społeczności o nazwie Gaud Sāraswata]. Legenda o powstaniu Kerali, choć w swej zachowanej postaci w kronice *Kēraḷōlpatti* nie jest prawdopodobnie starsza niż XVII wiek, nie wspomina o chrześcijanach. Chrześcijański mit założycielski jednakże opiera się właśnie na precedensie bramińskiej grupy Nampūtiri, którą traktuje jako społeczność zastaną (pomimo historycznego prawdopodobieństwa przybycia tych ostatnich do Kerali być może ok. VII/VIII w. n.e., a więc na kilka wieków po powstaniu pierwszych gmin chrześcijańskich i prawie siedmiu stuleciach od domniemanego przybycia św. Tomasza obliczanego najczęściej na 52 r. n.e.).

Statystyki pokazują, że piąta bądź czwarta część ludności (20–25 proc.) Kerali to chrześcijanie. Dodałbym, że są w Kerali regiony, gdzie chrześcijaństwo jest większością (kilka taluków w okręgu Kottayam), podobnie jak są i takie, gdzie większością są muzułmanie (zwani tu zazwyczaj Mappilami, np. okręg Mallapuram). Chrześcijanie keralscy tworzą współcześnie znaczną liczbę Kościołów, których afiliację często trudno jest precyzyjnie do końca ustalić. Narracje konstruowane dla wyjaśnienia początków i rozwoju tych

Kościółów wyglądają niekiedy radykalnie odmiennie w zależności od tego, którego z Kościołów punkt widzenia reprezentują. Ze względu na miejsce w społeczno-kulturowej przestrzeni Kerali przyjęło się jednak dzielić keralskich chrześcijan z grubsza na trzy większe, choć wewnętrznie podzielone, społeczności: tzw. chrześcijan syryjskich, chrześcijan łacińskich i tzw. nowych chrześcijan⁷. Podział ten nie odzwierciedla bezpośrednio podziału instytucjonalnego na Kościoły⁸. Tzw. chrześcijanie syryjscy, którzy zajmują nas tutaj przede wszystkim, to wierni wielu różnych pod względem organizacyjnym, doktrynalnym, historycznym i geograficznym Kościołów, do których zaliczyć należy: dwa Kościoły unickie (Kościół Syro-Malabarski, Kościół Syro-Malankarski), dwa Kościoły ortodoksyjne (Syryjski Kościół Ortodoksyjny, Syryjski Kościół Ortodoksyjny Malankara), Kościoły nestoriańskie (Chaldejski Kościół Syryjski), Niezależny Kościół Syryjski oraz Kościoły protestanckie (Kościół Martomicki i Ewangelicki Kościół św. Tomasza). Dwa pierwsze uznają zwierzchność papieża, pozostałe odwołują się do zwierzchności (historycznie lub współcześnie) patriarchy Antiochii, Persji bądź patriarchów nestoriańskich albo pozostają Kościołami autokefalicznymi. Wszystkie dzielą się pod względem przyjętej liturgii na obrządek wschodnio- bądź zachodniosyryjski z odpowiednią postacią języ-

⁷ Por. C. J. Fuller, *Kerala Christians and the Caste System*, dz. cyt., s. 54.

⁸ We współczesnych szacunkach biorących pod uwagę przynależność instytucjonalną przyjmuje się najczęściej, że keralscy katolicy stanowią obecnie około połowy ogólnej liczby chrześcijan regionu. Wyodrębnione współcześnie trzy Kościoły wyrażają trzy odmiennie tradycje związane z obrządkiem „łacińskim” i dwoma różnymi obrządkami „syryjskimi”. Por. G. Tarabout, *L'anniversaire du prélat. Ales d'un retour au mode de pensée national pour les chrétiens de Sait-Thomas*, w: *Altérité et identité. Islam et christianisme en Inde*, études réunies par J. Assayag & G. Tarabout, Paris 1997, s. 303–331: 1. Kościół Rzymskokatolicki „łaciński” (z obrządkiem modyfikowanym w języku malayalam), 2. Syro-Malabarski Kościół Katolicki (liturgia wschodniosyryjska), najliczniejszy w Kerali (ok. 2,7 mln wiernych) z endogamiczną społecznością chrześcijan Knānāya w diecezji Kottayam, 3. Syro-Malankarski Kościół Katolicki (liturgia zachodniosyryjska, odłączony od Kościoła jakobickiego w roku 1930).

Z kolei nieuznający zwierzchności papieża Syryjski Kościół Jakobicki (ok. 2 mln wiernych) podzielony jest na dwa niezależne Kościoły: Syryjski Kościół Ortodoksyjny (uznający autorytet patriarchy Antiochii) i autokefaliczny Syryjski Ortodoksyjny Kościół Malankara (pod zwierzchnictwem keralskiego catholicosa). Oprócz dwu najliczniejszych grup należy wymienić jeszcze aktywne Kościoły lokalne: bardzo aktywne w środkowej Kerali Syryjski Kościół Chaldejski (Chaldean Syrian Church – Kościół nestoriański z liturgią wschodniosyryjską) oraz dumnie niezależny Independent Syrian Church (obrządek wschodniosyryjski). Z wielu Kościołów protestanckich najliczniejszą grupę wiernych posiada Martomicki Kościół Syryjski (Mar Thoma Syrian Church) wywodzący się również z rozłamu w Kościele ortodoksyjnym. Ostatnie dziesięciolecie jest świadkiem gwałtownego wzrostu aktywności (i liczby wiernych) Kościołów pentekostalnych w Kerali.

ka syryjskiego jako języka liturgicznego⁹. Chrześcijanie syryjscy opierają swoją tożsamość na co najmniej jednej z dwu legend mówiących o przybyciu ich przodków do Kerali. Pierwsza opowiada o nawróceniu grupy braminów Nampūtiri wysokiego rodu¹⁰ przez samego św. Tomasza w I wieku naszej ery (52 r. n.e.?). Druga mówi o przybyciu grupy chrześcijan z Syrii pod przewodnictwem kupca zwanego Tomaszem z Kany, ok. IV bądź VI wieku. Ta druga legenda nie wyklucza pierwszej i zresztą bardzo prawdopodobne jest, że w IV wieku gminy chrześcijańskie w istocie funkcjonowały w Kerali. Niewątpliwym ogniwem łączącym keralskich chrześcijan syryjskich z Syryjskim Kościołem Ortodoksyjnym (Syriac Orthodox Church of Antioch) jest język syryjski używany do dziś jako język liturgiczny. Stąd też w języku malajalam funkcjonują nazwy *siriyan kristyāni*, a wcześniej *nasrāni*. Jakiegokolwiek nie byłyby początki tej społeczności, pewne jest, że w VI wieku gminy chrześcijańskie istotnie kwitły w Kerali, o czym dowiadujemy się z dzieła o topografii chrześcijan autorstwa mnicha egipskiego Kosmasa Indikopleustesa. Wieści o keralskich chrześcijanach docierają do Europy m.in. za sprawą Marca Pola, który odwiedził Malabar pod koniec XIII wieku. Papież Innocenty III miał wysłać do Kerali swojego emisariusza, który przebywał w Kerali jakiś czas ok. roku 1291, a po nim kilku jeszcze podróżników. Vasco da Gama nie był zatem pierwszym, który miał ujrzeć chrześcijan syryjskich w Indiach (podczas swej pierwszej wyprawy zresztą prawdopodobnie żadnych chrześcijan nie widział, choć bardzo pragnął). Święty Franciszek Ksawery przebywa na Malabarze w latach 1544 i 1549. To jego misyjne wysiłki doprowadzają do powstania drugiego ze współczesnych ugrupowań – chrześcijan łacińskich. Większość z tworzących je Keralczyków stanowili nawróceni członkowie niższych kast rybackich (co widoczne jest zresztą do dziś i ma swój ślad na mapie lokalizacji poszczególnych społeczności chrześcijańskich w Kerali – wybrzeże dawnego księstwa Travancore).

Większość współczesnych chrześcijan keralskich wywodzących się z tych ostatnich to właśnie rzymscy katolicy obrządku łacińskiego. Trzecią grupę

9 Por. G. Tarabout, *L'anniversaire du prélat...*, dz. cyt., s. 303–331.

10 Społeczność braminów Nampūtiri dzieli się na dziesięć rygorystycznie rozróżnianych kast, z których dwie uważane za najniższe pozbawione są nawet prawa do recytowania Wed, podstawowego, jak by się wydawało, wyznacznika bramińskości, podczas gdy najwyższa spośród nich utrzymuje, że jej członkowie w wyniku nagromadzonych zasług przez swych przodków nie powinni więcej oddawać się niektórym spośród religijnych rytuałów, skądinąd uważanych za niezbędne dla potwierdzenia statusu bramińskości – np. odprawianiu wedyjskiej ofiary – gdyż dodatkowe zasługi na tym polu mogłyby rzekomo wynieść ich do statusu równego bogom (sic!). Por. E. Thurston, *Castes and Tribes of Southern India*, vol. 5, Madras 1909, s. 65.

tworzą konwertycy z XIX i XX wieku, w większości w wyniku działań misyjnych europejskich protestantów, głównie Church Missionary Society czy London Missionary Society, a także misji z Niemiec oraz Danii. Konwertycy z ostatniej grupy pochodzą z najniższych kast robotników rolnych, gdyż wśród nich właśnie prowadzili najbardziej intensywną działalność misjonarze protestanczy. Należy przypuszczać, że w znacznej części wypadków nawrócenie nie spełniło pokładanych w nim nadziei na zmianę poniżających warunków życia. Pomimo pewnej, choć niewielkiej liczby nawróceń spośród klas wyższych, w oczach przedstawicieli tych ostatnich Kościoły misyjne utrwaliły się jako Kościoły pariasów lub „Kościoły niedotykalnych”.

Louis Dumont w 1970 roku zauważył, że w Kerali chrześcijanie składają się z grup „mocno przypominających kasty”. Fuller, sprzeciwiając się wielu tezom Dumonta, w roku 1976 jednoznacznie pisze o kastach wśród keralskich chrześcijan. Nie znaczy to jednak wcale, że wszyscy badacze od tego czasu zgadzają się z tym, do którego z poziomów struktury społecznej ma się odnosić w tym wypadku termin „kasta” i co ma oznaczać. Wobec sprzecznych opinii co do referencji terminu kasta również w przypadku społeczności religijnie określanych zbiorczym terminem „hinduizm” (radykalnie różnie wygląda sytuacja regionalnie, a opracowania europejskie mają tendencje do uogólniania) niech nie dziwi fakt, że jego użycie w odniesieniu do podziałów wewnątrz keralskich chrześcijan, jak i ich relacji zewnętrznych nie jest jednoznaczne¹¹. Ta kłopotliwa wieloznaczność jednakże wcale nie oznacza, że kategoria kasty nie może pomóc w wyjaśnianiu i rozumieniu, jak kształtowały się i na czym polegają relacje między grupami keralskich chrześcijan pomiędzy sobą oraz między nimi i innymi grupami religijnymi w Kerali, zarówno w perspektywie historycznej, jak i etnograficznej. Gdyby zechcieć opisać działanie systemu kastowego w Kerali jako całość, nie dałoby się tego uczynić bez uwzględnienia chrześcijan i z tego choćby względu zasadne jest odnoszenie tego terminu także do ich społecznej organizacji. Fuller uważa, że to właśnie na poziomie owych trzech wspomnianych wyżej ugrupowań mówić można o porządku kastowym. Wyraża się on w hierarchii wewnętrznej: najwyżej lokowani bywają zazwyczaj chrześcijanie syryjscy, niżej rzymskokatolicy konwertycy z czasów aktywności Portugalczyków, a najniżej

11 Do klasycznych pozycji w debacie na temat historii koncepcji kast indyjskich, a pld.-indyjskich w szczególności należą m.in.: L. Dumont, *Homo Hieraticus*, London 1970, passim; C. J. Fuller, *Indian Christians: Pollution and Origin*, „Man” 12 (1977) no. 3/4, New Series, s. 528–529; N. B. Dirks, *Castes of Mind*, „Representations” 1992 no. 37, s. 56–78; N. B. Dirks, *Castes of Mind: Colonialism...*, dz. cyt., passim.

w większości protestancy potomkowie konwertytów z XIX stulecia. Podział tego rodzaju uwidacznia się również w hierarchicznych relacjach z grupami niechrześcijańskimi. I tak grupa, czy też kasta – jak chce Fuller – pozostaje ugrupowaniem endogamicznym, tak jak jest w większości hinduistycznych kast. Tradycyjne zawody chrześcijan syryjskich to rolnictwo i handel (w odróżnieniu od członków dwóch innych grup chrześcijan). Istnieją powody, by przypuszczać, że w XVI stuleciu część z nich posiadała znaczne majątki ziemskie, a niektórzy byli wpływowymi kupcami, kontrolującymi znaczną część obrotu pieprzem. Inna ich część trudniła się też służbą wojskową, podobnie jak hinduscy Najarowie (mal. *Nāyar*, dominująca liczebnie grupa kast związana historycznie z rzemiosłem wojennym), do kastowego statusu których chrześcijanie syryjscy zazwyczaj aspirowali. Zmierzch ich świetności przypada na rządy Martandy i Rama Varmy – władców Travancoru z drugiej poł. XVIII stulecia, którzy prowadzili niesprzyjającą im politykę faworyzującą kupców innej proveniencji. Ta świetna przeszłość wskazywana jest przez chrześcijan syryjskich jako powód do zrównania statusu społecznego z Najarami, którzy częściowo takie pretensje uznają, zwłaszcza w tych okolicach, gdzie chrześcijanie syryjscy przewyższają ich liczebnie. Część spośród rodów chrześcijan syryjskich uzurpowało sobie rzekomo nawet prawo do statusu społecznego równego rangą braminom Nampūtiri¹², powołując się albo na legendę o konwersji dokonanej przez św. Tomasza, albo na uznanie takiego ich statusu przez braminów Nampūtiri i Najarów na podstawie zwyczajów życia codziennego (*ācāra, śodaśācāra*)¹³. W większości przypadków jednak „syryjczycy” uważają dzisiaj, że należy im się status kastowy równy Najarom, jako że podobnie jak ci ostatni cieszyli się ongiś potwierdzanym przez władców keralskich prawem do noszenia broni oraz posiadania ziemi i służby. W opinii Najarów jednak, w większości regionów, „syryjczycy” plasują się nieco niżej na drabinie hierarchii społecznej¹⁴. Sami Nampūtiri zdają się traktować dzisiaj opowieści chrześcijan syryjskich z wyrozumiałym

12 Por. *The Thomapedia*, ed. G. Menachery, Thrissur City 2009 (2000), passim.

13 Zwyczaje te na mocy rzekomego podobieństwa/identyczności z braminami Nampūtiri miałyby ich z nimi wiązać (notabene *dharmācāra* to jeden z kryteriów rozpoznawania bramińskości prowadzący do nieporozumień i zatargów na tle kwestionowanej tożsamości również w innych regionach Indii). Przedmiotem ożywionych badań stały się od pewnego czasu historyczne przypadki kwestionowania tożsamości i statusu społecznego grup bramińskich w Maharasztrze. Zob. np. R. O’Hanlon, C. Minkowski, *What Makes People Who They Are? Pandit networks and the problem of livelihoods in early modern Western India*, „The Indian Economic and Social History Review” 45 (2008) no. 3, s. 381–416.

14 Por. C. J. Fuller, *Kerala Christians and the Caste System*, dz. cyt., s. 53–70.

uśmiechem, co większość „syryjczyków” z kolei wydaje się akceptować, jednocześnie utrzymując legendę o nawróceniach św. Tomasza. Do zwyczajów *dharmācāra* przejętych przez chrześcijan od braminów Nampūtiri należą te związane z czasem, przestrzenią i ciałem ludzkim. Instytucja nosząca identyczną nazwę, jak u braminów Nampūtiri – *sabhā* – funkcjonowała jako strażnik norm życia społecznego, dysponując mocą nakładania klątwy, wykluczania, nakazów zmiany zachowań, stroju, ekspresji. Sąsiedztwo chrześcijan i Hindusów w radykalnie zróżnicowanym kulturowo świecie regionu indyjskiej Kerali owocowało taką czy inną integracją w częściowo podzielanym, a częściowo kontestowanym systemie kastowym, adaptowanym jako model wzajemnych relacji wewnętrznych i zewnętrznych przez wszystkie grupy tworzące mozaikę społeczną Kerali.

Wszystkie trzy grupy chrześcijan pozostają endogamiczne zarówno w relacjach między sobą, jak i ze światem zewnętrznym, choć zdarzają się odstępstwa od tej zasady potwierdzające aspiracje do konkretnego statusu kastowego. Chrześcijanie syryjscy dzielą się między sobą dalej na dwie również endogamiczne grupy: chrześcijan północnych (Northists) i południowych (Southists), zgodnie z legendą o potomstwie z dwóch różnych żon Tomasza z Kany¹⁵. Południowcy uważają się za stojących wyżej w hierarchii, i taki pogląd jest częściej akceptowany. Podział ten nie ma już dziś wyznacznika terytorialnego, choć interesująco przypomina panindyjski paradygmat symbolicznego podziału przestrzeni wyobraźniowej na linii północ-południe.

Tzw. nowi chrześcijanie to przeważnie pracownicy najemni, zatrudniani na roli, w drogownictwie i fabrykach. W oczach przedstawicieli wyższych kast (a więc również innych chrześcijan) posiadają oni – zdaniem Fullera – status podobny do przypisywanego grupom „wykluczonych” („nie-dotykalnych” grup „pozakastowych”) określanych w panindyjskim dyskursie społecznym tradycji gandyjskiej wspólnym mianem haridżanów (Harijan – „dzieci boga Hari/Wisnu”)¹⁶. Współczesne badania społeczne pokazują, że nawróceni stosunkowo niedawno nowi chrześcijanie zazwyczaj pamiętają swą oryginalną kastę, przyznając, że nie zawierają związków małżeńskich z przedstawicielami innych kast (sic!). Ta radykalna polaryzacja statusu wśród chrześcijan spowodowała ostre sprzeczności i wrogie nastawienie nowych chrześcijan do chrześcijan syryjskich *in toto*. Rzecz godna uwa-

15 Por. R. M. Swiderski, *Northists and Southists: A Folklore of Kerala Christians*, „Asian Folklore Studies” 47 (1988) no. 1, s. 73–92.

16 Obecnie używa się raczej określenia „Dalitowie” (hindi. dalit).

gi: podczas gdy hinduscy „niedotykalni” z innych regionów Indii posiadają ochronny status Scheduled Caste lub Scheduled Tribe („zarejestrowane kasty” lub „zarejestrowane plemiona”)¹⁷ przewidziany przez konstytucję indyjską, haridżanowie chrześcijańscy otrzymali jedynie status tzw. Other Backward Class („inne klasy upośledzone”). Pewna liczba nowych chrześcijan przeszła niedawno przez rekonwersję mającą na celu nabycie prawa do ubiegania się właśnie o status Scheduled Caste. Według Fullera kasty obydwu wielkich społeczności – chrześcijańskiej i hinduskiej tworzą jeden totalny system kastowy, a nie dwa odrębne systemy.

Zróżnicowanie chrześcijan keralskich tłumaczone bywa na wiele sposobów historycznie oraz z pomocą odmiennej nomenklatury. I tak uważa się niekiedy¹⁸, że do czasu pojawienia się Portugalczyków (1498 r. Kappad koło Calicut, środkowa Kerala) prawdopodobnie funkcjonował w Kerali jeden Kościół skłaniający się ku doktrynie nestorianizmu¹⁹. Syryjscy katolicy (Syrian Catholics, Romo-Syrians) to potomkowie chrześcijan, którzy w wyniku działań Portugalczyków (Inkwizycja działa w Goa od 1560 r.) porzucili nestorianizm, uznali zwierzchność Rzymu i wytrwali w tej decyzji w odróżnieniu od innych. Stanowią dzisiaj większość, choć kiedyś tak nie było. Ich językiem liturgicznym do niedawna był jeszcze syryjski, obecnie jest to język malajalam, lecz stosują oni rzymskokatolicki porządek liturgiczny. Inna część chrześcijan syryjskich, która odrzuciła zwierzchność Rzymu po osłabieniu potęgi Portugalczyków, znana jest jako jakobici (Yakoba). Tak więc do czasu wzmożonej działalności protestanckich organizacji misyjnych istniały w Kerali zasadniczo trzy Kościoły – syryjskich katolików, jakobitów i Kościół katolicki obrządku łacińskiego (Latin Catholic Church wg Fullera). W 1842 roku, pod wpływem misjonarzy część jakobitów utworzyła Kościół Mar Thoma, a później, w 1930 roku część syryjskich katolików utworzyła odrębny Kościół zwany Kościołem Syro-Malankarskim. W 1909 roku również część jakobitów utworzyła nowy Kościół o nazwie Syryjski Kościół Ortodoksyjny (jakobicki). Oprócz tego istnieją pomniejsze Kościoły oraz wspomniane już wyżej sekty protestanckie. W przeciwieństwie do innych badaczy, w tym i etnograficznej pracy Ananty Krishny Ayyara z lat dwudziestych, Fuller uważa, że nie tworzą one odrębnych kast czy podkast, nawet jeśli praktykują endogamię. Za kryterium kastowości uważa bowiem moż-

17 Konstytucyjny termin prawny odnoszący do rejestru kast i plemion uznanych przez Konstytucję Republiki Indyjskiej za pokrzywdzone społecznie.

18 Por. C. J. Fuller, *Kerala Christians and the Caste System*, dz. cyt., s. 53–70.

19 Nie wszyscy badacze podzielają taki pogląd, a niektórzy unikają określenia „nestoriański”.

liwość akceptacji konwersji bądź wyłączność akceptacji przez urodzenie w danej kasty. Fuller przyznaje, że idealna kasta (a więc taka, która nigdy się nie urzeczywistnia) to grupa, która akceptuje członków wyłącznie przez urodzenie, natomiast idealna sekta to ta, dla której wystarcza wyłącznie wola przystąpienia/dobrowolna afiliacja.

Według Fullera odrębne Kościoły w łonie trzech głównych grup chrześcijan keralskich bliskie są (wedle jego obserwacji czynionych przeważnie w połowie lat siedemdziesiątych) idealnej sekcji (pewna część wiernych gotowa jest zmienić afiliację wewnątrz grupy, co się też w praktyce zdarza), a więc nie może być uznawana za kastę. Wedle tak sformułowanej logiki, jeśli „syryjczyk” postanawia opuścić katolików i przystać do jakobitów, jego status kastowy się nie zmienia – pozostaje „syryjczykiem”. Jednakowoż Fuller przyznaje, że proces przechodzenia sekty w stan „skupienia” charakteryzujący kastę jest raczej nieunikniony w warunkach indyjskiego systemu kastowego *in toto*. Ostatecznie Fuller uważa, że kryterium kastowości chrześcijanina syryjskiego sprowadza się do uznanego przez otoczenie prawa powołania się na pochodzenie od bramińskich konwertytów św. Tomasza. Ten status dziedziczony jest wewnątrz kasty poprzez patrylinearną strukturę klanową. Podobnie też bramini grupy Nampūtiri utrzymują, że mają prawo do statusu, jakim się cieszą, ponieważ to sam Paraśūrāma – szósta inkarnacja Wisznu – osadził ich ongiś na keralskiej ziemi²⁰. Paradoksalnie, wydawałoby się, wysoki status braminów Nampūtiri jest w praktyce dużo słabiej kontestowany niż status chrześcijan syryjskich, pomimo dużo większego historycznego prawdopodobieństwa wcześniejszej obecności na keralskiej ziemi św. Tomasza niż Paraśūrāmy i braminów Nampūtiri. Fuller konkluduje, że kasta chrześcijan syryjskich nie jest tak idealną kastą, jakimi [rzekomo] miałyby być kasty hinduskie: nabycie ziemi, bogactwo czy jasny odcień skóry (przypominający braminów Nampūtiri) pozwalają na uzyskanie statusu chrześcijanina syryjskiego. Na przekór Fullerowi warto jednakże przypomnieć znany, choć pochodzący z innego regionu Indii precedens – radykalny przypadek „uaktualnienia” kasty przez sławnego przywódcę Marathów Śiwadźiego w drugiej połowie XVII stulecia²¹.

Egzotyki układu społecznego Kerali dodaje jeszcze funkcja neutralizacji rytualnego skalania, jaką obdarzali do niedawna chrześcijan syryj-

20 Podanie o „Ramie z toporem” wykorzystują jako własną historię pochodzenia również inne grupy bramińskie Zachodniego Wybrzeża, np. bramini Gauda-Saraswata wywodzący się z zachodniej Maharasztry.

21 Zob. R. Eaton, *A Social History of the Deccan 1300–1761*, Cambridge 2005.

skich właśnie (ale nie chrześcijan innej proveniencji kastowej) członkowie wyższych kast hinduskich²². Z drugiej strony jednak wypada zauważyć, że w przeciwieństwie do hindusów, chrześcijanie jednak (podobnie jak muzułmanie) nie czynią wielkiego użytku z zasady skalania rytualnego, zwłaszcza tego wynikającego z faktu narodzin, śmierci czy menstruacji. Napięcia wyrastające z charakterystycznej dla konstrukcji układu kastowego symboliki rytualnej czystości/skalania uwidaczniają się w sposobie konstruowania przestrzeni zamieszkiwanej przez poszczególne grupy chrześcijan i ich hinduskich sąsiadów. Na nieco większą uwagę zasługuje tutaj, moim zdaniem, zjawisko konstruowania linii podziału na północnych i południowych chrześcijan²³. Historia Półwyspu Indyjskiego wskazuje na różnorodnie wyrażający się w kulturze i polityce podział terytorium na północ i południe, mocno zaznaczający się zresztą w nowoczesnym państwie indyjskim jako Indie Północne i Indie Południowe. Nie jest to jedyny podział, jaki współtworzy symboliczno-wyobrażeniowy wizerunek Indii jako przestrzeni kulturowej. Należy do podziałów solidnie zakorzenionych w historii, utrwalonych w gestach politycznych i kulturowej ekspresji, artykułowanych w symbolicznie spektakularnych przedsięwzięciach militarnych władców (*dakṣiṇapatha*, *uttarapatha*), klasyfikowanych w stylach literatury, architektury (*draviḍa*) czy gatunkach ekspresji muzycznej (*rāga*). Jako taki wydał z siebie szeregi paradygmatów wyobraźni zbiorowej, które w różnych czasach i różnych regionach stały się motywem inspirujących i wzorcem do powielania czy naśladowania, podobnie jak inne, typowo indyjskie elementy symboliki kulturowej i religijnej kształtujące przestrzeń wyobrażeniową (np. powielanie lokalizacji miejsc świętych – rzeki Ganges czy miasta Kāśī: np. Kāśī południa czy Ganga południa, ale i Kedareśvara w Benares czy Dākṣiṇa paṇḍita). Wydaje się, że i grupy chrześcijan w niektórych regionach Indii przejęły i zaadoptowały na swoje potrzeby ów panindyjski paradygmat. Jednym ze społecznych funkcji jego przejawiania się stała się hierarchia społeczna i potrzeba aktywnego kształtowania wizerunku statusu społecznego. Jest zatem zrozumiałe, że gorące spory pośród keralskich chrześcijan dotyczące praw i przywilejów należnych w stosunku do miejsca w hierarchii społecznego *status quo* wyrażają się również poprzez dychotomię północ-południe. To samo dotyczy Kerali jako całości, czy też innych grup społecznych zamieszkujących ten region, z braminami Nampūtiri włącznie,

22 Por. C. J. Fuller, *Indian Christians...*, dz. cyt., s. 528–529.

23 Zob. R. M. Swiderski, *Northists and Southists: A Folklore of Kerala Christians*, dz. cyt., s. 73–92.

pomimo mocnych historycznych powodów dla wyodrębnienia wyraźnego centrum tej krainy w związku z ciągłością królestwa Kochinu i wcześniejszej legendarnej stolicy imperium Czerów w Mahodyapuram. (Notabene paradygmat ten okazuje się tak mocny, czy też zaraźliwy, że jest w stanie poważnie podzielić środowiska europejskich badaczy tradycji kulturowych, literatur czy religii indyjskich.)

Na koniec kilka słów w związku z niektórymi strategiami uzasadniania statusu społecznego przez chrześcijan syryjskich. To, co dla jednych jest legendą powstania bądź założycielskim dla społeczności mitem początku, dla innych może być historią upadku bądź zdeklasowania. Na początku mojej własnej badawczej przygody z Keralą nie za bardzo potrafiłem zrozumieć radykalną odmienność obserwowanego w praktyce układu społecznego od tego, czego naucza się na ten temat w ramach kursów historii bądź kultury Indii. Po pierwsze, czteroelementowy paradygmat warnowy okazuje się w przypadku Kerali dziurawy: nie ma czterech klas, lecz zaledwie dwie. Tak przynajmniej utrzymują przepytani na tę okoliczność członkowie dominującej klasy Nampūtiri. Po drugie, nie ma jednych tylko braminów (co nie jest wyłącznie domeną Kerali, ale tam ze względu na niewielki obszar optyka staje się bardziej wyostrzona), lecz wiele grup rywalizujących ze sobą, a także „pół bramini” czy „fałszywi bramini”. Po trzecie, brami ni nie dość, że podzieleni są na grupy i kasty, to jeszcze wywodzą ze swojej społeczności grupy braminów upadłych, zdeklasowanych poprzez skalanie rytualne, najczęściej orzekane na skutek związku z innymi grupami. Najbardziej znanym przykładem są aktorzy świątynnego teatru Kūṭiyāṭṭam, noszący bramiński sznur i nazywani przez niektórych braminami, a w ortodoksyjnej hierarchii zaliczani do jednej z najwyższych kast grupy „sług świątynnych” (*ampalavāsi*). Niechaj nie dziwi więc i to, że chrześcijańska opowieść o „nawróceniu” pięciu członków wysokiego rodu bramińskiego, która jest dla Chrześcijan św. Tomasza historią początku chrześcijaństwa w Indiach, dla braminów Nampūtiri jest jedną z historii zdeklasowania/upadku (*pata*).

Publikacja *Samkṣepavedārtham* w języku i piśmie malajalam przypada na schyłek działalności bardzo aktywnego w południowych Indiach zakonu jezuitów i następuje na rok przed jego kasatą w 1773 roku. Wpisuje się jednocześnie w szereg posunięć zainicjowanych przez Portugalczyków (zwłaszcza organizacji Padroado Real) po przybyciu pierwszych jezuitów na Malabar w 1542 roku (a więc w niespełna trzy lata po zawiązaniu zakonu), a później przejętych przez inne, nierzadko rywalizujące agendy Kościoła

rzymskokatolickiego oraz Kościołów reformowanych. Do posunięć tych należały m.in. działania mające na celu pozabawienie chrześcijan syryjskich organizacyjnych i doktrynalnych wpływów Kościoła wschodniego i poddanie jego struktur kontroli papieża. Sformułowanie i przyjęcie zasad reorganizacji na synodzie w Diamper (Udayampērūr) i zaprzysiężenie wierności Rzymowi utrwaliło na długi czas związki znacznej części chrześcijan syryjskich, wiele ksiąg uznanych za niezgodne z nową doktryną soboru trydenckiego publicznie spalono, a miejsca kultu świętych bohaterów (np. legendarnych biskupów Mar Prodhia i Mar Satora) zniszczono. W wyniku nacisków Portugalczyków radża Koczinu wycofał również swoje poparcie dla polityczno-religijnego autorytetu archidiakona Pakalamarrama. Po okresie względnego sukcesu na drodze latynizowania „syryjczyków”, zbieg okoliczności (tajemnicza śmierć wysłannika patriarchy antiocheńskiego, który przybył na Malabar w 1652 r.) sprawił, że doszło do powtórnej mobilizacji chrześcijan syryjskich wokół charyzmatycznej postaci Pakalamarrama łączącego w sobie autorytet religijny z autorytetem politycznym (tzw. *little king*²⁴) i ostrzejszej polaryzacji stanowisk w relacjach wzajemnych „starych” i „nowych” chrześcijan. Rzecz charakterystyczna jednak: ustalenia synodu w Diamper pozwoliły zreformowanym już „syryjczykom” na zachowanie zwyczajów wyrażających ich pozycję w kastowej stratyfikacji społecznej Kerali. Zwyczaje owe w wielu przypadkach przypominają te rozpoznawane jako właściwe dla określonych grup społecznych o ustalonym rankingu w społecznej hierarchii. Idzie tu zwłaszcza o warstwę społeczną Najarów, którym chrześcijanie syryjscy zawsze próbowali dorównać statusem, na ogół z powodzeniem, w przeciwieństwie do innych grup chrześcijan, w tym tzw. nowych chrześcijan rzymskokatolickich wywodzących się głównie z nawróceń pośród przedstawicieli grup o niskim rankingu kastowym. Według Susan Visvanathan, która poświęciła zagadnieniu wizerunku chrześcijan „Yakoba” na tle pluralistycznego krajobrazu społecznego Kerali oddzielną monografię, chrześcijaństwo „umocniło swe pozycje wewnątrz regionalnego środowiska hinduistycznego” („Christianity entrenched itself in the dominant environment of regional Hinduism”), co znalazło wyraz w dialogu (*conversation*) między chrześcijaństwem a hinduizmem widocznym w kalendarzu regionalnych świąt religijnych oraz sakralnej architekturze²⁵.

24 S. Bayly, *Saints, Goddesses and Kings...*, dz. cyt., s. 51.

25 Por. S. Visvanathan, *The Christians of Kerala. History, Belief and Ritual among the Yakoba*, Oxford 1993, s. 262.

Samkṣepavedārtha wydaje się uciekać do edycyjnych i tekstualnych strategii służących temu samemu celowi – jej forma stanowi próbę propagowania ortodoksyjnej wersji rzymskiego katolicyzmu w kulturowej szacie operującej elementami rozpoznawalnymi jako przynależące do wysokiej kultury kastowo-hinduistycznej: forma tytułu, rama konstrukcyjna wywodu w postaci dialogu mistrza z wybranym uczniem (*guru-śiṣya-saṃvāda*), rozdziały zatytułowane jako „recytacje” (*pāṭha*) itd.²⁶

Ten interesujący rys wspólnej historii chrześcijańsko-hinduistycznej w ramach elastycznego systemu hierarchicznej organizacji społecznej, charakterystycznego dla tego regionu, przynależy jednak do przeszłości w postaci kulturowej pamięci, która wkrótce zaczęła się coraz mocniej rozchodzić z rzeczywistością pod wpływem ostrego zarysowania koncepcji kast w kolonialnej perspektywie brytyjskich Indii²⁷: w wyniku ingerencji w regionalny system zrytualizowanych świadczeń wzajemnych przez społeczną politykę brytyjskiego rezydenta Travancoru i Koczinu keralscy chrześcijanie szybko tracą wysoką pozycję kastową przy postępującej rekonstrukcji tzw. społeczności „tradycyjnych” i relokacji kasty w obszarze stagnacji społecznej charakteryzującej się cechami tradycjonalistycznymi (tradycja rekonstruowana)²⁸. Nie było już więcej miejsca na publikacje w rodzaju *Samkṣepavedārtham*. Publikacje tego typu mogło bowiem spotkać oskarżenie o zawłaszczenie czyjejs „tradycji”, jako że obszar wspólny skurczył się niepomierne, a „tereny niczyje” zostały skrzętnie zagospodarowane. Najpierw przez dyskurs kolonialny, później przez modernistyczny projekt sekularnego państwa, w końcu przez nowy dyskurs polityczny z projektem jednej dominującej religii państwowej w miejsce nieoznaczonej różnorodności układu kastowego. Kasta jako zagadka współistnienia wydaje się jednak nie należeć jeszcze li tylko do przeszłości.

Bibliografia

Bayly S., *Saints, Goddesses and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society*, Cambridge 1990.

26 Nomenklatura przyjęta przez autora tekstu wydaje się nawiązywać do kluczowych koncepcji religijnych tzw. Wielkiej Tradycji paradygmatu braministycznego nie tylko w tym wypadku: w 1917 roku opublikowano dwa katechizmy pod nazwą *Valiyavedopadeśam* (przekład tzw. katechizmu Piusa II) i *Ceriyavedopadeśam* (Wielka i Mała Doktryna Wedy?).

27 Por. N. B. Dirks, *Castes of Mind: Colonialism...*, dz. cyt., s. 5–14.

28 Por. S. Bayly, *Saints, Goddesses and Kings...*, dz. cyt., s. 281–320.

- Deshpande A., *Does Caste Still Define Disparity? A Look at Inequality in Kerala, India*, „The American Economic Review” 90 (2000) no. 2, s. 322–325.
- Dirks N. B., *Castes of Mind*, „Representations” 1992 no. 37 s. 56–78.
- Dirks N. B., *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton 2001.
- Dumont L., *Homo Hieraticus*, London 1970.
- Eaton R., *A Social History of the Deccan 1300–1761*, Cambridge 2005.
- Fenwick J., *The Forgotten Bishops. The Malabar Independent Syrian Church and its Place in the Story of Saint Thomas Christians of South India*, Piscataway 2009.
- Fuller C. J., *Kerala Christians and the Caste System*, „Man” 11 (1976) no. 1, New Series, s. 53–70.
- Fuller C. J., *Indian Christians: Pollution and Origin*, „Man” 12 (1977) no. 3/4, New Series, s. 528–529.
- Gordon S., *The Marathas*, Cambridge 2003 (1993).
- O’Hanlon R., Minkowski C., *What Makes People Who They Are? Pandit networks and the problem of livelihoods in early modern Western India*, „The Indian Economic and Social History Review” 45 (2008) no. 3, s. 381–416.
- Keralollpatti*, Mangalore 1868.
- Kieniewicz J., *Historia Indii*, Warszawa 2003.
- Menon S. A., *A Survey of Kerala History*, Kottayam 1967.
- Panjikaran J., *Syrian Church in Malabar*, Trichinopoly 1912.
- Pattiri K. P., *Samkṣepavedārtham (Nasranikal okkeyum ariyentunna Samkṣepa Vedartham)*, Roma 1772.
- Richards W. J., *The Indian Christians of Saint Thomas*, London 1908.
- Srinivas M. N., *The Caste System in India*, w: *Social Inequality*, ed. A. Béteille, Harmondsworth 1972.
- Swiderski R. M., *Northists and Southists: A Folklore of Kerala Christians*, „Asian Folklore Studies” 47 (1988) no. 1, s. 73–92.
- Tarabout G., *L’anniversaire du prélat. Aleas d’un retour au mode de pensée ational pour les chrétiens de Sait-Thomas*, w: *Altérité et identité. Islam et christianisme en Inde*, études réunies par J. Assayag, G. Tarabout, Paris 1997, s. 303–331 (coll Puruṣārta, 19).
- The Thomapedia*, ed. G. Menachery, Thrissur City 2009 (2000).
- Thurston E., *Castes and Tribes of Southern India*, vol. 5, Madras 1909.
- Visvanathan S., *The Christians of Kerala. History, Belief and Ritual among the Yakoba*, Oxford 1993.