

RELIGIA, RYTUAŁ, WYKLUCZENIE. RZECZ O ŚWIĘCIE KODUNGALLUR BHARANI W KERALI (POŁUDNIOWE INDIE)

WPROWADZENIE

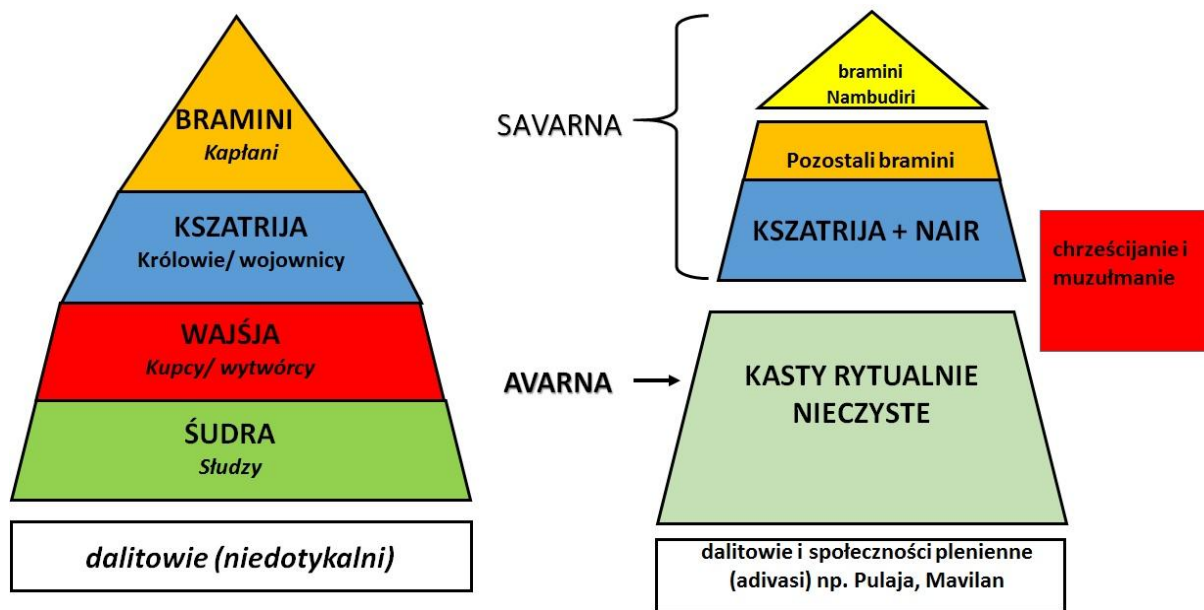
Nie ma bodaj drugiego takiego kraju na świecie, gdzie problem kulturowego i społecznego wykluczenia byłby równie znaczący i dotyczyłoby tak ogromnych rzesz ludzi jak Indie. System kastowy, choć został prawnie zniesiony przez konstytucję indyjską w 1949 r., wciąż pozostaje faktem społecznym i kulturowym. Podczas prowadzonych przeze mnie badań terenowych nad kultami transowymi w południowoindyjskim stanie Kerala, szybko przekonałam się, że problem kastowości jest zagadnieniem kluczowym w rozumieniu struktury, funkcji i organizacji niemalże wszystkich obserwowanych praktyk rytualnych i to w stopniu znacznie większym niż się tego spodziewałam. To czytelny przykład tego, w jaki sposób praktyki religijne w tej części Indii, wręcz na przekór samym ich uczestnikom, podprogowo utrwalają porządek społeczny w ich umysłach i kulturze. Szczęólnego znaczenia nabierają tu rytualne performanse tzw. niedotykalnych lub dalitów, jak sami wolą być określani, znajdujących się na samym dnie piramidy kastowej. W dobie niezwykle szybkiego, gospodarczego rozwoju Indii, bardziej niż kiedykolwiek performanse dalitów są poddane presji procesów akulturacji, czy też wymuszonej adaptacji do wzorców odpowiadających estetycznym i etycznym normom wyższych warstw społecznych.

Święto Bharani, odbywające się raz do roku w miejscowości Kodungallur w środkowej części stanu Kerala, niczym soczewka skupia wszystkie wspomniane wyżej procesy. Ilustruje ono, w moim przekonaniu bardzo wyraźnie, jak szczególnego rodzaju praktyki kulturowe mogą stać się przyczyną społecznego wykluczenia wykonujących je grup społecznych i to zarówno w przeszłości jak i obecnie. Wspomniane święto posłuży mi więc jako przyczynek do refleksji na rytualnymi formami wykluczenia¹.

¹ Zamieszczony w tym artykule opis święta Bharani oraz towarzyszących mu rytuałów opiera się, o ile nie zaznaczono inaczej, w całości na moich własnych obserwacjach. Uczestniczyłam w święcie Bharani dwukrotnie, w 2015 i 2016 r. Wszelkie informacje uzyskane z przeprowadzonych na miejscu wywiadów, zostały w tekście oznaczone w formie przypisów.

SYSTEM KASTOWY W KERALI

Nie sposób jednak poruszyć tego problemu bez przyjrzenia się w pierwszej kolejności, choćby pobieżnie, porządkowi kastowemu w Kerali. Różnił się on bowiem zasadniczo od modelu przyjętego w większości pozostałych regionów Indii i należał do najbardziej represyjnych i rozbudowanych.



Rys 1. System kastowy w Indiach północnych (po lewej) i w Kerali (po prawej).

Podczas gdy na północy subkontynentu system kastowy istniał najprawdopodobniej już 2000 lat temu (Ghose, 2013), w Kerali pojawił się dopiero w VIII w., osiągając dojrzałą formę siedem stuleci później (Menon 2014, 240). Fundamentalną dla tego systemu ideą czystości rytualnej doprowadzono tu wręcz do granic absurdu. W Kerali szczególny status przysługiwał braminom Nambudiri (zob. rys.1). Wszyscy poniżej ich byli mniej lub bardziej *nieczysti* rytualnie, nawet inni bramini, np. Attikal. Koncepcja *nieczystości* rytualnej dzieliła społeczeństwo na dwie zasadnicze grupy: *savarna* (czyści) i *avarna* (nieczyści). Król, należący do stanu *kszatrija*, a więc grupy *savarna*, nie mógł dotknąć bramina Nambudiri, ewentualny kontakt fizyczny skutkował bowiem koniecznością rytualnego oczyszczenia. Stosowanie więc określenia *niedotykalni*, w stosunku do najniższych warstw społeczeństwa keralskiego, jest wielce nieprecyzyjne. Dla braminów Nambudiri *niedotykalny* był bowiem praktycznie każdy. Zresztą, grupę znajdującą się poza systemem, którą stanowili dalitowie i społeczności plemienne (*adviasi*), obowiązywały znacznie dalej idące restrykcje niż tylko *niedotykalność*. Były to zasady *nie zbliżania się* i *nie pojawiania się w polu widzenia* (ang. *un-approachability* i *un-seeability*). Zasada *nie zbliżania się* określała szczegółowy dystans, jaki dana osoba powinna zachować w stosunku do przedstawiciela wyższej kasty, np.

przedstawiciel kasty Pulaja (dalitowie) musiał zachować odległość 60 stóp od członka kasty Nair (grupa *savarna*). Owe odległości były różne dla różnych podgrup społeczności sklasyfikowanych jako *avarna* i poniżej, zależały także od tego względem kogo dystans ów miał być zachowany. Zasada *niepojawiania się w polu widzenia* dotyczyła zaś głównie relacji braminów Nambudiri oraz dalitów i społeczności plemiennych. Bramin Nambudiri uważał się za rytualnie skalanego jeżeli ujrzał członka np. dalickiej kasty Pulaja. Zasad tych przestrzegano bardzo rygorystycznie, za ich złamanie groziła członkom najniższych kast kara śmierci (Menon 2014, 241).

Ponadto grupa *savarna* jak i *avarna* były mocno podzielone wewnętrznie i posiadały własne zasady *niedotykalności*, które określały relacje między społecznościami należącymi do tych grup. Kasty z grupy *avarna* i niższych nie mogły wchodzić do świątyń *savarna* ani nawet zbliżyć się do nich. Istniały restrykcje dotyczące możliwości poruszania się po drogach publicznych. Wspólne spożywanie posiłków przez członków różnych kast było traktowane z najwyższą odrazą. Paradoxem keralskiego systemu kastowego był brak podobnych barier w stosunku do chrześcijan i muzułmanów. Dalita mógł więc teoretycznie przyjąć chrześcijaństwo lub islam i kolejnego dnia pokazać się, zupełnie legalnie, na oczu braminowi Nambudiri. Nie mógł zaś tego uczynić jako hindus. Uściślając należy jednak dodać, że keralscy chrześcijanie i muzułmanie także mieli i mają swoje własne hierarchie kastowe.

Dopiero w 1936 r. księstwo Travancore², jako pierwsze w Indiach, zniosło zakaz zbliżania się i wchodzenia do świątyń bramińskich dla społeczności *avarna* i dalitów. Od tej przełomowej decyzji zaczął się mozolny proces demontażu systemu kastowego. Jednak zapisanej w tkance kulturowej dyskryminacji nie sposób było usunąć za pomocą przepisów prawa czy działań politycznych. Podniesienie statusu materialnego wykluczonych nie spowodowało automatycznie podniesienia ich statusu społecznego.

Nakreślony tu, siłą rzeczy pokrótce, obraz kastowego porządku obowiązującego do jeszcze niedawna w tej części subkontynentu, wskazuje na jego dwie zasadnicze właściwości. Po pierwsze choć był to system hierarchiczny, niemniej gwarantował on prawa i swoistego rodzaju bezpieczeństwo wszystkim grupom społecznym, o ile te nie próbowały go naruszyć. Po drugie jednak jego silnie dyskryminujący charakter czynił jedne grupy wyraźnie społecznie „upośledzonymi” względem pozostałych, nadając im status niemalże „podludzi”. Wykluczenie dalitów z głównego nurtu kultury keralskiej wymusiło na nich stworzenie czy też rozwijanie własnych form obrzędowości. Im bardziej system kastowy stawał się dla nich opresyjny, tym bardziej owe praktyki rytualne nabierały charakteru tożsamościowego manifestu.

² Do 1947 roku, kiedy to Indie uzyskały niepodległość, obecny stan Kerala podzielony był administracyjnie na trzy księstwa Travancore, Cochin i Calicut.

DALITOWIE PRZEJMUJĄ ŚWIĄTYNIĘ

Kodungallur to niewielka miejscowość położona w środkowej Kerali, niedaleko wybrzeża Morza Arabskiego. Słynie w całych Indiach z wyjątkowego, dorocznego święta Bharani, na które przybywają dziesiątki tysięcy wiernych bogini Kali.

Bogini ta, znana w Kerali raczej pod imieniem Bhagavati albo Bhadrakali, ma w Kodungallur dwie świątynie: melkavu (znaną także pod nazwą *Śri Kurumba Bhagavati*) i kirkavu. Różnica między tymi świątyniami polega na tym, że melkavu (dosłownie *świątynia wyższa*) jest świątynią kast należących do grupy *savarna*. Natomiast kirkavu (dosłownie *świątynia niższa*) jest świątynią kast najniższych. Jej administratorami są członkowie kasty Pulaja (dalitowie), należy do niej także główny kapłan świątyni — *vallon* (funkcja dziedziczna) (Pallath n.d.). Kapłanami melkavu są tymczasem bramini, ale co ciekawe, nie są to bramini Nambudiri, a nieco mniej rytualnie czysti bramini Atikal (zob. rys 1.). Bramini Atikal składają bowiem sporadycznie ofiary z mięsa i alkoholu, których to Nambudiri nie śmieliby nawet tknąć (Gentes 1992, 320).

Sam fakt istnienia dwóch odrębnych świątyń jest tu niezwykle znaczący. W Kerali podobnie jak w innych częściach Indii (choć być może w Kerali proces ten jest bardziej widoczny) w przeszłości świątynie należące do kast niższego rzędu, dalitów i *avarna*, były stopniowo przejmowane przez kasty wyższe. Proces ten, nazwany braminizacją, trwa zresztą w Kerali po dziś dzień (Pallath n.d.). Nie sposób ustalić czy kirkavu było pierwotnym miejscem kultu Kali w Kodungallur, być może powstało dopiero po tym jak melkavu zostało przejęte przez braminów. Wyższość melkavu nad kirkavu jest jednak bezsporna i widoczna gołym okiem. Pierwsza to potężna świątynia, z wieloma kaplicami, ogrodzona murem. Druga to raczej uboga kaplica z zadaszeniem z blachy falistej.

Wielkie, doroczne święto Bharani trwa miesiąc. Zgodnie z kalendarzem solarnym, obowiązującym w Kerali, przypada na ogół na połowę marca i trwa do połowy kwietnia³. Pora jest nieprzypadkowa. Zakończyły się żniwa, prace na polach ustały, doskwiera wilgotny upał. Cała Kerala oczekuje nadejścia czerwcowego monsunu. To okres modłów i świąt mających na celu wyproszenie u bóstw sowitych opadów i dobrych zbiorów w następnym sezonie. Kali zaś jest tutaj szczególnie mocno kojarzona z płodnością i urodzajem.

Podczas święta Bharani, najważniejsze i najbardziej spektakularne wydarzenia mają miejsce w ciągu ostatnich trzech dni jego trwania. Są to dni, kiedy do Kodungallur przybywają masowo pielgrzymi z najniższych kast, aby dokonać *kavu tindal* — dosłownie: *rytualnego zanieczyszczenia*

³ *Bharani* — to nazwa dnia kalendarzowego. W każdym keralskim miesiącu jest dzień Bharani. Święto w Kodungallur zaczyna się w dniu Bharani miesiąca Kumbham, a kończy 30 dni później w dniu Bharani w miesiącu Minam. Całe święto znane jest jednak pod nazwą Kodungallur Bharani.

melkavu. Pochodzą oni głównie z północnej i środkowej Kerali oraz sąsiedniego stanu Tamil Nadu. Wraz z nimi do Kodungallur masowo przybywają także wyrocznie bogini Kali zwane *velicappatanmar* (l.p. *velicappadu*) oraz towarzyszący im wierni wywodzący się z najniższych warstw społecznych.

W dosłownym tłumaczeniu *velicappadu* znaczy *ten, który niesie światło*. Światło jest w hinduizmie symbolem boga. Podstawową zaś funkcją każdego *velicappadu* jest bycie pośrednikiem, a dokładniej rzecz biorąc, naczyniem bogini. Zgodnie z wierzeniem, nawiedza ona bezpośrednio ich ciała i porozumiewa się z ludem za ich pomocą. Istnienie tych rytualnych specjalistów jest specyficznym aspektem keralskiej religijności. Rola wyroczni bóstwa, którą pełnią, jest widocznym reliktem z czasów przedbramińskich, kiedy rolę kapłanów sprawowali szamani. *Velicappadu* jest rodzajem medium. Po wejściu w trans wieszczy, a słowa które wypowiada uznawane są za słowa samej bogini. *Velicappatanmar* leczą, przepowiadają przyszłość, rozwiązują problemy rodziny, społeczności, wsi. O tym jak znacząca jest to funkcja zarówno w wymiarze rytualnym jak i społecznym świadczy fakt, że przez stulecia bramini nie zdołali jej wyeliminować (Caldwell 2004, 11). Doprowadzili jednak do powstania dwóch kategorii *velicappatanmar*. Pierwotnie, wyrocznie te wywodziły się ze społeczności uznanych za nieczyste rytualnie. *Velicappatanmar* byli i w dalszym ciągu są *powoływani przez samą boginię* (o czym świadczą napady hysterii i opętania). Stworzona zaś przez braminów nowa kategoria *velicappatanmar* stała się funkcją dziedziczną wśród wybranych rodzin z kasty Nair — należącej do stanu *savarna*, czyli rytualnie czystych i stojących wysoko na drabinie kastowej (zob. rys. 1). Wśród dalitów tradycja ta przetrwała w pierwotnej postaci. I tylko tutaj *velicappatanmar* mogą być także kobiety. Najprawdopodobniej to właśnie one były pierwszymi wyroczniami bogini i w odległej przeszłości tylko one mogły sprawować tę funkcję⁴. Widać to choćby po stroju, który mężczyźni sprawujący funkcję *velicappatanmar* wyraźnie przejęli od kobiet — wyroczni, a także po długich włosach, które wielu z nich posiada.

⁴ Z zachowanych do naszych czasów korpusów tamilskiej poezji szkoły Sangam (ok. III w. p.n.e. — III w. n.e.) wiemy o istnieniu szamanek, które wprowadzając się w trans ucieleśniały boginię Kottavai, najpewniej prekursorkę powszechnie dziś czczonej w Kerali bogini Bhadrakali. Praktykom tym towarzyszył szalony, orgiastyczny taniec, intensywny dźwięk bębnów oraz konsumpcja mięsa i alkoholu (Caldwell 2004, 24–25).



Fot.1 Veliçappatanmar w Kodungallur

Strój rytualny *veliçappadu* jest zawsze czerwony (zob. fot.1). Składa się z długiego, prostokątnego kawałka tkaniny zawiązywanego wokół pasa, podobnie jak sari. Górna część stroju stanowi rodzaj krótkiej bluzeczki, odsłaniającej brzuch z przewiazanymi na krzyż, zarówno z przodu jak i z tyłu, czerwonymi szarfami. Kolor czerwony nasycony jest znaczeniem. Krew to ulubiony napój bogini, którego nigdy nie ma dość i którym nie może się nasycić. Jest to także symbol *śakti* — energii życia, płodności ziemi, nieposkromionej natury i kobiecości zdolnej dawać życie. Kolejnym elementem stroju wyroczni jest pas biodrowy wykonany z mosiądzu, opatrzony dzwoneczkami. Ich dźwięk ściąga uwagę bogini, gdy wyrocznia tańczy. Podobną funkcję pełnią okazałych rozmiarów bransolety noszone na kostkach. Niezbędnym atrybutem każdego *veliçappadu* jest miecz o charakterystycznym, sierpowym zakończeniu, także z dzwoneczkami. Takim mieczem, zwanym *vel*, Kali odcięła głowę demonowi Darice w sławionej w micie walce. *Vel* jest podstawowym łącznikiem między wyrocznią a boginią.

Szczególnie interesującym elementem wyglądu *veliçappatanmar* są długie rozpuszczone włosy, najczęściej utrzymane w nieładzie. W starożytnej kulturze obszarów, które dziś tworzą stany Kerala i Tamil Nadu, włosy były postrzegane jako źródło wielkich mocy, szczególnie związanych z ludzką seksualnością, agresją i nadnaturalnymi siłami. Po dziś dzień kobiety będące w stanie opętania przez bóstwo, rozpuszczają włosy. Podobnie czyni Kali w popularnej ikonografii. Przeczesywanie włosów palcami, według tutejszych wierzeń, wprowadza w całe ciało boską energię (Caldwell 2004, 89-93). W indyjskiej sztuce kobieta ukazywana z rozpuszczonymi

włosami, to kobieta demoniczna, nie poddająca się kontroli mężczyzn, to symbol nieokiełznanej seksualności. Nawet współcześnie, w dużych kosmopolitycznych miastach Kerali, trudno spotkać kobietę bez warkocza czy innej formy upięcia włosów, a jeżeli już pokaże się publicznie z rozpuszczonymi włosami, to jest to często odczytywane jako manifestacja tymczasowego stanu separacji od społeczeństwa (stanu liminalnego). W przeszłości, rozpuszczone włosy nosiła kobieta w czasie miesiączki, i niezależnie od przynależności kastowej, musiała wówczas pozostać w odosobnieniu. (Olivelle 1998, 16–17).

Velīcappatanmar przybywają do Kodungallur w grupach, reprezentujących zwykle daną wieś lub gminę. Towarzyszą im licznie wierni także należący do kast rytualnie nieczystych. W trakcie przemarszu takiego orszaku, wierni śpiewają piosenki zwane *bharanīpattu*. Ich teksty są pełne wulgaryzmów i treści seksualnych. Szczegółowo opisują np. stosunek płciowy, narządy intymne kobiet i mężczyzn. Zdarza się, że zawierają wyzwiska skierowane do członków wyższych warstw społecznych oraz funkcjonariuszy policji. Piosenki te bowiem, choć mają ustalone teksty, dopuszczają pewną dowolność komentowania aktualnych bolączek społecznych i są formą wyrażania protestu (Radhakrishnan 2013, 218). Publiczne wykonywanie takich utworów jest jednak nie do pomyślenia w normalnych warunkach i dozwolone jest tylko w czasie święta Bharani. Co więcej, rozśpiewany orszak wyroczni nie stroni od konsumpcji alkoholu, który uważany jest za substancję nieczystą. Prawo indyjskie oraz normy obyczajowe nie zezwalają na spożywanie napojów alkoholowych w miejscach publicznych, grożą za to surowe kary finansowe, a nawet więzienie. Na czas święta Bharani obostrzenia te są jednak zawieszane i nie obowiązują w samej świątyni. W trakcie wykonywania *bharanīpattu* członkowie orszaku wyroczni używają dwóch krótkich bambusowych patyków do wybijania rytmu, co stanowi odwołanie do innych rytualnych praktyk keralskich i tamilskich dalitów. W wielu wsiach, do niedawna, w ten sposób sygnalizowano zakończenie pierwszej miesiączki u dziewcząt podczas hucznie obchodzonego rytuału przejścia do stanu kobiety. W sąsiednim stanie Tamil Nadu, z którego *velīcappatanmar* także przybywają do Kodungallur, patyki te służyły w czasie linczu do niezwykle krwawej egzekucji winnych (Gentes 1992, 302–303).

Taki rozśpiewany orszak wyroczni, gdy dociera do melkavu, trzykrotnie okrąża świątynię, zatrzymując się w kaplicach wokół niej. Świątynia ogrodzona jest bowiem murem na planie kwadratu, w którym znajdują się otwarte drzwi pozwalające zajrzeć do kaplic licznych bóstw znajdujących się wewnątrz. Za największymi, otwartymi na czas święta wrotami, stoi posąg bogini Bhagavati (inaczej Kali), nazywanej tu powszechnie Kodungallur Amma (matka z Kodungallur). Każdy taki przystanek celebrowany jest tańcem, wymachiwaniem mieczem *vel* i głośnymi okrzykami, którymi wyrocznie wzywają Kali w swoje ciała. Niejednokrotnie towarzyszą temu

bardzo szybkie rytmy bębnów. Indukowane są w ten sposób stany transowe, które przy każdym okrążeniu przybierają na sile. Osiągają je zresztą nie tylko wyrocznie, ale także towarzyszący im członkowie orszaku. W momencie kulminacyjnym, kiedy — jak mówią — nagromadzenie energii Kali w ich ciałach staje się niemożliwe do udźwignięcia, *velicappatanmar* mieczem *vel* rozkrawają sobie skórę czaszki wzdłuż przedziałka, co prowadzi do obfitego krwawienia. Energia zostaje w ten sposób uwolniona, a ofiara z własnej krwi stanowi dowód całkowitego oddania bogini⁵. Wyrocznie poją Kali własną krew. Jak twierdzą, jest to dziękczynienie za rozwiązanie problemów całych wsi, które przyniosły ze sobą. Bowiem zgodnie z tradycją, 28 dni przed świętem, *velicappatanmar* odwiedzają domy wiernych w swoich miejscowościach i wysłuchują wszystkich bolączek ich mieszkańców, które potem w Kodungallur przekazują samej Kali⁶.

Zdecydowana większość orszaków zaczyna lub kończy swój codzienny pochód w kirkavu — świątyni dalekiej, położonej niecały kilometr na północny-wschód od melkavu. Tam *vallon* — kapłan z kasty Pulaja, usadowiony na specjalnie zbudowanej na ten cel, tymczasowej platformie, udziela *valicappatanmar* błogosławieństw. W miejscu gdzie wg legendy zatrzymała się sama Kali, wyrocznie biją pokłony i kładą swe miecze na ołtarzu, aby naładować je boską mocą. W czasie święta Bharani, kirkavu spływa kwią licznie ofiarowywanych tu zwierząt⁷.

Wszystkie do tej pory opisane wydarzenia, z rytualnego punktu widzenia, są wystarczające, aby bramińską świątynię melkavu skutecznie *zanieczyścić*: obecność ludności z najniższych warstw społecznych (kasty *avarna*, dalitowie, *adivasi*), publiczne wykonywanie obscenicznych piosenek, konsumpcja alkoholu w miejscu kultu, składanie ofiar z własnej krwi itd. W dniu bezpośrednio poprzedzającym ostatni dzień święta, wykonuje się jednak jeszcze jeden, najważniejszy rytuał, zwany *kavu tindal*. Jest on magnesem dla pielgrzymów, wiernych i zwykłych gapiów. W upalne popołudnie, świątynię melkavu zalewa liczony w dziesiątkach tysięcy tłum. Jest to kulminacyjny punkt całego święta. Żadna wyrocznia, żaden pielgrzym nie może opuścić Kodungallur nim ten finałny akt rytualnego zbezczeszczenia świątyni nie zostanie dopełniony.

Po południu, ok. godz. 16.00, Tampuram, potomek dynastii niegdyś panującej w Kodungallur, siedząc na tronie umieszczonym naprzeciwko kaplicy Śivy (strona wschodnia świątyni melkavu), niczym wódz na bitewnym polu, podnosi czerwony parasol (symbol władzy królewskiej) dając tym samym znak do rozpoczęcia *kavu tindal*. Po chwili, z ulicy otaczającej świątynię od wschodu, wlewa się na jej teren niezliczona rzesza wiernych, głównie młodych mężczyzn, ale także

⁵ Wywiad z Vasuntą — jedną z *velicappatanmar*, które brały udział w tegorocznym święcie Bharani. Przeprowadzony 30.04.2016.

⁶ Wywiad z *vallonem* — kapłanem w dalekiej świątyni kirkavu, przeprowadzony 05.04.2016.

⁷ Nagranie wideo z opisywanych tu performansów można zobaczyć online:

<https://www.youtube.com/watch?v=6pp5GkAJohY>

wyroczeni unoszących wysoko swoje miecze *vel.* W szaleńczym biegu dookoła muru otaczającego świątynię, wierni uderzają weń bambusowymi patykami wykrzykując wulgaryzmy i obelgi pod adresem wielkiej bogini. W *kavu tindal* biorą udział także kasty *avarna*, choć w przeważającej mierze są to dalitowie, wszyscy pozostali jedynie się przyglądają.



Fot.2 Kavutindal

Agresja towarzysząca *kavu tindal* jest rzeczą zastanawiającą. Mimo, że uczestniczyłam w wielu keralskich obrzędach, nie spotkałam się nigdy z niczym podobnym. Według jednej z najczęściej przywoływanych hipotez, rytuał ten jest formą rekonstrukcji bitwy o świątynię, która miała miejsce w czasach wielkiego rozwoju religijnego ruchu *bhakti*, krzewiącego hinduizm w wersji popularnej czy też ludowej. Zgodnie z tą hipotezą, obecna świątynia melkavu była kiedyś świątynią buddyjską, która została siłą przejęta przez braminów rękami dalitów. Inna koncepcja wskazuje z kolei, że bitewny charakter rytuału znajduje uzasadnienie w micie, wierni reprezentują bowiem armię, która asystowała bogini Kali w walce z demonem Dariką (Gentes 1992, 309-310). Są to jednak tylko hipotezy, brak wiarygodnych źródeł historycznych uniemożliwia ostateczne ustalenie genezy rytuału *kavu tindal*.

Równie interesujące, co sam przebieg rytuału, jest jego niemalże natychmiastowe zakończenie. Gdy bowiem szaleńczy bieg wokół melkavu ustanie, w mgnieniu oka wszyscy uczestnicy święta:

pielgrzymi, wyrocznie i zwykli gapie, rozchodzą się. Opustoszała nagle świątynia zamykana jest na siedem dni. W tym czasie bramini będą przeprowadzać rytuały jej ponownego oczyszczenia⁸.

RYTUAŁ A WYKLUCZENIE

Jak dotąd, można odnieść wrażenie, że święto Kodungallur Bharani jest nie tyle przykładem samego wykluczenia, co wręcz przeciwnie, wielkim karnawalem wykluczonych. Po dziś dzień, jest to najstarsze i największe święto, w którym dominującą grupą są dalitowie (Radhakrishnan 2013, 205). Świat restrykcyjnych zasad moralnych i kastowych faktycznie staje wówczas na głowie, ale i w tym szaleństwie jest porządek.

W przeszłości, w czasie święta Bharani, pozwalano dalitom podejść do bramińskiej świątyni melkavu, ale nie wejść do środka. Dziś wchodzić mogą, jednak wyrocznie tego nie czynią. Nie w czasie festiwalu, nie w rytualnych strojach. Stoją i oddają hold bogini i innym bóstwom zaglądając jedynie do środka przez drzwi wejściowe do kaplicy, umieszczone w murze otaczającym sanktuarium. Zapytani wprost dlaczego tak czynią, nie tylko nie potrafią znaleźć odpowiedzi, ale są wyraźnie zaskoczeni samym pytaniem. Tak nakazuje przecież tradycja, taki jest porządek ustanowiony przodków⁹. Co więcej, zaraz po przybyciu do melkavu, wyrocznie oddają hold przedstawicielom społeczności Nair, a więc niegdysiejszej kaście właścicieli ziemskich i wojowników, którzy administrowali świątynią melkavu i byli silnie powiązani z braminami. Wyrocznie oddają im swoje miecze i klękają przed nimi. Dzieje się to pomimo faktu, że członkowie kasty Nair nie mają już żadnej faktycznej władzy (Younger 2002, 46).

Jedyną świątynią, w której dalitowie mogą zupełnie swobodnie oddawać się swoim praktykom jest kirkavu. Praktykowane są tu, mimo zakazu wprowadzonego w całych Indiach w 1960 r., krwawe ofiary ze zwierząt, uznawane i piętnowane publicznie przez wyższe kasty jako *nieczyste rytualnie, prymitywne i dzikie*¹⁰. Kiedyś takie ofiary składano także w melkavu, gdzie dalitowie dokonywali ponoć masowej rzezi kogutów (Gentes 1992, 303). Obecnie kamień ofiarny przykrywany jest czerwonymi tkaninami symbolizującymi ofiarną krew.

⁸ Nagranie wideo fragmentu *kavu tindal* można zobaczyć pod linkiem <https://www.youtube.com/watch?v=-DGcd3Hlp30&feature=youtu.be>

⁹ Wywiad z Vasuntą — jedną z *velicappatanmar* uczestniczących w święcie Bharani w 2016 r., przeprowadzony 30.04.2016. Krótkie konwersacje z *velicappatanmar* podczas święta Bharani 7-8.04.2016 r.

¹⁰ Podczas tegorocznego Bharani w kirkavu, *vallon* poświęcił bogini 55 kogutów i 22 kozły. Ze względu na powszechność ofiar zwierzęcych w rytualnych praktykach dalitów, policja często przymyka na nie oko. Chociaż i tu widać zmiany. Podczas niektórych rytuałów, które obserwowałam podczas mojego półrocznego pobytu w Kerali (grudzień 2015 — maj 2016), krew jeszcze do niedawna pozyskiwaną ze składanych na oltarzu kogutów i kozłów, zaczęto powoli zastępować wodą zmieszaną z intensywnie czerwonym barwnikiem.

Niemniej i w kirkavu zachodzą zmiany. Braminizacja (stopniowe przekształcenie świątyni dalickiej w bramińską) rozpoczęła się tu w odległej przeszłości. Poprzez nadanie przedstawicielowi jednej rodziny dalickiej specjalnych praw do sprawowania niektórych rytuałów, wywyższono go ponad pozostałych. Spowodowało to jego alienację wśród własnej, dalickiej społeczności. Obecnie główny kapłan kirkavu — *vallon* i jego rodzina to jedyni przedstawiciele społeczności Pulaja w Kodungallur, a wiadomo, że w przeszłości było ich tu znacznie więcej (Pallath n.d.). Jeżeli jego linia wygaśnie, kirkavu zostanie przejęte przez braminów, a wtedy wszelkie *nieczyste* praktyki dalitów zostaną powstrzymane.

Stopniowe cenzurowanie praktyk dalickich pielgrzymów w melkavu, nie ograniczało się jednak do zakazu składania ofiar ze zwierząt. Na początku ubiegłego stulecia, zachowanie pielgrzymów w Kodungallur było znacznie bardziej wyzywające niż obecnie. Dominujące wówczas liczebnie wyrocznie — kobiety, opętane przez Kali, zrywały nakrycie piersi, tarzwały się w krwi ofiarowanych kogutów (a było jej ponoć tak dużo, że brodzono w niej po kostki), a następnie paradowały półnagie po świątyni (Gentes 1992, 311). Sam fakt obnażania przez dalitkę piersi nie był w owym czasie sam w sobie oburzający, ponieważ obowiązywał je wówczas zakaz ich zasłaniania (zniesiono go dopiero w latach 30. ub. wieku). Niemniej fakt, że działo się to na terenie świątyni bramińskiej wystarczyło, aby takie zachowanie uznać za seksualnie prowokujące czy wręcz orgiastyczne. Co więcej, orszaki wyroczeni nie tylko śpiewały sprośne piosenki, obrażały też kobiety z wyższych kast. Czyniono to już w momencie wyjścia z domu i kontynuowano przez całą drogę do Kodungallur. To właśnie owe niewybredne w słowach piosenki budziły w ostatnim czasie najwięcej kontrowersji. W latach 90. ub. stulecia, keralska prawicowa i nacjonalistyczna organizacja hinduistyczna Hand Navothan Prathishtan zorganizowała serię protestów domagając się całkowitego zakazu wykonywania *bharanipattu*, uznając je za niegodne kultu bogini i szkalujące obraz hinduizmu (Radhakrishnan 2013, 213). Organizacja ta, jak wiele innych w Indiach, działa na rzecz upowszechnienia jednolitego modelu hinduizmu, który określa się mianem *cywilizowanego* bądź *światłego*. Dwie dekady temu, zdołała ona doprowadzić do tego, że wykonywanie *bharanipattu* zostało zakazane (Caldwell 1996, 212). Wykonawcy byli bici przez policję nawet na terenie świątyni, a wyrocznie karano za transowe zachowania (Pallath n.d.). Niemniej, wskutek protestów organizacji dalickich, załagodzone nieco te restrykcje. Wolność ekspresji, jaką cieszyły się wcześniej społeczności wykluczonych w trakcie święta Bharani, została jednak wyraźnie ograniczona. Dziś skandalizujące pieśni wykonywane są w zasadzie tylko na terenie świątyni, a sami wykonawcy coraz częściej wstydzają się używanego w nich słownictwa. Świadomość, że rozwój techniki pozwala

uwiecznić ich pieśni i posłać je natychmiast w świat¹¹ sprawia, że na widok kamer i smartfonów, pokornieją i sami cenzurują obsceniczne pieśni (Radhakrishnan 2013, 208).

W końcu pozostaje też kwestia języka. Rytuał *kaavu tindal* nie zmienił swojej nazwy, dalej oznacza *zanieczyszczenie świątyni*. Samo zachowanie pielgrzymów i wyroczni jest postrzegane jest jako *nieczyste*: ofiary z własnej krwi, wyzywające piosenki, picie alkoholu... Nic takiego nie ma prawa się zdarzyć na co dzień. Świątynia w dalszym ciągu musi być zamknięta i rytualnie oczyszczona po tym jak została masowo nawiedzona przez dalickich wiernych.

PODSUMOWANIE — STRATEGIE DYSKRYMINACJI I AKULTURACJI

Nie od dziś wiadomo, że rytuały odwrócenia statusu paradoksalnie stanowią afirmację porządku społecznego. Święto Kodungallur Bharani stanowi wyraźną ilustrację tego zjawiska. W tym wypadku utrwalany jest w kulturze obraz społeczeństwa podzielonego na kasty. Powtarzalność, będąca cechą *sine qua non* każdego rytuału i niejako gwarantem jego skuteczności, zapewnia jednocześnie trwałość dyskryminującym w swej istocie praktykom i konwencjom społecznym. W przeciwieństwie jednak do wielu rytuałów odwrócenia statusu, które często mają charakter ludyczny, Kodungallur Bharani było i jest przedsięwzięciem poważnym. Manifestowana przez uczestników ekstatyczna religijność ma wyraźnie podniosły charakter i w dalszym ciągu jest zjawiskiem niezwykle spontanicznym i autentycznym.

W owym rytualnym scenariuszu zachodzą jednak stopniowe zmiany inicjowane przez tych, którzy w społecznym układzie władzy znajdują się na samym szczycie. Wydaje się, że w momencie gdy wszystkie świątynie bramińskie stały się dostępne dla dalitów, wymuszona akulturacja ich praktyk religijnych, nabrała obecnie przyspieszenia. Być może wynika to z faktu, że bramini i dalitowie jeszcze nigdy nie żyli tak blisko siebie jak obecnie. Ludowa obrzędowość nie mieści się jednak w nowej, ustandaryzowanej wersji hinduizmu forsowanej przez gusta kast wyższych i aspirujących do ich pozycji, bogacących się kast niższych. Wydaje się, że owo dążenie do ujednolicenia praktyk hinduistycznych jest owocem innej, tym razem niewymuszonej, akulturacji wynikającej z przemian społecznych i gospodarczych, które zaszły w Indiach w ostatnim półwieczu, ale także i samego systemu kastowego. Warstwy społeczne, które jeszcze nie tak dawno znajdowały się na samym dnie piramidy kastowej, dziś, dzięki edukacji i nowym możliwościom poprawy materialnych warunków życia, mają coraz częściej możliwość aspirowania do klasy średniej. Wraz z tymi aspiracjami przyjmują także, na ogół bezkrytycznie, nowe normy obyczajowe, niegdyś obowiązujące tylko wyższe klasy. Normy te obejmują naturalnie także sposoby manifestowania religijności i wiary.

¹¹ Bharanipattu cieszą się ogromną popularnością na platformie internetowej YouTube.

W świetle sportretowanych tu zjawisk, widać wyraźnie, że niektóre praktyki rytualne dalitów oraz społeczności plemiennych (adivasi) stały się jedną z przyczyn ich społecznego i kulturowego napiętnowania i wykluczenia, zarówno w przeszłości jak i obecnie. Często brutalny, *nieczysty* charakter tych obrzędów, postrzeganych jako niegodne czy wstydlive, piętnował społecznie same obrzędy w równym stopniu, co ich wykonawców. Obecnie, proces przymusowej akulturacji dalickich form religijności, przejawiający się m.in. w cenzurowaniu *bharanipattu* czy braminizacji świątyń, ma na celu doprowadzenie, w dłuższej perspektywie, do ich całkowitej eksterminacji. Jednocześnie jednak dla samych dalitów owe praktyki stały się jedną z podstawowych form ekspresji własnej tożsamości i sposobu pielęgnowania zbiorowej pamięci, której jednym z filarów jest poczucie „bycia ofiarą” i piętno wykluczenia. Przypadek święta Kodungallur Bharani jest więc przykładem wielowymiarowych procesów renegotjacji porządku społecznego we współczesnej Kerali, gdzie siły globalizacji prowadzące do powolnego ujednolicenia kultury w tej części Indii ścierają się z potrzebą dalitów do pielęgnowania i manifestowania własnej tożsamości, własnej odmienności.

Literatura:

- Caldwell, Sarah; 1996, Bhagavati: Ball of fire. w: J. S. Hawley & D. M. Wulff (red.), *Devī Goddess of India*, Berkeley: University of California Press, ss. 195-226.
- Caldwell, Sarah; 2004, *Oh Terrifying Mother: Sexuality, Violence and Worship of the Goddess Kali*, New Delhi: Oxford University Press.
- Gentes, M.; 1992, Scandalizing the goddess at Kodungallur; w: *Asian Folklore Studies*, 51(2), ss. 295-322.
- Menon, Sreedhara A.; 2014, *Cultural Heritage of Kerala*, Kottayam: DC Books.
- Olivelle, Patrick; 1998, Hair and Society: Social Significance of Hair in South Asian Traditions, w: A. Hildebeitel & B. D. Miller (red.), *Hair: Its Powers and Meaning in Asian Cultures*, Albany: State University of New York Press, ss. 11-50.
- Pallath, J.J.; Caste-based discrimination: Kodungallur Bharani and Human Rights, w: <http://kudumbi.weebly.com/kodungallur.html> (dostęp 17 czerwca 2016).
- Radhakrishnan, Shweta; 2013, Sanitising the Profane; w: *Subversions*, 1(1), ss. 202-234, <http://subversions.tiss.edu/?p=124> (dostęp 17 czerwca 2016).
- Younger, Paul; 2002, *Playing Host to Deity. Festival Religion in the South Indian Tradition*, New York: Oxford University Press.