



Geloof in scholing

De toegankelijkheid van onderwijs voor hindoeïstische *dalit*vrouwen en *dalit*vrouwen van de *Church of South India* in Tamil Nadu

Libertien Weijnenberg 3045005
Masterscriptie Godsdienst in de Moderne Wereld
24 september 2010

Inhoudsopgave

AFKORTINGEN	4
INLEIDING	5
1 HET KASTENSTELSEL IN INDIA	8
1.1 HET KASTENSTELSEL	8
1.2 DE VIJFDE KASTE	10
1.3 HET KASTENSTELSEL IN TAMIL NADU	12
2 DALITVROUWEN IN INDIA	15
2.1 DE VERBONDENHEID TUSSEN HET HINDOEÏSME EN INDIA	15
2.2 VROUWEN IN INDIA	15
2.3 DALITVROUWEN: DE ONDERDRUKTEN DER ONDERDRUKTEN	17
2.4 HET CHRISTENDOM ALS UITWEG	22
3 OPENBAAR ONDERWIJS IN TAMIL NADU	26
3.1 ONDERWIJS IN INDIA EN TAMIL NADU	26
3.2 BASISONDERWIJS: IEDER IS GELIJK.....	28
3.2 HOGER ONDERWIJS: PROTECTIVE DISCRIMINATION	31
3.2.1 <i>De Backward Classes</i>	31
3.2.2 <i>Reservation policy en studiebeurzen</i>	34
3.3 SLOTOPMERKING.....	37
4 SPECIAAL ONDERWIJS: C.S. I. SCHOLEN IN D.C.C. DHARAPURAM	38
4.1 DISTRICT CHURCH COUNCIL DHARAPURAM.....	38
4.2 SPECIAAL ONDERWIJS	40
4.3 C.S.I. SCHOLEN IN D.C.C. DHARAPURAM	42
4.3.1 <i>C.S.I. basisonderwijs</i>	42
4.3.2 <i>C.S.I. Girls Higher Secondary School</i>	42
4.3.3 <i>C.S.I. colleges</i>	44
4.4 SLOTOPMERKING.....	46
CONCLUSIE	47
BRONVERMELDING	50
LITERATUUR	50
OVERHEIDSDOCUMENTEN	51
INTERNET	52
INTERVIEWS.....	52
AFBEELDINGEN	53

Afkortingen

BC	<i>Backward Classes</i>
C.S.I.	<i>Church of South India</i>
D.C.C.	<i>District Church Council</i>
FC	<i>Forward Classes</i>
NPE	<i>National Policy on Education</i>
OBC	<i>Other Backward Classes</i>
SC	<i>Scheduled Caste</i>
ST	<i>Scheduled Tribes</i>

Inleiding

Dr. Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956) is een belangrijke man in de geschiedenis van India. Hij was jurist en econoom maar maakte faam met zijn leidende rol in de strijd voor sociale en politieke gelijkheid van de onaanraakbaren. In India is een kastenstelsel in gebruik dat uniek is in de wereld. Dat kastenstelsel verdeelt de hele Indiase bevolking op hiërarchische wijze in verschillende sociale groepen. De groep die onderaan de ladder staat zijn de onaanraakbaren. Zij zijn ook wel bekend als paria's of *harijans*. Dr. Ambedkar gebruikte de naam 'dalits' voor hen: de vertrapten, de onderdrukten.¹ Deze term zal ook in dit onderzoek gehanteerd worden. Het kastenstelsel is vervlochten met het hindoeïsme en dr. Ambedkar was ervan overtuigd dat het onmogelijk was om het één, het hindoeïsme, te hebben zonder het ander, het kastenstelsel. Sociale hervormingen hadden naar zijn idee onvoldoende effect en er leek maar één echte uitweg te zijn. Deze werd door dr. Ambedkar uitgesproken in een resolutie op een conferentie in Yeola in 1935: "*the depressed classes should leave the Hindu fold and join some other religion that gives social and religious equality to them (...) Choose any religion that gives you equality of status and of treatment.*"² Vele Indiërs besloten afstand te doen van het hindoeïsme voordat dr. Ambedkar ruim twintig jaar na deze uitspraak voor de boeddhistische levensovertuiging koos. Zo vonden er aan het begin van de twintigste eeuw al massale bekerings tot het christendom plaats. Bekeringen die pogingen waren om aan het kastenstelsel te ontsnappen.

Het overgaan tot een andere religie om te ontkomen aan het kastenstelsel is door de eeuw heen een illusie gebleken. Zo is de status van hindoeïstische en christelijke *dalits* is nu nagenoeg hetzelfde ondanks de bekerings die in het verleden op grote schaal plaatsvonden. Desalniettemin wordt er tussen beide groepen onderscheid gemaakt door de Indiase overheid. Dit gebeurt onder andere in het beleid ten aanzien van educatie. Maar betekent dit onderscheid dat er ook discriminatie plaatsvindt? Scholing is over het algemeen erkend als één van de meest essentiële middelen om sociale verandering te realiseren. Wanneer er in het beleid ten aanzien van educatie door de overheid gediscrimineerd wordt, brengt dat een ongelijke sociale positie tussen hindoeïstische en christelijke *dalits* met zich mee. Dit terwijl de grondwet juist gelijkheid voorschrijft, ook wat betreft onderwijs.³

¹ T.K. Oomen, *Protest and change. Studies in social movements* (New Delhi, 1990) 254.

² T.S. Wilkinson en M.M. Thomas (ed.), *Ambedkar and the Neo-Buddhist movement* (Madras 1972) 29-30.

³ De grondwet van India, artikel 14 en artikel 21(A).

De vraag die daaruit voortvloeit en centraal staat in dit onderzoek is of het onderscheid in educatie ook discriminatie betekent. Om preciezer te zijn: krijgen hindoeïstische en christelijke *dalits* dezelfde kansen om toegelaten te worden tot scholen ondanks het onderscheid wat er tussen hen gemaakt wordt? Hierbij maakt deze studie nog een onderscheid tussen *dalitvrouwen* en *dalitmannen*. Voor deze eerste groep is het moeilijker om naar school te gaan. Als extra uitdaging richt dit onderzoek zich daarom alleen op de vrouwelijke *dalits* in beide religies. Onder christelijke *dalits* worden de *dalits* van de *Church of South India* (C.S.I.) verstaan. De keus voor deze kerk is gebaseerd op het oecumenische karakter ervan. Het is belangrijk om op te merken dat dit onderzoek zich niet zal richten op de inhoudelijke kwaliteiten van het onderwijs maar dat het zich beperkt tot de toegang tot formele educatie voor *dalits*. Andere educatieve programma's die buiten het formele onderwijs vallen zullen dus niet worden meegenomen in deze studie. Binnen dit formele onderwijs richt dit onderzoek zich vervolgens alleen op openbaar onderwijs en de C.S.I. scholen.

Dit onderzoek wordt gedaan aan de hand van literatuur die beschikbaar was in de bibliotheken van het Dalit Resource Center, het Centre for Social Analysis, het Madras Instituut for Development Studies, de Universiteit van Utrecht en het Koninklijk Instituut voor de Tropen. De grote variëteit in en tussen de collecties heeft een zeer positieve bijdrage geleverd aan de kwaliteit en de volledigheid van dit onderzoek. Daarnaast fungeren verscheidene interviews en persoonlijke gesprekken nog als aanvullende informatie. Vanwege de grote regionale informatie die deze bronnen te bieden hadden zal de vergelijking zich beperken tot het openbaar onderwijs in de Zuid-Indiase staat Tamil Nadu en tot de in deze staat gelegen, C.S.I. scholen uit het *District Church Council* (D.C.C.) Dharapuram.

De keuze voor deze bronnen is voornamelijk bepaald door mijn verblijf in Madurai, Tamil Nadu. Dit gaf mij niet alleen de gelegenheid daar literatuur te verzamelen maar ook om met verscheidene personen te spreken. Hoewel het merendeel van de gesprekken niet direct relevant is geweest voor dit onderzoek heb ik door ervaringen uit te wisselen het geheel wel in een bredere context kunnen plaatsen. De grote variëteit aan *dalitvrouwen* die ik heb ontmoet, van arme vierjarige *dalitmeisjes* tot aan hooggeschoolde christelijke *dalitvrouwen*, heeft daar een grote bijdrage aan geleverd. Met het oog op deze studie zijn met name de interviews met de staf van de C.S.I. scholen en hostels van belang geweest. Mijn komst en de interesse die ik toonde in personen ontlokte vele enthousiaste reacties. Echter, vele gesprekken misten de diepgang waarop ik had gehoopt. Soms zat de taal in de weg, maar vaker verlegenheid of trots. Daarom gaat mijn bijzondere dankbaarheid uit naar dominee Ellis en naar dominee Dharmarai, het hoofd van D.C.C. Dharapuram. Zij zijn beiden zeer behulpzaam geweest in

het verkrijgen van goede informatie en durfden mij, van tijd tot tijd, eerlijk antwoord te geven op gevoelige vragen.

Het eerste deel van dit onderzoek richt zich op het bestaan van hindoeïstische en christelijke *dalits*. Tevens komt de positie van de vrouw in India, in het bijzonder van *dalitvrouwen*, aan bod. Een verduidelijking van de positie van *dalitvrouwen* in de Indiase maatschappij en de wijze van discriminatie is essentieel om een goed beeld te krijgen van de beperkingen die hindoe *dalitvrouwen* en *dalitvrouwen* van de C.S.I. in hun leven ervaren. Alleen op deze manier is te begrijpen waarom educatie voor hen zo moeilijk toegankelijk is. Het tweede deel van dit onderzoek begint bij hoofdstuk drie. Dit deel zal zich richten op scholen waar hindoeïstische *dalitvrouwen* en *dalitvrouwen* van de C.S.I. naartoe gaan. De openbare scholen komen het eerst aan bod. Er wordt specifiek gekeken op wat voor manieren de overheid de toegang tot deze scholing bevordert voor beide partijen. Daarna worden de C.S.I. scholen onder de loep genomen. Hierbij richt het onderzoek zich op het toelatingsbeleid van de christelijke staf op de C.S.I. scholen. De conclusie wijst aan of er inderdaad sprake is van discriminatie tussen de twee groepen die op basis van hun religie van elkaar onderscheiden worden. Maar voor een goed begrip van deze studie is echter eerst een toelichting nodig van het kastenstelsel.

1 Het kastenstelsel in India

1.1 Het kastenstelsel

In het vroegst gedateerde hindoeïstische geschrift, de *rig veda*, is de oudste verwijzing te vinden naar het kastenstelsel. Hierin staat beschreven dat de vier kasten hun oorsprong vinden in *Brahman*. *Brahman* is in het hindoeïsme de kracht die in de hele kosmos aanwezig is.⁴ Door velen ook wel God genoemd.⁵ In het geschrift wordt een allegorische voorstelling gemaakt van het kastenstelsel waarbij elk lichaamsdeel van *Brahman* een kaste voorstelt. *Brahman* zijn mond zijn de *brahmanen*, zijn armen de *kshatriya*, zijn dijen de *vaishya* en zijn voeten de *shudra*.⁶ De eerste kaste, de *brahmanen*, vormen ook de eerste stand. Zij zijn de geestelijken. Van oorsprong delen zij hun macht met de tweede stand die gevormd wordt door de *kshatriya*. De *kshatriya* zijn de bestuurders, de aristocratie. De *vaishya* vormen de derde stand en de *shudra* de vierde stand. Zij vormen respectievelijk de burgerij en de arbeiders. Deze laatste kaste dankt zijn bestaan aan zijn taak om de hogere drie kasten te dienen. De vier kasten worden in het negende boek van de *rig veda* specifiek verbonden met een beroep. Deze band tussen kaste en beroep komt ook terug in het wetboek van Manu, een ander belangrijk hindoeïstisch geschrift. Andere referenties naar de het ontstaan van het kastenstelsel uit *Brahman* zijn ook te vinden in de volgende heilige geschriften: de *Shatapatha Brahmana (II-4-11)*, *Taittiriya Brahmana (III-12-9,3)*, de *Vajasaneya Samhita* en de *Atharva Veda*. Uiteraard vertellen al deze eeuwenoude verhalen hun eigen versie maar in de kern zijn zij gelijk.⁷

Naast deze verklaring voor het bestaan van het kastenstelsel vanuit het hindoeïsme, zijn er ook vele archeologische en sociale studies gedaan naar de ontstaansgeschiedenis. Een gevestigde theorie is die van de invasie van het Arische ras in het subcontinent India. De theorie houdt in dat er een ‘Arische invasie’ plaatsvond rond 1500 v. Chr. die de oudere Dravidische bevolking deed verdwijnen.

Het hindoeïsme kent vele heilige geschriften die onder te verdelen zijn in *sruti*, geopenbaard, en *smriti*, onthouden. De geschriften die onder de *sruti* vallen zijn de *samhita*, de *brahmana*, de *aranyaka* en de *upanishad*. De *samhita* zijn vervolgens weer te verdelen in de *rig veda*, *sama veda*, *yajur veda* en de *atharva veda*. De *smriti* bestaan uit de twee grote epen *Ramayana* en *Mahabharata*, de *Bhavagad Gita*, de *purana* en de *dharmasastra*. Onder deze laatste valt het wetboek van Manu.

Christopher Partridge (ed), *Handboek van de Wereldgodsdiensten* (Kampen, 2006)

⁴ R. Geaves, *Hindoeïsme: wereldgodsdiensten van A tot Z* (Amsterdam, 2009) 21.

⁵ K.K. Klostermaier, *A survey of Hinduism* (Albany, 2007) 108.

⁶ Rig Veda, boek 10, vers 90, regel 11-12.

⁷ B. Singh, *The Dalits and Dalit awakening in India* (New Delhi, 2004) 18-19.

Archeologische vondsten hebben het bestaan van deze bloeiende Dravidische cultuur in India bevestigd. Deze cultuur wordt ook wel de ‘Indusvallei cultuur’ of ‘Harappa cultuur’ genoemd. Het Arische volk, waarvan wordt gezegd dat zij een blankere huidskleur hadden en een minder hoog ontwikkelde cultuur, kende een sociale structuur die overeenkwam met de vier kasten. Met de vestiging van de Ariërs in India, werd daarmee ook het kastenstelsel gevestigd.⁸ Dit is slechts één van de vele theorieën die er bestaan over het ontstaan van het kastenstelsel in India. Nog steeds doen onderzoekers nieuwe ontdekkingen. Tussen al deze resultaten is een verband te zien: allen dateren het kastenstelsel ver terug in de oudheid en zien het hiërarchische stelsel als een product van de *brahmaanse* heerschappij. Dat het kastenstelsel zijn oorsprong heeft vroeg in de geschiedenis van dit subcontinent betekent niet dat het geen deel meer uitmaakt van de moderne maatschappij. Integendeel, het kastenstelsel in de 21^e eeuw is nog steeds de basis van de sociale constructie van de Indiase samenleving.⁹

Zo eenvoudig het voor een Indiër is om iemand in een bepaalde kaste te plaatsen, zo moeilijk is het om een kaste te definiëren. Wat het nog moeizamer maakt is dat de vier kasten uit vele subkasten bestaan. Tot welke kaste je behoort is afhankelijk van je ouders. Kasten worden generatie op generatie doorgegeven. Deze stempel die je bij je geboorte krijgt, raak je zelden kwijt in je leven. Wat dit proces versterkt is het beroep dat je beoefent. Vanwege de verbondenheid van bepaalde beroepen aan de verschillende kasten is aan het beroep iemand zijn kaste het makkelijkste te herkennen. Eén van de eerste vragen die een Indiër je stelt, vaak nog voordat ze naar je naam vragen, is dan ook wat voor werk je ouders doen. Kinderen nemen het beroep van hun ouders over en houden zo het stelsel in stand. Scholing biedt de mogelijkheid om een ander beroep dan dat van je ouders uit te kunnen oefenen. De hogere economische welvaart die dat met zich meebrengt vergroot aanzienlijk de kans op een hogere sociale positie. Deze verandering van status neemt een aantal generaties in beslag. Het beroep van je (overgroot)ouders draag je immers altijd bij je.¹⁰ Een ander kenmerk zijn de eet- en drinkgewoontes van een kaste. Het eerste onderscheid wat daarin gemaakt kan worden is of je wel of niet vegetarisch eet. Maar bijvoorbeeld ook welke gerechten er gegeten worden, wat daarbij gedronken wordt en wie het eten serveert, is anders bij elke (sub)kaste. Naast deze twee belangrijkste kenmerken om (sub)kasten van elkaar te onderscheiden, het beroep en de eet- en drinkgewoontes, zijn er ook gebruiken betreffende de uitvoering van rituelen, de viering van feesten en bepaalde kledingvoorschriften. Al deze gebruiken zijn aan strenge

⁸ J. Massey, *Dalits in India: religion as a source of bondage or liberation with special reference to Christians* (New Delhi, 2009) 30-39; Klostermaier, *A survey*, 18-20.

⁹ Singh, *The Dalits*, 18.

¹⁰ *Ibidem*, 30-31.

voorschriften gebonden en kennen een grote regionale variëteit. Het kastenstelsel is hierdoor vergelijkbaar met een *mille feuille*, een dessert van duizend laagjes. Daarnaast komt het verschijnsel van endogamie voor in het kastenstelsel. In India waar gearrangeerde huwelijken gebruikelijk zijn, trouw je binnen je eigen kaste.¹¹

1.2 De vijfde kaste

Het kastenstelsel kent naast de *brahmanen*, *kshatriya*, *vaishya* en *shudra* een onofficiële vijfde stand: de *dalits*. Zij zijn de ‘kastelozen’. Doordat zij in de allegorie geen onderdeel uitmaken van *Brahman* zijn lichaam behoren zij officieel niet tot het kastenstelsel. De andere kasten beschouwen de *dalits* als een homogene, minderwaardige groep en maken hen zo onbewust deel van het kastenstelsel. Ook deze vijfde kaste bestaat weer uit verschillende subkasten. Over hoe deze vijfde stand gevormd is zijn verschillende meningen. Er zijn geluiden die voortborduren op de Arische invasie zoals in de bovenstaande paragraaf is beschreven. De Ariërs zouden de Dravidische bevolking hebben verdrongen naar een lage positie in de samenleving. De *dalits* zouden daarom de oude Dravidische bevolking kunnen zijn. Het verschil tussen de kasten en de kastelozen is dan een raciale kwestie die eeuwen in stand is gehouden, mede door gearrangeerde huwelijken. Dat de *dalits* vaak een donkerdere huid hebben dan personen in hogere kasten zou hierdoor te verklaren zijn.¹²

Nu komt sociale stratificatie overal ter wereld voor, maar in India hebben de *dalits* het bijzonder zwaar te verduren. Hoewel elke kaste zich heeft te onderwerpen aan de kasten boven zich, ervaren zij niet de extreme uitsluiting die de *dalits* moeten doorstaan.¹³ Dit heeft te maken met het feit dat *dalits* door de overige kasten als onrein worden gezien. Dat betekent in de praktijk dat andere kasten hun aanraking als bevuilend beschouwen. Aanraking van *dalits* dient dus voorkomen te worden, vandaar ook de term ‘onaanraakbaren’. Een voorbeeld uit de praktijk die bij deze zienswijze hoort stond in de Bombay Gazette, vol. VII, p. 174: “*their (mahars) touch, even the touch of their shadow, is thought to defile, and in some outlying villages, in the early morning, the mahar, as he passes the village well, may be seen crouching, that his shadow may not fall on the water drawers.*” Aan *mahars*, een *dalit* subkaste die aan de rand van een dorp woonde, was het dus alleen toegestaan om tussen negen uur ’s ochtends en drie uur ’s middags naar het centrum van het dorp te komen om bevuiling van anderen door middel van hun schaduw te voorkomen.¹⁴ De onaanraakbaarheid geldt niet

¹¹ S. Baker, *Caste: at home in Hindu India* (Londen, 1990) 48-49.

¹² Massey, *Dalits in India*, 15-25.

¹³ G. Shah e.a., *Untouchability in rural India* (New Delhi, 2006) 21.

¹⁴ Wilkinson en Thomas, *Ambedkar*, viii.

alleen voor fysiek contact. De hele sociale omgang met *dalits* is hieraan gebonden. Hierdoor ondervinden *dalits* extreme vormen van uitsluiting, vernedering en uitbuiting in de Indiase samenleving. Een voorbeeld van die uitsluiting is bijvoorbeeld de waterbronnen en tempels waarvan zij geen gebruik mogen maken. Vernederingen vinden op vele verschillende wrede manieren plaats, onder andere door *dalits* te verbieden schone kleren te dragen. Gedwongen arbeid en weinig of geen vergoeding daarvoor krijgen zijn vormen van exploitatie waarmee zij vaak te maken krijgen. Door hun onaanraakbaarheid zijn de *dalits* ook gedwongen onreine beroepen uit te oefenen en dat houdt hun status generaties lang in stand. Zo zijn het vegen van de straat, leerlooien en schoonmaken van toiletten typische *dalit* beroepen.¹⁵ Het schoonmaken van het toilet houdt in dat de *dalits*, meestal vrouwen, door de afwezigheid van een doorspoelmechanisme de ontlasting met hun blote handen moeten verzamelen in manden. Wanneer deze vol is, dragen zij de manden op hun hoofden naar een vrachtwagen die stuk verderop staat.¹⁶



Het kastenstelsel en de bijbehorende discriminatie van *dalits* kent een lange geschiedenis. Maar in deze geschiedenis komen ook sociale hervormers zoals Gandhi en dr. Ambedkar voor. Zij roerden zich in de eerste helft van de twintigste eeuw. De strijd die zij voerden tegen de uitsluiting van

Figuur 1: Schoenmaker, hét beroep voor *dalits*

de *dalits* in de Indiase samenleving is van invloed geweest op de eerste grondwet van het onafhankelijke India van 1950. In deze grondwet, in artikel zeventien om precies te zijn, werd de onaanraakbaarheid afgeschaft en het praktiseren ervan een strafbaar feit. Tevens zette de Indiase overheid in de grondwet ook het principe van gelijkheid zwart op wit. In de praktijk is de discriminatie echter niet verdwenen.¹⁷ Zo gaat er geen dag voorbij zonder dat de kranten wreedheden tegen *dalits* gerapporteren. Daarbij is er een verschil is tussen de omstandigheden

¹⁵ T.G. Jacob en P. Bandhu, *Reflections on the caste question: the Dalit situation in South India* (Bangalore, 2002) 46-47; Shah, *Untouchability*, 21-22;

¹⁶ Shah, *Untouchability*, 108.

¹⁷ *Ibidem*, 87-88.

van *dalits* die in de steden leven en die op het platteland. In de steden is het onderscheid tussen de kasten enigszins vervaagd in de *struggle for survival*. Op het platteland wordt de hiërarchie strikter gehandhaafd met alle gevolgen van dien.¹⁸

1.3 Het kastenstelsel in Tamil Nadu

Dit onderzoek concentreert zich geografisch op Tamil Nadu, de zuidelijkste staat van India.

Een korte toelichting op het kastenstelsel in deze staat zal dan ook niet ontbreken. In vergelijking met het noorden van India zijn de verhoudingen in het kastenstelsel in het zuiden meer complex.¹⁹ Er zijn registers die opsommen welke (sub)kasten zich waar bevinden in Tamil Nadu maar op dit moment zou dat slechts een betekenisloze opsomming van namen zijn. Daarom richt deze toelichting zich niet op specifieke verhoudingen onderling, maar geeft een wat algemener beeld van hoe het kastenstelsel leeft onder de bevolking van deze zuidelijke staat.



Figuur 2: districtkaart van Tamil Nadu

Tamil Nadu is als Indiase deelstaat in 1956 gevormd op basis van taalgrenzen en kreeg de naam ‘Madras’ toebedeeld. In 1969 is het gebied hernoemd en sindsdien draagt het de naam Tamil Nadu. Aan de hoofdstad werd destijds ook de naam Madras gegeven, dat ondertussen is veranderd in Chennai. In vergelijking met andere Indiase deelstaten presteert Tamil Nadu bovengemiddeld op punten van infrastructuur, urbanisatie, netto binnenlands

¹⁸ Persoonlijk gesprek met V. Muthu (15-5-2010).

¹⁹ R.M. Sarkar (ed.), *Dalit in India: past and present* (New Delhi, 2006) 171.

product en inkomen per hoofd in de laatste 30 jaar.²⁰ De demografische gegevens betreffende de verdeeldheid van de bevolking over rurale en stedelijke gebieden en het aantal gelovigen per religie zijn weergegeven in de onderstaande tabellen.

Tamil Nadu, bevolking

	totaal	man	vrouw
bevolking	62405679	31400909	31004770
ruraal	34921681	17531494	17390187
stedelijk	27483998	13869415	13614583

(2001 Census)

Tamil Nadu, religie

	totaal
hindoeïsme	54985079
christendom	3785060
islam	3470647
jainisme	83359
boeddhisme	5393
sikhisme	9545
anders	7252
niet geregistreerd	59344
totaal	62405679

(2001Census)

Het kastenstelsel in Tamil Nadu is ruwweg in te delen in de volgende groepen: *brahmanen*, *niet-brahmanen* en *dalits*. De *brahmanen* kunnen we onderling van elkaar onderscheiden op basis van hun theologie. Zo zijn er de *Sankaracarya* die *Shiva* vereren. Zij zijn *Advaita*. Dat betekent dat zij geloven dat er één ziel is in het universum. Voor hen zijn de menselijke ziel (*Atman*) en de goddelijke ziel (*Brahman*) identiek. Daarnaast zijn er nog de *Shri Madhvacarya* en *Shri Vaishnava* die beiden *Vishnu* vereren. De *Shri Madhvacarya* zijn overtuigd van de dualiteit van de ziel. In hun ogen is de menselijke ziel anders dan de goddelijke ziel. Deze overtuiging wordt ook wel *Dvaita* genoemd. De *Shri Vaishnava* geloven in een combinatie van *Advaita* en *Dvaita*. Enerzijds zijn *Atman* en *Brahman* overeenkomstig, maar wanneer het op menselijke zaken betreft, kan er een onderscheid gemaakt worden tussen de twee soorten zielen. In deze gevallen is *Atman* wel altijd ondergeschikt aan *Brahman*. Tussen *brahmanen* zijn deze theologische verschillen

De drie belangrijkste godheden binnen het hindoeïsme zijn *Brahma*, *Vishnu* en *Shiva*. Zij staan voor respectievelijk de schepping, de instandhouding en de vernietiging van de kosmos. Daarnaast kent het hindoeïsme *Brahman* en *Atman*. *Brahman* is de kracht die in de hele kosmos aanwezig is. *Atman* is het individuele principe.

R. Geaves, *Hindoeïsme. Wereldgodsdiensten van A tot Z* (Amsterdam 2009)

²⁰ Jacob en Bandhu, *Reflections on*, 37.

van wezenlijk belang. De niet-*brahmanen* zijn de mensen die een lagere status hebben dan de *brahmanen*. Hun status is echter wel hoger dan die van de *dalits*. Dat betekent dat de *kshatriya*, *vaishya* en *shudra* in één adem met elkaar genoemd worden wanneer men spreekt over deze groep van het kastenstelsel in Tamil Nadu. De plaats van de *kshatriya* in deze middengroep is opmerkelijk. In andere gebieden van India staat hun sociale status namelijk veel dichterbij die van de *brahmanen*. In dit zuidelijkste deel van India worden zij echter beduidend minder belangrijk geacht dan degenen uit de priesterlijke kaste.²¹

De *dalits* vormen de derde groep. Tamil Nadu behoort tot de top tien van de Indiase staten met de hoogste concentratie *dalits*. Volgens de Census uit 2001 maakt 21.49 procent van de bevolking van Tamil Nadu deel uit van de *dalit*gemeenschap en wonen 70.1 procent van alle *dalits* in rurale gebieden. Daarbij moet opgemerkt worden dat het hier alleen hindoeïstische *dalits* betreft. De meeste *dalits* werken op het land als ‘koolie’, dagloner. Andere veel beoefende *dalit*beroepen in Tamil Nadu zijn visser, leerlooier of straatveger. De drie grootste subkasten *dalits* uit deze deelstaat zijn de Paraiyar/Adi Dravidars, de Pallars/Devendrakular Vellalar en de Sakkiliyar/Arundhathiyar. Deze laatste subkaste heeft de laagste status van de drie. Zij bevinden zich voornamelijk in het westen van de staat en staan erom bekend de meest slaafse beroepen uit te oefenen. Vanwege deze beroepen kijken ook andere *dalits* op hun neer. Wat daar ook aan bijdraagt is dat de Sakkiliyar/Arundhathiyar Telugu spreken en geen Tamil, de officiële taal van de staat.²²

Tamil Nadu kent vanaf het begin van de twintigste eeuw een actieve anti-*brahmaanse*, Dravidische beweging. Deze beweging bestaat niet alleen uit *dalits* maar ook uit andere lage kasten die onderdrukking ondervinden van de zeer hoge status van de *brahmanen* in Tamil Nadu. De zuidelijke Dravidische cultuur van Tamil Nadu keert zich daarbij tegen de noordelijke Arische cultuur die gekoppeld wordt aan de *brahmaanse* dominantie. Dat heeft zich onder andere geuit in de taal die men spreekt in Tamil Nadu, het Tamil. De nationale autoriteiten hebben meerdere keren geprobeerd om het Hindi tot de officiële taal te maken nadat de deelstaat in 1956 gevormd was. Aangezien het Hindi voortkomt uit het Sanskriet, de taal van de geestelijken, ondervonden deze pogingen grote weerstand onder de bevolking van Tamil Nadu. Tot op dit moment is Tamil de officiële taal maar wordt ook Telugu, Kannada, Malayalam en Urdu in deze deelstaat gesproken. Naast deze culturele weerstand tegen de noordelijke Arische dominantie, kent Tamil Nadu regelmatig conflicten die zich afspelen tussen verschillende kasten. Vanaf 1980 zijn deze conflicten gewelddadiger, frequenter en

²¹ Sarkar, *Dalit in India*, 174- 178.

²² Jacob en Bandhu, *Reflections on*, 39-44.

langduriger geworden. De aanleiding en aard van het conflict variëren evenals de subkasten die tegenover elkaar staan. Opvallend is dat het conflict vaak draait om de weerstand die *dalits* ondervinden wanneer zij aanspraak maken op hun (nieuwe) rechten.²³

Tot zover het kastenstelsel van India en in het bijzonder dat van Tamil Nadu in een notendop. Het volgende hoofdstuk zal zich richten op de vrouwen onder de *dalits*. Daarbij zal een onderscheid gemaakt worden tussen hindoeïstische en christelijke *dalit*vrouwen.

2 Dalitvrouwen in India

2.1 De verbondenheid tussen het hindoeïsme en India

Zoals het kastenstelsel al heeft laten zien zijn de hindoeïstische traditie en de Indiase samenleving aan elkaar verbonden. De oorsprong van de term ‘hindoeïsme’ geeft deze verbondenheid duidelijk weer. De Perzen gaven de naam ‘*Sindhus*’ aan de inwoners van de Indusvallei. Deze naam werd overgenomen door de Grieken. De naam verbasterde vervolgens in ‘hindu’s’ toen de moslims het gebied veroverden in de achtste eeuw. Dat betekende voor hen zoveel als ‘degenen die aan afgoderij doen’. De Engelsen voegden hier ‘ism’ aan toe en de term ‘hindoeïsme’ was geboren. Op deze manier werden de vele tradities en gebruiken van de mensen die leefden op het subcontinent samengesmolten in één term. De term heeft ondertussen de betekenis gekregen van een bepaalde religieuze levensstijl, zoals het christendom of het boeddhisme. De oorsprong ervan verraadt echter de verbondenheid aan de Indiase cultuur.²⁴ Nu heeft de Indiase cultuur, zoals elke cultuur, ook invloed op de manier waarop de minderheidsreligies in het land leven. Dat maakt het nog lastiger om Indiaas, hindoeïstisch en christelijk van elkaar te onderscheiden. Ook uit dit hoofdstuk zal dat blijken.

2.2 Vrouwen in India

Wanneer het op de status van vrouwen in India aankomt, is de vaststelling van belang dat India een patriarchale samenleving heeft. Dat betekent dat in de Indiase samenleving mannen het voor het zeggen hebben en vrouwen door hen gedomineerd worden. Deze ongelijke verhouding tussen mannen en vrouwen wordt bekrachtigd in het hindoeïsme.²⁵ Dat is opmerkelijk omdat deze religie veel voorbeelden van sterke vrouwen kent zoals *Kali*, *Radha*,

²³ Jacob en Bandhu, *Reflections on*, 34-35.

²⁴ Klostermaier, *A survey*, 17-18; A. Michaels, *Hinduism: past and present* (Princeton, 2004) 13-14.

²⁵ M. Grey, *The unheard scream: the struggles of Dalit women in India* (New Delhi, 2004) 7.

Devi en *Draupadi*. Tevens bestaan er in het hindoeïsme bepaalde stromingen, zoals de *Bhakti* beweging, die zich richten op de religieuze bevrijding van vrouwen. De ongelijkheid tussen mannen en vrouwen is er niet altijd geweest, beargumenteerd Minoti Bhattacharyya in haar boek *'Hindu Religion and Women's Rights'*. In dit boek zet zij uiteen dat de vrouw in de Vedische periode op het gebied van onderwijs en religie gelijk stond aan mannen.²⁶ Vanuit dit standpunt heeft de tand des tijds heeft de positie van de vrouw ingrijpend doen veranderen. Haar positie in de huidige Indiase samenleving kan nu in mooie woorden omschreven als 'niets meer dan de slipper aan de voet van haar man'.²⁷ In het wetboek van Manu staat dit zwart op wit: "A girl, a young woman, or even an old woman should not do anything independently, even in her (own) house. In childhood a woman should be under her father's control, in youth under her husband's, and when her husband is dead, under her sons".²⁸ Daarbij waarschuwt Manu voor de seksuele onverzadigbaarheid van vrouwen en staat het wetboek toe dat mannen vrouwen mogen slaan wanneer hij haar discipline wil bijbrengen. Een man mag daarnaast zijn vrouw verlaten wanneer zij een te grote mond heeft, onvruchtbaar is of als hun kinderen op jonge leeftijd sterven. Hij mag dan hertrouwen met een ander, wat niet voor zijn vorige vrouw geldt. Mocht een echtgenoot overlijden, dan dienen weduwen geen sieraden of mooie kleding te dragen en hun hoofd kaal te scheren. Ook worden zij geacht weg te blijven bij rituelen vanwege het ongeluk dat zij brengen.²⁹ Deze restricties hebben verregaande gevolgen voor de praktijk. Zo bestaat er in India bijvoorbeeld *Sati*. Dit is een gebruik waarbij de vrouw, als uiting van loyaliteit, zelfmoord pleegt wanneer haar man sterft. Ondanks dat het gebruik is nu bij de wet verboden, komt nog steeds voor dat de vrouw onder druk van haar (schoon)familie de noodzaak voelt om zelfmoord te plegen. Daarnaast zijn er vele berichten dat de schoonfamilie de echtgenote vermoordt of mishandelt wanneer haar eigen familie de bruidschat niet meer wil of kan betalen. Al is het betalen van een bruidschat sinds 1961 verboden in India, dit soort gewelddadigheden komen nog steeds regelmatig voor.³⁰

Nu komt natuurlijk niet elke vrouw in India met dit gebruik van extreem geweld in aanraking. Feit is wel, dat het ongebruikelijk is dat een vrouw zich in de publieke sfeer zelfstandig beweegt. Dit wordt nauwlettend in de gaten gehouden door haar omgeving. De

²⁶ Klostermaier, *A survey*, 311-317.

²⁷ M. Seenarine, *Education and empowerment among Dalit (untouchable) women in India. Voices from the subaltern* (Lewiston, 2004) 38.

²⁸ W. Doniger (trans.), *The law of Manu* (Londen - New York, 1991) 147-148.

²⁹ S. Paswan en P. Jaideva (ed.), *Encyclopaedia of Dalit in India in 11 volumes: women. Volume 9* (New Delhi, 2002) 16.

³⁰ Klostermaier, *A survey*, 320-323.

sociale controle in India is enorm en bestaat voor een groot deel uit de schoonfamilie van de vrouw, die meestal bij hun intrekt na haar huwelijk.³¹ De mate waarin mannen vrouwen domineren verschilt tussen het noorden en het zuiden van India. De zuidelijke, Dravidische, cultuur is meer matriarchaal dan de noordelijke, Arische cultuur. Dit heeft tot gevolg dat de vrouwen in Zuid-India zich vrijer en onafhankelijker kunnen bewegen dan de vrouwen uit het noorden.³² Het stijgende percentage hoogopgeleide en succesvolle vrouwen in India doet vermoeden dat de patriarchale structuren langzaamaan doorbroken worden. Dit is voor een groot deel schijn. Een succesvolle loopbaan van een vrouw heeft niet vanzelfsprekend zelfstandigheid tot gevolg: haar salaris staat zij volgens gebruik af aan haar vader of echtgenoot. Manu's wetten worden zo ook nageleefd in de moderne maatschappij.³³

Er bestaan grote verschillen in hoe vrouwen uit de hogere kasten en *dalit*vrouwen onderdrukt worden door mannen. Eén daarvan is dat *dalit*vrouwen meer individuele bewegingsruimte hebben. Dit komt doordat zij uit economische overwegingen genoodzaakt zijn om te werken in tegenstelling tot de vrouwen uit hogere kasten.³⁴ Toch proberen de *dalits* de leefgewoontes van de hogere kasten over te nemen uit het verlangen om 'erbij' te horen. Zo worden bruidsschatten, echtscheidingen en *sati* ook onderdeel van hun levens.³⁵ Tevens is de ontwikkeling waargenomen dat zodra de economische omstandigheden van *dalits* verbeteren, *dalit*vrouwen meer worden thuisgehouden door hun man.³⁶ De meeste *dalit*vrouwen leven echter nog steeds in grote armoede en staan ver af van het *uptown* leven. Hoe hun leven eruit ziet, gaan we nu bekijken.

2.3 Dalitvrouwen: de onderdrukten der onderdrukten

Deze paragraaf richt zich op de *dalit*vrouwen in Tamil Nadu. Zij zijn ook wel bekend als de 'onderdrukten der onderdrukten' vanwege hun dubbele onderdrukking op basis van hun geslacht en kaste. In deze paragraaf draait het specifiek om de hindoe *dalit*vrouwen. Verschillende aspecten van hun leven worden nu toegelicht, te beginnen met hun economische positie. Zeventig procent van de hindoeïstische *dalits* in Tamil Nadu leven in rurale gebieden. Daarom zal in dit gedeelte de nadruk liggen op de *dalit*vrouwen die werkzaam zijn op het platteland. In vergelijking met vrouwen uit de hogere kasten, werkt een

³¹ Klostermaier, *A survey*, 313.

³² Ibidem, 314.

Meer over patriarchale en matriarchale gebieden in India in: M.Grey, *The unheard*, 44-48.

³³ Persoonlijk gesprek met M. Dorairaj (30-5-2010).

³⁴ Grey, *The unheard*, 19-20.

³⁵ J. Massey (ed.), *Dalit solidarity* (New Delhi, 1995) 172.

³⁶ P.C. Jain, S. Jain en S. Bhatnagar, *Scheduled Caste women* (Jaipur, 1997) 155.

aanzienlijk groter deel van de *dalit*vrouwen. Het aantal werkzame mannen in deze deelstaat overtreft echter nog altijd het aantal vrouwen.³⁷

De levens van *dalit*vrouwen staan letterlijk in het teken van overleven. Vanwege de sociale gebondenheid aan vieze en slaafse beroepen, leven *dalit*families bijna altijd in grote armoede. Het salaris van *dalit*mannen is niet genoeg om een gezin te onderhouden. Voor hun vrouwen is het daarom noodzaak om te werken.³⁸ Nu zijn deze vrouwen vrij om te werken in de meest zware en ontierende beroepen die er zijn.³⁹ Omdat de ongeschooldheid het hoogst is onder zowel vrouwen als *dalits* (Census 2001) zijn de *dalit*vrouwen aangewezen op de informele sector. Deze sector is toegankelijk voor deze vrouwen doordat hierin om laag- of ongeschoold personeel wordt gevraagd. De uitbuiting in deze banen is hoog: de lonen zijn laag de werkomstandigheden zijn zeer slecht. In de steden zijn de meeste geschikte banen voor *dalits* in de dienstensector te vinden. Doordat voor het merendeel van deze banen geringe scholing vereist is, blijven deze banen vaak voorbehouden aan *dalit*mannen.⁴⁰ Het werk dat *dalit*vrouwen in de steden wel veelvuldig uitvoeren bestaat uit het verrichten van bouwwerkzaamheden. Wanneer de hindoeïstische *dalit*vrouwen wonen in de rurale gebieden, verrichten zij als koolie werkzaamheden in de agrarische sector. Er is in het veldwerk niet een strikt onderscheid welke taken weggelegd zijn voor vrouwen en welke voor mannen, behalve het ploegen: dat is mannenwerk. Beide beroepen vragen om behoorlijke fysieke kracht en moeten worden verricht onder de brandende zon. De vrouwen verdienen hiermee ongeveer 100 tot 150 Indiase roepie per dag, dat is tussen de twee en drie euro. Daarbij komt dat er geen zekerheid is of er de volgende dag nog werk is. Bouwwerkzaamheden worden het hele jaar door verricht maar de werkzaamheden op het land zijn seizoensafhankelijk. Tevens is er op het platteland vaak competitie tussen de landeigenaren van verschillende kasten. Dat resulteert in grotere uitbuiting van de arbeiders, in het bijzonder van de *dalit*vrouwen.⁴¹ Mannen krijgen beter betaald dan vrouwen, ook wanneer zij precies hetzelfde werk verrichten. Ondanks dat veel *dalit*echtparen dus beiden werken, is het met dit dubbele inkomen alsnog moeilijk om hun gezin te onderhouden. Zo is er vaak niet genoeg eten voor het hele gezin. Voor de *dalit*vrouwen zit er dan niets anders op om te gaan slapen met een lege maag; bij het opscheppen van de maaltijd komen zij altijd als laatste aan de beurt. Dat hun budget zo krap is komt doordat zij onder sociale druk relatief veel geld moeten spenderen aan rituelen zoals

³⁷ Jain, Jain en Bhatnagar, *Scheduled*, 162.

³⁸ *Ibidem*, 153.

³⁹ Paswan en Jaideva, *Encyclopaedia*, 19.

⁴⁰ Jain, Jain en Bhatnagar, *Scheduled*, 164.

⁴¹ Jain, Jain en Bhatnagar, *Scheduled*, 155-159; persoonlijke gesprekken met vrouwelijke koolie's in Dharapuram (29-05-2010).

bruiloften. Ook een kostbare (alcohol)verslaving van een echtgenoot is regelmatig in het spel. Het gevolg zijn schulden bij de landheer. Schulden die voor *dalits* erg moeilijk af te lossen zijn en hun slaafsheid in de hand werkt.⁴²

Naast de economische bijdrage aan het huishouden, vervullen de *dalit*vrouwen ook nog de rol van echtgenote en moeder.⁴³ Dat betekent dat zij als eerste opstaan en als laatste naar bed gaat omdat zij naast hun werk nog verantwoordelijk zijn voor het reilen en zeilen van het huishouden. Nu weten deze vrouwen hun voordeel te halen uit bepaalde situaties. Wat in eerste instantie een last lijkt te zijn, daar weten zij een lust van te maken. Zoals de ‘onreinheid’ van menstruatie dat dikwijls gebruikt wordt als reden om vrouwen te beperken in hun bewegingen. Zij kunnen dit als excuus gebruiken om eens aan de dagelijkse klussen te ontsnappen. Daarnaast is bijvoorbeeld het wassen in de rivier een gelegenheid waar zij sociale contacten met andere vrouwen onderhouden. Deze sociale contacten zijn een verademing op de drukke dag.⁴⁴

Wat de *dalit*vrouwen nog meer moeten zien te overleven is het (seksuele) geweld dat hen aan wordt gedaan. De sociaal zwakke positie van de vrouwen maakt hen een gemakkelijk slachtoffer van geweld, met name van seksueel geweld. Ten eerste zorgt de grotere bewegingsvrijheid die zij hebben voor gelegenheden die de kans op (groeps) verkrachtingen vergroten. Ten tweede ervaren zij seksuele uitbuiting wanneer zij aan het werk zijn. Landheren met grijpgrage handen zijn er genoeg en maken volop gebruik van de kwetsbare positie van *dalit*vrouwen. Dit seksuele geweld, aangedaan door mannen uit hogere kasten, is opmerkelijk aangezien *dalits* als onrein worden beschouwd. Dit geldt echter niet in de gevallen waarin het gaat om seksuele omgang met een *dalit*vrouw vanuit een machtspositie. Wat hierbij een grote rol speelt is dat het (groeps)verkrachten van een *dalit*vrouw een manier is om de hele *dalit*gemeenschap, maar vooral de echtgenoten, te vernederen. Dit motief zorgt tevens dat een groter aantal verkrachtingen plaatsvindt.⁴⁵ Vanwege de grote kans op seksueel misbruik van *dalit*vrouwen laten ouders hun dochters al op jonge leeftijd trouwen. Dit gebeurt meestal na haar eerste menstruatie. Door jong te trouwen is er een kleinere kans op ongehuwd zwanger raken, wat een grote last en schande is.⁴⁶ In tegenstelling tot de rest van de verkrachtingen en moorden in de wereld, is dat dit onder *dalits* plaatsvindt met de

⁴² Paswan en Jaideva, *Encyclopaedia*, 18-21.

⁴³ Jain, Jain en Bhatnagar, *Scheduled*, 155.

⁴⁴ Grey, *The unheard*, 32-33.

⁴⁵ *Ibidem*, 54.

⁴⁶ Paswan en Jaideva, *Encyclopaedia*, 25; interview met een staflid van het Centre for Social Analysis (10-6-2010).

stilzwijgende toestemming van de autoriteiten en de omgeving.⁴⁷ Een voorbeeld hiervan is een gebeurtenis die plaatsvond in 2002 in Uttar Pradesh. Personen uit hogere kasten waren bestolen en de politie hield hierop twee *dalit*jongens en hun moeder van 45 jaar aan. Zij lieten de moeder naakt over straat lopen en bonden haar daarna vast. Vervolgens werden de jongens door de politie gedwongen hun eigen moeder te verkrachten. Dit is uiteindelijk niet gebeurd, maar de jongens werden wel gedwongen om een poging te doen.⁴⁸ Van dit soort buitensporige gewelddadigheden zijn er talloze voorbeelden. Ter illustratie een overzicht van alle gerapporteerde gevallen. Aangenomen kan worden dat deze aantallen aanzienlijk hoger liggen omdat maar een klein deel van de incidenten gerapporteerd wordt.

Tamil Nadu, geweld tegen vrouwen

	1998	1999	2000
verkrachting	325	400	445
poging tot verkrachting	4	35	20
mishandeling	1604	1880	1614
ontvoering	814	813	724
lastigvallen in de avond	4733	2034	2422
bruidschat moord	196	199	146
bruidschat intimidatie	453	661	758
totaal	8129	6022	6129

(CASA: Regional level project proposal – Dharapuram Resource Centre: empowerment of women)

Wanneer we kijken naar educatie voor de *dalit*vrouwen, kunnen we uit verschillende schema's aflezen dat vrouwen uit rurale gebieden, met name de hindoeïstische *dalit*vrouwen, een bijzonder laag percentage alfabetisme kennen. Nu moet daarbij worden opgemerkt dat deze cijfers het resultaat zijn van een relatief snel stijgende lijn in het aantal vrouwen én het aantal hindoeïstische *dalit*vrouwen die onderwijs volgen vanaf 1951.

Tamil Nadu, alfabetisme (vanaf 7 jaar oud)

in procenten

	personen	man	vrouw
totaal	73.45	82.42	64.43
rurale gebieden	66.21	77.15	55.28
stedelijke gebieden	82.53	88.97	75.99

(Census 2001)

⁴⁷ Grey, *The unheard*, 21.

⁴⁸ Paswan en Jaideva, *Encyclopaedia*, 24.

Tamil Nadu, alfabetisme (vanaf 7 jaar oud) onder hindoeïstische *dalit*vrouwen

	totaal	man	vrouw
hindoeïstische <i>dalits</i>	11857504	5932925	5925579
waarvan alfabeet	7492757	4355360	3140619
in procenten	63.19	73.41	53.01

(Census 2001)

Er is een direct verband tussen het niveau van onderwijs en de sociale status die iemand bereikt. Hoe hoger dat niveau is, hoe hoger ook de status is. Educatie is daarom erkend als hét middel om een hogere sociale status te bereiken, mede vanwege de mogelijkheid die het je biedt om een beroep te leren dat beter verdient en een groter aanzien geniet. Je beroep en de economische welvaart die erbij hoort is niet de enige, maar wel de zwaarst wegende, factor waarop de omgeving je sociale status beoordeelt in India.⁴⁹ De *dalit*vrouwen hebben door sociale en economische beperkingen veelal niet de mogelijkheid om onderwijs te volgen. De voornaamste reden is armoede. Los van de kosten die educatie met zich meebrengt en op zich een bezwaar vormt, houden ouders hun *dalit*dochters vaak thuis om huishoudelijke klusjes te doen of om voor hun jongere familieleden of dieren te zorgen omdat zij moeten werken. Het komt ook dikwijls voor dat deze *dalit*meisjes inkomsten moeten gaan verwerven voor het gezin en op jonge leeftijd terechtkomen op de informele arbeidsmarkt. Ten tweede is de afstand tussen de school en het huis een belangrijke reden om dochters thuis te houden. Er is vaak een gebrek aan goede vervoersmiddelen en het gevaar om onderweg lastig gevallen te worden. Daarnaast zijn er ook berichten dat leraren hun leerlingen seksueel misbruiken. Alleen de angst daarvoor is voor de *dalit*meisjes al een reden om niet naar school te willen gaan en voor de ouders om ze daartoe niet te verplichten. Hoewel een dochter die geschoold is een grotere kans op een ‘betere’ echtgenoot heeft, betekent dit ook een hogere bruidsschat die de ouders moeten betalen. Wederom een reden voor de ouders om hun dochters thuis te houden. Naast al deze praktische bezwaren heerst er in de Indiase patriarchale samenleving de opvatting dat vrouwen niet onderwezen hoeven te worden: dat is als water geven aan bomen in andermans tuin. Ook het besef dat onderwijs een betere toekomst kan brengen, ontbreekt bij vele *dalits* volledig.⁵⁰ De modernisering dringt echter steeds meer door op het platteland, wat meer machines en andere banen betekent. De machines maken het handmatige werk van *dalit*vrouwen overbodig en de banen vereisen enige scholing. De informele arbeidsmarkt waar de *dalit*vrouwen op zijn aangewezen is dus aan het krimpen en maken educatie steeds meer

⁴⁹ Paswan en Jaideva, *Encyclopaedia*, 220-221.

⁵⁰ Grey, *The unheard*, 8-9;

http://www.ambedkar.org/Worldwide_Dalits/dalit_women_in_India.htm (15-7-2010).

noodzaak.⁵¹ Ondanks deze druk, is door de verscheidene beperkingen naar school gaan voor de vrouwen nog steeds alles behalve vanzelfsprekend. Wanneer zij toch naar school kunnen en mogen gaan, is het moeilijk om dat te blijven doen. Dat blijkt uit cijfers die weergeven dat de meeste voortijdige schoolverlaters te vinden zijn onder *dalit*vrouwen. Naast wederom economische motieven, spelen huwelijken op jonge leeftijd daarin een grote rol.⁵²

Het leven van *dalit*vrouwen gaat dus allesbehalve over rozen. Het zijn eerder roestige spijkers waar zij overheen moeten om te overleven. De religieuze- en de privésfeer waarin de hindoeïstische *dalit*vrouwen verkeren is wat naar de achtergrond geschoven vanwege de nadruk op hun economische positie. De onderdrukking in deze sferen is niet minder zwaar. In alle aspecten van hun leven worden ze ‘vertrapt’ door mannen en de hogere kasten: ze zijn bijna letterlijk de slipper aan de voet van een ander. Ook aan die van hun echtgenoot. Geen wonder dat velen uit dit leven willen ontsnappen: een leven dat bepaald door je geslacht en kaste. Het christendom leek voor velen die uitweg te zijn.



Figuur 3: hindoeïstische en christelijke *dalit*vrouwen uit een dorp in Tamil Nadu

2.4 Het christendom als uitweg

Volgens de Census 2001 leven in Tamil Nadu 3785060 christenen, waarvan 1921016 vrouwen. Van alle christenen in Tamil Nadu, richt dit onderzoek zich specifiek op *dalit*vrouwen uit de C.S.I.. Laten gaan we echter eerst kijken hoe deze niet-Indiase religie in het subcontinent terecht is gekomen en zoveel volgelingen heeft gekregen.

⁵¹ Jain, Jain en Bhatnagar, *Scheduled Caste women*, 156; Grey, *The unheard*, 24.

⁵² Seenarine, *Education and empowerment*, 73.

Volgens de traditionele overlevering was de apostel Thomas de eerste die in 52 na Chr. arriveerde in de staat Kerela in India. Het eerste materiaal dat bewijst dat er christenen in India waren komt uit de vierde eeuw na Chr.⁵³ Over de eerste christelijke gemeenschappen is weinig meer bekend dan zij uit Syrische christenen bestonden die als een soort subkaste tussen de andere Indiërs leefden. Toen de Portugezen in 1498 in het westen van India zich vestigden probeerden ze op vrij agressieve wijze de hindoes te bekeren. Hieronder bevonden zich ook *dalits*. De inspanningen van de Portugezen waren echter niet specifiek op *dalits* gericht. Vanuit de kerk werd het kastenstelsel beschouwd als een sociaal systeem en niet als een religieus systeem. Deze eerste, katholieke, christenen pasten zich daarom aan het kastenstelsel aan in de zin dat zij zich er tussenvoegden als subkaste. Dat het katholicisme het kastenstelsel niet principieel afwees, bewijst onder andere de berichtgeving rondom jezuiet Roberto di Nobili. Deze missionaris arriveerde in India in 1606 en richtte zijn evangelisatie met opzet op de hogere kasten. Door zich voor te doen als een *brahmaan* uit Rome wist hij zich onder de mensen uit de hogere kasten te begeven. Hij volgde de hindoeïstische rituelen en beschouwde ook de *dalits* als onrein. Zo won hij het vertrouwen van veel ‘hoge’ hindoes en wist ze te bekeren tot het christendom. Daarop introduceerde hij priesters voor de hoge kaste christenen en priesters voor de lage kaste christenen.⁵⁴

Protestante zendelingen kregen in India pas voet aan de grond aan het begin van de negentiende eeuw. Evangelisten van verschillende denominaties uit Groot-Brittannië en de Verenigde Staten legden in hun boodschap de nadruk op de individuele zonde en de verlossing daarvan door in Jezus te geloven. De boodschap richtte zich op het bestaan van een ‘andere’ wereld: een wereld die ver weg was van de aardse misère.⁵⁵ De zendelingen verkondigden de boodschap precies zoals zij van huis uit hadden meegekregen. Maar er gebeurde nog iets: zij plaatsten het christendom tegenover het hindoeïsme. Ze bestempelden het christendom en het hindoeïsme als een respectievelijk ‘goede’ en ‘slechte’ religie. Het kastenstelsel leende zich er uitstekend voor om door de zendelingen als een religieus systeem afgeschilderd te worden. Een systeem dat lijnrecht stond tegenover het gelijkheidsprincipe uit de christelijke leer en daarom afgekeurd diende te worden. Het voorbeeld van het kastenstelsel werd het paradepaardje voor het christendom in India.⁵⁶ Twee autoriteiten op het gebied van christelijke *dalits*, James Massey en John C.B. Weber, verschillen van mening wanneer het gaat om de doelgroep waarop deze protestantse zendelingen zich richtten. James

⁵³ Massey, *Dalits in India*, 85.

⁵⁴ Ibidem, 87-88.

⁵⁵ Massey, *Dalits in India*, 99; J.C.B. Webster, *The Dalit Christians: a history (Delhi, 2009)* 42-47.

⁵⁶ Webster, *The Dalit Christians*, 42-47.

Massey concludeert in zijn boek *'Dalits in India'* dat er twee typen zendelingen zijn. De eerste groep probeert zoveel mogelijk mensen te bekeren en richtte zich daarom op de lage kasten waar de tweede groep er juist op tegen was mensen uit de lage kasten te bekeren.⁵⁷ John C.B. Weber beargumenteert daarentegen dat de missionarissen probeerden de christelijke boodschap te verspreiden onder álle Indiërs, zonder specifieke voorkeur voor rangen en standen.⁵⁸ Het heeft niet uitgemaakt op welke groep de zendelingen hun inspanningen richtten, de hindoeïstische *dalits* waren het meest gevoelig voor de christelijke boodschap vanwege hun onderdrukte positie. Ze waren naarstig op zoek waren naar een uitweg uit het kastenstelsel en daarom vonden onder hen veruit de meeste bekeringen plaats. De komst van de protestantse zendelingen leidde uiteindelijk tot massabekeringen onder *dalits* rond het einde van de achttiende eeuw.

Het merendeel van de massabekeringen onder *dalits* vond plaats tussen 1840 en 1910. De term 'massabekering' duidt een massaal samenzijn van personen aan. Het betreft hier personen die geen onderlinge verbinding hebben. Omdat de bekeringen plaatsvonden onder *dalits* die dikwijls familie van elkaar waren en onderdrukking als gemene deler hadden, is het beter te spreken van groepsbekeringen dan van massabekeringen.⁵⁹ Deze groepsbekeringen varieerden sterk in de reikwijdte en duur. Tevens zijn zij niet goed geregistreerd. Hierdoor is het lastig in kaart te brengen welke groepsbekering waar plaatsvond, ook omdat het niet overal hetzelfde in zijn werk ging.⁶⁰ De reden voor de hindoeïstische *dalits* om zich tot het christendom te bekeren, was het verkrijgen van vrijheid. De vrijheid om zich buiten de sociale grenzen van het kastenstelsel te bewegen en zo meer kans te hebben om hogere economische welvaart te bereiken. Overgaan tot het christendom zagen zij als de enige kans op een beter leven.⁶¹ Toch moet er niet voorbij worden gegaan aan de religieuze oprechtheid van deze bekeringen. Hoewel sociale overwegingen vaak het zwaarst meewogen, wilde dat niet zeggen dat een oprecht religieuze overtuiging geen rol speelde bij de keuze. De overgang kan daarom gezien worden als zowel een zoektocht naar een nieuwe identiteit als een spirituele queeste.⁶² De groepsbekeringen vonden niet zonder slag of stoot plaats. Hindoes vervolgden de nieuwe

⁵⁷ Massey, *Dalits in India*, 101.

⁵⁸ Webster, *The Dalit Christians*, 47.

⁵⁹ S. Jayakumar, *Dalit consciousness and Christian conversion: historical resources for a contemporary debate*. (New Delhi, 1999) 144.

⁶⁰ Webster, *The Dalit Christians*, 48; Jayakumar, *Dalit consciousness*, 143-144.

⁶¹ Webster, *The Dalit Christians*, 70.

⁶² D.B. Forrester, *Caste and Christianity: attitudes and politics of Anglo-Saxon Protestant missions in India* (Londen - Dublin, 1980) 42-43; J. W. Gladstone, *Protestant Christianity and people's movements in Kerala 1850-1936* (Kannamoola, 1984) 96-98 en D. Kooiman, 'Mass movement, famine and epidemic: a study of interrelationship' *ICHR XXII 2* (1988) 109-131.

christenen door middel van fysiek geweld en boycots die economische achteruitgang veroorzaakten.⁶³ Met het nieuwe geloof, gingen er ook nieuwe deuren open voor de *dalit*christenen. Het geven van onderwijs was traditie onder de zendelingen waarvan de nieuwe gelovigen nu gebruik konden maken. Het onderwijs en het netwerk van de kerk gaf de volgende generatie de kans om buiten het dorp in een ander beroep te werken. De grootste verandering gerapporteerd door zendelingen onder de nieuwe gelovigen was een groeiend gevoel van eigenwaarde, een bewustzijn van hun onrechtvaardige stigmatisering. Naast de mogelijkheden die de kerk de nieuwe *dalit*christenen bood, stelde de kerk ook eisen aan hen. De zekerheden die het hindoeïsme ooit bood moesten ingeleverd worden in de naam van Christus. Dat gebeurde niet altijd. Vaak bleef bijvoorbeeld het geloof in demonen en kwade geesten bestaan. Tot teleurstelling van de zendelingen.⁶⁴

Ondanks de mogelijkheden die de kerk bood, bleef er veel hetzelfde voor de christelijke *dalits*. Het merendeel van hen bleef wonen in dezelfde dorpen, beoefende hetzelfde ambacht uit en behield dezelfde sociale en economische contacten.⁶⁵ Het kastenstelsel achtervolgde hen in de kerk. De nieuwe gelovigen werden geconfronteerd met het bestaan van ‘hoge’ en ‘lage’ christenen en de bijbehorende onderdrukking.⁶⁶ Het beoogde doel van de voormalige *dalithindoes*, het verkrijgen van sociale vrijheid, werd hierdoor niet bereikt.⁶⁷ Zowel in de katholieke als protestantse kerken wordt dit probleem van sociale gelaagdheid erkend. Gepast is het om nu een citaat van de bisschop van Chennai van de C.S.I. aan te halen:

*“The Scheduled Caste (Dalit) Christians are thus discriminated against and oppressed by fellow Christians within the various churches for no fault of their own but the accident of birth, even when they are second, third or fourth generations Christians. The high caste Christians who are in minority in the Church carry their caste prejudices even after generations, unaffected by Christian belief and practice.”*⁶⁸

Omdat het kastenstelsel ook de *dalit*vrouwen van de C.S.I. treft, is er nauwelijks verschil met hun levenswijze in vergelijking met die van hindoeïstische *dalit*vrouwen. De sociale positie van beide groepen *dalit*vrouwen wordt immers bepaald door dezelfde

⁶³ G.A. Oddie, ‘Christian conversion in the Telugu country 1860-1900: a case study of one Protestant Indian movement in the Godavary-Krishna Delta’ *Indian Economic and Social History Review* XII (1975) 75.

⁶⁴ Webster, *The Dalit Christians*, 81-82.

⁶⁵ Ibidem, 77.

⁶⁶ Grey, *The unheard*, 69.

⁶⁷ Shah, *Untouchability*, 85-86.

⁶⁸ M. Azariah, *The un-Christian side of the Indian church. The plight of the untouchable converts* (Bangalore, 1986) 10.

onderdrukkende factoren: de mannen en de hogere kasten, bestaande uit zowel hindoes als christenen. Uiteraard zijn er verschillen in de religieuze sfeer, maar de lage positie waarin de vrouwen verkeren is praktisch hetzelfde. Slechts twee punten van verschil zijn in de literatuur naar voren gekomen. Echtscheiden, als eerste punt, is moeilijker voor christelijke *dalit*vrouwen dan voor hindoeïstische *dalit*vrouwen. Dat een man zijn vrouw moeilijker kan verlaten mag in de patriarchale Indiase samenleving als een groot voordeel beschouwd worden voor de eerste groep.⁶⁹ Ten tweede is het besef onder de *dalit*christenen groter dat scholing voor hun kinderen belangrijk is dankzij de traditie van onderwijs in de christelijke kerk.⁷⁰

Wanneer de omstandigheden waarin christelijke en hindoeïstische *dalit*vrouwen leven nagenoeg hetzelfde zijn, waarom zou er op basis van religie onderscheid gemaakt moeten worden? Twee aanbieders van onderwijs, de overheid en de C.S.I., maken dit onderscheid in het toelatingsbeleid van hun scholen. Beide instanties zeggen te werk te gaan vanuit een gelijkheidsprincipe, maar bieden zij daadwerkelijk dezelfde toegang aan de hindoeïstische en christelijke *dalit*vrouwen? Of het onderscheid in het openbaar onderwijs in Tamil Nadu ook discriminatie betekent, geeft het volgende hoofdstuk weer.

3 Openbaar onderwijs in Tamil Nadu

3.1 Onderwijs in India en Tamil Nadu

Voordat dit hoofdstuk toelicht hoe de overheid de toegang voor hindoe en christen *dalit*vrouwen op openbare scholen in Tamil Nadu in haar beleid heeft vastgelegd, geeft deze paragraaf ter inleiding op dit vraagstuk enige algemene informatie over het onderwijs in India. In India bestaan ruwweg drie soorten onderwijs: privé, speciaal en openbaar. De privéscholen krijgen geen steun van de overheid. Deze scholen kunnen bepaalde docenten aantrekken en goede faciliteiten bieden omdat zij niet gebonden zijn aan een overheidsbudget. Uiteraard zit daar een prijskaartje aan voor de studenten. Dit onderzoek zal verder geen aandacht besteden aan het toelatingsbeleid van privé scholen. Special onderwijs bestaat uit scholen die zijn gesticht door linguïstische of religieuze minderheden. Deze scholen schenken extra aandacht aan hun taal of religie en worden door de overheid gesteund. Openbaar onderwijs is het

⁶⁹ Webster, *The Dalit Christians*, 85.

⁷⁰ Grey, *The unheard*, 23.

onderwijs dat geheel verzorgd wordt door de overheid en is het meest voorkomende soort onderwijs in India. De drie soorten scholen bieden formeel onderwijs aan. Dat wil zeggen dat de Indiase wetgeving het onderwijs reguleert en het diploma erkent dat bij afronding verstrekt wordt. Dit onderzoek laat niet-formeel onderwijs of andere educatieve programma's buiten beschouwing. Het formele onderwijs bestaat uit een vast curriculum en bepaalde klassenstructuur. Hoe de klassenstructuur eruit ziet in Tamil Nadu, staat in het onderstaande schema weergegeven.

Het is van belang om nogmaals aan te geven dat deze studie zich niet toespitst op de kwaliteit van het onderwijs maar alleen op het toegangsbeleid van de scholen. De toegankelijkheid van scholen is een bepalende factor wanneer het gaat om de kwaliteit, type en duur van het onderwijs dat gevolgd wordt door vrouwen.⁷¹ Aangezien de toegang in het openbaar onderwijs op nationaal en statelijk niveau is vastgelegd, richt dit onderzoek zich alleen op het beleid dat van toepassing is in Tamil Nadu. Daarvoor is naar de Indiase nationale- en statelijke wetgeving en de *National Policy on Education* (NPE) gekeken. In deze twee stukken is de kern te vinden waarop alle andere beleidsdocumenten zijn gebaseerd. Wat betreft het speciale onderwijs zal dit onderzoek zich alleen richten op de C.S.I. scholen in D.C.C. Dharapuram.

⁷¹ R. Kumar (ed.), *The crisis of elementary education in India* (New Delhi, 2006) 205.

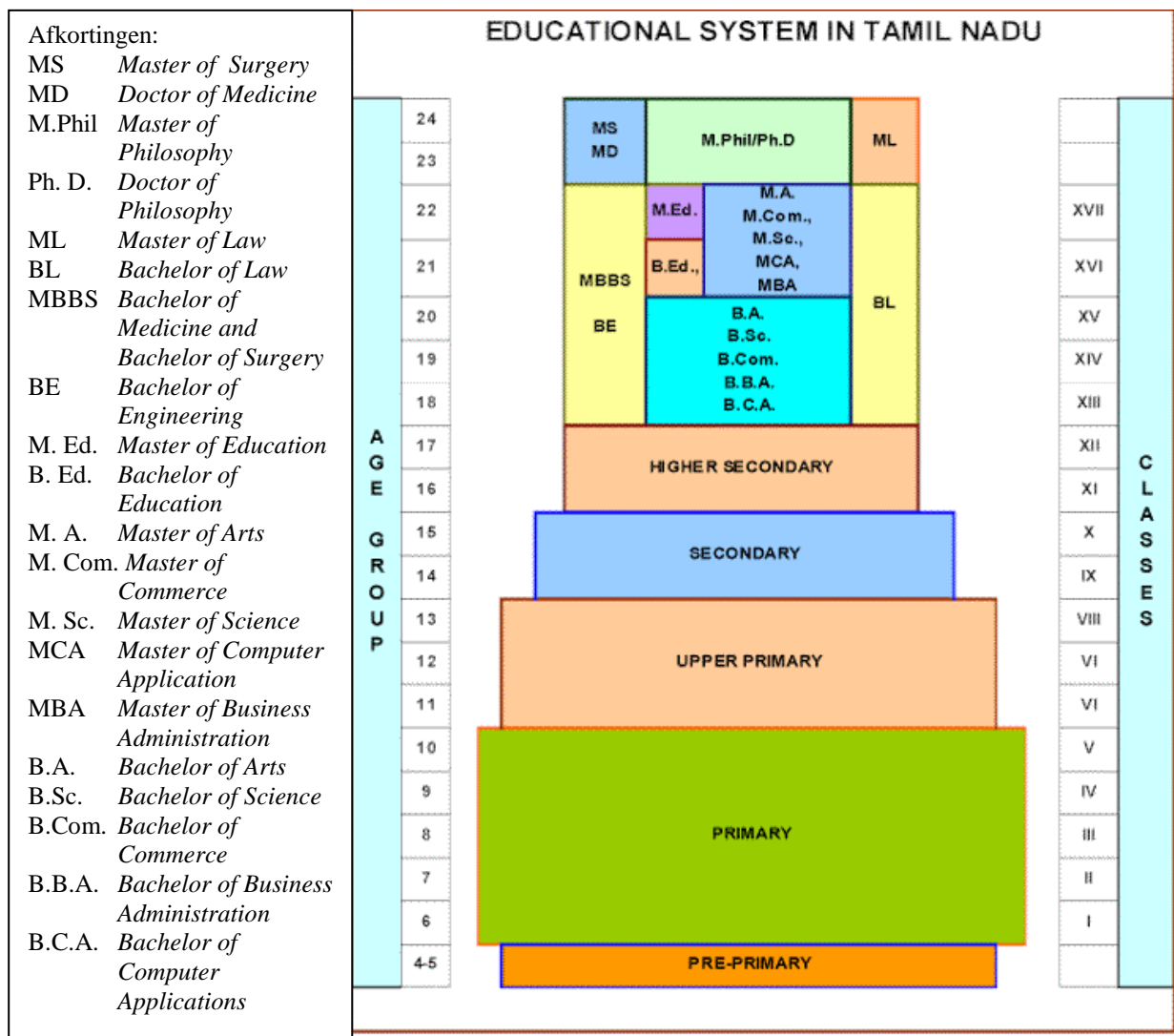


Figure 4: klassenstructuur in Tamil Nadu

3.2 basisonderwijs: ieder is gelijk

In artikel veertien van de grondwet van India is vastgelegd dat: “*The State shall not deny to any person equality before the law or the equal protection of the laws within the territory of India*”. Sinds de onafhankelijkheid zijn voor de Indiase wet zijn mannen en vrouwen, *dalits* en *brahmanen*, gelijk. Vanuit dit gelijkheidsprincipe verzorgt de overheid sindsdien ook het onderwijs. Dit betekent dat op de openbare scholen aan iedereen hetzelfde onderwijs moet worden aangeboden, ongeacht iemand zijn geslacht, kaste of religie. Vóór de onafhankelijkheid was het heel gewoon dat *dalits*, als zij al naar school gingen, gezeten buiten het klaslokaal de les volgden.⁷² Ook moesten de meisjes die toen naar school gingen, slechts

⁷² D. Keer, *Dr. Ambedkar: life and mission* (Bombay, 1971) 15-16.

een klein percentage van wat het nu is, een ander curriculum volgen dan de jongens. Onderwijs aan vrouwen werd toen vanuit het perspectief aangeboden dat een verandering in de sociale positie van vrouwen de hele samenleving zou hervormen. Na de onafhankelijkheid zijn er door de Indiase overheid verschillende maatregelen genomen om iedereen gelijk onderwijs te laten volgen.⁷³ Wat betreft de toegang tot openbaar onderwijs, verbiedt artikel vijftien van de grondwet de staat om daarin onderscheid te maken op basis van geslacht, religie, ras, geslacht, kaste, of plaats van geboorte.

Sinds 12 december 2002 is artikel 21(A), beter bekend als de *Education Act*, opgenomen in de grondwet. Dit wetsartikel maakt kinderen van zes tot en met veertien jaar leerplichtig. De overheid heeft zichzelf in het artikel tevens verplicht om deze leerplichtige kinderen gratis onderwijs aan te bieden. Er staat letterlijk in dat: “*No child shall be liable to pay any kind of fee or charges or expenses which may prevent him or her from pursuing and completing the elementary education.*”⁷⁴ Dat betekent dat in heel India voor ieder kind van zes tot en met veertien jaar, het onderwijs zowel toegankelijk als gratis moet zijn. De overheidsinstanties vragen geen schoolgeld en verstrekken gratis de schooluniformen, leerboeken en



Figuur 5: jonge dalitmeisjes verkopen na schooltijd hun waar op het busstation

lunch aan de kinderen.⁷⁵ Uiteraard zijn in de *Education Act* meer maatregelen getroffen om onderwijs voor iedereen te bevorderen. Voorbeelden hiervan zijn dat er geen administratiekosten bij inschrijving mogen worden gerekend, een kind ook nog recht op gratis onderwijs heeft als hij of zij op de leeftijd van veertien nog niet de tiende klas heeft afgerond en een kind niet geweigerd mag worden op basis van het ontbreken van zijn leeftijd op zijn geboortebewijs.⁷⁶ Door gratis onderwijs aan te bieden neemt de overheid een hoge drempel weg voor *dalit*vrouwen om naar school te gaan. Een grote afstand tot de school is een tweede obstakel, zeker wanneer het kleine kinderen betreft. De *National Policy on Education* bericht dat 90 procent van de scholen in de rurale gebieden voldoet aan de gewenste afstand van één kilometer tussen de woning en de school van de leerlingen. In de *Education Act* is tevens

⁷³ Kumar, *The crisis of*, 202.

⁷⁴ De grondwet van India, artikel 21(A), paragraaf 3.2.

⁷⁵ <http://www.tn.gov.in/schooleducation/schemes.htm> (22-8-2010)

⁷⁶ De grondwet van India, artikel 21(A), paragraaf 13 (1), paragraaf 4 en paragraaf 14 (2).

vastgelegd dat elk kind recht heeft op onderwijs in de buurt.⁷⁷ De overheid zorgt ook voor gepaste voorzieningen wanneer de afstand nog steeds te groot of gevaarlijk is om te overbruggen. Zo hebben alle kinderen die naar school gaan recht op een gratis busticket. Er is slechts één voorrecht dat alleen aan hindoeïstische *dalit*vrouwen wordt verleend: een gratis fiets voor de meisjes in de eerste en tweede klas.⁷⁸ Daarnaast is er een breed scala aan wetten en beleidsregels die erop gericht zijn een gelijke schoolgang te bevorderen. Zo is kinderarbeid onder de veertien jaar een stafbaar feit,⁷⁹ zijn de toiletten voor jongens en meisjes met opzet van elkaar gescheiden⁸⁰ en zijn natuurkunde en wiskunde verplichte vakken om de deelname van meisjes aan niet-traditionele vakken te stimuleren.⁸¹

Het toelatingsbeleid van de openbare basisscholen (*primary school, upper primary school, secondary school*) zit dus sterk in elkaar wanneer het aankomt op een gelijke toegankelijkheid. De theorie wijkt echter nogal eens af van de praktijk. Nood breekt wet, dat blijkt uit het feit dat *dalit*meisjes thuis worden gehouden uit economische overwegingen. Door onderwijs gratis aan te bieden is scholing een investering die slechts tijd kost, maar dit besef ontbreekt of is teveel gevraagd van ouders. Daarnaast kunnen er natuurlijk een aantal kanttekeningen geplaatst worden bij datgene wat de overheid gratis verstrekt, zoals het uniform dat op elke school in India verplicht is. De overheid verstrekt het uniform slechts één keer per jaar en alleen aan de leerlingen tot aan de negende klas. Kinderen doen natuurlijk nooit één jaar met hetzelfde stel kleren. Een nieuw uniform gedurende het schooljaar zit er voor de meeste *dalits* vanwege de kosten niet in. Zij lopen daarom vaak in te kleine, verstelde en sjofele uniformen rond.⁸² Ook afstand blijft een probleem. De gratis verstrekte bustickets treffen niet altijd doel. In de rurale gebieden rijden bussen meestal één-of tweemaal per dag en zijn ze afgeladen met mensen. In deze drukte vinden gretige handen gemakkelijk hun weg of komen de kleinste kinderen in de verdrinking.⁸³ Ook de theorie kent uiteraard haar zwakke punten. Voor de *primary schools* is een richtlijn van één kilometer afstand vastgesteld, maar voor de *upper primary schools* geldt een reikwijdte van drie kilometer. Een afstand die voor sommigen te ver is om te overbruggen. Doordat klas één tot en met acht niet in dezelfde schoolgebouw gegeven hoeven te worden en zij zich dus ook op verschillende afstanden

⁷⁷ Government of India (Department of Education, Ministry of Human Resource Development), *National policy on education, 1968. As modified in 1992* (New Delhi, 1998) paragraaf 1.5.

⁷⁸ <http://www.tn.gov.in/schooleducation/schemes.htm> (22-8-2010); persoonlijk gesprek met J. Ellis (1-6-2010).

⁷⁹ Child Labour (Prohibition and Regulation) Act, 1986.

⁸⁰ De grondwet van India, artikel 21 (A), *the schedule 2* (iii).

⁸¹ Government of India, *National policy on education*, paragraaf 1.6.

⁸² Persoonlijk gesprek met J. Ellis (1-6-2010)

⁸³ <http://www.tn.gov.in/schooleducation/schemes.htm> (22-8-2010); persoonlijk gesprek met J. Ellis (1-6-2010).

kunnen bevinden, is het geen eenvoudige taak om de doelstellingen van de *Education Act* te bereiken.⁸⁴

Zoals in bovenstaande alinea beschreven, kent het beleid ten opzichte van het basisonderwijs in India, Tamil Nadu veel gebreken. Desalniettemin is sinds de Indiase overheid dit beleid voert het aantal vrouwelijke alfabeten snel gestegen. Wat betreft de toegang voor hindoeïstische en christelijke *dalit*vrouwen in openbaar onderwijs zoals vastgelegd in de Indiase wetgeving en de NPE, wordt er in het basisonderwijs (klas één tot en met tien) geen onderscheid gemaakt. De gratis fietsen zijn de uitzondering die deze regel bevestigt. In het hoger onderwijs wordt er door de Indiase overheid met opzet een onderscheid op basis van religie gemaakt. Of dat ook leidt tot een ongelijke toegang tot hoger openbaar onderwijs, zal nu toegelicht worden.

India en Tamil Nadu, alfabetisme 1901-2001

	India			Tamil Nadu		
	totaal	man	vrouw	totaal	man	vrouw
1901	5.3	9.8	0.6	7.6	14.1	1
1911	5.9	10.6	1.1	9.2	17.1	1.5
1921	7.2	12.2	1.8	10.4	18.6	2.4
1931	9.5	15.6	2.9	11.3	20	2.9
1941	16.1	24.9	7.3	16.2	25.6	6.9
1951	18.3	27.2	8.9	20.8	31.7	10.1
1961	28.3	40.4	15.3	36.4	51.6	21
1971	34.5	46	22	45.4	59.5	30.9
1981	43.6	56.4	29.8	54.4	68.1	40.4
1991	52.2	64.1	39.3	62.7	73.1	51.3
2001	65.4	79.6	54.3	73.5	82.4	64.6

* De cijfers voor 1961 en 1971 betreffen de bevolking van vijf jaar een ouder. De cijfers vanaf 1981 betreffen de bevolking van zeven jaar een ouder. (Census 2001)

3.2 hoger onderwijs: *protective discrimination*

3.2.1 De Backward Classes

Het beleid van *protective discrimination*, dat betrekking heeft op het hoger onderwijs, schrijft voor dat hindoeïstische en christelijke *dalit*vrouwen als twee verschillende groepen behandeld moeten worden. Op twee manieren wordt deze *protective discrimination* in praktijk gebracht:

⁸⁴ Kumar, *The crisis of*, 215.

door middel van een *reservation policy* en studiebeurzen. Hoe beiden in hun werk gaan lichten we toe nadat er gekeken is hoe de scheiding op basis van religie plaatsvindt.

In artikel 40 van de grondwet staat: “*The state shall promote with special care the educational and economic interests of the weaker sections of the people (...) and shall protect them from social injustice and all forms of exploitation*”. Deze *weaker sections* worden officieel als de *Backward Classes* (BC) aangeduid. Deze groep staat tegenover de zogenaamde *Forward Classes* (FC). De term *Backward Classes* is voor het eerst gebruikt in 1880 bij een beschrijving van een groep ongeletterde behoeftigen die in aanmerking kwamen voor studiebeurzen op basisscholen.⁸⁵ De overheid nam niet veel later deze term in gebruik en in ruim een eeuw is de definitie van de BC in opdracht van de nationale overheid door verschillende commissies onder de loep genomen. De tweede *All India Backward Classes Commission*, met Bindheshwari Prasad Mandal als voorzitter, heeft dit het meest recent onderzocht en gaf de volgende criteria om de BC te formuleren:⁸⁶

Op sociaal gebied:

- kasten/klassen die door anderen als sociaal achtergesteld worden gezien.
- kasten/klassen die voornamelijk afhankelijk zijn van handenarbeid voor hun levensonderhoud.
- kasten/klassen waarvan tenminste 25 procent vrouwen en tien procent mannen in rurale gebieden en tenminste tien procent vrouwen en vijf procent mannen in de stedelijke gebieden boven het nationale gemiddelde trouwen onder de leeftijd van zeventien jaar.
- kasten/klassen waarvan de arbeidsparticipatie van vrouwen tenminste 25 procent boven het nationale gemiddelde ligt.

Op onderwijskundig gebied:

- kasten/klassen waar het aantal niet schoolgaande kinderen in de leeftijdsgroep vijf tot vijftien jaar tenminste 25 procent boven het nationale gemiddelde ligt.
- kasten/klassen waar het aantal vroegtijdige schoolverlaters in de leeftijdsgroep vijf tot vijftien jaar tenminste 25 procent boven het nationale gemiddelde ligt.
- kasten/klassen waarvan het aantal personen dat toegelaten wordt tot de universiteit tenminste 25 procent beneden het nationale gemiddelde ligt.

Op economisch gebied:

⁸⁵ S.R. Sharma, *Protective discrimination. Other Backward Classes in India* (New Delhi, 2002) 1.

⁸⁶ *Ibidem*, 18-19.

- kasten/klassen waarvan de gemiddelde waarde van de bezittingen van de familie tenminste 25 procent beneden het nationale gemiddelde ligt.
- kasten/klassen waar het aantal families wonende in *kucha houses* tenminste 25 procent boven het nationale gemiddelde ligt.
- kasten/klassen waarvan de bron van drinkwater verder dan een halve kilometer voor meer dan 50 procent van de huishoudens is.
- kasten/klassen waarvan het aantal huishoudens dat een lening heeft tenminste 25 procent boven het nationale gemiddelde ligt.

Zoals bovenstaande criteria laten zien, wordt de status van BC onder andere gekoppeld aan iemands positie binnen het kastenstelsel. De ‘Mandal Commissie,’ zoals de commissie ook wel bekend staat, leverde daarom een lijst aan met de kasten die tot deze groep behoorden. In de BC wordt nog ruwweg de driedeling gemaakt tussen de *Scheduled Castes* (SC), *Scheduled Tribes* (ST) en *Other Backward Classes* (OBC).

Voordat de term ‘*Scheduled Caste*’ in 1935 werd opgenomen in het wetboek van India was de term ‘*Depressed Classes*’ in gebruik. Deze naam werd gegeven aan alle onaanraakbaren. De naam werd op dat moment niet verbonden aan de religieuze identiteit van een persoon. Tijdens de *Round Table Conference* in 1932 in Londen werd er hevig gedebatteerd over een nieuwe term voor deze onderdrukte groep, waar *dalits* één van de opties van was. Op de conferentie besloot men van ‘*Scheduled Caste*’ de officiële naam te maken.⁸⁷ De omschrijving van deze term is tot op de dag van vandaag vaag gebleven.⁸⁸ In 1936 volgde de verordening: “*no Indian christian (...) should be deemed a member of a Scheduled Caste.*”⁸⁹ De huidige grondwet van India heeft deze bepalingen uit 1935-1936 bijna klakkeloos overgenomen met als gevolg dat hierin één van de paragrafen luidt: “*Nothwithstanding anything contained in paragraph 2, no person who professes a religion different from Hindu shall be deemed to be a member of a Scheduled Caste.*”⁹⁰ In 1956 werden daar nog de sikhs bijgevoegd en in 1990 de boeddhisten.⁹¹ De christenen, *dalit* of niet, behoren vanwege deze regels tot op de dag van vandaag niet tot de SC. Maar ook tot de *Scheduled Tribes* behoren zij niet. De SC’s en ST’s ervaren dezelfde extreme educatieve, economische en sociale-culturele achterstand en worden vaak in één adem samen genoemd. Dit is echter niet terecht daar zij sterk van elkaar verschillen wanneer het gaat om bijvoorbeeld hun historische achtergrond of

⁸⁷ Massey, *Dalits in India*, 131-132.

⁸⁸ De grondwet van India, artikel 366, paragraaf 24.

⁸⁹ Government of India (Scheduled Castes) Order, 1936.

⁹⁰ The Constitution (Scheduled Castes) Order, 1950.

⁹¹ Massey, *Dalits in India*, 143.

geografische locatie. Ook de natuur van de sociale en educatieve problemen van beide groepen is niet hetzelfde.⁹² Dan blijft er nog maar één optie over wat betreft de *dalit*christenen. In Tamil Nadu, een staat die zelf bepaalt welke kaste waar wordt ingedeeld, behoren de christelijke *dalits* tot de *Other Backward Classes*.⁹³ In deze staat mag je je als hindoe *dalit* die zich bekeerd heeft tot het christendom jezelf tot de OBC rekenen. Dit mag ook als dit een familielid uit een vorige generatie betreft.⁹⁴ De hindoeïstische *dalits* behoren in Tamil Nadu dus tot de *Scheduled Caste* en de christelijke *dalits* tot de *Other Backward Classes*. Deze indeling heeft natuurlijk ook betrekking op de *dalit*vrouwen onder hen.

3.2.2 Reservation policy en studiebeurzen

Om de minderbedeelden van de Indiase bevolking op sociaal, educatief en economisch vlak een extra stimulans te geven, heeft de overheid de *reservation policy* ingevoerd. Dit systeem reserveert plekken voor specifieke groepen, zoals ex-soldaten en BC's, in overheidsorganen. Onderwijs valt daar ook onder. Van oorsprong bezetten Indiërs uit hoge kasten het ambtenarenapparaat en zonder deze maatregel kunnen deze groepen er moeilijk tussen komen.⁹⁵ Er bestaat ook een *gender* variant van de *reservation policy*. Sinds 1993 bestaat er een beleid dat is toegespitst het verbeteren van de positie van vrouwen, maar deze richt zich alleen op (lokale) politieke vertegenwoordiging. De laatste ontwikkeling hierin is de '*Women Reservation Bill*' die bij het Indiase parlement ligt. Deze wet bepaalt dat vrouwen 33,3 procent van de plekken moeten vervullen in lokale politieke organen. Hoewel sommige scholen ditzelfde percentage aan plekken in het hoger onderwijs beschikbaar stellen aan vrouwen, is er geen nationale wet of staatsverordening die dit voorschrijft.⁹⁶ De *reservation policy* ten behoeve van vrouwen wordt dus niet toegepast in het onderwijs. Laten we nu kijken naar de regelingen voor de BC's in Tamil Nadu.

De *reservation policy* die op nationaal niveau wordt toegepast, zorgt ervoor dat er plaatsen in colleges en universiteiten gereserveerd zijn voor BC's. Dat betekent echter niet dat de BC's bij voorbaat geen aanspraak kunnen maken op de niet-gereserveerde plaatsen. Naast het vrijhouden van plekken, schrijft het beleid voor dat er voor de BC's uitzonderingen mogen worden gemaakt op de toelatingseisen van een opleiding. Voor deze studenten wordt het

⁹² A. R. Kamat, *Education and social change in India* (Bombay, 1985) 248.

⁹³ Meer informatie over de OBC in Tamil Nadu in: Sharma, *Protective discrimination*, 107-165.

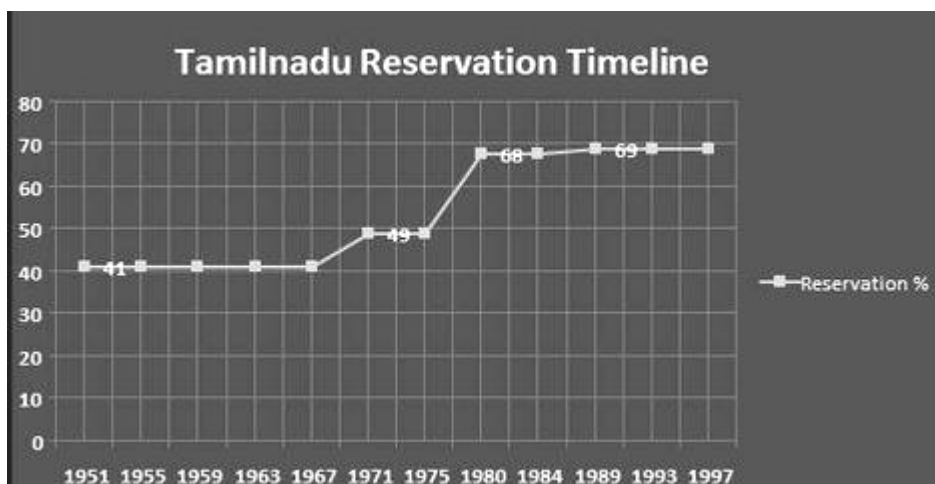
⁹⁴ Reservations for Backward Classes, *Mandal Commission Report of the Backward Commission 1980. Volume VI* (Delhi, 1990) 335.

⁹⁵ Sharma, *Protective discrimination*, 172.

⁹⁶ C. Mudaliar, *India's gender reservation policy and women's emerging political leadership at grassroots* (Michigan, 2005) 5; Paswan en Jaideva, *Encyclopaedia*, 27 en 84-85.

minimum cijfer dat vereist is om toegelaten te worden dan bijvoorbeeld enigszins naar beneden bijgesteld.⁹⁷ Naast deze reservering van plekken en versoepeling van toelatingseisen, stelt de overheid studiebeurzen beschikbaar. Deze beurzen zijn er om te voorzien in de kosten die de student maakt in het hoger onderwijs. Of je in aanmerking komt voor een studiebeurs, hangt af van de ‘laagte’ van het familie-inkomen. Dit staat geregistreerd bij overheidsinstanties. Ook het behouden van de beurs is aan regels gebonden.⁹⁸

Sinds 1959 is de *reservation policy* voor de SC’s en ST’s op nationale schaal van kracht geworden. Ruim drie decennia later, vanaf 1990, zijn alle Indiase staten verplicht om de OBC’s in dit beleid op te nemen.⁹⁹ Sommige staten, waaronder Tamil Nadu, troffen echter al eerder deze voorziening van reservering voor de OBC’s. Hoeveel plekken er worden vrijgehouden voor de BC, hangt van de vastgestelde quota af. Deze zijn door de jaren heen verschillend geweest in Tamil Nadu, zoals het schema hieronder aangeeft.



Figuur 6: tijdljn quota Tamil Nadu

De quota voor de SC, ST en OBC verschillen van elkaar. In principe is een quorum vastgesteld aan de hand van het percentage wat de groep uitmaakt van de bevolking: wanneer 22,5 procent van de Indiase bevolking tot de SC’s en ST’s behoort, wordt 22,5 procent van alle plaatsen vrijgehouden voor deze groepen. Grondwettelijk wordt de *reservation policy* mogelijk gemaakt in een aantal clausules van artikel vijftien: hetzelfde artikel dat discriminatie verbiedt. Zo is er een clausule die zegt dat: “*nothing in this article or in clause (2) of article 29 shall prevent the State from making any special provision for the advancement of any socially and educationally backward classes of citizens or for the*

⁹⁷ D. Rothermund en J. Simon (ed.), *Education and the integration of ethnic minorities* (Londen, 1986) 115.

⁹⁸ Rothermund en Simon, *Education*, 115; Kamat, *Education*, 272.

⁹⁹ Sharma, *Protective discrimination*, 172-173.

Scheduled Caste and the Scheduled Tribes.”¹⁰⁰ Een soortgelijke clause is er ook voor vrouwen en kinderen.¹⁰¹ Deze tegenstrijdigheid in de grondwet levert talloze rechtszaken op. Dat heeft geleid tot het besluit van het Indiase hooggerechtshof in 1992 dat het totale aantal van gereserveerde plaatsen minder dan 50 procent van het geheel moet zijn, in verband met het gelijkheidsprincipe.¹⁰² Wanneer de SC en ST recht hebben op 22,5 procent gereserveerde plaatsen, blijft er dus slechts 27 procent over voor de OBC’s. Dit terwijl zij landelijk ongeveer 52 procent van de bevolking uitmaken.

De Indiase staten dienen dit nationale beleid te volgen: het aantal plaatsen in de (lokale) overheidsorganen moeten representatief zijn voor het aantal Indiërs die tot de SC, ST en OBC’s gerekend worden. Tamil Nadu is daarop een uitzondering. Ten eerste is het een deelstaat die zelf bepaalt welke kasten er tot de SC, ST en OBC behoren of er buiten vallen. Ten tweede heeft Tamil Nadu bereikt dat zij op basis van de wet andere quota mag hanteren dan nationaal zijn voorgeschreven. De quota in deze staat zijn in totaal 69 procent in plaats van 50 procent. Dit percentage is als volgt verdeeld: 50 procent voor OBC’s, 18 procent voor SC’s en één procent voor ST’s.¹⁰³ De *dalit*christenen, als onderdeel van de OBC, hebben daarbinnen hun eigen percentage van 3,5 procent. Dat wil zeggen, dat in 50 procent van de gereserveerde plaatsen 3,5 procent speciaal is vrijgehouden voor de christelijke *dalits*.¹⁰⁴

Of beide groepen representatief zijn vertegenwoordigd in de *reservation policy* is vast te stellen aan de hand van de percentages. Volgens de census van 2001 maken de SC’s in Tamil Nadu 21,49 procent uit van de bevolking. De christenen 6,06 procent. Hiervan behoort, vanwege hun de economische en sociale situatie, 75 procent tot de OBC. Dat komt uit op 4,5 procent van de totale bevolking van Tamil Nadu.¹⁰⁵ De quota staan op 18 procent voor de SC en op 3,5 procent voor de OBC-christenen. Er is dus een discrepantie van 3,5 procent (SC) en 1 procent (OBC-christenen). Gegeven deze aantallen is vast te stellen dat een groter deel van de christenen niet representatief vertegenwoordigd is: 1 procent is twee-negende deel van het totaal percentage OBC-christenen (4,5 procent) en 3,5 procent is twee-twaalfde van het totaal aantal SC’s (21,5 procent).

De hindoeïstische *dalit*vrouwen en de *dalit*vrouwen van de C.S.I. kunnen op verschillende manieren gebruik maken van de *reservation policy*. Ten eerste kunnen zij

¹⁰⁰ De grondwet van India, artikel 15, paragraaf 4.

¹⁰¹ Ibidem, paragraaf 3.

¹⁰² Indira Sawhney and others versus Union of India (16-11-1992) paragraaf 96, vol. 1.

¹⁰³ Tamil Nadu Act 45, 1994.

¹⁰⁴ S. Viswanathan, ‘A step forward’ *Frontline* 24 (2007).

¹⁰⁵ Census 2001; Viswanathan, ‘A step forward’.

aanspraak maken op de plaatsen die gereserveerd worden voor vrouwen. Tenminste, als scholen dit toepassen. Het eerste probleem hierbij is dat de desbetreffende instantie deze plekken meestal vergeeft aan vrouwen uit hogere kasten.¹⁰⁶ Ten tweede komen zij in dit geval vaak tussen de wal en het schip terecht: hen wordt gezegd het te proberen bij de plekken die gereserveerd zijn voor de SC's en de OBC's. Omgekeerd is er sprake van hetzelfde verhaal.¹⁰⁷ Er is veel commentaar op de *reservation policy* voor BC's. Ten eerste is er, ondanks wettelijke maatregelen, de kritiek dat de 'creamy layer' van de groepen de plekken inneemt. De wat meer welvarende *dalits*, degenen die het eigenlijk niet echt nodig hebben, profiteren er dan van. Een tweede punt van kritiek is dat er onvoldoende kandidaten zijn die de plekken kunnen vervullen vanwege hun slechte vooropleiding. Een derde punt dat de versoepelde ingangseisen tot gevolg hebben dat de studenten meer moeite hebben om de opleiding te voltooien en dat de kwaliteit van het onderwijs daardoor achteruit gaat en als vierde punt dat het curriculum niet aansluiten bij de leefwereld van de onderste lagen van de samenleving en de opleiding daarom verzwaren.¹⁰⁸ Op de studiebeurzen zijn ook een aantal punten van verbetering op te merken. Zo zijn de bedragen zijn onvoldoende toereikend in de kosten die de student moet maken en worden de beurzen vanwege bureaucratische rompslomp later (soms een jaar) uitbetaald dan het moment waarop aan de schoolgelden moet worden voldaan. Tevens is er geregistreerd dat de studiebeurzen gebruikt worden voor het onderhoud van de familie en dat er van de studie niets terecht komt.¹⁰⁹

3.3 Slotopmerking

Concluderend kan gesteld worden dat de Indiase overheid, zowel op nationaal als statelijk niveau, een sterk beleid heeft wat betreft het basisonderwijs voor *dalits*. Desalniettemin kent deze aanpak haar zwakke punten en werkt het in de praktijk anders dan zoals het op papier bedoeld is. Het onderscheid tussen hindoeïstische en christelijke *dalit*vrouwen wordt pas van betekenis door de *protective discrimination* dat de overheid toepast in het hoger onderwijs. De *reservation policy* en de studiebeurzen die hier deel van uitmaken, richten zich sterk op het toegankelijk maken van onderwijs voor de minderbedeelden. Daarin richt de overheid zich vooral op de BC en niet op vrouwen *an sich*. In de onderverdeling van de BC vallen de hindoeïstische *dalit*vrouwen en de *dalit*vrouwen van de C.S.I. in verschillende groepen (SC en

¹⁰⁶ Paswan en Jaideva, *Encyclopaedia*, 84-85.

¹⁰⁷ Grey, *The unheard*, 10.

¹⁰⁸ Rothermund en Simon, *Education*, 116-122.

¹⁰⁹ Rothermund en Simon, *Education*, 120; Kamat, *Education*, 272.

OBC-christenen). Dit heeft tot gevolg dat beide groepen niet dezelfde kansen krijgen van de overheid. Al is het verschil hierin maar klein, de *dalit*christenen delven het onderspit.

4 Speciaal onderwijs: C.S. I. Scholen in D.C.C. Dharapuram

4.1 District Church Council Dharapuram

Eén van de vormen van speciaal onderwijs dat voorkomt in Tamil Nadu, zijn de scholen van de *Church of South India* in de *District Church Council* Dharapuram. Voordat we deze scholen nader bekijken, licht dit hoofdstuk eerst de inhoudelijke omschrijving en de structuur van de kerk toe.

De inauguratie van de *Church of South India* (C.S.I.) vond plaats in de St. George kathedraal in Madras op 27 september 1947. Voor deze dag waren verschillende protestante denominaties al decennia, soms eeuwenlang, actief in India. Na bijna 50 jaar overleg besloten veel van hen op deze dag hun krachten officieel te bundelen. Zo verenigden de *Church of India, Pakistan, Burma and Ceylon*, de *South India United Church* en de *South India Provincial Synod of Methodist Church* zich met elkaar tot de C.S.I.. De *Basler Mission* en de *Anglican Diocese of Nandyal* sloten zich hier op een later tijdstip bij aan. Met het samengaan van deze verschillende kerken, vond er een vereniging plaats van anglicaanse, methodistische, congregationalistische, presbyteraanse en hervormde tradities. De achterliggende gedachte van deze vereniging is de volgende uitspraak van Christus: “*dat ze allen één mogen zijn. Zoals U, Vader, in Mij bent en Ik in U, zo moeten zij in Ons zijn, zodat de wereld kan geloven dat U mij hebt gezonden*” (Joh. 17:21). Onder dit credo is, met nu ongeveer vier miljoen aanhangers, de grootste oecumenische kerk van India tot stand gekomen. Slechts de katholieke kerk moet de C.S.I. nog boven zich dulden wanneer het gaat om de grootste christelijke kerk in India.¹¹⁰

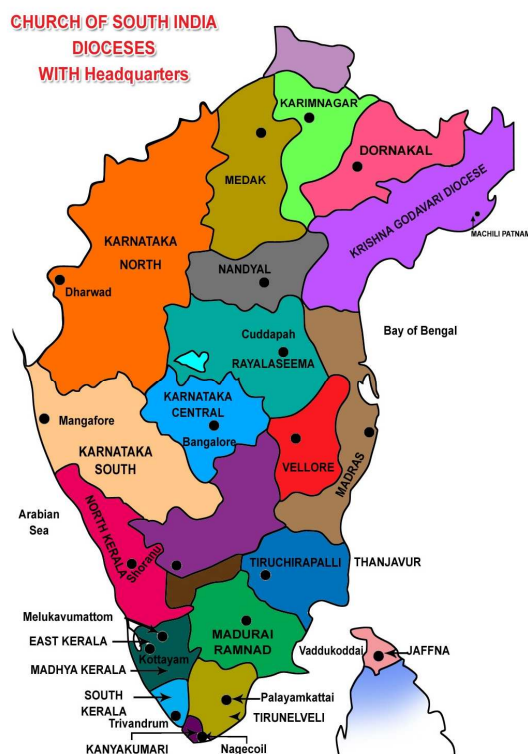
De C.S.I. ziet het als haar taak om de missie van Jezus Christus te volbrengen: het verspreiden van het evangelie. Een hernieuwde verbintenis aan het evangelie, door woord en daad, is de C.S.I. bij de oprichting daarom aangegaan. De programma's die de kerk organiseert onder het motto 'bid, verkondig en doe mee' zijn een uitwerking van deze verbintenis. De activiteiten van de C.S.I. bestaan niet alleen uit zendingswerk. De kerk toont zich ook solidair met behoeftige gemeenschappen. Zij ondersteunt hen in het aangaan van de uitdagingen die zij in hun leven hebben en houdt de hoop levend. De begrippen eenheid, vrede

¹¹⁰ <http://www.csisynod.com/history.php> (29-8-2010); J. Dorairaj, *Springs of hope* (Madurai, 2002) 127.

en verzoening stelt de C.S.I. hierbij centraal.¹¹¹ De basis waarop de kerken samenwerken is de ‘*Lambeth Quadrilateral*’. Dit zijn vier van oorsprong anglicaanse principes. Het eerste principe is het geloof dat de bijbel alle informatie bevat die nodig voor de verlossing; het tweede de apostolische geloofsbelijdenis en de geloofsbelijdenis van Nicea; het derde principe zijn de sacramenten van de doop en de eucharistie; het vierde principe is dat van episcopaat van de bisschoppelijke structuur van de kerk.¹¹² Over het laatste principe is een compromis bereikt wat de C.S.I. zo bijzonder maakt: in deze kerk bestaan episcopale en niet-episcopale tradities naast elkaar. Zo bestaat de C.S.I. uit 22 bisdommen, met elk een bisschop aan het hoofd, maar de kerk als geheel wordt bestuurd door een synode. De synode bestaat uit alle 22 bisschoppen en zes geestelijken en acht leken van elk bisdom. Van al deze personen zou 25 procent vrouw en 25 procent jeugd moeten zijn. Het hoofd van de synode wordt om de twee

jaar opnieuw gekozen.¹¹³

Eén van die bisdommen is Tiruchirapalli-Thanjavur. Dit bisdom heeft het versterken van de positie van vrouwen en *dalits* tot speerpunten gemaakt van hun beleid.¹¹⁴ Het Tiruchirapalli-Thanjavur bisdom is vervolgens weer opgedeeld in verschillende districten: de *District Church Councils*. Dharapuram is daar één van. Zoals de bisdommen geografisch zijn opgedeeld, zo worden de districten gevormd door gemeenschappen. D.C.C. Dharapuram bestaat uit de volgende 21 gemeenschappen:¹¹⁵



Figuur 7: de bisdommen van de C.S.I.

¹¹¹ <http://www.csisynod.com/history.php> (29-8-2010); Dorairaj, *Springs*, 127.

¹¹² Persoonlijk gesprek met M. Gnanavaram (28-4-2010).

¹¹³ Dorairaj, *Springs*, 128-130.

¹¹⁴ <http://www.csittd.com/index1.htm> (4-6-2010).

¹¹⁵ <http://www.csittd.com/dharapuram%20church.htm> (5-6-2010).

- | | |
|-----------------------|----------------------|
| 1. Avanachipalayam | 12. Madathukulam |
| 2. Bethel-Dharapuram | 13. Manakadavu |
| 3. Chinnaputhur | 14. Mulanur |
| 4. Dharapuram Twon | 15. P. K. Palayam |
| 5. Dharapuram Central | 16. Thalavaipattinam |
| 6. Devanurpudur | 17. Thayampattinam |
| 7. Gudimangalam | 18. St.Thomas –DPM |
| 8. Kannivadi | 19. Udumalpet |
| 9. Kundadam | 20. Uthiyur |
| 10. Koothampoondi | 21. Vellakovil |
| 11. Kolathupalayam | |

Deze gemeenschappen zijn moeilijk in kaart te brengen, al kan er gezegd worden dat ze zich bevinden rondom de stad Dharapuram. Elke gemeenschap heeft vervolgens weer een ‘reikwijdte’ van ongeveer twintig dorpen, al varieert dit per gemeente. Met deze informatie is nu hopelijk voldoende een beeld gevormd van D.C.C. Dharapuram. Voordat er gekeken gaat worden naar de C.S.I. scholen in dit district, volgt eerst een terugblik op het christelijke onderwijs in India.

4.2 Speciaal onderwijs

De zendelingen zijn pioniers geweest op het gebied van scholing voor *dalits* en vrouwen. In de pre-Britse en vroeg-Britse periode in India bestonden er vormen van onderwijs, maar deze waren voornamelijk voorbehouden aan mannen uit de hoge kasten. Dit betekent niet dat er geen enkele geschoolde vrouw of *dalit* was, maar hun aantallen waren zeer laag. De christelijke scholen zijn de eersten geweest die de deuren openden voor meisjes en *dalits*.¹¹⁶ Toen dit gebeurde, was een veel gehoorde uitspraak van critici dan ook: “*Dear me! Missionaries will teach the cows next.*”¹¹⁷ Zover is het echter nooit gekomen.

Als zendelingen een kerk bouwden, bouwden ze daar het liefst onder hetzelfde dak een school bij. School en kerk hoorden bij elkaar. De reden dat het geven van onderwijs een belangrijk onderdeel van het zendingswerk uitmaakte, was dat onderwijs hét middel was om mensen bekend te maken met de christelijke leer. Daarnaast waren veel zendelingen hoog opgeleid. Deze traditie hadden zij van huis uit meegekregen en ze beseften hoe waardevol

¹¹⁶ Sarkar, *Dalit in India*, 194; Kamat, *Education*, 205-206.

¹¹⁷ Jayakumar, *Dalit consciousness*, 200.

onderwijs was.¹¹⁸ In het geval van *dalitchristenen* was het vooral belangrijk om hen te leren “*that a man’s worth and character depends not so much upon the accident of his birth as upon his own conduct and good qualities, by which he commends himself to those with whom he is brought in contact*”.¹¹⁹ Het wakker schudden, het zich bewust laten worden van hun onderdrukking, zou zorgen voor een volwaardiger leven voor vele *dalits*. Deze innerlijke transformatie is nog steeds de eerste stap naar een beter leven voor de armen en onderdrukten in de Indiase samenleving. Het onderwijs gaf hen de motivatie om zich los te maken van de beroepen die aan hun kaste verbonden waren. Zij werden leraren, kerkmedewerkers of ambtenaren. Wat daarbij van invloed is geweest, is dat de *dalits* dankzij hun christelijke geloof elders op de wereld een nieuwe start konden maken. In het hindoeïsme bestaat de opvatting dat je vooral India niet moet verlaten. Als christen kon je met een gerust hart vertrekken naar een nieuw leven op een andere plek. Inderdaad openden de zendelingen deuren voor de *dalits*. Maar de individuele mobiliteit die door onderwijs verkregen kon worden, nam enkele generaties in beslag. Het tempo van dit proces was laag.¹²⁰

Naast het onderwijs voor *dalits*, kreeg het onderwijs voor vrouwen steeds meer aandacht van de zendelingen. Dit onderwijs was echter bedoeld voor vrouwen uit de hoge kasten, niet specifiek voor de *dalitvrouwen*. Aangezien zij meer afgesloten waren van de wereld dan de *dalitvrouwen* die zich vrijer konden bewegen, kregen zij prioriteit.¹²¹ De christelijke scholen voor vrouwen groeiden erg langzaam. Zelfs toen de overheid, onder Britse heerschappij, hier in 1894 de verantwoordelijkheid voor nam, ging het aantal vrouwelijke studentes in India nauwelijks omhoog.¹²²

De christelijke scholen hebben geen onderwijs aangeboden dat specifiek gericht was op *dalitvrouwen*.¹²³ De zendelingen hebben het kastenstelsel niet veranderd en bereikten evenmin dat vrouwen op grote schaal naar school gingen. Wel zijn zij de eersten geweest die hun schooldeuren voor vrouwen en *dalits* openden. Tevens hebben zij vanaf het begin bij hun volgelingen het belang van onderwijs op het hart gedrukt. Hierdoor is het bewustzijn dat onderwijs je hoger op de sociale ladder kan brengen onder *dalitchristenen* sterker. Daarmee hebben de christelijke kerken, waaronder de C.S.I., tenminste al één obstakel weggenomen voor vrouwen om naar school te gaan. Hoe zit het met de andere bezwaren die de toegang belemmeren?

¹¹⁸ Jayakumar, *Dalit consciousness*, 192.

¹¹⁹ Ibidem, 194.

¹²⁰ Webster, *The Dalit Christians*, 82.

¹²¹ Jayakumar, *Dalit consciousness*, 200.

¹²² Kamat, *Education*, 206-208.

¹²³ Jayakumar, *Dalit consciousness*, 201.

4.3 C.S.I. Scholen in D.C.C. Dharapuram

4.3.1 C.S.I. basisonderwijs

De C.S.I. heeft verschillende scholen in haar beheer. Dat deze christelijke scholen kunnen bestaan is te danken aan artikel 30 van de grondwet. In dit artikel ligt vastgelegd dat religieuze minderheden het recht hebben om een eigen school op te richten. De hulp die de staat hieraan verleent moet tevens onafhankelijk zijn van welke minderheid dit is.¹²⁴ Dankzij hun lange geschiedenis staan de christelijke scholen kwalitatief goed bekend, zowel onder christenen als onder hindoes. De scholen trekken daarom veel studenten. Wat de kwaliteit en identiteit is van christelijke scholen in vergelijking met andere scholen, is een heel proefschrift waard. De regelingen rondom de toegang voor hindoeïstische en christelijke *dalit*vrouwen zal deze ene paragraaf uiteen zetten.

In het district Dharapuram zijn zeventien basisscholen. Er bestaat nauwelijks verschil tussen de openbare basisscholen en de C.S.I. basisscholen. Op allebei de scholen zitten jongens en meisjes bij elkaar in de klas en krijgen de leerlingen gratis studiemateriaal, uniformen en een dagelijkse lunch. Tevens wordt op beide scholen geen schoolgeld of registratiekosten gevraagd. De wettelijk vastgelegde regels wat betreft het curriculum en bijvoorbeeld de lerarenbezetting per groep kinderen is gelijk. Toch zijn er wel enkele verschillen. De C.S.I. is verantwoordelijk voor de noodzakelijke voorzieningen, zoals het bouwen en onderhouden van de scholen, en het personeel. Op de scholen wordt er tevens een uur langer les gegeven dan op de openbare scholen en is er een aparte klas voor lichamelijk gehandicapte kinderen. Wat ook verschilt, is het patroon en de kleur van het schooluniform. De overheid verstrekt alleen de uniformen die op de openbare scholen gedragen worden. Ouders zijn dus verplicht een ander uniform te kopen als hun kinderen naar een C.S.I. school gaan. Wanneer het gaat om de selectie van kinderen die toegelaten worden, wordt er officieel geen onderscheid gemaakt tussen de hindoeïstische en C.S.I. kinderen. Dat er geen grote verschillen zijn in de aantallen laat tenminste één van de basisscholen, *C.S.I. Primary School Dharapuram*, zien. Van de 96 *dalit*kinderen kwamen 50 van de C.S.I.¹²⁵

4.3.2 C.S.I. Girls Higher Secondary School

In principe vervolgen de meisjes hun lessen op de *C.S.I. Girls Higher Secondary School*: de zesde tot en met de twaalfde klas. Deze school is de *upper primary school, secondary school*

¹²⁴ De grondwet van India, artikel 30, paragraaf 1 en 3.

¹²⁵ Interview met mevr. Isabella (2-6-2010).

en *higher secondary school* ineen. De wortels van de school liggen in het begin van de twintigste eeuw. In de huidige vorm bestaat de school sinds 1980. In heel D.C.C. Dharapuram is er één middelbare school voor meisjes. Uiteraard bestaat hier een equivalent van voor jongens.¹²⁶

De *C.S.I. Girls Higher Secondary School* telt in totaal 1020 vrouwelijke studenten. Van deze studenten is 97 procent hindoe en slechts twee procent C.S.I. christen. Deze percentages zijn verrassend omdat de C.S.I. leden voorrang krijgen bij de aanmeldingen. Van die 1020 studenten is ongeveer 90 procent *dalit*. De C.S.I. is verantwoordelijk voor de faciliteiten, net als bij de *primary schools*. Het *C.S.I. Girls Higher Secondary School* schoolgebouw en bijbehorend hostel bevinden zich op het C.S.I. terrein rondom de kerk. De staf bestaat uit 34 personen, waaronder 31 vrouwen en één hindoe. En ook op deze school heeft de kerk een klasje voor lichamelijk gehandicapte kinderen in het leven geroepen.

Het kostenplaatje van de school ziet er als volgt uit: van de zesde tot en met de tiende klas, precies de leeftijd waarop de leerplicht geldt, variëren de schoolgelden tussen de 500 en 1000 roepies per jaar. Welke prijs door de C.S.I. gevraagd wordt, hangt af van de familieomstandigheden van de meisjes. De kosten in de elfde en twaalfde klas bedragen 2000 roepies per jaar.¹²⁷ Hier voegen zowel hoofd van het district, de heer Dharmarai, als het schoolhoofd, mevrouw Kalawadi, aan toe dat wanneer de kinderen al op school zitten en plotseling niet meer kunnen voldoen aan de schoolgelden door bijvoorbeeld een ouder die overlijdt, de kerk te hulp schiet. In principe verstrekt de overheid dezelfde middelen aan de C.S.I. scholen en de openbare scholen. Vanaf de elfde klas houdt deze hulp op en vanaf dat



Figuur 8: een les op de *C.S.I. Girls Higher Secondary School*

moment stelt de overheid studiebeurzen beschikbaar voor *dalits* op de C.S.I. scholen. De studiebeurs bedraagt 1500 roepies. Een bedrag dat lager is dan het gevraagde schoolgeld.¹²⁸

Bij de school is een hostel, noodzakelijk voor studenten uit de regio, dat plaats biedt aan 300 studenten. Daarvan is tweederde

¹²⁶ Dorairaj, *Springs*, 169-170.

¹²⁷ Interview met mevr. Kalawadi (2-6-2010).

¹²⁸ Ibidem.

dalit. Het hostel is niet voor iedere student verplicht; gezien de ruimte kan dit ook niet. Degenen die in het hostel verblijven betalen voor hun kost en inwoning 700 roepies per maand. Het verblijf van de meisjes in dit hostel is niet aan leeftijd of klas gebonden. Van de 200 *dalits* die in het hostel verblijven, wonen 74 kinderen daar gratis. Zij zijn wees of hebben nog maar één ouder. Degene die hun gratis verblijf mogelijk maakt is een kracht van buitenaf, de Duitse NGO *Kinder Noth Hilfe*.¹²⁹

Ongeveer de helft van de meisjes zet nog een stapje hoger op de onderwijs-ladder. De andere helft verlaat de school. Vooral stoppen na de tiende klas komt heel veel voor. De grootste reden om te stoppen is volgens het hoofd van de school een gebrek aan geld of familieproblemen. Wanneer de meisjes wel de twaalfde klas voltooien, kunnen zij hun studie voortzetten op het *Bishop's College of Nursing* of op *Bishop Thorp's College of Arts and Science*. Op dit laatste college worden ook jongens toegelaten. Deze scholen worden nu één voor één besproken.

4.3.3 C.S.I. colleges

In D.C.C. Dharapuram zijn er twee colleges waaraan de C.S.I. verbonden is. Beide zijn toegankelijk voor vrouwen. Het eerste college, het *C.S.I. College of Nursing*, is zelfs alléén toegankelijk voor vrouwen. Op deze school kunnen vrouwen hun Bachelor- en Masterdiploma in verpleging behalen. Het college is in 1994 gesticht met de gedachte bij te dragen aan de ontwikkeling van *dalits*. In het jaar 1996-1997 bevonden zich onder de 160 studenten echter maar vijf *dalits*. Deze *dalit*studenten waren de kinderen van de *dalit*stafleden. De andere *dalits* werd de toegang geweigerd omdat zij geen schoolgeld konden betalen.¹³⁰

Op dit moment is van de totaal 200 Bachelorstudenten 80 procent C.S.I. christen en 20 procent *dalit*. Van de totaal 40 Masterstudenten is 80 procent C.S.I. christen en 10 procent *dalit*. De schoolgelden zijn respectievelijk 6500 en 7500 roepies per jaar. Het hostel dat bij het college hoort is verplicht voor alle studenten. Het verblijf kost 1000 roepies per maand. Hier zijn geen uitzonderingen op de betaling ervan van bekend.

De school is voor het grootste deel vrij in het aannemen van studenten. De door de overheid vastgestelde quota gelden echter hier ook. Daarnaast krijgen de studenten die hun vooropleiding op een C.S.I. school hebben gevolgd, voorrang bij de toelating. Hulp van de overheid en de C.S.I. aan dit college bestaat uit nagenoeg niets. Het college is gebouwd door de kerk en staat op haar campus, maar het onderhoud e.d. wordt aan het college zelf

¹²⁹ Dorairaj, *Springs*, 184-185; persoonlijk gesprek met het hoofd van het hostel (2-6-2010).

¹³⁰ Dorairaj, *Springs*, 183.

overgelaten. Voor de *dalit*studentes zijn verschillende studiebeurzen beschikbaar. Er zijn twee organen die deze verstrekken. Ten eerste gebeurt dat door de directie van het college, die uit hindoes en christenen bestaat. De directie verstrekt studiebeurzen aan arme studenten, ongeacht welke religie ze aanhangen. Daarnaast verstrekt de overheid studiebeurzen aan hindoe en christen *dalits*. De hoogte van de studiebeurzen verschilt, maar geen enkele is toereikend in de kosten die de studenten maken.¹³¹ De C.S.I. biedt in deze gevallen haar leden aan om te helpen bij het verkrijgen van een lening.¹³² Deze hulp is zeer waardevol omdat het voor *dalits* erg moeilijk is om een lening te krijgen. Zij kunnen meestal niet voldoen aan de eisen hiervan, zoals hoge cijfers, een garantie op een baan, of een onderpand.¹³³ De C.S.I. kan in deze gevallen garant staan. Ook staat er nu een project in de kinderschoenen waarbij het kerkgebouw na schooltijd ter beschikking wordt gesteld aan *dalits*. In deze rustige omgeving kunnen zij hun huiswerk maken waardoor zij hogere cijfers kunnen halen. Deze vorm van hulp wordt, in tegenstelling tot de kerkelijke hulp bij leningen, niet alleen verleend aan *dalits* van de C.S.I.¹³⁴

De informatie over *Bishop Thorp's College for Arts and Science* verschilt niet veel van het voorgaande. Het college opende haar deuren in 1984, specifiek met het idee om onderwijs te kunnen geven aan *dalits*. Van de 600 studenten die in 1996-1997 daar studeerden, waren echter maar 120 *dalit*. Ook in dit geval betekenden de hoge schoolgelden uitsluiting van deze arme groep mensen, christen of hindoe.¹³⁵

Op dit moment studeren van de 590 studenten die het college telt, 431 studenten op Bachelorniveau en 159 op Masterniveau. Onder het totaal aantal studenten bevinden zich 131 christenen en 41 *dalits*. Het college biedt de volgende opleidingen aan zowel mannen als vrouwen aan tegen bijbehorende prijzen.

Opleiding	Prijs per semester
<i>Bachelor of Arts</i>	5000 R.
<i>Bachelor of Science (computer)</i>	6000 R.
<i>Bachelor of Science (mathematics)</i>	5000 R.
<i>Bachelor of Computer Application</i>	6500 R.
<i>Bachelor of Commerce (e-commerce)</i>	5000 R.
<i>Bachelor of Commerce</i>	6500 R.
<i>Master of Commerce</i>	7000 R.

¹³¹ Interview met mevr. Vijayaniprinice (2-6-2010).

¹³² Persoonlijk gesprek met dhr. Dharmarai (4-6-2010).

¹³³ Persoonlijk gesprek met dhr. Arivanandham (4-6-2010).

¹³⁴ Persoonlijke gesprekken met J.Ellis (1-06-2010) en dhr. Dharmarai (4-6-2010).

¹³⁵ Dorairaj, *Springs*, 183.

Bij het *Bishop Thorp's College for Arts and Science* horen twee hostels, één voor mannen en één voor vrouwen. Het verblijf in deze hostels is voor elke student verplicht en kost 1000 roepies per maand. De financiering gaat hier hetzelfde in zijn werk als op het *Bishop's College for Nursing*. Met uitzondering van de bouw van de school, dragen de C.S.I. en de overheid hier niet aan bij. Wel bieden beide instanties op een eigen manier hulp aan studenten om naar college te kunnen gaan. De overheid houdt plaatsen vrij volgens de quota en biedt studiebeurzen aan. De C.S.I. zet de kerk zich in om de christelijke C.S.I. studenten te helpen bij het verkrijgen van aanvullende leningen.¹³⁶

4.4 Slotopmerking

De traditie van de zendelingen om onderwijs aan te bieden aan vrouwen en *dalits*, heeft als gevolg dat er D.C.C. Dharapuram nu twintig scholen zijn waarop *dalit*vrouwen welkom zijn. Vast staat dat in de zeventien *C.S.I. primary schools* ieder gelijke toegang heeft. In het hoger onderwijs ligt dit anders. Ondanks het gelijkheidsprincipe dat deze scholen uitdragen maken zij een onderscheid op basis van religie bij de toelating van studenten. In de enige *C.S.I. Girls Higher Secondary School* die er in dit district bestaat, krijgen studenten van de C.S.I. voorrang bij de toelating. Opmerkelijk is dat ondanks deze regeling, de christelijke studenten slechts twee procent van het totaal aantal studenten uitmaakt. Het toelatingsbeleid van de twee C.S.I. colleges is hetzelfde. Ten eerste hebben zij, net als de openbare scholen, zich te houden aan de quota van de *reservation policy*. Daarnaast mogen de colleges voorrang verlenen aan studenten die een vooropleiding hebben gehad op een C.S.I. school. Dit is niet voorbehouden aan de studenten van de C.S.I. omdat de scholen hindoes en christenen als leerlingen hebben. In deze colleges is er geen toelatingseis die *dalit*vrouwen specifiek uitsluit, maar de hoge schoolgelden maken het voor vele *dalits* onmogelijk om de opleidingen te volgen. Des te belangrijker zijn studiebeurzen. Hierbij is de C.S.I. een extra steun voor C.S.I. *dalits* door hulp te verlenen bij het verkrijgen van leningen die als noodzakelijke aanvulling op de studiebeurs fungeren.

¹³⁶ Interview met mevr. Subashini (2-6-2010).

Conclusie

Door de bovenstaande hoofdstukken te resumeren zullen bepaalde verbanden duidelijk worden die helpen bij het beantwoorden van de centrale vraag in dit onderzoek: leidt het onderscheid dat tussen hindoeïstische *dalit*vrouwen en *dalit*vrouwen van de C.S.I. ertoe dat de groepen ten opzichte van elkaar ongelijke kansen geboden krijgen in het toelatingsbeleid van de openbare scholen en C.S.I. scholen? Dit betreft specifiek het openbaar onderwijs in Tamil Nadu en de C.S.I. scholen in D.C.C. Dharapuram.

In het eerste hoofdstuk is het kastenstelsel in een notendop weergegeven. Het kastenstelsel bestaat uit vijf hiërarchisch geschikte kasten: de *brahmanen*, de *kshatriya*, de *vaishya*, de *shudra* en de *dalits*. Alle vijf de sociale lagen zijn weer verdeeld in talloze subkasten. Het beroep van een Indiër fungeert als het belangrijkste criteria bij het beoordelen van iemand zijn kaste. De *dalits* zijn de laagste kaste en ervaren daardoor de meeste onderdrukking. Deze groepering ondervindt extreme vormen van uitsluiting, vernedering en uitbuiting in de Indiase samenleving. De *dalit*vrouwen hebben het nog zwaarder te verduren. In de patriarchale Indiase samenleving ervaren zij dubbele onderdrukking vanwege hun geslacht en sociale status. Hun leven staat daardoor in het teken van óverleven. Eén van de gevolgen van deze status is dat *dalit*vrouwen moeilijk onderwijs kunnen volgen. De economische situatie van *dalit*gezinnen speelt een grote rol. De gezinnen kunnen het zich financieel niet veroorloven om hun dochters naar school te sturen. De afstand tussen de woning en de school geldt ook als één van de voornaamste redenen waarom *dalit*vrouwen geen onderwijs genieten. De afstand kan moeilijk te overbruggen zijn of vormt een gevaar op zich vanwege de seksuele kwetsbaarheid van de vrouwen. Tot slot mist vaak het besef bij ouders dat het onderwijzen van hun dochter een waardevolle investering is.

Gezien de vervlechting van het kastenstelsel en het hindoeïsme besloten vele hindoe *dalits* om zich *en groupe* te bekeren tot het christendom aan het begin van de twintigste eeuw. Het kastenstelsel bleef echter zijn invloed behouden op de levens van de nieuwe christenen en achtervolgde hen zelfs in de kerk. De tijd heeft laten zien dat het kastenstelsel bovenal een sociaal stelsel is, waar een nieuw geloof geen invloed op heeft. Dat wil tevens zeggen dat hindoeïstische *dalit*vrouwen en christelijke *dalit*vrouwen in dezelfde sociale en economische positie verkeren.

Omdat onderwijs dé manier is om je sociale positie in India te verbeteren, is het vanuit dat oogpunt zeer belangrijk dat *dalit*vrouwen toegelaten worden tot de scholen. Zowel de

openbare scholen in Tamil Nadu als de C.S.I. scholen in D.C.C. Dharapuram treffen maatregelen om de deelname van aan de ene kant *dalits* en aan de andere kant vrouwen te bevorderen. Daarbij heeft de C.S.I. het voordeel dat de zendelingen van het begin af aan hun gelovigen het belang van educatie op het hart gedrukt heeft. Hierdoor is het besef dat onderwijs een waardevolle investering is groter onder de C.S.I. *dalits*.

Zowel de overheid als de C.S.I. maken in hun toelatingsbeleid voor de scholen onderscheid tussen de religieuze identiteit van *dalit*vrouwen. Deze studie richt zich op de vraag of dat tevens heeft geleid tot ongelijke kansen in de toegankelijkheid van de scholen. In het basisonderwijs is dat niet aan de orde. Dezelfde voorrechten worden geboden aan *dalit*vrouwen, ongeacht de religie die zij aanhangen. De gratis fiets die de overheid verstrekt aan hindoeïstische *dalit*meisjes uit de eerste en tweede klas is de uitzondering die deze regel bevestigt. Over het basisonderwijs kan wel nog de opmerking gemaakt worden dat de C.S.I. scholen duurder zijn dan de openbare scholen en daardoor minder toegankelijk voor *dalits* zijn, maar gebonden aan religie is dit niet.

In het hoger onderwijs krijgen beide soorten scholen te maken met *protective discrimination*. Eén van de beleidspunten hiervan is de *reservation policy*. Dit nationale beleid schrijft voor dat er plekken vrijgehouden moeten worden voor de *Backward Classes* aan de hand van quota. De hindoeïstische *dalits* (*Scheduled Caste*) en de christelijke *dalits* (*Other Backward Classes*) mogen hier aanspraak op maken. Hierbij zijn de verschillende quota vastgesteld op basis van de religieuze identiteit van de *dalits*. De quota in Tamil Nadu laten zien dat een groter deel van christenen niet representatief vertegenwoordigd is in de *reservation policy*. Het verschil met de hindoeïstische *dalits* is echter zeer klein. Het toelatingsbeleid van de *C.S.I. Girls Higher Secondary School* staat toe dat de C.S.I. voorrang geeft aan C.S.I. leden. Dit heeft echter niet geleid tot een groter aantal C.S.I. leden op de school. Integendeel juist: zij vormen een opmerkelijke minderheid. Op de colleges hebben de studenten die een vooropleiding op een C.S.I. school hebben gevolgd, voorrang. Door de gemengde samenstelling van de scholen is dit niet een voorrecht wat alleen wordt verleend aan de C.S.I. leden. De hoge schoolgelden maken van de studiebeurs een voorwaarde om verder kunnen te studeren: zeker voor *dalits* is dat anders onmogelijk. De verstrekking van een studiebeurs is afhankelijk van je inkomen, niet van je religie. Een belangrijke toevoeging is dat de C.S.I. bereid is haar leden te helpen met het verkrijgen van een lening bij een officiële bank. Deze lening kan het verschil uitmaken of je wel of niet het schoolgeld kunt betalen.

Op basis van deze studie kunnen wij als eerste concluderen dat het onderscheid dat de overheid en de C.S.I. maakt tussen hindoeïstische *dalit*vrouwen en *dalit*vrouwen van de C.S.I. zeer opmerkelijk is. Niet alleen verkeren deze vrouwen in dezelfde positie in de Indiase samenleving, ook gaan beide instanties vanuit een gelijkheidsprincipe te werk. Nu hoeft onderscheid niet altijd ongelijkheid te betekenen, maar in het toelatingsbeleid van de openbare scholen in Tamil Nadu en de C.S.I. scholen in D.C.C. Dharapuram is daar wel sprake van. Hierbij betreft het het hoger onderwijs dat beide instanties aanbieden. Ten eerste verschilt het quotum voor beide groepen. Dit verschil betekent dat er, door een grotere niet-representatieve vertegenwoordiging, aan de *dalit*christenen minder kansen worden geboden dan aan de hindoeïstisch *dalits*. Daar staat tegenover dat de *C.S.I. op de Girls Higher Secondary School* voorrang verleent aan haar eigen leden. Daaruit volgt de conclusie dat er het toelatingsbeleid van beide instanties discriminatie plaatsvindt. De overheid geeft hindoeïstische *dalit*vrouwen meer kansen, de C.S.I. geeft meer kansen voor de *dalit*vrouwen van de C.S.I. Hier kunnen twee opmerkingen bij geplaatst worden. Ten eerste richt geen enkel beleid zich specifiek op *dalit*vrouwen en is er dus geen regeling alléén op hen van toepassing. Elk beleidspunt spitst zich toe op óf kaste óf geslacht óf religie. Ten tweede krijgen de *dalit*christenen steun uit hun geloofsgemeenschap, die de hindoeïstische *dalits* niet ontvangen. Deze steun, zoals de hulp bij het verkrijgen van leningen, bevordert wel de schoolgang van *dalit*christenen, maar is geen onderdeel van het beleid. In heeft dit echter tot gevolg dat de discriminatie in het beleid van beide instanties geen grote ongelijkheid tussen de *dalit*vrouwen tot stand brengt. Wanneer we de kansen tegen elkaar opwegen en daarbij goed naar de praktijk kijken, zien we dat er van ongelijke kansen nauwelijks sprake is. Tot slot komen we dus tot de conclusie dat er op basis van deze studie niet een religieuze identiteit als ‘voordeliger’ beoordeeld kan worden, wat betreft de toegankelijkheid tot scholing. Dit is een zeer positief resultaat te noemen. Het betekent dat economische en sociale vooruitgang in Tamil Nadu, mogelijk gemaakt door educatie, niet afhankelijk is van religie.

Bronvermelding

Literatuur

- Azariah, M., *The un-Christian side of the Indian church. The plight of the untouchable converts* (Bangalore, B.R. Publishing House, 1986)
- Baker, S., *Caste: at home in Hindu India* (Londen, J.Cape, 1990)
- Doniger, W. (trans.), *The law of Manu* (Londen - New York, Penguin Classics, 1991)
- Dorairaj, J., *Springs of hope* (Madurai, Tamilnadu Theological Society, 2002)
- Forrester, D.B., *Caste and Christianity: attitudes and politics of Anglo-Saxon Protestant missions in India* (Londen - Dublin, Curzon Press, 1980)
- Geaves, R., *Hindoeïsme: wereldgodsdiensten van A tot Z* (Amsterdam, Uitgeverij Boom, 2009)
- Gladstone, J.W., *Protestant Christianity and people's movements in Kerala 1850-1936* (Kannamoola, Trivandrum, 1984)
- Grey, M., *The unheard scream: the struggles of Dalit women in India* (New Delhi, Centre for Dalit/ Subaltern Studies, 2004)
- Indira Sawhney and others versus Union of India (16-11-1992)
- Jacob, T.G. en P. Bandhu, *Reflections on the caste question: the Dalit situation in South India* (Bangalore, Nesa, 2002)
- Jain, P.C., S. Jain en S. Bhatnagar, *Scheduled Caste women* (Jaipur, Rawat Publications, 1997)
- Jayakumar, S., *Dalit consciousness and Christian conversion. Historical resources for a contemporary debate* (Delhi, ISPCK, 1999)
- Kamat, A.R., *Education and social change in India* (Bombay, Somaiya Publications, 1985)
- Klostermaier, K.K., *A survey of Hinduism* (Albany, State University of New York Press, 2007)
- Kooiman, D., 'Mass movement, famine and epidemic: a study of interrelationship' *ICHR* XXII 2 (1988)
- Kumar, R. (ed.), *The crisis of elementary education in India* (New Delhi, Sage Publications, 2006)
- Massey, J., *Dalits in India: religion as a source of bondage or liberation with special reference to Christians* (New Delhi, Monohar, 2009)
- Michaels, A., *Hinduism: past and present* (Princeton, Princeton University Press, 2004)

- Mudaliar, C., *India's gender reservation policy and women's emerging political leadership at grassroots* (Michigan, Paper presented at the annual meeting of the American Political Science Association, 2005)
- Oddie, G.A., 'Christian conversion in the Telugu country 1860-1900: a case study of one Protestant Indian movement in the Godavery-Krishna Delta' *Indian Economic and Social History Review* XII (1975)
- Oomen, T.K., *Protest and change. Studies in social movements* (New Delhi, Sage Publications, 1990)
- Paswan, S. en P. Jaideva (ed.), *Encyclopaedia of Dalit in India in 11 volumes: women. Volume 9* (New Delhi, Kalpaz Publications, 2002)
- Reservations for Backward Classes, *Mandal Commission Report of the Backward Commission 1980. Volume VI* (Delhi, 1990)
- Rothermund, D. en J. Simon (ed.), *Education and the integration of ethnic minorities* (Londen, Frances Pinter, 1986)
- Sarkar, R.M. (ed.), *Dalit in India: past and present* (New Delhi, Serials Publications, 2006)
- Seenarine, M., *Education and empowerment among Dalit (untouchable) women in India. Voices from the subaltern* (Lewiston, The Edwin Mellen Press, 2004)
- Shah, G., e.a., *Untouchability in rural India* (New Delhi, Sage Publications, 2006)
- Sharma, S.R., *Protective discrimination. Other Backward Classes in India* (New Delhi, Raj Publications, 2002)
- Singh, B., *The Dalits and Dalit awakening in India* (New Delhi, Gyan Publishing House, 2004)
- Viswanathan, S., 'A step forward' *Frontline* 24 (2007)
- Webster, J.C.B., *The Dalit Christians: a history* (Delhi, ISPCK, 2009)
- Wilkinson, T.S. en M.M. Thomas (ed.), *Ambedkar and the neo-buddhist movement* (Madras, Christian Literature Society, 1972)

Overheidsdocumenten

- Census 2001
- Child Labour (Prohibition and Regulation) Act, 1986
- De grondwet van India, artikel 14, 15, 17, 21(A), 30, 40 en 366
- Government of India (Department of Education, Ministry of Human Resource Development), *National Policy on Education, 1968. As modified in 1992* (New Delhi, 1998)
- Government of India (Scheduled Castes) Order, 1936.

- Tamil Nadu Act 45, 1994.
- The Constitution (Scheduled Castes) Order, 1950

Internet

- <http://www.tn.gov.in/schooleducation/schemes.htm>
(geraadpleegd op 22-8-2010)
- <http://www.csisynod.com/history.php>
(geraadpleegd op 29-8-2010)
- [http://www.ambedkar.org/Worldwide Dalits/dalit women in India.htm](http://www.ambedkar.org/Worldwide_Dalits/dalit_women_in_India.htm)
(geraadpleegd op 15-7-2010)
- <http://www.csittd.com/index1.htm>
(geraadpleegd op 4-6-2010)
- <http://www.csittd.com/dharapuram%20church.htm>
(geraadpleegd op 5-6-2010)

Interviews

- Interview met mevr. Isabella (2-6-2010)
Schoolhoofd van *C.S.I. Primary School Dharapuram*
- Interview met mevr. Subashini (2-6-2010)
Administratief medewerkster van *Bishop Thorp's College for Arts and Science*
- Interview met mevr. Vijayaniprinse (2-6-2010)
Schoolhoofd van *Bishops College of Nursing*
- Interview met mevr. Kalawadi (2-6-2010)
Schoolhoofd van *C.S.I. Girls Higher Secondary School*
- Persoonlijk gesprek met Vetha Muthu (15-5-2010)
Stafflid van het Dalit Resource Center, Dharapuram.
- Persoonlijk gesprek met M. Dorairaj (30-5-2010)
Dochter van het hoofd van het Dalit Resource Center, Dharapuram.
- Persoonlijke gesprekken met vrouwelijke koolie's (29-5-2010)
Gesproken op een bijeenkomst voor *dalit*kinderen, Dharapuram.
- Persoonlijk gesprek met J. Ellis (1-6-2010)
Gepensioneerde C.S.I. dominee, zet zich in voor *dalit*kinderen in D.C.C. Dharapuram.
- Persoonlijk gesprek met dhr. Dharmarai (4-6-2010)
C.S.I. dominee, hoofd van D.C.C. Dharapuram.
- Persoonlijk gesprek met M. Gnanavaram (28-5-2010)

Hoofd van het Tamilnadu Theological Seminary (TTS), Madurai.

- Persoonlijk gesprek met dhr. Arivanandham (4-6-2010).

Werkzaam bij de State Bank of India als *assistent manager accounts/clearing*.

- Persoonlijk gesprek met het hoofd van het hostel bij de *C.S.I. Girls Higher Secondary School*, naam onbekend (2-6-2010)

- Persoonlijk gesprek met staflid van het Centre for Social Analysis, naam onbekend (10-6-2010)

NB. Enkele personen heb ik meerdere keren achter elkaar gesproken in een tijdsbestek van een week. Naar deze gesprekken is hierboven als persoonlijk gesprek verwezen. In deze gevallen is de datum genoteerd van het meest informatieve gesprek dat ik met degene gevoerd heb.

Afbeeldingen

- Voorkant: *dalit*meisje op de kleuterschool

In eigen beheer

- Figuur 1: schoenmaker, hét beroep voor *dalits*

In eigen beheer

- Figuur 2: districtkaart van Tamil Nadu

www.mapsofindia.com

- Figuur 3: hindoeïstische en christelijke *dalit*vrouwen uit een dorp in Tamil Nadu

In eigen beheer

- Figuur 4: klassenstructuur in Tamil Nadu

<http://www.tn.gov.in/schooleducation/statistics/picture1-edn.htm>

- Figuur 5: jonge *dalit*meisjes verkopen na schooltijd hun waar op het busstation

In eigen beheer

- Figuur 6: tijdlijn quota Tamil Nadu

<http://in.rediff.com/news/2006/may/30spec.htm>

(naar verwezen op http://wapedia.mobi/en/Reservation_in_India?t=3)

- Figuur 7: de bisdommen van de C.S.I.

<http://csistpaulscentenarychurch.com/images/csi%20diocese.JPG>

- Figuur 8: een les op de *C.S.I. Girls Higher Secondary School*

In eigen beheer