



Dzieci ulicy w indyjskich slumsach: Strukturalne i historyczne uwarunko- wania marginalizacji w przestrzeniach miejskich a pedagogika miejsca wspólnego

Abstrakt

Niniejszy artykuł ma na celu wyjaśnienie, w jaki sposób mechanizmy kolonialne, polityka neoliberalna i system kastowy wpłynęły na tworzenie społeczności dzieci ulicy w indyjskich slumsach. Z antropologicznego punktu widzenia najważniejsze wydaje się być stwierdzenie, że dzieci na ulicach indyjskich miast nie są „anomaliami”, lecz sumą systemów wykluczających, które powstawały przez wiele wieków i których początki można znaleźć w epoce kolonialnej.

Autorka artykułu pragnie dokonać krótkiej analizy, przeprowadzonej na źródłach zastanych, głęboko zakorzenionych procesów historycznych, które wciąż wpływają na prawo do widoczności, ochrony i uznania w miejskiej przestrzeni dzieci ulicy oraz zestawiać je z koncepcją pedagogicznego miejsca wspólnego, zakładającego codzienne formy współpracy, wspólnotowości i przetrwania dzieci w ekstremalnych warunkach.

Należy przy tym podkreślić, że system kastowy jest charakterystyczny tylko dla społeczności indyjskiej, nie występuje w innych zakątkach świata. Teorie strukturalne wyjaśniają uwarunkowania systemowe, ale nie oddają w pełni praktyk codziennego współżycia i lokalnej pedagogii przetrwania obecnych w slumsach. Z tego też powodu przykład Indii wydaje się być skrajnym, a występowanie miejsc wspólnych w takiej społeczności odnosi się tylko do miast indyjskich.

Słowa kluczowe

dzieci ulicy, kolonializm, neoliberalizm, kastowość, miejsce wspólne

Abstract

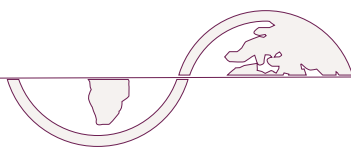
The purpose of this article is to describe the ways in which the caste system, colonial mechanisms, and neoliberal policies have shaped the community of street children in Indian slums. The most significant finding from an anthropological perspective appears to be that Indian city street children are not a "anomaly," but rather the result of centuries-old discriminatory structures that have their roots in colonial times.

In order to compare the idea of a pedagogical common place with the sources of current, deeply ingrained historical processes that continue to impact street children's right to visibility, protection, and recognition in urban spaces, the author of the article intends to conduct a brief analysis, assuming commonplace forms of cooperation, community, and survival of children in harsh circumstances.

It is important to note that the caste system is unique to the Indian population and does not exist anywhere else in the globe. Although structural theories provide an explanation for systemic problems, they fall short in capturing the local pedagogy of survival and daily coexistence practices found in slums. The availability of common areas in such a society is therefore only applicable to Indian cities, and the example of India appears to be excessive for this reason.

Keywords

street children, colonialism, neoliberalism, casteism, common place



Wprowadzenie

Zjawisko dzieci ulicy¹ w Indiach² stanowi jeden z najbardziej widocznych przejawów urbanizacyjnej marginalizacji, ekonomicznej dezintegracji i społeczno-kulturowego wykluczenia. Należy podkreślić, że przypadek ten nie jest jednak wyłącznie rezultatem jednostkowych dramatów czy patologii rodzinnych, lecz efektem wielowarstwowych procesów historycznych oraz struktur władzy, które reprodukcją nierówności społeczne. Warto przytoczyć definicję dzieci ulicy cenionych rodzimych badaczek – Marii Mendel i Małgorzaty Michel: „Niezależnie od kryteriów ilościowych dzieci ulicy na całym świecie są skrajnym przejawem pogarszającego się kapitału społecznego, kryzysu gospodarczego, klimatycznego, zbrojnego i cywilizacyjnego. Do czynników ryzyka tego stanu rzeczy zalicza się ubóstwo, wykluczenia i nierówności społeczne, zmniejszoną dostępność do korzystania z dóbr kultury, ryzyko wewnątrz układu rodzinnego lub tzw. zły adres. (...) Zwykle jednak stanowią kombinację zmiennych środowiskowych, takich jak: niskie dochody rodziny, brak stałego miejsca zamieszkania, niepowodzenia szkolne, zaniedbania i znęcanie się nad rodziną jednego z jej członków, konflikty zbrojne, klęski żywiołowe i epidemie” (Mendel, Michel, 2025, 43).

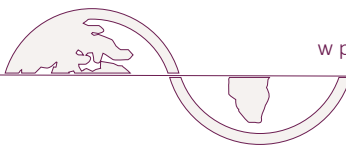
Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie koncepcji, która ukazuje, w jaki sposób długofalowe mechanizmy kolonialne, polityka neoliberalna, a także struktury kastowe wpłynęły na powstawanie i reprodukcję kulturową społeczności dzieci ulicy w indyjskich slumsach. Z antropologicznego punktu widzenia, najważniejsze wydaje się być stwierdzenie, że dzieci ulicy nie są „anomaliami”, lecz produktem historii – symptomem systemów wykluczających, które formowały się przez wieki, a których początki można prześledzić w epoce kolonialnej. Dlatego analiza ich sytuacji musi obejmować nie tylko teraźniejszość, ale i głęboko zakorzenione procesy historyczne, które wciąż wpływają na to, kto w miejskiej przestrzeni ma prawo do bycia widzianym, chronionym i uznanym. Następnie należy sobie zadać pytanie, która z teorii pozwala spojrzeć na dzieci ulicy z punktu widzenia wspólnotowości, troski, odrzucając etykietkę ofiary. W odpowiedzi na tak postawione pytanie, w pracy nawiązano do teorii miejsca wspólnego. Ukazano przy tym slumsy, rozwijając niejako myśl Marii Mendel i Małgorzaty Michel, jako miejsce posiadające ucieleśnione cechy pedagogiczne czyli troskliwe, dające bezpieczeństwo, wrażliwe na uznanie i realizujące prawa najsłabszych (Mendel, Michel, 2025, 33). Ich egzemplifikacją

staje się ulica jako możliwa przestrzeń dialogu i polityki, żywo reagująca na sytuację społeczną i relacje interpersonalne, swoiste pedagogiczne miejsce (Nowotniak, 2018, 7). Jak podkreśla Justyna Nowotniak: „sposób rozumienia i postrzeganie miejsca jako czegoś konkretnego, względnie trwałego, opartego na historycznie ukonstytuowanych znaczeniach, na więziach społecznych zawiązujących się w danej przestrzeni i określonym czasie, dającego poczucie bezpieczeństwa, budującego zręby tożsamości, nieustannie zmienia się i z powodzeniem służy odkrywaniu nowych pól problemowych” (Nowotniak, 2018, 8). Użytecznym kontekstem teoretycznym dla przyszłych analiz stała się pedagogika miejsca wspólnego, rozumiana za Marią Mendel jako wersja pedagogiki praktykowana w miejscu i w odniesieniu do niego.

1. Miejska segregacja przestrzenna jako dziedzictwo kolonializmu

Nie można zrozumieć brytyjskiej epoki kolonialnej bez odniesienia do rozwoju współczesnych indyjskich slumsów i co za tym idzie dzieci ulicy. Kolonialna urbanistyka miast takich jak Delhi, Kalkuta, Bombaj (obecnie Mumbai) miała charakter segregacyjny, dzieląc przestrzeń miejską na obszary dla Europejczyków i „rdzennych” mieszkańców, wzmacniając obecne podziały klasowe i kastowe (Hosagrahar, 2005). Hosagrahar twierdzi, że brytyjska „modernizacja” Delhi była motywowana politycznie, a kolonizatorzy użyli argumentu „postępu”, aby zdobyć kontrolę i dominację nad mieszkańcami Indii we wszystkich obszarach technologii, takich jak metody budowlane, materiały budowlane, zdrowie publiczne i warunki sanitarne. W rezultacie integracja nowych technologii w większości miast wpłynęła na „tradycyjną” kulturę i zdrowie publiczne.

Epidemiologiczne środowisko, które dało początek „sanitarnemu miastu” w Europie, zostało omówione w wielu badaniach przeprowadzonych przez UEH na południu Azji. Te badania również koncentrują się na pokazaniu instrumentów kopiowania wzorców brytyjskich do kolonii leżących w odległej Azji. John Broich (Broich, 2007) na przykład bada systemy wody w Wielkiej Brytanii i sposób, w jaki zostały przeniesione rozwiązania inżynierskie do miast kolonialnych, takich jak Singapur, Hongkong, Karaczi, Bombaj i Kolombo. Badacz wskazuje na to, jak silnie powiązane są zarządy miejskie i infrastruktura. Zgodnie z kolonialnymi zasadami higienicznymi od lat 40. XIX wieku planowanie miast i projekty infrastrukturalne miały na celu osiągnięcie moralnej i fizycznej „poprawy”. Państwo



kolonialne starało się stworzyć lepsze warunki do życia społeczeństwu zamieszkującemu tereny miejskie zarówno w Azji, jak i w Wielkiej Brytanii, zmieniając środowisko poprzez spiętrzanie rzek, ustanowienie sieci wodociągowych itp.

Slumsy, nowe skupiska ubogich, w większości bez dostępu do formalnego zatrudnienia, edukacji czy mieszkań, powstały w wyniku masowej migracji ludności ze wsi do miast wraz z rozwojem przemysłu i kolei. Władze kolonialne postrzegały slumsy jako chwilowe „patologie urbanizacyjne”, które miały zostać usunięte lub „ulepszone”, jednakże bez inwestycji w mieszkalnictwo socjalne. Jak podkreśla afrykańska badaczka z RPA, Bénit-Gbaffou, w kolonialnych miastach, takich jak Delhi, Bombaj i Kalkuta, segregacja rasowa i kastowa była podstawą planowania przestrzennego miast. Indyjskie dzielnice robotnicze zostały odizolowane od europejskich enklaw oraz pozbawione dostępu do infrastruktury, takiej jak kanalizacja i transport (Bénit-Gbaffou, 2011, 174-194).

Wśród licznych teorii dotyczących wyjaśnień biopolityki kolonizatorów wobec mieszkańców slumsów, na uwagę zasługuje teoria Sukhadeo Thorat i Katherine S. Newman, zgodnie z którą mieszkańcy slumsów byli systematycznie wykluczani i marginalizowani przez administrację kolonialną. Dostęp najuboższych warstw społeczeństwa do przestrzeni przyznawanej Brytyjczykom był znacznie ograniczony przez wykluczenie społeczne, a interakcje społeczne³ charakteryzowały się relacjami władzy/podporządkowania. Jak podkreślają badacze „biopolityczna interwencja” dotyczyła mieszkańców najuboższych dzielnic, którzy byli postrzegani jako brudni, niebezpieczni i moralnie „podejrzani”. Te działania nie były neutralne; przede wszystkim miały na celu utrzymanie systemu kolonialnego i w rezultacie kontroli nad mieszkańcami miast (Thorat, Newman, 2010).

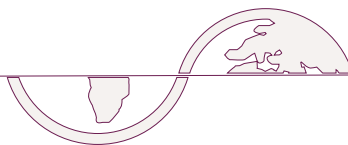
W drugiej połowie XIX wieku władze brytyjskie w Indiach zaczęły stosować „politykę sanitarną miasta” w odpowiedzi na epidemie tyfusu, dżumy i cholery. Chociaż była motywowana względami zdrowotnymi, w rzeczywistości służyła jako środek dyscyplinujący. Slumsy zostały określone jako „źródło chorób”, mieszkańcy jako „niewydukowani” i „niecywilizowani”, których styl życia zagrażał europejskim dzielnicom miejskim. Masowe wysiedlenia, dezynfekcje, obowiązkowe szczepienia, a nawet przymusowe zamknięcia domostw były często skutkiem działań władzy, które powodowały gwałtowne napięcia i opór społeczny. Mieszkańcy slumsów byli zepchnięci na obrzeża miast, gdzie brakowało dostępu do infrastruktury, a dzieci wychowywały się poza systemem edukacji, co przyczyniło się znacznie

do kryminalizacji ubóstwa i pogłębienia przestrzennego wykluczenia. W dokumentach kolonialnych często pojawiało się słowo „encroachments”, które oznaczało nieformalne osadnictwo. W odpowiedzi na nie wprowadzono polityki wysiedlenia, wyburzenia i przymusowego przesiedlenia, które nie rozwiązały problemów mieszkaniowych, a jedynie zmieniły lokalizację wykluczenia (Bénit-Gbaffou, 2011, 174-194).

Jednym z najbardziej represyjnych narzędzi kolonialnej kontroli białych nad Hindusami był Criminal Tribes Act (CTA) z 1871 roku, który traktował całe grupy społeczne (głównie nomadyczne i plemienne) jako „z natury przestępcze” (Thorat, 2010). Mieszkańcy tych społeczności byli zmuszeni do zamieszkania w policyjnych „koloniach reformatorskich”, gdzie mieli ograniczone możliwości przemieszczania się. Wielu z nich zostało pozbawionych ziemi, pracy i możliwości integracji, co przyczyniło się do przeniesienia się do miast, a co za tym idzie do slumsów. Z czasem powstały tam trwałe enklawy ubóstwa, w których aparat państwa postrzegał kolejne pokolenia, w tym dzieci, jako „potencjalnych przestępców”. CTA utrwalił dziedziczną stygmatyzację biedy. Niektóre grupy, takie jak społeczność Pardhi, do dziś walczą o rehabilitację w wyniku tej kolonialnej definicji.

Wartym podkreślenia jest głos antropolog Anastasii Piliavsky, która zauważa, że określanie całych społeczności mianem przestępców, barbarzyńców, włóczęgów lub złodziei ma swoje korzenie nie tylko w kolonialnej polityce, ale przede wszystkim w indyjskiej dyskryminacji kastowej. Według badaczki stereotyp „plemion przestępczych” ma głęboką historię i poprzedza kolonialne ustawodawstwo w Indiach (Piliavsky, 2015, 323-354).

Jak można zauważyć w pracach Charlesa Heimsatha, kolonialne prawodawstwo, a zwłaszcza Indian Penal Code z 1860 r., zakazywało żebractwa, bezdomności i włóczęgostwa. W ten sposób dzieci ulicy od samego początku żyły w ramach porządku, który nie tylko nie pomagał, ale również utrzymywał ich marginalność poprzez represyjne mechanizmy kontroli. Polityka karna w kolonialnych Indiach koncentrowała się na dzieciach postrzeganych jako „zagrożenie społeczne”, zwłaszcza na młodych przestępcach i bezdomnych sierotach. Wzorując się na rozwiązaniach angielskich, brytyjskie władze utworzyły domy poprawcze, znane również jako „reformatory schools”, w celu „moralnej resocjalizacji” młodych przestępców i dzieci ulicy. Pierwsza taka instytucja powstała w Madrasie w 1850 roku. Następnie w 1876 roku rząd kolonialny uchwalił specjalne przepisy regulujące działalność takich placówek



(Heimsath, 1964, 178-180).

Bidyut Misra zauważa, że reformatory schools często funkcjonowały jako miejsca izolacji i pracy przymusowej, chociaż formalnie miały charakter „opiekuńczy”. Sąd wysłał tam dzieci nie tylko za przestępstwa, ale także za „niewłaściwe zachowanie”, włóczęgostwo i brak opieki rodzicielskiej, co oznaczało, że były one w rzeczywistości uwięzione w ubóstwie i bezdomności (Misra, 2002, 31-36). Dziecko miało być „użytecznym” dla społeczeństwa kolonialnego poprzez pracę fizyczną, surową dyscyplinę, indoktrynację moralną i izolację od rodziny. Z antropologicznej perspektywy, domy poprawcze służyły jako narzędzie biopolitycznej kontroli, ponieważ były częścią większego systemu zarządzania ciałami i umysłami „niepożądanych” dzieci. Dzieci ze slumsów stawały się przedmiotem inżynierii społecznej i moralnej „naprawy”, ponieważ rząd kolonialny nie tylko nie chronił ich, ale także stawiał je w obliczu zagrożenia i interwencji państwa.

Koncepcja Susan Chaplin jest ważna podkreślenia, ponieważ wskazuje, że dziedzictwo kolonialne i cechy państwa postkolonialnego spowodowały problemy, z którymi borykają się obecnie miasta indyjskie. Należą do nich segregacja przestrzenna miasta, zmarginalizowane samorządy lokalne, brak zarządzania rozwojem miast i niemożność zapewnienia wystarczającej liczby mieszkań wszystkim mieszkańcom. Kolonialne dziedzictwo nadal wpływa na usługi sanitarne, samorządy lokalne i zarządzanie miastami w Indiach. Charakter państwa postkolonialnego przyczynił się do utrzymania problemów środowiskowych, ponieważ zamiast być instrumentem zmian społeczno-ekonomicznych, dominowały w nim koalicje interesów, które zapewniały sobie korzyści prywatne poprzez wykorzystanie środków publicznych. W rezultacie potrzeby rozwojowe i techniczne nie decydowały o przydzielaniu zasobów finansowych i wdrażaniu nowych projektów (Chaplin, 2011, 57-70).

2. Slumsy w neoliberalnym wydaniu

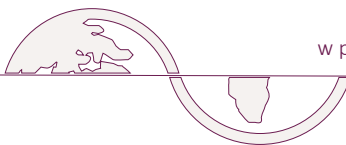
Po liberalizacji gospodarki w latach 90. XX wieku Indie wprowadziły politykę prywatyzacji, deregulacji i otwarcia na globalny kapitał. Chociaż wywarło to ogromny wpływ na wzrost PKB, spowodowało również nowe rodzaje prekaryzacji pracy, zwłaszcza w sektorze nieformalnym. Wielu migrantów przybywających ze wsi do miast znajdowało jedynie pracę jako sezonowi robotnicy, sprzedawcy uliczni lub pomoc domowa, bez możliwości otrzymania zabezpieczeń socjalnych

i formalnych zarobków. Dzieci migrantów często zmuszone były do pracy zarobkowej lub opuszczenia rodzin, ponieważ rodzice nie byli w stanie ich utrzymać. W rezultacie powstała specyficzna grupa dzieci ulicy – funkcjonująca na granicy świata ciężkiej pracy dorosłych i ulicznej ekonomii przetrwania: jako zbieracze surowców wtórnych (w hindi rug), pracownicy myjni samochodowych, pomocnicy na straganach lub prostytutki.

Obrazowanie beznadziejności sytuacji służy potwierdzeniu tezy, że życie w enklawach biedy jest wyborem biednych, skoro nie dokonują oni starań mogących odmienić ich sytuację życiową. W rodzimej literaturze tezę tę podkreśla Piotr Kostyło, twierdząc, że antropologiczne obrazy niezaradności życiowej z jednej strony pokazują codzienność i rytuały świata ubogich, z drugiej zaś mogą być interpretowane tak, że ubodzy stworzyli sobie własny świat, oparty na specyficznych wartościach, w którym prowadzą przewidywalny i powtarzalny schemat życia. Perspektywa ta pojawia się zarówno u interpretatorów teorii kultury ubóstwa, jak i jej u jego twórcy, Oscara Lewisa, który zwracał na to uwagę (Kostyło, 2008, 51-52, 58).

Ubóstwo jako czynnik sprzyjający wykluczeniu jest podejmowany w niektórych studiach empirycznych bazujących na Goffmanowskiej koncepcji przestrzeni publicznej. Jak twierdzi Górniak „w dyskursie dotyczącym przestrzennego zachowania osób biednych można wyróżnić dwa typy reguł w formule konwencji sytuacyjnych: wykluczania (odmowy dostępu) i dostosowywania (warunkowego dostępu). Reguły te mają zapobiegać pojawianiu się elementów niepożądanych i dezorganizujących” (Górniak, 2014, 33).

Goffmanowską teorię przestrzeni publicznej można kontynuować myślą Baumana o idei czystości, której należy chronić przed zagrożeniami, ale i przeciwstawić można ideą nieczystości, brudu, skazy, zmazy, plamy, śmieci, ściślej mówiąc miejsca, w którym znalazły się nieczystości zaburzając tym samym ład. Rzeczy, które zdaniem Baumana, nie mają żadnego prawowitego miejsca i wszędzie, gdziekolwiek by się znalazły są nie na swoim miejscu. Innymi słowy nie mieszczą się w świecie, jaki miałby się wyłonić po zabiegach łagodzących. Nie wystarczy je przesunąć, trzeba się ich pozbyć, wyrzucić na śmietnik, spalić, wytruć, wyrzucić. Do tej kategorii przedmiotów, których nic nie zbawi, nic czystymi już nie uczyni, należą być obdarzone mocą wędrowania tam, gdzie nikt ich nie zapraszał, gdzie nikt na nie nie czekał. Robactwo. Zarazki. Obcy. Obcy, który nie dba o otoczenie, niechluj, śmieciarz. Robactwo i zaraza. Zwalczanie obcego ma na celu obronę ciała przed nosicielami zarazy. Ale ma też drugi cel:



nie tylko utrzymanie czystości (ładu), ale zmianę, ustanowienie nowego ładu. Już nie tylko o czyszczenie chodzi, ale o demontaż ładu dotychczasowego i ustanowienie nowych form czystości. Prowadzi to do konieczności ustanawiania na nowo nie tylko nowych form czystości, ale i co ważniejsze, nowych form brudu, które do tej pory brudem nie były. Jak podkreśla Bauman, nawet elementy do tej pory uważane za normalne, mogą stać się nagle brudem wymagającym wytępienia, a niepokój i podejrzliwość sprzątającego stają się regułą dnia codziennego (Bauman, 2000, 13-24). Kontynuując, troska o czystość wyraża się w wojnie podjazdowej przeciw mieszkańcom „niebezpiecznych ulic”, „zakazanych dzielnic”, włóczęgom, łazęgom i obibokom, odpadom produkcyjnym i odrzutom, które są niczym innym niż wybrakowaną mutacją wzorów, na odtwarzanie których produkcja jest nastawiona (Bauman, 2000, 34).

Warto w tym miejscu przytoczyć słowa Amitabha Bachchana, ambasadora dobrej woli Unicef, który trafnie podsumował problem ludzi niewidzialnych dla statystyk: „Bombaj, finansowa stolica Indii i siedziba przemysłu filmowego, należy do największych i najbogatszych miast świata. Uważa się również, że żyje w nim największa liczba mieszkańców slumsów”, Baumanowskich ludzi zbędnych, odpadu produkcyjnego. Według niektórych szacunków każdego dnia, w poszukiwaniu pracy, przybywa do slumsów Dharavi od 100 do 300 nowych rodzin o niskim statusie społeczno-ekonomicznym, zaburzający ład bombajskiej klasy średniej. Zazwyczaj ich pobyt nigdy nikomu nie był zgłaszany, nie nadano im adresu, nie nazwano z imienia. „Dzieci, do których najtrudniej dotrzeć, żyją tuż pod naszym nosem” (Unicef, 2012, 23).

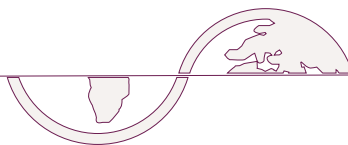
W świecie „zakazanych dzielnic”, posiadanie dzieci bywa traktowane przez biedaków – Baumanówką zarazę; jako zdobywanie dodatkowych rąk do pracy, które mogą przynieść dodatkowy dochód rodzinie. Radykalizacji „nieczystych stylów życia” najlepiej obrazuje sytuacja dziewczynek, które już pomiędzy 5 a 11 rokiem życia przejmują większość obowiązków domowych, zwyczajowo należących do zajęć kobiecych: gotowanie, sprzątanie, opieka nad młodszym rodzeństwem, noszenie wody lub opału, zajęcia w polu. Ich praca, niczym praca „obiboka” pozostaje niezauważana, ponieważ klasa średnia nie postrzega tych zajęć jako pracy. Dzieci zatrudniane są masowo do wytwarzania papierowych toreb, ozdób, dywanów, zapalek, papierosów, zbierania szmat i sprzedawania gazet. Często pracują w domu wyrabiając kadzidełka, placki, lub pomagają matkom przy produkcji różnych przedmiotów. Wyolbrzymiona, karykaturalna wers-

ja form życia „robaka”, który jest w stanie wykonywać tylko specyficzne niskopłatne prace, niewymagające umiejętności, monotonne, bez możliwości zmiany rodzaju zajęcia czy awansu. Brak możliwości zdobycia wykształcenia, brak perspektyw na lepszą pracę i zmianę sytuacji życiowej, wpędza dziewczynki i chłopców w zakłęty krąg ubóstwa (Browarczyk, 2005, 75). Nic ich nie zbawi. Nic ich czystymi już nie uczyni.

3. Kasta i nierówności społeczne

Zanim opisana zostanie struktura społeczna w Indiach i wynikające z niej problemy nierówności, należy przytoczyć definicję nierówności społecznych zaproponowaną przez Zbigniewa Kwiecińskiego. Nierówności społeczne (z punktu widzenia socjologii edukacji) „są powodowane kumulowaniem przymiotów osobistych jednostek, takich jak talent, motywacje, pracowitość, odwaga, lęk, z kapitałem kulturowym i kapitałem społecznym rodziny pochodzenia, a wzmacniane przez organizacje oświaty i funkcjonowanie szkoły, a także przez interakcje jakie przydarzają się dzieciom i młodzieży w toku ich rozwoju” (Kwieciński, 2007, 35). Jak podkreśla Autor, tak trwale uwarunkowane nierówności sprowadzają się wręcz do aksjomatów, do raz na zawsze ustalonych praw społecznych, a Pierre Bordieu przyrównuje do przekazywanych z pokolenia na pokolenie stylów życia codziennego, które bardzo powoli ulegają zmianom nawet przy skokowym wzroście poziomu wykształcenia (Kwieciński, 2007, 36). Już w starożytnych Indiach wykształcenie braminów było instrumentem alokacji w strukturze społecznej, warunkiem koniecznym do zaliczania się do elit, składnikiem trwałego kapitału społeczno-kulturowego, przekazywanego z pokolenia na pokolenie (Kwieciński, 2007, 36).

Kontynuując rozważania na temat nierówności w Indiach, przejść należy do systemu kastowego, który po dziś dzień wyznacza porządek społeczny, choć oficjalnie został zniesiony (Mystek-Pałka, 2011, 320). Słowo kasta pochodzi z języka portugalskiego i oznacza gatunek. Społeczeństwo indyjskie podzielone jest na cztery warny (kasty)⁴: braminów, rycerzy, kupców i rolników, służebnych oraz niedotykalnych tak zwanych Dalitów, będących poza systemem kastowym (Kwieciński, Śliwerski, 2004, 83). Święte księgi zawierają zasady utrzymujące porządek społeczny, a zasady dotyczące małżeństw stanowią podstawę systemu kastowego. Związki mieszane są nielegalne, a małżeństwa aranżowane przez rodziców. Cały porządek społeczny opiera się na endogamii wewnątrz kastowej (Rothermund, 2010, 200). Odwołując się do modelu



T.J. LaBelle i P.S. White, Tomasz Gmerek stwierdza, że Indie są krajem o wertykalnej segmentacji strukturalnej i kulturowej. W tym sensie „różnicowanie pomiędzy grupami w społeczeństwie jest powiązane i warunkowane przez hierarchiczny układ relacji strukturalnych i kulturowych”. Niższe kasty rzadko mają dostęp do wyższych pozycji w strukturze społeczno-zawodowej, ponieważ najwyższe kasty mają monopol na większości sfer funkcjonowania społeczeństwa. Indyjska polityka oświatowa ma na celu zachowanie różnic pomiędzy kastami. Dalici mają o wiele mniej szans na korzystanie z edukacji i osiągnięcie sukcesu. Wyraża się to w braku dostępu do pewnych form kształcenia dla osób z najbiedniejszych warstw społeczeństwa, nierównomiernym rozmieszczeniu placówek oświatowych oraz niewystarczającej infrastruktury techniczno-dydaktycznej. Szkoły dla Dalitów używają „ślepych ścieżek”, które umożliwiają uczniom tylko pracę o niskich zarobkach. Programy edukacyjne pokazują podział społeczeństwa kastowego. Szkół, których programy kształcenia są zorientowane na pracę i przygotowują uczniów do podjęcia pracy po kilku latach, przyciągają dalików i mieszkańców obszarów wiejskich. W przeciwieństwie do tego programy kształcenia dla wyższych szczebli są bardziej kompleksowe pod względem treści, zwykle w stylu zachodnim i służą kontynuacji edukacji na wyższych szczeblach (Gmerek, 2013, 60).

Jak widać z powyższego fragmentu tekstu, nie można analizować społeczności dzieci ulicy bez uwzględnienia struktury kastowej, która w Indiach nadal odgrywa kluczową rolę w dystrybucji zasobów, prestiżu i dostępu do edukacji. Większość dzieci ulicy pochodzi z Dalitów lub innych marginalizowanych kast i społeczności plemiennych (Adivasi). Mimo iż konstytucja Indii gwarantuje równość i zakazuje dyskryminacji kastowej, w praktyce reprodukcja społecznego wykluczenia ma charakter strukturalny – szkoły państwowe w slumsach są chronicznie niedofinansowane, a dostęp do służby zdrowia ograniczony. W rezultacie dzieci z tych grup często nie mają innego wyboru niż funkcjonowanie w nieformalnym systemie ulicznym – bez ochrony, ale z pewnym poziomem autonomii i wspólnotowości. W tym miejscu należy przywrócić wpływowi omawianych wyżej nierówności społecznych wśród kast najuboższych na poziom migracji ze wsi do miast.

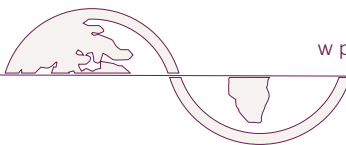
Posługując się ramą systematyzującą teorii migracji, należy przywrócić się praktykom migracyjnym mieszkańców wsi i ustalić przyczyny ich decyzji o migracji, tworząc w ten sposób typologię migrantów zaproponowaną przez Łukasza

Albińskiego. Stygmat pochodzenia mieszkańców slumsów stanowi podstawę do zrozumienia ich sytuacji. Wśród najważniejszych determinantów podjęcia decyzji o wyjeździe są czynniki: zarobkowe, humanitarne i rodzinne. Zazwyczaj w slumsach zwykło się uważać, że mieszkają migranci zarobkowi, których głównym motywem było polepszenie sytuacji materialnej. Degradacja indyjskiej wsi, pozwala jednakże na stwierdzenie, że znaczna część migrantów to migranci humanitarni (reaktywni), którzy z powodu fatalnej sytuacji w rolnictwie i niemożności wykarmienia rodziny, musieli uciekać ze wsi. W przypadku zwłaszcza mieszkańców wsi leżących na pustyni Thar, śmiało można mówić o nich wręcz jako o uchodźcach klimatycznych. Trzecią grupę stanowią dzieci rozłączone z rodzicami, pracownikami sezonowymi, którzy pozostawiają wieś w ramach łączenia rodzin. Ze zjawiskiem migrujących małoletnich w Indiach wiąże się niebezpieczeństwo handlu dziećmi, zakładające łatwowierność małoletnich migrantów w obietnicie przestępców (Albiński, 2020, 70-79).

4. Miasto zorientowane pedagogicznie

Jednym z najważniejszych aspektów slumsów jest ich związek z marginalizacją. Mieszkańcy tych obszarów często żyją w ekstremalnych warunkach ubóstwa, z dala od głównego nurtu życia społecznego i politycznego. Slumsy stanowią również przestrzenie, które różnią się od zwykłych miast nie tylko pod względem społeczno-ekonomicznym, ale także w zakresie organizacji przestrzennej. Są to obszary, które nie podlegają tym samym zasadom urbanistyki i planowania jak inne części miast. W tym sensie slumsy są miejscem „odmiennym” w odniesieniu do reszty przestrzeni miejskiej. Jednocześnie są to miejsca, które pełnią rolę odzwierciedlającą stan społecznej nierówności i wykluczenia. Slumsy stanowią przestrzeń, która wyklucza swoich mieszkańców z głównego nurtu społeczeństwa, ale jednocześnie nie znikają oni z przestrzeni miejskiej – funkcjonują jako część większego organizmu, często ukazując nierówności w dostępie do zasobów, usług i władzy.

Choć slumsy są miejscem wykluczenia, nie są jedynie przestrzeniami pasywną. Zgodnie z koncepcją Foucaulta heterotopie mają charakter podwójny: z jednej strony wykluczają, z drugiej zaś oferują kontr-miejsce: przestrzeń oporu, w której mieszkańcy slumsów tworzą alternatywne formy życia społecznego. W tych obszarach często rozwijają się



własne normy społeczne, struktury władzy, a także formy samopomocy i współpracy. Mieszkańcy slumsów – ludzie zbudni – muszą przystosować się do warunków, które są narzucone przez otoczenie, tworząc własne formy przetrwania. Może to obejmować rozwój nieformalnych rynków, lokalnych organizacji wspierających życie codzienne, czy nawet formy oporu wobec władzy i instytucji państwowych. Pomimo pozornego chaosu, w wielu slumsach wykształciły się systemy nieformalnego zarządzania. Społeczności lokalne często organizują się w grupy samopomocowe, a władzę w niektórych obszarach przejmują lokalni liderzy, organizacje pozarządowe lub nawet grupy przestępcze (Chulek, 2023).

Jedną z egemplifikacji tego typu koncepcji jest głos badaczki indyjskiej, Amity Baviskar, która rzuca światło na „burżuazyjny ekologizm”: ideologię polityczną, która „nie służy ani sprawiedliwości ekologicznej, ani społecznej”, ale zamiast tego pogłębia nierówności w stolicy Indii. Baviskar opisuje szczegółowo, w jaki sposób elitarni obywatele, twierdząc, że przemawiają w imieniu środowiska i „publicznego” interesu, wykorzystują system sądowy do wysiedlania i pozbawiania własności klasy robotniczej miasta. Ten aktywizm sądowy karze biednych za rosnące spustoszenie ekologiczne Delhi, mimo że nawyki klasy średniej i wyższej są głównymi czynnikami zanieczyszczenia i utraty różnorodności biologicznej. To co istotne, badaczka wzywa do stworzenia nowej, wspólnotowej, ekologicznej wizji miasta, takiej, która zakłada, że istotne lokalna społeczność i uprzejmość są niezbędnymi warunkami sprawiedliwości miejskiej.

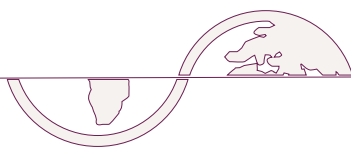
Przedstawiając historię planowania miejskiego w Delhi, Baviskar pokazuje, w jaki sposób kwestie porządku i akumulacji kapitału historycznie miały pierwszeństwo przed sprawiedliwością środowiskową lub społeczną. Podczas gdy burżuazyjni ekolodzy polegają na pracy biednych, główny plan rozbudowy i rozwoju Delhi nigdy nie przewidywał żadnych przestrzeni do życia dla samych robotników. Baviskar twierdzi, że ten ruch został zaprojektowany, aby pozostawić pracujących biedaków na legalnej ziemi niczyjej, kryminalizowanych przez sam fakt istnienia poza ustalonym porządkiem. Zauważa jednak, że siła planowania miejskiego pochodzi nie tylko z przemocy, ale „wiele sposobów, w jakie jest ono w stanie sprostać pragnieniom różnych grup społecznych dotyczącym lepszego życia” (s. 36).

Pomimo iż dzieci ulicy są ofiarami systemowej przemocy, nie są jedynie biernymi podmiotami. Badania antropologiczne, takie jak te Veeny Das i Jonathana Shapiro Anjaria, pokazują

złożoną tkankę społeczną ulicy: dzieci tworzą sieci wzajemnego wsparcia, nieformalne wspólnoty i wypracowują strategie przetrwania, które mogą obejmować pomoc rówieśniczą oraz udział w gangach, działalności religijnej czy rytuałach przejścia. Miasto, pomimo swojej brutalności, oferuje również miejsce do negocjowania swojej tożsamości. Dzieci ulicy często odrzucają etykietę ofiar, tworząc własne formy kultury młodzieżowej z własnym językiem (np. Bambaiya), modą, symboliką a nawet duchowością.

Jak zauważa Henri Lefebvre czy David Harvey, miasto samo w sobie może stać się przestrzenią wytwarzania wiedzy, uczenia się i praktykowania społecznych relacji. Dla dzieci ulicy czy też dla mieszkańców indyjskich slumsów, codzienne życie staje się szkołą przetrwania, negocjacji, mobilności i oporu. Dzieci uczą się topografii miasta, języków obcych, strategii zarobkowania i samoorganizacji. Te formy uczenia się — choć nieformalne — mają charakter głęboko pedagogiczny. Wyras z troski wobec innych, w warunkach slumsów, nie jest instytucjonalny, lecz oddolny, często niewidoczny — obecny w czułych gestach, mikropraktykach, rytuałach codzienności. Joan Tronto podkreśla, że troska, to nie tylko emocjonalne zaangażowanie, lecz również działalność polityczna. W tym sensie dzieci ulicy opiekujące się młodszym rodzeństwem, kobiety przygotowujące posiłki dla sąsiadów czy kolektywne strategie ochrony przed przemocą policji czy gangów są przejawami troski jako formy oporu i podmiotowości (Tronto, 1993).

Z pedagogicznego punktu widzenia, uznanie potencjału slumsów jako miejsca wspólnego, troskliwego, w którym dzieci ulicy mogą funkcjonować, wymaga odejścia od zachodnich kategorii edukacji, rozwoju i dzieciństwa. Jak podkreśla Dipesh Chakrabarty, konieczne jest „przemyslenie nowoczesności” — także w odniesieniu do tego, co uznajemy za edukacyjne, troskliwe i wspólnotowe. W tym sensie miasta te mogą być pedagogiczne, o ile pozwolimy sobie dostrzec wiedzę, troskę i wspólnotę w tym, co system uznaje za chaos i deficyt (Chakrabarty, 2000, 6-7). Teoria ta jest dobrym punktem wyjścia do opisanie niektórych elementów etyki troski. Cztery elementy troski to: zauważanie potrzeby troski w pierwszej kolejności; przyjmowanie odpowiedzialności za opiekę; dawanie opieki jako faktyczna praca opiekuńcza; i odbieranie opieki, reakcja osoby, o którą się troszczy. Z tych czterech elementów troski wynikają cztery etyczne elementy troski: uważność, odpowiedzialność, kompetencja i responsywność. Troska wynika z faktu, że



nie wszyscy ludzie są w równym stopniu zdolni do troski o siebie samych (Tronto, 1993).

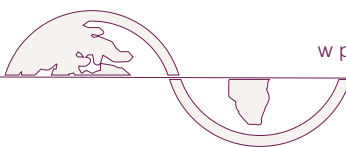
Przyjmując za Marią Mendel, że pedagogika miejsca ugruntowana jest w myśli o edukacyjnym charakterze miejsca to miejsce uczy, to locus educandi. Jak podkreśla Małgorzata Michel, miasto jest pedagogiczne, w szczególności ulice jako miejsca troski i uznania dla „niewidzialnych dzieci”, dzieci ulicy (Michel, 2022, 2023). W swoich wieloletnich badaniach Małgorzata Michel podkreśla, że „ulica traktowana jest nie jako nitka asfaltu pomiędzy budynkami, lecz jako przestrzeń wytwarzająca pewien rodzaj kultury i tworząca warunki życia konkretnych grup społecznych. Jako bohaterka badań staje się miejscem sensu stricto, czyli przestrzenią o nadanym znaczeniu”. Badaczka stwierdza, że można je rozumieć jako specyficzne praktyki pedagogiczne, które nie ograniczają się jedynie do szkół, tablic i sprawdzianów, a raczej operują wokół szerszego spektrum instytucji i form społecznych oraz przestrzennych, w tym ulicy.

Podsumowanie

Jak wykazano w powyższym artykule, społeczność dzieci ulicy w indyjskich slumsach jest wytworem splotu historycznych procesów – od kolonialnych struktur urbanizacji, przez neoliberalną transformację ekonomiczną, po trwałe podziały kastowe i klasowe. Ich egzystencja nie może być redukowana do kwestii moralnych czy rodzinnych – to wyraz głębokich, systemowych nierówności wpisanych w tkankę miejskiego życia w Indiach. Antropologia jako dyscyplina, ma do odegrania kluczową rolę w ukazywaniu nie tylko cierpienia tych dzieci, ale także ich sprawczości, kreatywności i walki o godność w warunkach chronicznego wykluczenia.

Z pedagogicznego punktu widzenia slumsów, troska o dziecko ulicy to przede wszystkim uznanie jego człowieczeństwa i godności, niezależnie od jego sytuacji materialnej, pochodzenia, wyglądu czy stylu życia. W tym kontekście troska może oznaczać przełamanie społecznej obojętności – postrzeganie dziecka nie jako problemu, zagrożenia czy „ofiary losu”, ale jako pełnoprawnego podmiotu, zdolnego do odczuwania, rozumienia i działania we własnym imieniu. Jak pisze przetoczony już w artykule Joan Tronto, troska to nie tylko emocja, ale w głównej mierze praktyka relacyjna, która polega na zauważaniu potrzeb innych, reagowaniu na nie, a także ponoszeniu odpowiedzialności za skutki swojego działania (Tronto, 1993).

W społecznym i politycznym sensie troska o dziecko ulicy nie może ograniczać się do doraźnej pomocy charytatywnej (np. dawania pieniędzy organizacjom pozarządowym, kupnie jedzenia czy ubrań). Autentyczna pedagogiczna troska zakłada transformację samych struktur, które produkują dziecięcą bezdomność: ubóstwo, przemoc domową, nierówności edukacyjne, dyskryminację kastową i klasową, represyjne prawo. Z tego punktu widzenia troska o dziecko ulicy musi mieć charakter systemowy i sprawiedliwościowy, a nie wyłącznie opiekuńczy. Postulaty te zakładać powinny: zapewnienie dostępu do darmowej edukacji na wszystkich szczeblach, opieki zdrowotnej i schronienia, deinstytucjonalizacja pomocy polegająca na zaniechaniu zamykania dzieci w ośrodkach, a wspieranie ich w środowisku lokalnym, udział samych dzieci w tworzeniu rozwiązań poprzez podejście partycypacyjne i uznanie ich głosu, a nie mówienie w ich imieniu. Natomiast w sensie zarówno pedagogicznym jak i antropologicznym, troska to również refleksja nad tym, kto i na jakich zasadach zasługuje na opiekę, i dlaczego niektóre dzieci systematycznie są z tej troski wyłączone.



Bibliografia

Albiński, Łukasz; 2020, Społeczno-pedagogiczne i kulturowe konteksty migracji dzieci. Między globalnym wykluczeniem a walką o godność, Kraków: Impuls, ss. 70-79

Anjaria, Jonathan Shapiro; 2016, The Slow Boil: Street Food, Rights and Public Space in Mumbai: Stanford University Press

Bauman, Zygmunt; 2000, Ponowoczesność jako źródło cierpień, Warszawa: Wydawnictwo Sic!, ss.13-24.

Bénit-Gbaffou, Claire et al; 2011, South Africa and India: Shaping the Global South. Johannesburg: Wits University Press, ss. 174-194.

<https://wiredspace.wits.ac.za/server/api/core/bitstreams/38afb19c-9dc4-425a-8944-c2678e99312f/content>

Bloch, Natalia; 2013, Wyobrażony status uchodźcy i niechciane obywatelstwo. Dekonstrukcja naturalizacji jako zwieńczenia integracji na przykładzie diaspory tybetańskiej w Indiach, [w:] Obywatelstwo na progu XXI wieku. Konteksty prawne i kulturowe. Red. M. Ząbek. Warszawa: UW, UNHCR, UKSW, s. 197-206.

Broich, John; 2007, Engineering the empire: British water supply systems and colonial societies, Journal of British Studies, 46(2), ss.346-365.

Browarczyk, Monika; 2005, Wybrane aspekty sytuacji kobiet w Indiach współczesnych, [w:] Międzykulturowe i interdyscyplinarne badania feministyczne. Daleki - Bliski Wschód: współczesność i prehistoria, Red. E. Pakszys, Poznań: Wyd. UAM.

Buvinic, Mayra; 2004, Social Inclusion in Latin America, [w:] Social exclusion and economic development. Red. M. Buvinic. IDB Publication Section, ss. 3-32.

https://books.google.pl/books?hl=en&lr=&id=jL5GUhwmMmkC&oi=fnd&pg=PA1&dq=info:l1dw7rFnWyEJ:scholar.google.com&ots=LmQsKbpEXX&sig=urkOkmlulOnbji1KXNgtUOXGniQ&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false

Chakrabarty, Dipesh; 2000, Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton: Princeton University Press, s. 6-7.

http://naturalezacienciaysociedad.org/wp-content/uploads/sites/3/2016/02/Dipesh_Chakrabarty_Provincializing_Europe_PostcBookZZ.org_.pdf

Chaplin, Susan; 2011, Indian cities, sanitation and the state: the politics of the failure, International Institute for Environment and Development (IIED). Vol 23(1), ss. 57-70. www.sagepublications.com

Chutek, Magdalena; 2023, Jak wytwarzany jest slums? Studium przypadku mieszkańców Kibery i Korogocho w Nairobi, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Das, Veena; 2007, Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary. University of California Press,

https://www.academia.edu/36419836/DAS_Veena_Life_and_Words_Violence_and_the_Descent_into_the_Ordinary_2006

Ennew, Judith; Swart-Kruger, Jill; 2003, Introduction: Homes, Places and Spaces in the Construction of Street Children and Street Youth, Children, Youth and Environments Vol 13, No.1

https://www.researchgate.net/publication/341867431_Introduction_Homes_Places_and_Spaces_in_the_Construction_of_Street_Children_and_Street_Youth

Gmerek, Tomasz; 2013, Edukacja i tożsamość etniczna mniejszości w obszarach podbiegunowych, Poznań: Wyd. Naukowe UAM,

Górniak, Katarzyna; 2014, Biedny w przestrzeni publicznej – praktyki nakazane, praktyki zakazane, [w:] Nowe niepokojące zjawiska społeczne, Red. J. Grotowska-Leder, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Heimsath, Charles H; 1964, Indian Nationalism and Hindu Social Reform. Princeton: Princeton University Press.

Hosagrahar, Jyoti; 2005, Indigenous Modernities: Negotiating Architecture and Urbanism. New York: Routledge. https://books.google.pl/books?id=IRYm6LaYMUMC&pg=PA1&hl=pl&source=gs_toc_r&cad=2#v=onepage&q&f=false

Kostyło, Piotr; 2008, Teorie ubóstwa i pomoc społeczna, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, nr 4 (44), ss. 51-52, 58

Krawczyk, Zofia; 1990, Rabindranath Tagore – poszukiwanie prawdy i piękna w teorii i praktyce wychowania, Warszawa: PWN.

Kwieciński, Zbigniew; 2007, Sprawiedliwa nierówność czy niesprawiedliwa równość? Implikacje edukacyjne, Nauka 4.

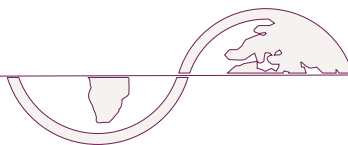
Kwieciński, Zygmunt; Śliwerski, Bogusław; 2004, Pedagogika. Podręcznik akademicki, Warszawa: PWN.

Mendel, Maria; Michel, Małgorzata; 2025, Transformacyjna praca socjalna wrażliwa na miejsce. Perspektywa pedagogiki miasta, Praca Socjalna nr2(40), ss. 33-57.

https://czasopisma.aps.edu.pl/index.php/ps/article/view/211-2/1990?fbclid=IwY2xjawLTyJleHRuA2FlbQlXmABicmlkETBveXQ5bzUwcWxjZ3VYcW8yAR7Pg9vB6c9v60stNAoS6B359gzOd08-J33q-meE9lAYvYkzZHcdQhW9RJ0tLQ_aem_XXRWvvBwXlr9TUK-61x8oZw

Misra, Bidyut; 2002, Street Children and the Asphalt Life: Selected Studies. New Delhi: Institute for Social Sciences.

Mystek-Pałka, Honorata; 2011, Edukacja dorosłych w Indiach [w:] Edukacja dorosłych w wybranych krajach pozaeuropejskich, Red. A. Frąckowiak, J. Półturzycki, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak.



Nowotniak, Justyna; 2018, Przestrzeń i miejsce jako kategorie badawcze w pedagogice. Wprowadzenie, Jakościowe Badania Pedagogiczne, Uniwersytet Szczeciński, t.3, nr.1

Piliavsky, Anastasia; 2015, The "Criminal Tribe" in India before the British, Comparative Studies in Society and History, Volume 57, Issue 2, ss. 323 – 354.

<https://www.cambridge.org/core/journals/comparative-studies-in-society-and-history/article/abs/criminal-tribe-in-india-before-the-british/E3F6C2797D935E942CE011D0DBBD4FCA>

Rothermund, Dietmar; 2010, Indie. Nowa azjatycka potęga, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

Thorat, Sukhadeo; Newman, Katherine S; 2010, Blocked by Caste: Economic Discrimination in Modern India. Oxford: Oxford University Press.

<https://dokumen.pub/blocked-by-caste-economic-discrimination-in-modern-india.html>

Tronto, Joan C; 1993, Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care, New York: Routledge.

Unicef, 2012, THE STATE OF THE WORLD'S CHILDREN 2012, Children in an Urban World, New Delhi

¹ W swoich badaniach wykorzystuję do celów operacyjnych definicję Marka Luska, badacza zjawiska dzieci ulicy, który wyróżnił cztery kategorie dzieci ulicy:

- dzieci, które pracują na ulicy, ale wracają na noc do swoich rodzin, mogą nawet chodzić do szkoły,
- dzieci, które pracują na ulicy, a ich kontakty z rodziną są sporadyczne, rzadko chodzą do szkoły,
- dzieci, które żyją i pracują z rodzinami na ulicy,
- dzieci, które zerwały kontakty z rodzinami i przebywają tylko i wyłącznie na ulicy

² Dzieci w sytuacjach ulicznych (CISS) za nową definicją Unicef India to: osoby poniżej 18 roku życia mieszkające lub pracujące na ulicy.

³ Za Mayra Buvinic przyjmuję znaczenie wykluczenia społecznego jako „niezdolność jednostki do uczestnictwa w życiu politycznym, ekonomicznym i społecznym społeczeństwa oraz odmowa równego dostępu do możliwości narzucanych przez pewne grupy społeczeństwa innym” (Buvinic, 2004, s.5). Definicja ta obejmuje trzy charakterystyczne cechy wykluczenia społecznego — po pierwsze, wpływa na kulturowo zdefiniowane „grupy”; po drugie, jest osadzone w relacjach społecznych (procesach, w których jednostki lub grupy są całkowicie lub częściowo wykluczone z pełnego uczestnictwa w społeczeństwie, w którym żyją); i wreszcie, określa konsekwencje wykluczenia. Tak więc wynik wykluczenia społecznego pod względem niskich dochodów i wysokiego stopnia ubóstwa wśród wykluczonych grup zależy zasadniczo od funkcjonowania instytucji społecznych i ekonomicznych poprzez sieć relacji społecznych i stopnia, w jakim są one wykluczające i dyskryminujące w swoich wynikach.

⁴Każda kasta powstała z odpowiedniej części ciała osoby kosmicznej – Puryszy, zgodnie z interpretacją Rygwedy, co określa ich stosunek do rytuału i rodzaj zajęć wykonywanych w codziennym życiu. Obowiązkiem braminy jest badanie i wykonywanie rytualnych czynności, które mają magiczne skutki dla członków innych kast. Jednym z jego obowiązków było poznawanie prawdy i nauczanie innym, a także wdrażanie w życie myśli mędrców. Kasta Kszatrijów, rycerzy i władców, chronili ziemię i dobrobyt. Studia kszatriji były funkcjonalne i przygotowywały do rządów i wojny. W celu zrozumienia praw życia korzystali z porad braminów, którzy wyjaśniali, jak spełniać Dharma. Kasta Wajszija prowadziła życie gospodarcze, rzemieślniczo-kupieckie i rolnicze. Czwarta kasta, śudrów, powstała z nóg Puruszy i wykonywała prace służebne. Z. Krawczyk, Rabindranath Tagore – poszukiwanie prawdy i piękna w teorii i praktyce wychowania, PWN, Warszawa 1990, s. 39

⁵W modelu tym wyróżnia się następujące typy relacji pomiędzy grupami społecznymi: A) wertykalną segmentację strukturalną i kulturalną; B) wertykalną relację segmentacji kulturowej i strukturalnej wspólnoty; C) kulturową i strukturalną segmentację w relacji horyzontalnej; D) kulturową segmentację i strukturalną wspólnotę w relacji horyzontalnej (T. Gmerek, op. cit., s. 51)

⁶Tym zajmuje się między innymi organizacja Salaam Baalak Trust w New Delhi.