

Stanisław Tokarski

GRUPY ETNICZNE I MNIEJSZOŚCI RELIGIJNE W INDIACH. JEDNOŚĆ WIELOŚCI W KONFLIKCIE I WSPÓŁPRACY

Wprowadzenie – wyzwania etnosu

Oto Indie – pisał przed laty amerykański reporter Mark Twain – kraj marzeń i romantycznych wzruszeń, bajecznego bogactwa i niewiarygodnej nędzy, wspaniałości i bladych promyków nadziei, pałaców i lepierek, karłów i gigantów, lamp Aladyna, tygrysów i słoni, kóbr i dżungli, ziemia obiecana stu narodów i stu języków, tysiąca religii i dwu milionów bogów, jedyny kraj pod słońcem, który wszyscy ludzie pragną ujrzeć, a raz ujrzawszy, choćby tylko przelotnie, nie zechcą oddać jego obrazu strzeżonego w pamięci za wszystkie widoki świata razem wzięte¹.

Wizję dawnych Indii jako tygla kultur, ras i religii zawarł w nostalgicznym przekazie książki *The Wonder That Was India* wielki erudyta Artur Basham², a orientalistka Jeanne Auboyer nawiązała do niej w rzetelnej, klasycznej już analizie, podkreślając trwałość dawnych wzorców w nowych Indiach i wiążąc to z koncepcją gąbki wchłaniającej wszelkie odmienności, z zachowaniem ich żywotności w nowych kontekstach³.

Ten sposób prezentacji subkontynentu indyjskiego, wyrażony chyba najlepiej w sloganie reklamowym „From incredible to credible India”, jest odporny na zmiany. Świadczyć może o tym fragment najnowszego przewodnika turystycznego:

¹ M. Twain, *More Tramps Abroad*, Boston 1897, cyt za: S. Tokarski, S. Bhutani, *Indie nowoczesne*, Warszawa 2007, s. 7.

² A. Basham, *Indie*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 2000.

³ J. Auboyer, *Życie codzienne w dawnych Indiach*, tłum. A. Ługowski, Warszawa 1968.

Biedacy i garstka bogaczy – pisał jeszcze niedawno M. Duval – wielość religii, przewaga hinduizmu i islamu, enklawy dżajnow, sikhów, parsów, buddystów i chrześcijan, prosowieccy i prochiński marksści, Mahatma Gandhi i jego uczeń – kształcony w Cambridge premier Nehru, Indira Gandhi i Radżiw Gandhi, rowery i bomba atomowa, joga i kołowrotek, świecka demokratyzacja rodem z Europy i głęboko azjatycka religijność, egzotyczne pałace maharadzów przekształcone w hotele – pieczołowicie odkurzane relikty kolonializmu w służbie skomercjalizowanej turystyki, święte krowy i komputery, oazy nowoczesności w morzu sędziwych tradycji⁴.

W opracowaniach naukowych związanych z kwestiami geopolityki podkreśla się jednakże nie tylko cywilizacyjną, ale ekonomiczną i polityczną ekspansję tego wielkiego kraju południowej Azji o ogromnym potencjale gospodarczym i militarnym, w wieku XXI zaskakującą konsekwencją, kreatywnością i siłą. Badacze przypominają, że mowa o państwie drugim na świecie pod względem liczby ludności, a siódmym pod względem wielkości terytorium, największym w omawianym regionie, a stanowiącym zarówno wzorcową gigantyczną demokrację⁵, niemającą sobie równej wielkością nie tylko w Azji, ale i na całym świecie, a jednocześnie będącą jedyną żywą cywilizacyjną kontynuacją starożytności, budowaną na tradycji hierarchizmu kastowego i z tego powodu określaną czasem, za C. Jaffrelotem, mianem demokracji kastowej⁶.

Stanowiąc tygiel ras, narodów, języków i religii, Indie XXI wieku nie mogą być zrozumiane i analizowane bez klucza etnicznego. Tak to ujął J. Ram w pracy *The Cast Challenge* (New Delhi 1980). Wymiar demograficzny stał się istotnym elementem indyjskiej drogi do partnerstwa w globalizacji, bo sukcesy w dążeniu do równości wiążą się tu z przemianą kłęski urodzaju ludzkiego w kapitał ludzki⁷ i wyspecjalizowany w wysokie technologie rynek pracy. Nasuwa się również pytanie, czy znajomość wielokulturowości i mozaikowego etnosu Indii stanowić może istotny element dla ewaluacji owej „kuźni sukcesu”, o której debatowały indyjskie elity zarówno w dobie etnicznych konfliktów, jak i w epoce ich wzorcowej solidarności, zdumiewającej w przededniu niepodległości zdobywanej pod znakiem gandyzmu⁸.

Usytuowanie geopolityczne Indii a dane demograficzne

Subkontynent indyjski to rejon wzorcowy dla badacza etnosu nie tylko Azji południowo-wschodniej. Ze względu na unikatową ekologię terenów poddanych wpływom oceanu, sięgającego aż po Antarktydę i na barierę Himalajów, tworzącą subkontynentalną zaporę klimatyczną i demograficzną, region ten charakteryzuje

⁴ M. Duval, H. Gloagen, *Inde du Sud. Le Guide du Routard*, Paris 2004, s. 34.

⁵ J. Zajączkowski, *Indie w stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 2008, s. 9.

⁶ C. Jaffrelot, *Inde. La democratie par la caste*, Paris 2005.

⁷ S. Łodziński, *W dążeniu do równości. Edukacja i struktura społeczna w Indiach w okresie 1947–90*, Warszawa 1993.

⁸ Zob.: S. Tokarski, *Jogini i wspólnoty*, Wrocław 1987.

specyficzna niepowtarzalność budowana na trwałych, cywilizacyjnych korzeniach. Skutkiem takich uwarunkowań gospodarka kolejnych grup zasiedlających tereny podhimalajskie, wielkie doliny Indusu, Gangesu, Brahmaputry, a potem płaskowyżu Dekanu, rozwijała się w izolacji od reszty globu, budując w tej części Azji miniświat ras, narodów i religii. Przepadał je szczegółowo Peter Robb w pracy *History of India*, analizując powiązania różnych państw indyjskich jako „interplay of regions and empires of rule, custom and belief”, grę tworzącą unikatowy wzorzec pluralistycznej cywilizacji⁹.

Początkowo dostępne jedynie drogą lądową, ze względu na stosunkowo słabo rozwiniętą technikę żeglowania pełnomorskiego, stałe wiatry uniemożliwiające rychły powrót, a także brak wielkich portów, Indie otwierały swe wrota głównie dzięki szlakowi lądowemu, wiodącemu od południowego zachodu poprzez przełęcz Khajber. Tamtędy wędrowali więc raz po raz uciekinierzy bądź najeźdźcy z różnych terenów Azji. Wieści o bajecznych skarbach, smaki przypraw i miraż wielkiej, jedynej w swym rodzaju cywilizacji, wabiły kolejno hordy Ariów, Siałków, Kuszanów, Turków, Greków epoki Aleksandra Wielkiego, Arabów, Uzbeków, Turkmenów i Mongołów¹⁰.

Potem ów miraż wabił odkrywców morskich szlaków do Indii, żeglarzy na miarę Vasco da Gamy, pirackie i kupieckie floty Portugalczyków, Francuzów, a w końcu Brytyjczyków¹¹. Ślady owych lądowych i morskich wypraw tworzyły na subkontynencie charakterystyczną, wielobarwną mozaikę ludów, obyczajów i kultów. Pierwsze opisy etnicznych grup Indii epoki starożytnej, które ukształtowały recepcję cywilizacji staroindyjskiej w obrębie imperiów helleńskich, sporządzili uczeni podążający za Aleksandrem Wielkim aż do doliny Indusu¹².

Obecne spisy ludności, jakkolwiek je odczytywać, klasyfikują populację indyjską w ponad 2 tys. grup etnicznych, w większości zajmujących oddzielne terytoria¹³. Ich status i aspiracje są analizowane przez socjologów, antropologów, kulturologów i religioznawców, a metodyka badań obejmuje takie instrumenty, jak język, religia, DNA, etnogeneza, itp. Krzysztof Byrski pisał o Indiach jako o „wyjątkowym przykładzie starożytnej cywilizacji, której wiele istotnych elementów trwa nadal”¹⁴. Kluczową rolę odgrywa tu wymiar religijny postrzegany w kontekście wielokulturowości, a w ujęciu prawnym ograniczony dziś konstytucyjnym postulatem sekularyzacji życia politycznego. Według ostatnich spisów, zróżnicowany system hinduizmu wyznaje 83% procent ludności, islam 10,7%, chrześcijan jest

⁹ P. Robb, *History of India*, New York 2002, s. 1.

¹⁰ Zob.: wstęp F. Michalskiego do jego przekładu *Hymny Rigwedę*, Wrocław 1972, s. 7–19.

¹¹ Wątek konfrontacji cywilizacji indyjskiej z nowożytnym Zachodem i efekty westernizacji Indii omówiono we wstępie do polskiego wydania książki Wilhelma Halbfassa, *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym* (tłum. M. Nowakowska, Warszawa 2008, s. 9–11 i in.).

¹² J. Kieniewicz, *Historia Indii*, Wrocław 1980.

¹³ Ich mobilność i zdolności adaptacyjne badali V. Sing i S. Mitra w pracy, *When Rebels Vecome Stakeholders: Democracy, Agency and Social Change*, New Delhi 2009.

¹⁴ M. K. Byrski, *Wprowadzenie*, [w:] A. Basham, *Indie*, Warszawa 2000, s. 11.

2,4%, sikhów 1,8%, buddystów 0,7%, dżajnow 0,5%. Są też w Indiach aktywni w sektorze gospodarczym parsowie, Żydzi, konfucjaniści i sintości¹⁵.

Choć najwięcej jest w Indiach hindusów (ponad miliard), a mniejszość islamska liczy więcej niż sto milionów wyznawców, nie należy nie doceniać roli mniejszości skromniejszych liczbowo, ale w różnych epokach historycznych odgrywających na tym obszarze ogromną rolę. Chodzi tu głównie o chrześcijaństwo czasów kolonialnych i buddyzm ery cesarza Asioki. Sporo grup etnicznych ma także aspiracje narodowe, co może generować konflikty w przypadkach spornych terytoriów przygranicznych. Wystarczy tu wspomnieć takie obszary, jak Dżammu i Kaszmir, podzielony linią graniczną Pendżab (wspierający roszczenia sikhijskie do „autonomii Khalistanu” – np. w dyspacie z Indirą Gandhi o cła zaporowe na produkty rolne¹⁶) lub kłopoty z etniczną tożsamością na głęboko zacofanych obszarach plemiennych.

Zróżnicowanie strategii finansowania rozwoju różnych grup etnicznych przebadał Paul Brass w pracy *Ethnicity and Nationalism*¹⁷. Takie rozwiązania ma bowiem swoich zwolenników i przeciwników. Pierwsi podkreślają, że konstytucja obaliła faworyzujący klasy wyższe system kastowy – w imię egalitaryzmu, najdobitniej eksponowanego w procedurach wyborczych („one man, one vote”), a drudzy wskazują osłabienie egalitaryzmu na skutek preferowania w edukacji rozwoju kast niższych i ustalenia parytetów na wszystkich szczeblach administracji i władzy. Uważają też, że owa polityka jest nieskuteczna i godzi w tożsamość wspólnot. Większość klasyfikowanych grup etnicznych zachowuje bowiem swą tradycję i niekwestionowaną identyczność etosu, związaną przede wszystkim z ochroną obyczajów i ojczystego języka.

Rozróżnienie charakteru wspólnot indyjskich, często utożsamianych z grupami religijnymi, narodami i kastami, jest bardzo trudne¹⁸. Za mniejszości etniczne *sensu stricto* są uważane grupy przygraniczne pochodzących z Nepalu czy Bhutanu plemion Gurungów, Szerpów, Maganów, Thakali, Ladakhi, Tamangów i najbardziej znanych – walecznych Gurkhów. Na terenie Cejlonu mniejszością etniczną są Tamilowie, historycznie i kulturowo tworzący 60-milionową zbiorowość, wraz z mieszkańcami indyjskiego Południa, ale na Sri Lance stanowiący już tylko 18% populacji, wspólnoty zwalczanej w dążeniu do praw politycznych i ekonomicznych, a z powodu wyznawania hinduizmu – skonfliktowanej z większością buddyjskich Syngalezów (80%) również na gruncie religijnym¹⁹.

Ogólnie przyjmuje się, że mieszkańcy Indii posługują się 2000 dialektów, wyróżniając w tym kilkanaście języków oficjalnych, równoprawnych z ogólno-indyjskim hindi w poszczególnych państwach-stanach, a całość lingwistycznej

¹⁵ Dane wg spisu ludności, *Census of India 2001. Data on Religion*, Government of India 2009.

¹⁶ Zob.: W. Coole, P. Sambhi, *Sikhowie. Wiara i życie*, tłum. J. Mach, Warszawa 1989.

¹⁷ P. Brass, *Ethnicity and Nationalism*, New Delhi 2003.

¹⁸ Uznaje je za *legacies of colonial rule*; S. Mitra, *Politics in India*, London 2011, s. 35.

¹⁹ *Ibidem*, s. 14.

mozaiki rozkłada się na cztery rodziny językowe: indoeuropejską, drawidyjską, tybetańsko-birmańską oraz australo-azjatycką. Wspomnieć też należy o szczególnym statusie języków świętych, takich jak sanskryt i pali, nieodzownych w rytuałach i badaniach historii cywilizacji oraz wszechobecności angielskiego w biznesie i nauce.

Tym ostatnim władają przede wszystkim środowiska wielkomiejskie – w Indiach jest ponad tuzin megametropolii, sięgających 20 milionów mieszkańców. Im bliżej terenów wiejskich (zanotowano istnienie 638 tysięcy wiosek), tym mniej jest napisów w alfabecie łacińskim, nie mówiąc o zapisie hindi w devanagari. Jakiegokolwiek formie urbanizacji wciąż opierają się ogromne tereny, a ich symbolicznym świadectwem są rezerwaty przyrody. Na listę Światowego Dziedzictwa Kulturowego i Przyrodniczego UNESCO wpisano parki Kaziranga i sanktuarium Monas w Asamie, Keoladeo w Radżastanie, Sundarbans w Bengalu Zachodnim i Nanda Devi w Uttar Pradesz (w różnych rejonach Indii ratuje się także zagrożone gatunki. Tylko dla tygrysów powstało 28 rezerwatów w ramach realizacji Project Tiger z 1972 r.²⁰). Należy jednak podkreślić, że 27 mld mieszkańców Indii żyje w wielkich miastach. Wspomnieć tu należy o Mumbaju (dawniej Bombaj – 16,5 mln), Kolkacie (dawna Kalkuta – 13,2 mln), Delhi (12,8 mln), Chennai (dawny Madras – 6,4 mln), informatycznym Bangalore (5,7 mln), Hyderabadzie (5,5 mln) i Ahmadabadzie (4,5 mln).

W trakcie wielkich inwestycji związanych w ostatnich latach z budową autostrad, Igrzyskami Commonwealthu w New Delhi czy naborem statystów do nowej wersji serialu „Mahabharata” w Bombaju, w rejonach miejskich ciągną nieprzebrane tłumy wieśniaków ze wszystkich stron, a teren takich inwestycji przypomina biblijną wieżę Babel: językiem hindi z różnymi narzeczami mówi około 400 mln ludzi (a o wiele więcej uczy się go w szkołach), telugu używa 74 mln, bengali 83, marathi 71, gudżarati 46, tamil 60, podobnie malajalam, orijski 45, pendżabi 29, a asamskim, kaszmirski, nepalski, dogri, tuku, konkri, manipuri, mundasi, khasu, sindhi – po kilka milionów²¹.

Rozeznac się w tym galimatiasie jest dla cudzoziemca niemożliwością, a języki te mieszają się także w trakcie wielkich targów, festiwali i pielgrzymek, gdy święta państwowe mieszają się z religijnymi. By zyskać wstępną orientację wystarczy zerknąć do indyjskiego kalendarza: są tam trzy ogólnoindyjskie, stałe dni wolne w Dniu Republiki (14 stycznia), dzień pamięci urodzin Mahatmy Gandhiego (2 października) oraz Dzień Niepodległości (15 sierpnia). Ruchome w kalendarzu święta Holi mieszają się z nieruchomym Bożym Narodzeniem, narodzinami Ramy, Buddy, Mahometa, Mahawiry, Guru Nanaka, a Nowy Rok obchodzi się lokalnie kilkakrotnie – od stycznia do kwietnia.

Podobnie jest z symboliką Indii. Kojarzony zazwyczaj z ideologią gandyjską słynny „kołowrotek” na fladze państwowej – to replika buddyjskiej dharmacakra (Koło Prawa), zachowana w ruinach buddyjskiego klasztoru w Sarnath.

²⁰ *India 2006*, New Delhi 2006, s. 303 (Rocznik Statystyczny Indii).

²¹ *Ibidem*, s. 54.

W godle Indii są także lwy z liczącego kilka tysięcy lat postumentu buddyjskiego cesarza Asioki, główną partią Indii kieruje była chrześcijanka rodem z Italii – Sonia Gandhi, a premierem jest Sikh – Rammohan Singh, zaprzysięgany przez profesora Abdula Kalama – prezydenta muzułmanina. Gdyby ten fakt miał miejsce ćwierć wieku wcześniej – przysięgę mógłby odbierać były niedotykalny²².

Nie jest łatwo odróżnić państwową gałąź od bliskich czasowo uroczystości Wielkiego Piątku czy Dnia Bhim Rao Ambedkara – ministra sprawiedliwości pochodzącego z rodziny ciemniejących dalitów, który przyczynił się do obalenia dyskryminowania niedotykalnych, kierując pracami nad odpowiednimi zapisami w Konstytucji²³. Różnorodna historia jednak odżywa w tak niezwykłych wydarzeniach, jak festiwal Kumbha Mela, co cztery lata skupiający dziesiątki milionów pielgrzymów.

Podobną trudność interpretacyjną rodzą badania archeologiczne, bo święte grotty przez wieki służyły różnym celom. Dotyczy to nie tylko grot Adżanty czy pieczar Elore, ale także zagranicznych zabytków religijnych odkrywanych w Afganistanie, Kambodży, Tybecie czy Cejlonie. Niejednokrotnie zdarzało się, że budowano linie kolejowe wykorzystując zapomniane w dżungli elementy buddyjskich klasztorów, a na grobie wielkiego Ramy postawiono meczet. Takie mieszanie *sacrum* z *profanum* było jednak brzemienne w skutkach nawet po tysiącleciu – wywoływało bowiem konflikty i zamieszki, jak np. wokół Babrid Masjid w rejonie Ajodhia, gdzie stał meczet wzniesiony na mocy edyktu Akbara. Tę przepiękną świątynię, obiekt troski UNESCO, w gniewie zburzono w pierwszych latach niepodległości²⁴.

Bez tej perspektywy stałości i zmian polityczno-społecznych oraz historyczno-kulturowych trudno zrozumieć migracje, kompromisy czy konflikty etniczne – omawiane w perspektywach kastowych, klasowych, religijnych, narodowych, gospodarczych. W sposób pośredni odwołują się one bowiem do trwałych stereotypów prastarej cywilizacji, pozornie tylko otwartej na obecną transformację.

Niejednokrotnie rozważanych w wymiarach klasowych, plemiennych czy kastowych wspólnot etnicznych nie można redukować do wymiaru konfliktów religijnych, co może wynikać z pobieżnej lektury konstytucji uchwalonej w początkach niepodległości Indii – w połowie XX w. W istotnym pod tym względem komentarzu zawartym w *Minorities and Religious Freedom in a Democracy*²⁵, James Massey relatywizuje również samo pojęcie mniejszości: w przypadku etnosu muzułmańskiego liczy ona bowiem w Indiach 120 milionów, a w sąsiednim Pakistanie jest większością wynoszącą około 100 milionów. Obie zresztą liczby stanowią rezultat mniej lub bardziej wymuszonych wielkich migracji z końca lat 40. ubiegłego wieku, co szczegółowo opisuje autor kontrowersyjnej już w samym

²² S. Tokarski, S. Bhutani, *Nowoczesne Indie*, Warszawa 2007, s. 42.

²³ S. Mitra, *op. cit.*, s. 68.

²⁴ Na temat tego konfliktu zob.: *W poszukiwaniu prawdziwej wiary*, red. A. Mrozek, Warszawa 1988.

²⁵ J. Massey, *Minorities in Religious Freedom*, New Delhi 2009.

tytule rozprawie *Konflikt i przemoc w systemie politycznym niepodległych Indii*, sugerującym, może skutkiem niezręczności sformułowania, że największą światową i azjatycką demokrację cechuje systemowa przemoc²⁶.

A przecież Indie epoki najnowszej nie zaznały czystek etnicznych rozpadającej się Jugosławii, terroru etnicznego Czerwonych Khmerów w Kambodży z epoki wykształconego na Sorbonie ekonomisty Pol Pota, czy koszmaru chińskiej rewolucji kulturowej, zacieranego dziś w pamięci przez sukcesy gospodarcze.

Obraz Indii współczesnych zderza się w recepcji Zachodu z wizją Indii epoki zimnej wojny zawartej w pracy Luisa Daumonta, *Homo hierarchicus*²⁷ – krainy o unikatowym dziedzictwie cywilizacji kastowej, z naczelną od chwili uzyskania niepodległości tendencją do demokratyzacji. Eksperci, tacy jak np. P. B. Mehta (*The Burden of Democracy*, New Delhi 2003), już w samym tytule określają ją mianem brzemienia, przytaczając złe prognozy dla indyjskiego eksperymentu. Podobna aura wiąże się z przewidywaniami dotyczącymi sukcesu etosu egalitarnego, budowanego od fundamentów w epoce gandyzmu (zawarł je np. S. S. Gill, *Gandhi. A Sublime Failure*, New Delhi 2001), czy z oceną trwałości wkładu Jawaharlala Nehru w niez zaangażowaną i pacyficzną drogę rozwoju Republiki Indyjskiej (M. J. Akbar, *Nehru. The Making of India*, New Delhi 2002).

A przecież w owym początkowym okresie niepodległościowego zrywu wiele zrobiono, by zrealizować idee indyjskiej solidarności zawarte w gandyjskiej koncepcji „krucjaty prawdy” (Satyagraha), w tym także na gruncie mozaiki etnicznej. Zarówno Gandhi w walce o najuboższych, jak i Nehru w wymiarze demokratyzacji obszaru spojonego administracją federalną, a potem ich następcy, usiłowali uporządkować stosunek etnosu do rejonów językowych, granic narodowych stanów i dążeń do religijnej odnowy w ramach regionalnej lokalności²⁸.

Służyć miał temu egalitaryzm konstytucji („One man one vote”) i intencjonalnie niesprzeczny z nim elitaryzm, a więc koncepcja preferencji materialnych, politycznych oraz ekonomicznych dla klas i plemion najbardziej zacofanych, w dokumentach określonych jako *scheduled classes and tribes* i wielorako faworyzowanych. Paradoksalnie stało się to motorem stopniowo realizowanej demokratyzacji opartej na przebudowie tłumu analfabetów w kapitał ludzki. Ten mechanizm działa do dziś. We wstępie do rozprawy *Politics in India*²⁹ indyjski badacz Subrata Mitra, określił liczbę *scheduled castes* na 162, a *scheduled tribes* – na 8,2 milionów.

Wszelkie próby zmiany owej etnicznej matematyki, powiększenia pomniejszenia, wywołują uliczne i parlamentarne procesy. Najbardziej spektakularne okazały się rozruchy w stanie Maharashtra w latach 90., związane z żądaniem wpisania na listę *scheduled castes* grup dotąd uznawanych za klasy średnie. Zakwestionowały one swój uznany status, przewidując zyski z etnicznej degrada-

²⁶ K. Dębicki, *Konflikt i przemoc w systemie politycznym niepodległych Indii*, Warszawa 2006.

²⁷ Angielska wersja: L. Dumont, *Homo hierarchicus*, London 1970.

²⁸ S. Mitra, *op. cit.*, s. 3.

²⁹ *Ibidem*.

cji. Zwolennicy „drogi w dół” po szczeblach drabiny społecznej natrafili jednak na przeszkodę. Zarejestrowani wcześniej biedacy gwałtownie zaprotestowali, nie chcąc nowych kast (*dźati*) wpuścić w sferę zacofania objętą biurokratycznym zapisem i procedurą dopłat.

W perspektywie dynamiki przemian rodem z ubiegłego stulecia realizacja postulatów dopłacania do biedy musiała stać się trudna. Połączenie finansowania modernizacji warstw zacofanych z ochroną regionalnych etnosów i pluralizmem etniczno-religijnym było niezwykle kłopotliwe z samej swej istoty, a wielowymiarowość przemian Indii XX w., wraz z procesami migracji grup etnicznych w skali dotąd niespotykanej, czyniła realizację zapisów konstytucjonalnych niemal niemożliwą, choć w dłuższej perspektywie prawdopodobną.

W powiązaniu z kontekstem ekonomicznym i religijnym rozumienie podtekstów etnicznych jest niezwykle trudnym, ale bardzo ważnym elementem oceny tego, co się dziś w Indiach dzieje. Jak podkreślają autorzy prac najnowszych, jest to część procesów społecznych i struktur politycznych, a zarazem często klucz do istoty konfliktów. Owe niuanse bywają nieuchwytnie dla nieorientowanego cudzoziemca, tak w wymiarze cywilizacyjnym, jak i w biznesie czy dyplomacji (czego przykładem jest zarówno wydana w XXI w. rozprawa Jakuba Zajączkowskiego, *Indyjska polityka zagraniczna*, jak i traktat Kautilyi, *Arthaśastra*, dzieło o indyjskiej dyplomacji pochodzące z czasów najazdu Aleksandra Wielkiego³⁰).

Przykłady można mnożyć, ale niejasności pozostają. Badacze mają problemy z interpretacją np. konwersji na chrześcijaństwo, islam czy buddyzm po odzyskaniu niepodległości. Jednym z czynników była bieda, ale czasem także zmiana statusu społecznego lub zyskanie bardziej transparentnej tożsamości. Słynna w Bengalu w czasach „British Raj” arystokratyczna rodzina Thakurów (po angielsku Tagore³¹) wywodziła się z kasty kołodziejów, a jeden z nich zdobył nagrodę Nobla. Dla Polaków to naturalne, bo przecież Piast kołodziej stał się, według legendy, założycielem królewskiej dynastii. Ale Hindusi mają problem, jak traktować milionerów wywodzących się z niskiej kasty śmieciarzy, czy przymusowe rekonwersje forsowane na grupach biedaków. Parlament stanu Arunachal Pradesh wydał w 1979 r. *Religious Act 1978*, zakazujący (pod groźbą kilku lat więzienia) konwersji pod przymusem. Podobny dokument uchwalono w roku 2002 w stanie Tamil Nadu. Nie powstrzymało to eskalacji przemocy głównie wobec kościołów chrześcijańskich, nasilającej się na przełomie tysiącleci właśnie na indyjskim południu.

Etnos i etos mniejszości – rozwiązania prawne

Konstytucyjne rozwiązania kwestii mniejszości etnicznych i religijnych wiążą się z dwoma rodzajami praw. Określono je jako *common domain* oraz *separate do-*

³⁰ J. Zajączkowski, *Indie w polityce zagranicznej*, Warszawa 2006.

³¹ Zob.: rozdział pt. „Joga teatru” w: S. Tokarski, *Jogini i wspólnoty...*

main. W preambule konstytucji uchwalonej na początku lat 50., Indie określono jako „suwerenna, socjalistyczna, świecka republika demokratyczna”, a postawionymi przed tym państwem celami: „polityczna, społeczna i ekonomiczna sprawiedliwość, wolność myślenia, ekspresji, wiary, kultu, równość statusu i możliwości”. W trzeciej części konstytucji wpisano fundamentalne prawa jednostki i kroki prawne podejmowane z urzędu w przypadku naruszania jej swobód. Prawa społeczne i gospodarcze („Wiodące zasady polityki państwowej”) omówiono w części czwartej. Ważny jest tu następujący akapit określający nie tylko prawa, ale i obowiązki obywatelskie:

Obowiązkiem każdego obywatela Indii będzie (e) propagacja harmonii i ducha braterstwa wśród ludów Indii transcendującego ponad różnice religijne, językowe, regionalne, etniczne, odrzucając praktyki uwłaczające godności kobiet; (f) cenienie i utrwalanie bogatego dziedzictwo naszej złożonej kultury³².

Wpisano również prawo do równości, wolności, religii, edukacji i kultury (powiązane z zabezpieczeniem przed nadmierną eksploatacją). Postulat równości, określony w artykułach 14–17, dotyczy równości wobec prawa i prawnej ochrony, zakazu dyskryminacji ze względu na religię, rasę, kastę, płeć, miejsce urodzenia, a także obalenia niedotykalności. Z tym wiąże się kwestionowany niegdyś wolny dostęp do sklepów, restauracji, hoteli, studni, kin, teatrów, basenów i innej przestrzeni publicznej, miejsc pracy i rozrywki. Owe zasady równości nie dotyczą preferencji państwa wobec *scheduled castes* i *scheduled tribes*. Eksponowanie nierówności na podstawie dawnej niedotykalności jest ścigane sądownie.

Prawo do wolności obejmuje wolność słowa, za tym idzie wolność zrzeszania się, przemieszczania i osiedlania na terytorium Indii, wyboru zawodu, zajęcia, handlu czy biznesu. Należy jednak podkreślić, że ten artykuł (19) kłóci się z historyczno-społeczną tradycją, mniej lub bardziej przestrzeganą przez różne grupy etniczne i mniejszości religijne. Tak jak ochrona prywatności, również procedury aresztowania czy zakaz zatrudniania dzieci pozostają nierzadko w sferze teorii. Do odrębnego działu (*separate domain*) przynależą prawa mniejszości do tożsamościowej edukacji i kultury, obejmujące własne szkoły, nauczanie w ojczystym języku, zrozumiałą informację w lokalnych gwarach, wolność świętowania, pielgrzymek i ceremonii religijnych (art. 29–39).

Rozpatrywanie migracji grup etnicznych w Indiach nie może przebiegać w oderwaniu od zagranicznej diaspory i poza kontekstem rewolucji informatycznej. Na wirtualny charakter komunikacji etnicznej zwrócił uwagę nie tylko znany antropolog Arjun Appadurai, ale świadczy też o tym kontekst internetowy zamieszek w Indiach i na Bliskim Wschodzie. Interesujące są również znaczenie i popularyzacja gry w krykieta na terenach już dawno zdekolonizowanych³³. Należy też brać

³² Za: J. Massey, *op. cit.*, s. 42.

³³ A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowy wymiar globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Kraków 2005.

pod uwagę tożsamościowe powiązania zawodowe grup etnicznych z zagranicą, widoczne tak w przypadku popularności krykieta, jak i w przemianach świadomości mniejszości, Parsów, Gurkhów czy Tamilów. W tych przypadkach ważny jest również aspekt historyczny, bo pewne wspólnoty etniczno-religijne obarczone są zaszłością sięgającymi daleko w przeszłość. Najtrudniejsza jest jednak analiza i ewaluacja transformacji grup najbardziej zacofanych, w hierarchii społecznej sytuowanych najniżej i najbardziej ciemionych w różnych epokach historycznych. Odmawiano im nawet statusu kastowego używając określenia *pañczama* (od *pañc* – pięć), widząc ich miejsce poniżej klasycznego modelu czwórkowego. Określano mianem niedotykalnych, sług (*dasa*), niewolników (*śudra*), nieczystych, skalanych. Dziś objęto ich nazwą *dalitów* (ciemionych), albo, częściej, posługując się skrótem B.C. (*backward castes*), a w przypadku finansowania w ramach konstytucyjnych zapisów – S.C. (*scheduled castes*).

Odyseja dalitów

Od niepamiętnych czasów najniżej usytuowani, jako czwarta *varna* w najstarszych tekstach klasycznej literatury sakralnej – takich, jak *Visnupurana*, a w słynnym Kodeksie Manu (*Manavadharmaśāstra – Traktat o zacności*) określani jako najniższa, czy nawet piąta (*pañczama*) kasta służebna, w różnicującym się z biegiem tysiącleci systemie *dźati* (*jati*) – traktowani byli w przeważającej mierze jako rytualnie, magicznie i fizycznie „nieczyści”, a tkwiąc w niewyobrażalnej nędzy i poddani wyzyskowi, byli izolowani do tego stopnia, że nawet podobnymi sobie gardzili, wykonując najcięższe prace. Wiele miejsc w zakazanej dla nich przestrzeni publicznej powodowało upodlenie społeczne, a niekiedy równano ich z pogardzanymi zwierzętami, wiano, zabraniano wstępu do świątyń, korzystania ze studni i lepszych dzielnic, dotykania i przebywania w tłumie, uczestniczenia w świętach³⁴.

Preambuła konstytucji z 1951 r. i jej uszczegółowienia w zasadzie zlikwidowały kwestię niedotykalności. W celu wdrożenia owych zapisów powołano specjalne komisje, a kolejne wybory oparte na zasadach demokracji („One man, one vote”) miały potwierdzać orientację egalitarną. Ale etos ciemionych grup był częścią ich tożsamości, przetrwał więc wbrew logice, na różne sposoby i w rozmaitych formach, jako identyfikacja wspólnotowa. Pół wieku epoki niepodległości Indii wiele w tej mierze zmieniło, a punktem wyjścia była krucjata Mahatmy Gandhiego, który jeszcze w czasach „British Raj” nazwał najbardziej cierpiące grupy mianem *Haridźana* („Dziećmi Boga”), a kampanię społeczną prowadził na łamach tak nazwanego czasopisma („Harijan”) ³⁵.

W literaturze naukowej wiele miejsca poświęcono przemianom tych grup. Klasyczny model Luisa Dumonda, zawarty w pracy *Homo hierarchicus* krytyko-

³⁴ J. Auboyer, *Życie codzienne w dawnych Indiach...*, Warszawa 1980.

³⁵ S. Tokarski, *Jogini i wspólnoty...*, rozdz. o gandyzmie.

wał Mahatma Gandhi (*Removal of Untouchability*, Allahabad 1974) i B. R. Ambedkar (*Anihilation of Castes*, New Delhi 1990), a na gruncie praktyki społecznej K. Sharma (*Caste nad Class in India*, Jaipur 1994) i M. N. Srinivas (*Village, Caste, Gender, Method*, New Delhi 1998) jeszcze niedawno badali na nowo jego implikacje ideologiczne i metodologiczne. Polityczny wymiar trwałości struktur kastowych eksponowali przez półwiecze wybitni eksperci, poczynając od O. Lyncha (*Politics of Untouchability*, New York 1969), a kończąc na M. N. Srinivasie (*Homo hierarchicus. Castes in Twentieth Century Avatar*, Delhi 2000).

Wśród najnowszych opracowań całościowych omawianej problematyki zwracają uwagę dwie książki Francuzów: R. Deluge napisał rozprawę *Intouchables* (Paris 2007), a C. Jaffrelot *Inde. La democratie par la caste* (Paris 2005). Warto też wspomnieć o pracy J. M. Mahara *Untouchables in Contemporary India* (Tucson 1972), czy P. Lala i T. Naira (*Caste Versus Caste. Turbulence in Indian Politics*, Delhi 1998), którzy przestrzenie konfliktów etnicznych łączyli z napięciami ekonomicznymi. Podejmowano też gruntowne analizy etosów i etnosów maharów, czamarów, loharów, śmieciarzy, palaczy zwłok i wielu innych grup nisko sytuowanych w hierarchii – w powiązaniu z awansem społecznym.

Sięgano w tym względzie po sprawdzone wzory; w tym kontekście B. B. Misra (*The Indian Middle Class*, Oxford 1961) podjął się niegdyś oszacowania rozwoju klasy średniej w Indiach. Badania wspólnot objętych spisem Backward Castes podsumował S. K. Gupta w pracy *Scheduled Castes in Modern Indian Politics* (Delhi 1995). Aktywizację grup zacofanych opisywali w kolejnych dekadach H. Isaak, *India's Ex-Untouchables* (New York 1968), M. Galathier, *Competing Inequalities. Law and Backward Castes* (Berkeley 1984) oraz Ram Jagawan w *Caste Challenge* (New Delhi 1995). Do tej grupy dołączyły dwie prace zbiorowe, zredagowali je R. Kothari (*Caste in Indian Politics*, New Delhi 1986) oraz P. Robb (*Dalit Movement and the Meaning of Labour in India*, Delhi 1999).

Istotna orientacja badawcza sięga w słabo eksplorowane tereny aktywizacji politycznej dalitów. Dotyczy to zarówno budowy fundamentów społeczeństwa obywatelskiego w odległych terenach wiejskich, jak i aktywizacji politycznej podczas kolejnych wyborów, tworzenia własnych partii, programów i lansowania wspólnotowych przedstawicieli. Postulat kooperacji miesza się w kampaniach wyborczych z hasłem „Silent revolution” – integracji polityczno-społecznej indyjskiej biedoty. Na tym gruncie zrozumiałe są publikacje G. Omvedty, *Dalit Visions* (Delhi 1990) i radykalne manifesty przeciw hinduskiemu fundamentalizmowi zawarte w broszurze K. Iliada, *Why I Am Not A Hindu. A Shudra Critique of Hindutva Philosophy, Culture and Political Economy* (Calcutta 1996). Wydana przez Omvedta rok później książka *Dalit and Democratic Revolution* (Delhi 1995) nakreśla strategię przejmowania władzy przez warstwy biedniejsze.

Ekspertsi zachodni są jednak krytyczni. Strukturalne bariery takiego rozwoju sytuacji określił już przed laty O. Mendelsohn w pracy *The Untouchables. Subordination, Poverty and the State in Modern India* (Oxford 1961). Niemoż-

ność swobodnego współzawodniczenia w życiu publicznym Indii grup podległych eksponował już przed ćwierćwieczem D. Swaroop w pracy zbiorowej *Politics of Conversion* (New Delhi 1986). Subrata Mitra podkreślał jednak w swych rozważaniach współgranie w indyjskiej polityce społecznej struktur i procesów³⁶. Hinduska droga wiedzie nie, jak głosi J. Gokhale³⁷, od koncesji do konfrontacji niedotykalnych, ale odwrotnie – od konfliktów prowadzi autostradą edukacji ku mniej lub bardziej satysfakcjonującej wszystkim wspólnoty etnicznej ekspansji ekonomicznej, przemieniając grupy zacofane w wykształcony kapitał ludzki. A ponieważ społeczeństwo indyjskie coraz bardziej młodsze i coraz intensywniej się kształci, szanse takiej opcji się zwiększają. Piszą o tym obszernie S. Chitni i P. Altabach we wstępie do pracy zbiorowej *Higher Education in India. Experience and Perspectives* (New Delhi 1992).

Kwestia tamilska

Jeden z wciąż odradzających się konfliktów Tamilów i Singalezów dotyczy nie tylko sąsiadującej z Indiami państwa Sri Lanki³⁸; ma swe reperkusje na indyjskim południu i w skali ogólnopaństwowej. Widziany bywa jako starcie hinduistów i buddystów, ale także jako walka narodów. Tamilowie to grupa etniczna indyjskiego południa, językowo przynależna do grupy drawidyjskiej – w opozycji języków indoeuropejskich, obok telugu, kannada czy malayalam. W dawnych tekstach Drawdów wiązano ją z terytorium Tamil Nadu, stopniowo rozszerzając tę kategorię – jako opozycję do języków północy, związanych z grupami etnicznymi Ariów³⁹.

Należy jednak uwzględnić wyjątkowy status języka tamilskiego, w dawnych czasach związanego z arcydziełami sakralnymi i klasycznymi (jak *Tirukkural*⁴⁰, epos porównywany z *Mahabharatą* czy *Ramayaną*), a współcześnie z powodzeniem będącego sposobem komunikowania się 44 milionów Tamilów w Indiach i diaspory w Birmie, Malezji, USA, na Sri Lance, w Indonezji i Australii⁴¹.

W różnych skupiskach zagranicznych Tamilowie tworzą zintegrowane kulturowo wspólnoty miejskie, porównywalne z dzielnicami chińskimi (*chinatown*). W określeniu swej tożsamości eksponują kulturową ciągłość języka literackiego i mówionego w Indiach, a więc rodowód starodawny, niemal święty i nowoczesną witalność, czym nie może się pochwalić żadna inna tradycja, łącznie z sanskrytem, praktycznie dziś nie używanym w potocznej mowie. O sile tradycji Tamilów

³⁶ S. Mitra, *Politics in India*, London 2011, s. 228.

³⁷ J. Gokhale, *From Concession to Confrontation of Politics of the Indian Untouchable Community*, Bombay 1993.

³⁸ K. Dębnicki, *Konflikt i przemoc w systemie politycznym niepodległych Indii*, Warszawa 2006, s. 198–199.

³⁹ Zob. wstęp B. Gębarskiego do przekładu *Tirukkural. Święta księga południowych Indii*, tłum. B. Gębarski, Wrocław 1972, s. 6.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Za: *Encyklopedia historyczna świata*, t. 11: *Azja*, red. M. Dziekan, Kraków 2002.

świadczyć może ich walka o tożsamość i prawa obywatelskie na Cejlonie, w ciągu ostatniego półwiecza raz po raz postrzegana jako wojna domowa, której eskalacją stał się terroryzm Tamilskich Tygrysów. W wyniku samobójczych ataków tamilskich zginął między innymi Radżiw Gandhi, premier Indii⁴². Cywilizacja tamilska sięga swoim rodowodem tysiącleci. Już od I w. p.n.e. do III w. n.e. trwała tradycja literacka określana mianem Sangam, a słynny gramatyk tamilski Attiyara zapoczątkował cykl ponad dwóch tysięcy dzieł, tworzonych w odrębnym do dziś alfabecie wywodzącym się z pisma brahmi⁴³.

Struktura etniczna 60 milionów Tamilów jest dość jednorodna, co stanowi ewenement w porównaniu z ich grupami rozszanymi po Indiach i świecie. Cechy rasowe są podobne, wyróżnia ich ciemna skóra, średni wzrost i niemal te same cechy genetyczne. Ale należy też pamiętać o zróżnicowaniu kastowym i religijnym Tamil Nadu. Wskazuje na to Subrata Mitra w pracy *Politics in India*, analizując na gruncie etnicznych sporów zamieszki w Tamil Nadu z lat 60.⁴⁴ Niemal 90% wyznaje hinduizm, 6% to chrześcijanie i muzułmanie, reszta to buddyści. Mimo pozorów jednolitości religijnej, Tamilowie odróżniają się od innych grup etnicznych Indii nieco odmienną strukturą kastową i orientacją hinduizmu – tradycyjnie określaną mianem tamilskiego siwaizmu, powstałą około VII w. n.e. Jest to emocjonalny, dewocyjny kult o pełnych ekspresji rytuałach *bhakti*, podkreślający oddanie Bogu w cyklach śpiewanych hymnów. Najbardziej znana jest do dziś żywa linia wywodzona z siwaizmu kaszmirskiego, *Śaivasiddhanta*, praktyka nacechowana medytacją, popularna szczególnie na południu Tamil Nadu. Składa się ze specyficznych ceremonii religijnych (*kriya*), posługi świątynnej (*śarja*) oraz intelektualnej aktywności zwanej *dźniana*. Przedmiotem kultu jest bóg Siwa, wielbiony szczególnie w czasie trzydniowego święta *Pongfal* (z okazji żniw). Od tej nazwy święta wywodzi się gotowana wówczas potrawa z ryżu, zalewana mlekiem i słodzona.

Zebranie Tamilów w obrębie jednego z 28 stanów, postrzeganych zgodnie z konstytucją jako państwo Federacji Indii, nadało językowi oraz kulturze tamilskiej charakter narodowy. Zanegowanie tego statusu na terenach sąsiednich, głównie na Cejlonie, gdzie od kilku wieków emigrowano w poszukiwaniu pracy na plantacjach herbaty, spowodowało serię zbrojnych, odradzających się konfliktów. Ale i w samych Indiach ta grupa etniczna z oddaniem pielęgnuje swą prastarą tradycję, sztukę i literaturę, niechętnie posługując się uniwersalnym w myśl konstytucji językiem hindi. Prowadzone tam badania archeologiczne oraz turystyczne festiwale należy traktować więc w szerszym kontekście – jako formę restauracji etnicznej tożsamości⁴⁵.

Wszelkie działania mające na celu rozwiązanie kwestii tamilskiej mają więc swe reperkusje zarówno w Indiach, jak na Cejlonie. Stosowanie kroków drastycz-

⁴² K. Dębnicki, *Konflikt i przemoc w systemie politycznym niepodległych Indii*, Warszawa 2006, s. 199.

⁴³ L. Frederic, *Słownik cywilizacji indyjskiej*, t. 2, tłum. P. Piekarski, Katowice 1998, s. 298.

⁴⁴ S. Mitra, *op. cit.*, s. 14.

⁴⁵ Szerzej omawia ten wymiar K. Gębarski, *op. cit.*, s. 6–20.

nych nieodwołalnie wiąże się z ryzykiem zamachów – w takich właśnie zginęli przywódcy polityczni Indii i Sri Lanki⁴⁶. Kwestia tamilska ma także znaczenie w kolejnych wyborach do parlamentów stanowych, ogólnindyjskich, rad miejskich i wiejskich. Należy bowiem podkreślić, że rejon Tamil Nadu niegdyś zacołany gospodarczo, dziś odczuwa dobrostan, jest celem migracji z północy, ze stanów „chorych” (*bimaru*). Ekonomiczny boom związany ze wspomaganą przez diasporę modernizacją i rewolucją informatyczną nie może wprawdzie odwrócić relacji z Cejlonem, dokąd emigrowano niegdyś za chlebem, ale nadaje konfliktom nowy kontekst.

Patrząc na Tamilów z perspektywy etniczno-historycznej nie można lekceważyć ich różnicowania. Bramini tamilscy stworzyli imponującą literaturę sakralną, a grupy sytuowane nisko w hierarchii społecznej tworzą w całej Azji południowej charakterystyczne skupiska kulturowe. Odrębność cywilizacyjną podkreśla tamilskie kino, a jego korzenie tkwią w lokalnych teatrach i sztuce tanecznej, eksponowanej od wieków w rzeźbach i malowidłach świątynnych. Wielkie tradycje ma literatura rycerska Tamil Nadu, a architektura i historia jest świadectwem złoty czasów ich imperium na południu.

Sikhowie, Gurkhowie, Radżputowie – etos bohaterski

W czasach Guru Nanaka, przed kilkoma stuleciami, odrodził się pomysł powstały jeszcze w głowie tolerancyjnego, ale walecznego cesarza Akbara⁴⁷, by pogodzić ze sobą wyznawców hinduizmu i islamu. Zgodnie z tą wizją, Dara Shiho z rodu Wielkich Mogołów zasiadających na Pawim Tronie w Delhi, nadzorował przekład na język perski kilkunastu tekstów Upaniszad, ale dzieła nie ukończył, gdyż został zamordowany w wyniku intrygi dworskiej. Podobne trudności spotkały Guru Nanaka i jego następców. Spisano Wielką Księgę, a ze zbiorowiska wiernych z rejonu Amritsar stworzono duchową wspólnotę. Jej śladem jest unikatowy klimat Złotej Świątyni, aura modlitewnego skupienia i solidarności, odtwarzana przez wieki w świątyni, a obecnie także poprzez telewizyjny przekaz – bo Sikhowie mają odrębny kanał telewizji kablowej⁴⁸.

Zawsze byli jednak przeciwnicy takiej syntezy hinduizmu i islamu, są też aktywni i dzisiaj. W czasach prześladowań mongolskich za niosącą zbawienie kąpiel w świętym stawie świątyni w Amritsarze ucinano głowy, ale wielu śmiałków podejmowało to ryzyko. Pod wpływem wrogości wspólnota Sikhów się izolowała, ale zarazem okrzepła i zintegrowała, przyjmując pewne cechy struktury paramilitarnej i utrwalając swe etniczne rysy z rejonu Pendżabu. Podczas świąt noszą tylko

⁴⁶ Temu zagadnieniu poświęcono konferencję „Konflikt na Cejlonie” zorganizowaną w 2010 r. w Krakowie przez doktorantów z Katedry Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ.

⁴⁷ W. Hansen, *Pawi tron. Dramat Indii Wielkich Mongołów*, Warszawa 1980.

⁴⁸ W. Coole, P. Sambhi, *Sikhowie. Wiara i życie...*

niebieskie turbany, są rzetelni i bogobojni, a w sferze przedsiębiorczości nie mają sobie równych. Ich symbolem i dumą jest sędziwy już premier Indii, technokrata Manmohan Singh⁴⁹.

Sukces w biznesie w okresie transformacji niepodległościowych pomógł Sikhom, ale i zarazem zaszkodził. W okresie brytyjskich rządów, zwanych z nostalgią „British Raj” wielu z nich emigrowało do USA, Kanady czy Australii, nie zrywając więzów z rodzimą wspólnotą. Wytworzona w takiej aurze solidarności etniczna wspólnota zyskała charakterystyczną silną tożsamość, przywodzącą na myśl w perspektywie porównawczej społeczność zakopiańskich górali, w pogoni za pracą i chlebem przebywających w Detroit czy Chicago. W obu przypadkach tradycja datków na wspólnotę była równie silna.

Przetrwała również dramatyczne czasy podziału subkontynentu w połowie XX w., gdy nastąpiło niszczące rozdzielenie kwitnących niegdyś prowincji, Bengalu i Pendżabu. Wędrując na nowe tereny – ziem obiecanych czy też odzyskanych, Sikhowie zasiedlali opuszczone przez muzułmańskich właścicieli gospodarstwa w niepodległych Indiach, a fundusze modernizacyjne otrzymywane od państwa na zasiedlenie, łączyli z subwencjami płynącymi od współbraci z amerykańskiej czy australijskiej diaspory, nie marnując w inwestycjach ani jednej rupii. Włączali się w zieloną rewolucję skutecznie eksperymentując z nowymi odmianami pszenicy, wkrótce stali się więc w wolnym kraju synonimem zaradności klasy średniej, w wielkich ciężarówkach rozwożąc tanie zboże po całych Indiach. Tempo ich modernizacji stało się jednak ich przekleństwem, gdy premier Indira Gandhi⁵⁰ nałożyła na taki handel cła zaporowe wzdłuż granic stanów.

Legalność takich decyzji podważano w Amritsarze, a radykalne koła polityczne groziły aktami terroryzmu. Premier Indii tłumaczyła jednak ten krok stanem wyższej konieczności⁵¹ – w celu ratowania rolnictwa nieefektywnego, drożej produkującego zboże w innych regionach. A gdy rozgorączkowana młodzież wysunęła hasła autonomicznego państwa Sikhów, Khalistanu, w sercu terytorium Republiki Indyjskiej, które mogło produkować pszenicę na eksport, wysłała na Złotą Świątynię wojsko. Podczas operacji „Bluestar” przywódców ruchu oporu zabito lub uwieziono, a część świątyni zniszczono⁵². Naruszono więc konstytucję, ale obiecano szybką odbudowę świątyni.

Dumni Sikhowie nie puścili jednak w niepamięć zniewagi. Mszcząc się za tę świętokradczą akcję, sikhijaska ochrona Indiry Gandhi zaplanowała skuteczny zamach. Śmierć premier spowodowała z kolei zamieszki, w których zginęło od kilkunastu do kilkudziesięciu tysięcy Sikhów.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Dramaturgię jej rządów opisano w: D. Das, *Indie. Od Curzona do Nehru i później*, tłum. M. Jędrzejewska, M. Jurczyński, A. Ostrowska, Warszawa 2009, s. 218–224.

⁵¹ K. Dębnicki, *Konflikt i przemoc w systemie politycznym niepodległych Indii*, Warszawa 2006, s. 159.

⁵² *Ibidem*.

Miało to poważne konsekwencje społeczne, gospodarcze i polityczne i dopiero po latach nastąpiła normalizacja stosunków z tą grupą etniczno-religijną⁵³.

Mniej dramatyczne, ale równie istotne konsekwencje dekolonizacja Indii miała dla tożsamości Gurkhów, grupy etnicznej postrzeganej przez Europejczyków jako jedna z ras walecznych. Gurkhowie stali się legendą utrwaloną w anglojęzycznej literaturze Indii⁵⁴. Wraz z Radżputami (których prastare korzenie szczegółowo przebadał Dagnosław Demski w rozprawie habilitacyjnej⁵⁵) i górskimi plemionami północno-wschodniego pogranicza – skąd w epoce „British Raj” rekrutowano od pokoleń oddziały walecznych sipajów – odegrali oni wielką rolę w zrywie niepodległościowym w latach 1887–1888, który przerodził się w nowoindyjskie powstanie zbrojne. Wraz z zejściem Brytyjczyków ze sceny politycznej subkontynentu, ci sławieni w produkcjach Bollywoodu („Dalekie pawilony”, „Kim”) Gurkhowie, podobnie jak i Radżputowie, przeszli kryzys tożsamości, a część wyemigrowała do Anglii, aby nadal służyć w brytyjskim wojsku.

O peregrynacjach Dżatów, innej walecznej grupy etnicznej, pisał N. Datta w książce *Forming Identity. Social History of Jats* (Delhi 1999). Uczestniczyli oni na terenach Afryki w obu wojnach światowych. Gurkhowie z kolei wykazali się wielką determinacją, efektywnością i odwagą w konflikcie Anglii z Argentyną, wpływając w sposób spektakularny na szybkie zakończenie wojny. Inna ich grupa weszła w skład sił specjalnych armii niepodległych Indii, równie tradycyjnie, choć inaczej rozumiejąc *dharmę* – lojalność i tożsamość. O ich służbie pisał też C. Cohen w pracy *The Indian Army*, sięgając do etosu tzw. *tribals*, nomadów z najbardziej zacofanych grup etnicznych kontrolujących tradycyjnie obszary wydzielone, uwzględnione w starym i nowym podziale administracyjnym.

Wydzielone terytoria plemienne do dziś stanowią dylemat decydentów indyjskiej polityki społecznej. Najbardziej liczni Gondowie, Munda i Bhilowie żyją głównie na obszarach zamkniętych dla turystyki i biznesu, a ich tradycje nomadycznego etosu bardziej są znane ze źródeł historycznych, legend i literatury mówionej. Warto jednak pamiętać o mistycznych wędrowcach wywodzących się z tych grup etnicznych, którzy stanowili pierwowzór dla twórczości poetyckiej Kabira i inspirowanego nimi Rabindranatha Tagore, zdobywcy pierwszego w dziejach Azji (1913) literackiego Nobla⁵⁶.

Etos owych mało znanych grup wiąże się z wędrownymi grajkami-mistykami a także ze swoistymi wierzeniami i rytuałami. Nieliczni antropolodzy z Zachodu opisują obrzędy inicjacji, krańcowo odmienne od ducha hinduizmu i islamu, kult nagości i swobody erotycznej. Nieporozumienia w tym względzie wiążą się z brakiem gruntownych badań tych grup etnicznych oraz z aurą sensacji zrodzoną z nadużywania naiwności tubylców, nieznających często żadnego z języków ogół-

⁵³ Omówienie tych kwestii w: P. Kłodkowski, *O pęknięciu wewnątrz cywilizacji*, Warszawa 2005.

⁵⁴ Zob. np.: *Historia anglojęzycznej literatury indyjskiej*, red. A. Krishna Mehrotra, Warszawa 2007.

⁵⁵ D. Demski, *Obrazy hinduizmu. Kultura i religia oczami Radżputów*, Warszawa 2007.

⁵⁶ Poświęcono mu cały rozdział w: S. Tokarski, *Orient i kontrkultury*, Warszawa 1984.

noindyjskich i niemających literatury poza przekazem słownym. Na znaczenie szerokich badań terenów plemiennych w Indiach wskazywała już paryska orientalistka Ise Masquelier w *Encyklopedii religii* (Warszawa 2005). Zacofanym regionom Nagalandu i innych terytoriom wydzielonym poświęcono, co prawda, serię artykułów w anglojęzycznych periodykach indyjskich, takich jak „Indian Review” czy „Outlook”, wciąż jednak religijne i etniczne badania tych grup są niewystarczające.

Quo vadis India. Naród a etnos w dobie globalizacyjnej ekspansji

Cywilizacja indyjska liczy ponad 5 tysięcy lat, a ślady ludzkiej działalności określone wymiarem etnicznych przekształceń i migracji sięgają 200 tysięcy lat. Historia Indii jako dyscyplina naukowa ma 200 lat. Deprymowana albo lekceważona w obrębie hinduizmu, zainaugurowana została w epoce kolonialnej przez cudzoziemców. Z tego względu, głosił Pandit Nehru, premier epoki tworzenia niepodległości, trzeba ją pisać od nowa. Zarys nakreślił w więzieniu w Aligarh w księdze *Odkrycie Indii*.

Historycy kolejnych dziesięcioleci ten zamysł realizowali z różnym skutkiem, raz opierając się na metodologii europejskiej, innym razem budując własne, rodzime wizje. Do tego stanowiska odwołuje się w niedawno przetłumaczonej na język polski rozprawie Durga Das, *Indie. Od Curzona do Nehru i poza nim* (Warszawa 2010), zamieszczając podtytuł *Historia Indii widziana od środka*. Nie jest bez znaczenia, że do owej pracy, pełnej refleksji etnicznych, wstęp napisał Zakim Husain, były prezydent Indii.

Postrzeganie Indii, tego giganta cywilizacyjnego, działającego w złożonym kontekście etniczno-religijnego pluralizmu, jest wieloznaczne. Jako największa liczbowo demokracja świata i Azji, jest ten kraj nadal obciążony klasycznym i nieco anachronicznym brzemieniem systemu kastowego, którego trwałość wzmocnili mimo woli Brytyjczycy, wpisując kategorię „kasta” (*dźati*) do kolejnych spisów ludności.

Arjun Appadurai, antropolog znany z nowoczesnych badań indyjskiego etnosu z przełomu XX/XXI w., nazwał ten proces w pracy *Nowoczesność bez granic. Kulturowy wymiar globalizacji* „kolonialnym rachunkiem ciał”. Badania etnicznych grup Indii widzianych w tym kontekście najnowszej historii, mogą stanowić nie tylko klucz do rozumienia polityki i gospodarki Indii w kategoriach cywilizacyjnych, ale również w wymiarze porównawczym w skali globalnej. Tam bowiem może kryć się odpowiedź na pytanie o korzenie sukcesu współczesnych Indii, rodzącego się w niezwykle trudnych warunkach kryzysu kolonializmu, zimnej wojny, komunizmu a potem globalizacji – pomimo barier ideologicznych i kulturowych. Bez wątplenia jest to tygiel ras, religii i kultur, ale mimo wielu barier, owe inności się mieszały. Fenomen Anglo-Indusów, zaświadczony w arcydziele noblisty Ruyarda Kiplinga (*Kim*) opisano w wielu dziełach literatury anglojęzycznej i indyjskiej. W początkach niepodległości dokonywali oni dramatycznych wyborów. Ale hi-

historia Indii zna owych przypadków wiele. Bramini i radżowie wiązali się z kobietami z ludu, muzułmańscy władcy brali za żony hinduski. Tradycja ta przetrwała w Bollywoodzie, gdzie najstynniejsze pary małżeńskie pochodzą z różnych grup etnicznych czy religijnych. Słynny filmowy odtwórca buddyjskiego cesarza Asioki jest muzułmaninem, a bogowie z filmowej Mahabharaty wyznają wszelkie religie świata. Warto też pamiętać, że owego mieszania kast, ras i religii żądał od swych uczniów Mahatma Gandhi, w procesie tym upatrując nowej jakości społecznej niepodległych Indii.

Wzorcową strategią nadal istotną dla sukcesu Indii na rynku międzynarodowym, była – dziś często krytykowana, eksponowana wyraziście w pierwszych dekadach niepodległości – budowa nowej świadomości narodowej. S. Khilnami w pracy *The Idea of India*, analizując, kto jest dziś Hindusem, odwołuje się do premiera J. Nehru, duchowego ojca ideologii ogólnonarodowych Indii:

Prawdziwy historyczny sukces Nehru – pisze Khilnami – nie polegał na tym, że rozpoznał demokratyczny idealizm, ale na tym, że umiejscowił samo państwo w sercu indyjskiego społeczeństwa. Stało się ono potężnym bytem, jego ambicje wzrosły niepomiarne, zostało faktycznie przekształcone z czegoś, co dalekie i obce, w coś, co stopniowo przenika codzienne życie Indusów oraz przejmuje odpowiedzialność za dostarczenie wszystkiego czego potrzeba, kartek żywnościowych, środków edukacji, bezpieczeństwa i społecznego uznania. Państwo stało się częścią wyobraźni Indusa. I to w taki sposób, w jaki nigdy wcześniej żaden władca Indii nie był w stanie uczynić. To właśnie było trwałym dziedzictwem rządów Nehru⁵⁷.

Decentralizację, wolny rynek, wielopartyjne elekcje, a także przebudowę tożsamości lokalnych w dobie najnowszej transformacji Indii przełomu tysiącleci – wszystko to należy rozpatrywać w perspektywie owej ogólnoindyjskiej solidarności narodowej. Konflikty etniczne, religijne i kulturowe stanowią w tym obrazie drugą stronę medalu. Ujęte w formułę jedności wielości, jako element procesu stopniowej demokratyzacji, stanowią również element gry politycznej i gospodarczej strategii.

⁵⁷ S. Khilnami, *The Idea of India*, London 2003, s. 41.