AZJA POŁUDNIOWO-WSCHODNIA I POŁUDNIOWA INDIE

Stanisław Tokarski

DROGI HINDUTWY. TRADYCJA HINDUSKOŚCI W KONFRONTACJACH Z HINDUIZMEM KOLONIALNYM I POSTKOLONIALNYM

Ścieżka niepodległości. Od Gandhiego do Nehru

Oto jak Gandhiego opisywali współcześni:

Spokojne, ciemne oczy. Drobny, wątły człowiek o mizernej twarzy, odstających uszach, ubrany w biały zawój, suknię z grubej tkaniny. Nogi bose, żywi się tylko ryżem i owocami. Pije tylko wodę, sypia na podłodze, snu używa mało, pracuje bez przerwy. Ciało jego здаje się nie liczyć. Nic w nim nie uderza z początku z wyjątkiem wyrazu wielkiej cierpliwości i miłości. Oto człowiek, który poruszył serca trzystu milionów ludzi, wstrząsnął Imperium Brytyjskim i zapoczątkował w polityce ruch najpotężniejszy od dwóch tysięcy lat¹.

Był człowiekiem wybitnym, liderem na miarę epoki. Niekwestionowana charyzma Mahatmy Gandhiego zapewniła mu wiodącą rolę w dążeniu do niepodległości Indii. Jednakże zarówno jego wizja świata budująca solidny fundament gandyzmu, jak i wsparcie idących za nim mas jest niemal od stulecia przedmiotem kontrowersji. Lansując dialog międzyreligijny usytuowany w politycznej strategii, ten niezwykle człowiek głosił kampanię na rzecz tolerancji w centrum walki

¹ Romain Rolland, *Mahatma Gandhi. Powieść o proroku Indji*, przeł. Zofia Popławska, Wydawnictwo Współczesne, Warszawa 1926, s. 1.

ze zniewoleniem kolonialnym. A to dążenie uznawał za nieodłącznie sprzężone z reformą społeczną, kreując pod parasolem hinduizmu krucjatę wiodącą ku wolności niedotykalnych jako „dzieci Boga”. Jeśli nie chcemy być pariasami Europy, postulował, nie możemy kultywować mitu własnych pariasów².

Wpasowując się w wymiar umiarkowanego hinduizmu, jako remedium kreującego tolerancję i polityczno-religijną wielokulturowość, gandyzm nie miarkował swych haseł dla tradycyjnych wierzeń uchodzących za rewolucyjne. Radykalizm lansował potęgujący się jeszcze przed II wojną światową radykalny islam i niejako „uśpiona” od stuleci, ale odradzająca się na nowo się hindutwa. A Gandhi obawiał się kosztów transformacji, pamiętając o tragizmie rewolucji francuskiej i rewolucji w Rosji w 1917 r. Dlatego hasło pokoju (*śanti*) uczynił sztandarem przesłaniem wielkiej kampanii w dążeniu do samostanowienia i autonomii. Pragnąc integracji indyjskich elit z masami, polityczną ideologię zrozumiała dla mieszkańców British Raj przełożył na jasny dla nich kontekst religijny. Z dachu pociągu pędzącego przez całe Indie Brytyjskie w trakcie wielkiej kampanii, półnagi – upozowany na hinduskiego *sadhu*³, choć przecież po studiach adwokackich w Anglii długo jeszcze nosił modne garnitury – głosił przesłanie, że Bóg to jest *Satya*, różnie nazywana w światowych religiach Prawda⁴. Należy ją czcić, wchłaniać całym sobą i usilnie jej poszukiwać – chwycić i o nią walczyć. A bardzo religijni wieśniacy, indyjscy *kisanowie*, chylili przed Gandhim głowy, dotykając nimi stóp Świętego, bo Guru był przecież w ich tradycji wysłannikiem samego Boga.

Nazywał się Mohandas Karamczand Gandhi. Ale rytuał sakralizowania go jako proroka, boskiego wysłannika i człowieka świętego stał się zjawiskiem powszechnym w Indiach pierwszej połowy XX stulecia. Aby w ramach tradycji funkcjonującej w tym kraju od niepamiętnych czasów ten kult łączył się z postacią wybitnego guru, podziwiany na całym subkontynencie i w świecie poeta, bard Bengalu, laureat pierwszej w historii Nagrody Nobla przyznanej Azjacie (1913) – Rabindranath Tagore⁵ – nadał mu przydomek „Mahatma”. Taki mędrzec „Wielki Duchem”

² Takie idee głosił w piśmie „Young India”, którego był redaktorem naczelnym.

³ Fenomen *sadhu* w Indiach omawia B.D. Tripathi w pracy *Sadhus of India. The Sociological Review*, Popular Prakashan, Bombay 1978.

⁴ Psychogenezę wiodącej koncepcji w siatce kategorialnej gandyzmu, żywe świadectwo hinduizmu zreformowanego w konfrontacji z chrześcijaństwem, opisano w *Autobiografii* M.K. Gandhiego. Wydana najpierw w języku guźdarati (1919), a w roku 1927 po angielsku: *An Autobiography. The Story of My Experiments with Truth*, w wydawnictwie Navajivan Press. (Po polsku: *Autobiografia: Dzieje moich poszukiwań prawdy*, Avis Mundi, 2013 – przyp. red.).

⁵ Rabindranath Tagore (1861–1941) – wielki bard Bengalu, guru nowoindyjskiego teatru, poeta i filozof, prozaik, kompozytor, malarz. Laureat Nagrody Nobla, w 1922 r. założył w swej posiadłości Siantiniketan międzynarodowy w intencji Uniwersytet Viśva-Bharati kształcący artystów, ministrów i filozofów zasłużonych w ruchu niepodległości. Studiowała tam Indira Gandhi. W 150-lecie narodzin Tagorego wydano antologię *Rabindranath Tagore. Poeta świata. Antologia*, Wydawnictwa

jawi się bowiem w każdej epoce dziejów, by głosić właściwe dla swych czasów przesłanie najwyższej Prawdy.

I nie zdając sobie nawet sprawy, że wkraczają w świat polityki, zwykli zjadacze chleba stawali w szeregach ruchu *Satyagraha* (Chwytywanie Prawdy), wierząc, że *credo* Gandhiego przyniesie im zbawienie. Wkrótce było ich 100 mln, a potem coraz więcej. I tak właśnie nazwano indyjski ruch Solidarności ściśle związany z dążeniami do wolności, prototyp podobnych europejskich nurtów lat 1970–1980. Próba analizy inspiracji indyjskich jako prągenazy polskiej Solidarności zawarta jest w projekcie Ministerstwa Spraw Zagranicznych zrealizowanym w ramach Uniwersytetu Jagiellońskiego⁶.

Filozoficznym fundamentem gandyjskiej strategii walki o autonomię subkontynentu indyjskiego był specyficznie pojmowany kompromis budowany na bazie ewolucjonizmu klasycznej filozofii Wedanty. W myśl wiodącej koncepcji Mahatmy świat dąży od zróżnicowania bytów, ewoluując od grubej materii do duchowej jedności subtelного trwania, a kamieniami milowymi owej transformacji są stopnie zaawansowania w sferze odwiecznej wojny *himsy* – brutalnej przemocy fizycznej czy psychicznej – z *ahimsą* opartą na praktykach *non-violence*. Na szczycie ewolucji widzialnych tworów tego świata stoi człowiek, a jego prawdziwe człowieczeństwo kształtuje totalna negacja środków przemocy w dążeniach do upragnionych celów⁷.

Konsekwencje takiego przesłania są jednoznaczne, unikanie przemocy staje się nie tylko postępek człowieczeństwa, ale także wsparciem procesu totalnej ewolucji. Bo stosując agresję, cofamy ewolucję, odwołując się do taktyki dzikich bestii, od której ludzkość stopniowo odchodzi. Taka waloryzacja wiodła do wykazania, że w historii cywilizacji Indii zrodzona z przemocy militarnej biurokracja brytyjska była wcieleniem zła, *himsą*, a więc kulturowym krokiem wstecz w rozwoju człowieczeństwa. Kolejne kampanie *Satyagrahy*, choćby akcja nieposłuszeństwa cywilnego, postulat powrotu do kołowrotka i tkania samodziałów *khadi*, marsze solne kwestionujące niesprawiedliwe monopole kolonialistów, modlitewne strajki – *hartale*, miały stanowić jej antidotum – pod warunkiem wiary w masową *non-violence*.

Choć koncepcji tej Mahatma Gandhi nie potrafił uniwersalnie narzucić w buntującej się i wciąż jeszcze zniewalanej ojczyźnie, jako duchowy ojciec ruchu niepodległościowego wpłynął w dużej mierze na minimalizację kosztów transformacji

Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011. Jego pieśni trafiły pod strzechy, jedna jest hymnem narodowym.

⁶ Jakub Stępień, *Towards Freedom. Ideas of Polish Solidarity in Comparison with The Thought of the Indian National Congress*, Wydawnictwo Stowarzyszenia, Kraków 2011.

⁷ Glyn Richards, *The Philosophy of Gandhi. A Study of His Basic Ideas*, Curzon Press, London 1982.

indyjskiej drogi do niepodległości. Szczegółową analizę politycznych, społecznych i religijnych konsekwencji krucjaty Gandhiego można odnaleźć w książce S.S. Gilla *Gandhi. A Sublime Failure*⁸.

„Gandhi – pisał we wstępie Gill – był jednym z największych przywódców ludzkości. Jego przesłanie jest wciąż żywe. Niewielu mogło się równać z jego standardami moralnymi. Jako ekspert medialny w swym niezwykłym życiu wywarł wpływ na setki milionów ludzi, zdobywając więcej zwolenników niż ktokolwiek w historii nowożytnej. I był organizacyjnym geniuszem”.

Ale w swej pracy ten sam autor starał się wykazać, że żaden z gandyjskich projektów w całości nie został zrealizowany. Gandhi był przywódcą dwóch potężnych kampanii Satyagrahy, ale żadna z nich nie spełniła do końca oczekiwanych celów. Najwyższy priorytet dał jedności muzułmańsko-hinduskiego dążenia do samostanowienia, ale choć indyjscy wyznawcy islamu bardzo Mahatmę szanowali, nigdy nie uznali go za swego lidera. Przez całe życie walczył o likwidację historycznej tradycji społecznej degradacji niedotykalnych, ale dalitowie nigdy jednoznacznie nie kreowali go na lidera nurtu wyzwolenia z jarzma tradycji kastowej. Dążąc do najłagodniejszej drogi likwidacji kolonializmu na subkontynencie, nie potrafił zablokować najgorszych rozwiązań – dawne terytorium British Raj podzielono, a i tak owa absurdalna z dzisiejszej perspektywy decyzja nie zapobiegła serii rzezi, pożarów i straszliwemu indyjskiemu holokaustowi⁹.

Ocenic rolę Gandhiego jest trudno, nawet w perspektywie ostatniego stulecia – bo tam sięgają początki jego społecznej, politycznej i religijnej działalności. Ciągająca się przez ponad półwiecze debata nad jego wkładem w niepodległość Indii ma swoiste bariery. Badacze indyjscy zdają sobie sprawę z tego, że mają do czynienia z męczennikiem najnowszej generacji, który za swe przekonania zapłacił życiem. Rozumieją też wielorakie uwarunkowania procesów transformacji British Raj wiodącej ku autonomii, a status Gandhiego jako świętego i apostoła wielkiej zmiany do dziś zaciemnia pole widzenia i jasność argumentacji.

W przypadku S.S. Gilla odgrywa rolę jeszcze jeden czynnik. Był on wysokim urzędnikiem Ministry of Broadcasting i jako jego oficjalny rzecznik do końca XX w. nie mógł otwarcie się wypowiadać – snując refleksje o gandyzmie z neutralnej i swobodnej pozycji w czasach, gdy rządy sprawowali premierzy z „dynastii Nehru-Gandhi”. Tak też było w przypadku wielu innych ekspertów indyjskiej, a przedtem brytyjskiej biurokracji rządowej, wspomnieć można choćby pracę Durgi Dasa *Indie: od Curzona do Nehru i później. Historia Indii widziana od środka*, wydana w 2009 r., czy obszerną księgę P.W. Narasimhy Rao *The Insider* z roku 2000.

⁸ S.S. Gill, *Gandhi. A Sublime Failure*, Rupa & Co, New Delhi 2001.

⁹ Tamże, s. 3–4.

Wśród recenzji pracy Gilla wyróżnia się postawa Pradipa Ghosha. Stwierdza on z całym przekonaniem, że akcje podjęte w ramach gandyjskiego ruchu oporu bywały z rozkazu samego Gandhiego przerywane w przypadku podejrzenia lub słusznym oskarżeń o przekształcenie się nurtu *non-violence* w ruchy z elementami przemocy. I właśnie z tego względu ewidentnie nie prowadziły do pełnej realizacji założonych celów ściśle związanych z hasłami *swaradž*, a więc do szeroko rozumianej autonomii¹⁰.

Mahatma Gandhi podejmował kampanie dwojakiego rodzaju – *civil disobedience* i *non-cooperation*. Ta ostatnia polegała na izolacji biurokracji brytyjskiej od tego, co działo się w codzienności Indii. Nie odwoływano się w lokalnych sporach do brytyjskiego aparatu sprawiedliwości, nie kupowano towarów wyprodukowanych w angielskich fabrykach zorientowanych na eksport w koloniach. Przykładem wzorcowym była akcja *khadi* – w początkowym etapie związana z symbolem kołowrotka.

Z powodów niezrozumiałych dla brytyjskiej nomenklatury, która z tej nowej mody początkowo pokpiwała, ta prastara ręcznie napędzana machina stała się powszechnie lansowanym patriotycznym gadżetem. Gandhi promował tę fascynację jako sposób integracji mas z elitami¹¹ – w tak prostej kampanii biernego oporu kołowrotek stał się symbolem nowej mody kulturowej. Faktycznie bowiem kołowrotki trafiły do pałaców i pod strzechy, do urzędów publicznych, a nawet do armii i policji. I oto Gandhieu chodziło. Bo gdy już szpulki i zwoje przędzy stały się produktem powszechnym, zalegającym wszędzie, lider ruchu zarządził naukę domowego tkactwa. Utkane grube samodziały nazwane mianem *khadi* miały stanowić materiał na ubiory szyte przez amatorów. I one właśnie stały się „mundurami Satyagrahy”, a sens całej dwustopniowej operacji objawił się w hasle: „Palimy angielskie ubrania”. Dodany w podtekstach nakaz: „I ich już nie kupujemy” oznaczał w epoce kryzysu gospodarczego na Zachodzie lat 20. XX w. minimalizację importu do Indii w czasach seryjnej likwidacji zakładów tekstylnych w prowincjach Lancashire, Manchester i efektu domino rodzącym bezrobocie w całej Anglii. A już po akcji *khadi* na murach fabryk widniały portrety Gandhiego w stroju Lucyfera.

Choć o niepodległości nie było najpierw mowy, a brutalne represje brytyjskie powodowały zamieszki, podpisana wkrótce ugoda świadczyła o kolejnych ustępstwach brytyjskiej administracji. Niebezpieczeństwo odmowy współpracy z Gandhim mogło bowiem doprowadzić do zapaści ekonomii Wielkiej Brytanii. To talny bojkot zagranicznych produktów jako narzędzie walki o rozwój indyjskiej

¹⁰ Patrz recenzja Pradipa Ghosha pracy S.S. Gilla *Gandhi. The Sublime Failure*, <http://brbpg.blogspot.com/2011/10/gandhi-sublime-failure.html>.

¹¹ Francis Watson, *Talking of Gandhiji. Four Programmes of BBC*, Orient Longmans, Bombay 1957, s. 15 i in.

gospodarki nie tylko w sferze niegdyś słynnej produkcji tekstylnej zagrażał Wy-
spom Brytyjskim. Taka perspektywa wywołała dążenie do ugody w kręgach kolo-
nialnego lobbingu Anglii całkowicie uzależnionej od eksportu.

A to oznaczałoby ekonomiczną klęskę Albionu bardziej dotkliwą od przegranej
wojny. Z kolei odmowa uznania narzuconego Indusom podatku od soli i wielkie
marsze w rejony odkrywkowego warzenia soli na wybrzeżu, wraz z ewidentnym
łamaniem niesprawiedliwych zarządzeń kolonizatorów, zakończyła się sukcesem
Gandhiego, co ilustrował zawarty kompromis. Gdy policja uparcie nie chciała ni-
kogo aresztować, bo każde takie posunięcie w przeszłości służyło lansowaniu gan-
dyzmu w sferze publicznej, grupy aktywistów włamały się do pilnie strzeżonych
magazynów soli¹².

Choć autonomii mieszkańcy Indii w tych czasach jeszcze nie wynegocjowali,
kampanie aktywizowały i integrowały coraz szersze kręgi społeczeństwa, a *Satya-
graha* stawiała się ruchem masowym. Gandhi wyrastał nawet w oczach skostnia-
łych biurokratów na niekwestionowanego przywódcę nowej formacji oporu, którą
bez wątpienia dobrze reprezentował. Świadczą o tym pertraktacje Brytyjczyków
z nim właśnie w celu uzyskania kompromisu, prowadzone na warunkach, które
Mahatma dyktował. A one tworzyły teatr biernego oporu, rzeczywistość medialną
odbieraną wszędzie. Ślad tego pozostał w tajnych raportach dyplomacji budzących
zniecierpliwienie samego premiera. Po kolejnej akcji nieposłuszeństwa cywilnego
w roku 1930 wściekły Winston Churchill wykrzykiwał zdania o półnagim fakirze
siedzącym na schodach Pałacu Wicekróla, by na zewnątrz dyskutować z wysłan-
nikiem królowej¹³. To świadczyło o frustracji i klęsce zazwyczaj bardzo profesjo-
nalnej brytyjskiej dyplomacji w konfrontacji z ruchem samostanowienia.

Należy też się odnieść do koncepcji pozornie nikłych konsekwencji ruchu pod
hasłem *Haridżan*¹⁴. Gandhi uważał, że zmiany polityczne muszą być mocno zwią-
zane z przemianami społecznymi niosącymi sprawiedliwość i zaufanie. Z tego po-
wodu autonomię Indii sytuował w klimacie ocieplającym stereotypy warstw najniż-
szych w hierarchii społecznej, żyjących poza nawiasem – bez kasty, najgorszego
sortu wygnańców i wykluczonych z publicznej sfery życia, przez stulecia margina-
lizowanych, zwanych zazwyczaj w języku angielskim niedotykalnymi (*untoucha-
bles*), a w dialektach indyjskich – dalitami. Otaczając ich opieką gandyjskiego hin-
duizmu, nadał im status „dzieciątek bożych”, a więc haridżanów.

Sprawa była niebagatelna, bo dziś dotyczy ok. 150 mln mieszkańców niepod-
ległych Indii, którzy wtedy byli niemal w całości analfabetami, nie mieli żadnych

¹² Suryanatha U. Kamath, *India's Struggle for Freedom*, Bhavan's Gandhi Centre for Science and Human Values, Bangalore 2004, s. 25.

¹³ Francis Watson, *Talking of Gandhiji. BBC Programmes*, Orient Longmans, Bombay 1957, s. 61.

¹⁴ Taki tytuł nosiła gazeta Gandhiego, za wiodące przesłanie obierająca walkę o prawa nędzarzy.

praw ani nawet nie wiedzieli, że mogą o nie walczyć. W wolnych Indiach ta sytuacja miała się zmienić, choć w pierwszych dniach niepodległości zagraniczni eksperci nazwali ten kraj skokiem w przyszłość z zamkniętymi oczami, krainą 200 mln biedaków, „demokracją analfabetów”¹⁵ i eksperymentem bez przyszłości, szafując hasłem „To nie może się udać”. Ale w konstytucji (1952) każdy obywatel Bharat India, w tym dalitowie i kobiety, zyskał prawo głosu.

Swą wizję przyszłości niedotykalnych oparł paradoksalnie na tradycji. Jej fundamentem była *dharma*, której należało się podawać w myśl prastarych wskazań protohinduizmu, stosując się do zaleceń kodeksu Manu. Paradoks polegał na tym, że ten prastary tekst nie był totalnie kwestionowany, choć dalitowie w jego legitymizacji upatrywali źródło sankcjonowania systemu warnowo-kastowego, demonstracyjnie paląc kodeks. A Gandhi koncepcji Manu nie odrzucał, podkreślając jedynie kardynalne błędy jej nowoczesnych interpretacji. Ekspozował zarazem priorytet uniwersalizmu ludzkich losów, wykraczający poza teorie kastowości, opierając się na tym, że wielcy filozofowie klasycznych systemów indyjskich wskazywali na ważną rolę cierpienia – w wędrówce (*samsara*) przez koła wcieleń prowadzącej do wyzwolenia (*moksha*) w stopieniu się z kosmiczną Jednością (*Brahman*).

Tę oczywistą powinność dążenia każdego ludzkiego bytu nazwaną w sanskrycie *dharma* wieczystą¹⁶ – *sanatana dharma* – Gandhi uznał za priorytet swej polityki społecznej, krytykując rosnącą przez stulecia wszechobecność *dżati dharma* (*jatidharma*) – powinności i tożsamości kastowej. Nie wykluczał więc *a priori* uciskanych i marginalizowanych dalitów z dążenia do zbawienia, sytuację zastaną uznając za uwarunkowane dziejowymi meandrami historii wypaczenie indyjskiego hinduizmu. Robił więc wszystko, kładąc na szalę swój autorytet i aurę świętości, by pod parasolem gandyjskiej religii zmienić los ciemniejących, zagubionych, pozbawionych godnej tożsamości „niedotykalnych”.

W swych eksperymentalnych wspólnotach – *aśramach* gandyjskich¹⁷ – kazał patriotycznym wolontariuszom z bramińskich *dżati* zawierać małżeństwa z dalitkami, łamiąc zakazy świątynne, wkraczał tam z zakazanymi mniejszościami, co mogło być poczytywane za świętokradztwo i wymagało od miejscowych kapłanów owych świątych przybytków nakładów finansowych na złożone rytuały oczyszczenia, więc zazwyczaj starali się sprawę tuszować. Przede wszystkim zaś zapewniał dalitom możliwości kształcenia, a edukacja wyższa nie była tam wyjątkiem.

Takie działania odgrywały istotną rolę w transformacji kraju będącego wzorcem hierarchizacji społecznej od tysiącleci, przyczyniając się w dużym stopniu

¹⁵ Pratap Bhanu Mehta, *The Burden of Democracy*, Penguin Books, New Delhi 2003, s. 2.

¹⁶ Patrz Swami Bharati Krishna Tirtha, *Sanatana Dharma. The Eternal and Everlasting Way of Life*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1985.

¹⁷ S. Tokarski, *Avatara Aśramy*, Warszawa 1974.

do demokratyzacji już u schyłku rządów Brytyjczyków. A w epoce rządów Nehru odegrały wielką rolę w patriotycznej aktywizacji biedoty, traktującej wybory jako wielkie święto narodowe. Ale także wzbudziły mniej lub bardziej jawne sprzeciwy ortodoksów, radykałów i ekstremistów hinduizmu. I cicha opozycja wobec gandyjskiej tolerancji stopniowo narastała, objawiając się w zaskakujących sytuacjach i nieprzewidywalnych nurtach biernego oporu.

Co może się wydawać dziwne, owa niema negacja miała miejsce w kręgach samych dalitów, niepojmujących koncepcji zmiany losu i stylu życia po wiekach zniewolenia i beznadziei. Aktywizacja haridżanów wychodziła zazwyczaj nie od nich, ale od Gandhiego. Co gorsza, wykształceni dalitowie po studiach zagranicznych poszukiwali wzorców transformacji w precedensach. A te nie wiodły do hinduizmu, ale do prastarych konwersji buddyjskich, potem muzułmańskich, a wreszcie chrześcijańskich. Bo wszystkie owe religie świata nie uznawały kastowości za prawdę wiary. Taka była geneza koncepcji Bhimrao Ramji Ambedkara¹⁸, współtwórcy demokratycznej konstytucji niepodległych Indii.

Jest on wzorcem ambiwalentnej postawy dalitów. Ukształtowany w epoce British Raj, w różnych działaniach tolerującej strukturę kastową, studia prawnicze skończył w Ameryce dzięki wsparciu finansowemu regionalnego maharadży. Taka pozornie paradoksalna dobroczynność nie była w Indiach wyjątkiem. Inny indyjski maharadża, którego mianem nazwano warszawski Zespół Szkół Bednarska¹⁹, opiekował się polskimi sierotami przetransportowanymi z Syberii, zapewniając im w czasie II wojny światowej dom i naukę w Indiach.

Z Gandhim Ambedkar spotkał się już po studiach, obaj wtedy znaleźli wspólny język w kwestiach patriotycznej strategii walki. Jako minister sprawiedliwości w rządzie Nehru wielce przyczynił się do konstytucyjnych obwarowań prawnej ochrony dalitów. Ale nie podzielał poglądu Mahatmy na skuteczność hinduistycznego parasola broniącego grup uciemżonych przed prześladowaniami i marginalizacją²⁰. Stał się propagatorem zbiorowej konwersji Maharów na buddyzm, a owi konwertyci zasilili szeregi partii Scheduled Castes Federation, Republican Party, Dalit Panthers. Pamięć o nim przetrwała, państwowe święto Ambedkara w końcu kwietnia jest dniem wolnym od pracy. Został zapamiętany jako Babasahab.

¹⁸ Ambedkar (1891–1956) – wyznawca hinduizmu, w sędziwym wieku buddyjski konwertyta. Mimo że wywodził się z niedotykalnych (dalitów), zyskał w Indiach wielki szacunek. Był współtwórcą konstytucji i liderem partii Dalit Buddhist Movement walczącej o prawa niedotykalnych w wymiarze społecznym i politycznym.

¹⁹ Zespół Szkół Bednarska im. Maharadży Jama Saheba Digvijay Sinhji. Historia polskich sierot opisana została w: Anuradha Bhattacharjee, *Druga ojczyzna. Polskie dzieci tulące w Indiach*, przeł. Krzysztof Mazurek, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2014. (przyp. red.).

²⁰ Eva-Maria Hardtmann, *The Dalit Movement*, Nordic Institute of Asian Studies, 1992, nr 2.

Rozważając sukcesy i klęski gandyzmu, trzeba pamiętać o *non-violence* jego następców – Kinga i Mandeli. W Indiach kampanią unikatową w skali światowej była dobrowolna reforma rolna, w ramach *Sarvodaya*²¹, kojarzona z pieszymi wędrówkami Vinoby Bhave po majątkach agrarnych w całym ogromnym kraju. Gandyjska misja współpracy z wyznawcami islamu powiodła się tylko w pewnym stopniu. Podział subkontynentu wbrew wizji Gandhiego przyniósł wiele ofiar zarówno w czasach pokoju, jak i w okresach wojen. Nie można natomiast negować wkładu Mahatmy w rozwój współpracy z tymi grupami muzułmanów, którzy w Indiach pozostali. Nigdy nie związali się z terroryzmem, a kilku sięgnęło najwyższych urzędów, zostali prezydentami i wiceprezydentami Republiki Indii²².

Śmierć Gandhiego była dla przesłania wolności Indii wielką stratą. Łącząc wizję niepodległości ze zmianami polityki społecznej i dążeniem do sprawiedliwości społecznej, zyskał on w British Raj status niezwykle. Popierali go nawet ci, którzy myśleli inaczej, a szły za nim indyjskie masy bez pełnego zrozumienia kierunku transformacji. Zaufanie zapewniała aureola świętości, do której dodano potem koronę męczeństwa.

„Era Gandhiego – pisał Durga Das – zakończyła się 30 stycznia 1948 r., pozostawiając próżnię, której nic nie mogło wypełnić. Był najwyższą instancją, siłą duchową, na której partia zbudowała i utrzymywała władzę nad masami, bo udzielał im ogromnego wsparcia. Przywódcy partyjni odwoływali się do niego jak do Sądu Ostatecznego. Prochy Gandhiego rozsypano w miejscu, gdzie łączą się święte rzeki – Ganges, Jamuna i mityczny nurt Saraswati, a w uroczystości wzięli udział Nehru, Patel i Prasad. Ale jak to bywa z prorokami, każdy z owych wybranych uczniów Gandhiego interpretował gandyzm na swój sposób. Dla Nehru oznaczał on walkę o pokój, powstrzymanie się od przemocy na arenie międzynarodowej i propagowanie świeckości chroniącej mniejszości etniczno-religijne w kraju. Dla Patela oznaczało to mobilizowanie woli narodu w celu zachowania niepodległości i poprawienia losu ludzi – poprzez ciężką pracę i harmonijne relacje między kapitałem i siłą roboczą. Dla Prasada – powrót kultury sanskryckiej, czego najważniejszym instrumentem było przyjęcie hindi za język ogólnonarodowy i propagowanie charakterystycznego dla prastarej tradycji Indii ascetycznego trybu życia, zamiast iluzji beztroskiego konsumpcjonizmu. Dla Vinoby Bhave i Jayaprakasha Narayana była to filozofia i strategia społeczna, zgodnie z którą człowiek pracuje dla innych i korzysta jednocześnie z pracy innych w ramach życia korporacyjnego”²³.

²¹ Mohandas Karamchand Gandhi, *Sarvodaya*, Navajivan Publ. House, Ahmedabad 1954.

²² Muzułmaninem był w początkach XXI w. prezydent Abdul Kalam, profesor specjalizujący się w fizyce nuklearnej. Obecnym wiceprezydentem Indii jest wyznawca islamu Mohamad Hamad Ansari.

²³ Durga Das, *Indie: od Curzona do Nehru i później. Historia Indii widziana od środka*, przeł. Magdalena Jędrzejewska, Marek Jurczyński, Agnieszka Ostrowska, Wydawnictwo Trio, India EU Council, Warszawa 2009, s. 293.

Należy jednak pamiętać, że gandyzm nie funkcjonował w intelektualnej próżni. Analizę twórczości wybitnych osobowości neohinduizmu – nurtu reformacji religijnej zrodzonej z konfrontacji ze światem chrześcijańskim – podjęto w pracach *A Source-Book of Modern Hinduism* oraz *Jogini i wspólnoty*²⁴. Kulturowemu zderzeniu Zachodu z cywilizacją indyjską pracę *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*²⁵ poświęcił Wilhelm Halbfass. Francuskim odpowiednikiem publikowanym w serii *Planete Inde* jest praca Christine Maillard *L'Inde vue d'Europe. Histoire d'une rencontre (1750–1950)*. Analizę nowego hinduizmu badała osobiście znana mi Ysé Tardan-Masquelier w pracy *Un milliard d'hindus. Histoire, croyances, mutations*²⁶.

Testament Mahatmy realizował w kilku wymiarach Jawaharlal Nehru, na którego wybór postawił Gandhi całą swą reputację, odrzucając zdecydowanie bardziej ortodoksyjnych prohinduskich kandydatów. W książce *Nehru. Making of India*²⁷ M.J. Akbar wykazuje, że Nehru mógł zbudować federalne mocarstwo na indyjskim subkontynencie, tylko opierając się na ideach tolerancji religijnej lansowanej przez Gandhiego, na fundamencie jedności w wielości. Warunek stanowiła pozornie stojąca w opozycji do gandyzmu koncepcja sekularyzacji państwowej edukacji i struktur rządzenia. Ale był to jedyny sposób ochrony etnicznych i religijnych mniejszości, marginalizowanych *dżati*, biedoty, w tym także drogich sercu Gandhiego dalitów.

Rozprawa Krzysztofa Dębnickiego, polskiego ambasadora w Pakistanie – *Konflikt i przemoc w systemie politycznym niepodległych Indii* (Dialog, Warszawa 2000) już w tytule uderza w strukturę tego kraju, bo zdawać się może, że przemoc i konflikt potraktowano jako systemowy aspekt demokracji. Ale autorowi chodziło o praktykę polityczną, a nie o zapis konstytucyjny, bo konstytucja temu właśnie w epoce Nehru „systemowo” zapobiegała. Ciągłość takiej strategii usiłował wykazać S.S. Gill w poświęconej rodzinie Gandhi-Nehru²⁸ pracy *The Dynasty. Political Biography of Premier Ruling Family of Modern India* (New Delhi 2000).

²⁴ Glyn Richards, *A Source-Book of Modern Hinduism*, Curzon Press, London 1985; St. Tokarski, *Jogini i wspólnoty. Nowoczesna recepcja hinduizmu*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987.

²⁵ Wilhelm Halbfass, *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, przeł. Monika Nowakowska, Robert Piotrowski, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2008.

²⁶ Ysé Tardan-Masquelier, *Un milliard d'hindus. Histoire, croyances, mutations*, Michel, Paris 2007.

²⁷ M.J. Akbar, *Nehru. Making of India*, Lotus Collection/Roli Books, New Delhi 2002.

²⁸ Córką premiera Indira Nehru-Gandhi wyszła za krewnego Mahatmy, co nobilitowało ją jako Indirę Gandhi. Była matką i babką następnych premierów kontynuujących misję Gandhi-Nehru, zorientowaną na wielokulturowość Indii.

Dzisiejsze kłopoty z polityką określaną w mediach potocznym terminem multi-kulti, sytuowaną w ramach prawomocnej w Europie demokracji, powodują wielką debatę w Unii Europejskiej. Niezbyt popularne wśród krytyków strategie stosowane wobec obecnych fal migracji do Europy z Afryki i Azji, w myśl koncepcji odwołania się do najlepszych tradycji religijnych – nie są w historii demokracji niczym nowym, choć pewnym *novum* w centrum dyskusji jest istotna dla tożsamości współczesnej kwestia przetrwania fundamentów chrześcijaństwa w perspektywie międzykulturowej. Na subkontynencie indyjskim dwie biegunowe koncepcje federalizmu „religijnego” i „laickiego” wiążą się ze strukturą etniczną populacji tamtejszych krajów. Nie do końca muzułmański Bangladesz od uzyskania niepodległości²⁹ uniezależnia się od „religijnej demokracji islamskiej”, charakterystycznej niegdyś dla koncepcji jednolitego na skutek wszechobecności wiary Allaha Pakistanu, kierując się stopniowo ku laicyzacji struktur państwowych. W podobnym kierunku zmierzają Bhutan i niepodległa Sri Lanka, nękana od półwiecza wojnami etniczno-religijnymi przechodzącymi w totalny terrorizm (Tamilskie Tygrysy *versus* elity rządowe Syngalezów). Większość buddyjska Sri Lanki szuka dziś dróg kompromisu z wielopokoleniowymi skupiskami imigracyjnymi tamilskich wyznawców hinduizmu mających moralne i polityczne poparcie w południowych stanach Indii, a szczególnie w Tamilnadzie, prowincji liczącej 70 mln ludności. Tendencję laicyzacji struktur wykazuje reformowany ostatnio model Nepalu³⁰.

Francuski badacz preferuje jednak w takiej kategoryzacji ostrożność, sugerując neutralność terminu *secular* zamiast normatywnego w praktycznych odniesieniach terminu *laic*. Wskazuje, że na Sri Lance buddyzm nie jest religią państwową, tylko uprzywilejowaną, ale ma swe aplikacje w koncepcji narodu. Ekstremizm muzułmański – twierdzi – dominuje w krajach wyspiarskich, na niewielkim terytorium. Tak jest w przypadku dawnego sułtanatu przekształconego obecnie w Republikę Malediwów z islamem jako religią państwową. Większy kraj islamu – Pakistan, dziś na drodze do stopniowej sekularyzacji struktur państwowych, najpierw robił wszystko, by się pozbyć ostatnich mniejszości etniczno-religijnych, teraz powoli zmierza do laicyzacji struktur rządzenia³¹.

Stanowiąca dwie trzecie populacji subkontynentu Republika Indii ma od roku 1950 konstytucyjną opokę w gwarantowanej prawem trwałej laicyzacji struktur państwowych. To długo dawało liderom dominującej w XX w. Partii Kongresowej

²⁹ Ten proces omawia była pracowniczka Polskiego Instytutu Spraw Międzynarodowych Barbara Wizimirska w pracy *Bangladesz – trudna niepodległość*, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa 1974. Rozdział 2 poświęca walce narodowo-wyzwoleńczej (s. 40–73), a rozdział 3 (s. 60–103) roli sił zbrojnych Indii w tej walce.

³⁰ Patrz Marc Gaborieau, *In autre islam. Inde, Pakistan, Bangladesh*, Michel, Paris 2007, s. 259–260.

³¹ Tamże, s. 261.

szansę kwestionowania, a nawet delegalizowania ideologii i organizacji promujących państwowość religijną zakorzenioną w nurtach hindutwy³².

Hindutwa, radykalna ortodoksja i domeny ekstremizmu

Hinduizm w Indiach jest od kilku tysięcy lat największą na tym terenie religią, kulturą i tradycją. Kolejne najazdy i zmiany władców nieco tę sytuację zmieniały, ale istota owych wierzeń i pozycja wyznawców w jakiś pozornie niepojęty sposób przetrwały. Ekstremizmy i radykalizmy nie były tu receptą na zachowanie *status quo*, bo sztuka ciągłości cywilizacyjnej polegała na strategiach kompromisów. Jeśli nie można było negować obcych bogów, tolerowano ich lub włączano jako nieoficjalne awatary do potocznie uznawanej listy wcieleń lub też czczono swoich, bagatelizując bez wrzawy kultury przybyszów, czemu sprzyjały systemy kastowe i hierarchiczne ewaluacje kolejnych elit. Ekspansja wierzeń Indii na Zachód na wielką skalę zaczęła się wraz z misją Wiwekanandy – wielkiego ucznia Ramakriszny. Siostra Nivedita nazwała ją w swej pracy agresywnym hinduizmem, opisując tworzone w Ameryce w końcu XIX w. wspólnotowe Misje Ramakriszny³³. Szwedzka orientalistka z Uppsali Eva Hellman taki punkt widzenia krytykuje, wskazując na semantyczne pokrewieństwo z kategorią *militant hinduism* eksponowaną w koncepcjach populistycznych lat 80. wieku XX powiązanych z eskalacją napięcia, konfliktami i zamieszkami³⁴.

Nie znaczy to wcale, że przemoc i opresja nie gościły nigdy w sferze hinduizmu. Były to jednak zazwyczaj zjawiska lokalne, konflikty sytuacyjne rzadko eskalujące do wymiaru uniwersalnego. Zachód preferował tolerancyjną i pokojową wizję hinduizmu, opisując kulturowe przenikanie tej religii do tak wielkich regionów jak Indochiny. Tam wpływy hinduizmu widać w sakralnej architekturze, rzeźbie, teatrze, tańcu, mitologiach, sztukach walki, potem w dużej mierze kamuflowanych i transponowanych na skutek wielkiej ekspansji indyjskiego buddyzmu. Takie ślady nosi sakralny kompleks Borobudur na Jawie i wiele innych świętych przybytków.

Znane są jednak wielkie zrywy wyznawców hinduizmu w obronie własnej wiary. W roku 1857 pierwszy w historii kolonializmu brytyjskiego bunt armii sipajów, wojska rekrutowanego z ras bojowych tubylców subkontynentu, zaskoczył Anglików. Przekonani o ich lojalności i tożsamości pokoleniowej związanej z królową

³² Tamże, s. 262.

³³ Sister Nivedita, *Aggressive Hinduism*, Udodhan Office, Calcutta 1974. Guru autorki był Wiwekananda.

³⁴ Eva Hellman, *Political Hinduism. The Challenge of Vishva Hindu Parishad*, Upsalla University, Upsalla 1993, wstęp.

rzządzając światem z Pałacu Buckingham, takiej możliwości w ogóle nie brali pod uwagę. I mieliby rację, gdyby nie chodziło o świętokradztwo. Bo zniewolone ludy zazwyczaj nawet nie marzą o odzyskaniu godności i honoru drogą buntu, poprzez obronę samych siebie, ale potrafią dzielnie bronić swej religii i tradycji. Gdy złamano tabu, eskalacja buntu na całe północne Indie pochłonęła dziesiątki tysięcy ofiar rodem ze Szkocji, Walii, Irlandii i Anglii³⁵.

Zazwyczaj przypadki przemocy w hinduizmie wiązały się z potęgowaniem nieporozumień kulturowych. Przykłady można mnożyć, choćby rozpatrując zachowania wyznawców hinduizmu w czasach wielkiego trzęsienia ziemi, powodującego na początku XX w. tsunami o niewiarygodnej mocy. Z krajów dotkniętych tym kataklizmem tylko Indie początkowo odmówiły pomocy z zewnątrz, choć wschodnie wybrzeża tego kraju były całkowicie zrujnowane, a liczba ofiar przerażała nawet wezwane tam wojsko. Oddziały komandosów i wartowników zetknęły się nie tylko z rannymi w ruinach, nie mogąc użyć ciężkiego sprzętu w celu odgruzowania zalanych terenów, ale także ze sprzecznymi lokalnymi wierzeniami stanowiącymi tam kulturową barierę.

Jedne mniejszości etniczne nie chciały ruin opuścić, bo tam odprawiano niekończące się modły za tragicznie zmarłych. Drugie grupy czy kasty nie chciały nawet słyszeć o odbudowie wybrzeży, bo o powrocie do dawnych siedzib nie było mowy ze względu na kryjące się tam mściwe duchy zamordowanych, demony i upiory. Będąc moderatorem³⁶ w debacie ambasadorów Indii, Sri Lanki i sąsiednich krajów, które najbardziej ucierpiały w katastrofie, słyszałem o zamieszkach, protestach i demonstracjach powodowanych przede wszystkim kulturowymi konfliktami, szczególnie tam, gdzie wezwano na pomoc kraje Zachodu. I tak wolontariusze z Holandii i Belgii wybudowali głębinową studnię, bo brakowało wody pitnej. Niestety, usytuowali ją na pełnym gruzów terenie świątynnym, nie bacząc na *sacrum* ziemi, a w dodatku opłacili suto indyjskich robotników z najniższej kasty, a może nawet dalitów, dlatego woda była automatycznie skalana.

Podobne kłopoty spotkały w Indiach polską zakonnicę, która łączyła obowiązki religijne z pomocą medyczną, wspierając lekarza, który był misjonarzem. Widząc miejscowe niemowlaki podmywane w wysychającej rzece, niemal w błocie, bo była to pora suszy, a potem kobiety czerpiące tam wodę do gotowania posiłków, zakonnica obawiała się zarazy. Namawiała więc usilnie wieśniaków do korzystania

³⁵ Powstanie sipajów opisał S.U. Kamath w pracy *India's Struggle for Freedom*, poświęcając mu rozdział *The Revolt 1857*, s. 23–36.

³⁶ Ta międzynarodowa debata odbyła się na Uniwersytecie SWPS. Obecni tam studenci pytali, czy zapewniono ofiarom pomoc psychologów, na co otrzymali odpowiedź panelistów, że wymagałoby to długotrwałych tłumaczeń, kim jest psycholog. Na tym terenie mieszkali prosić ludzie szukający porad u swych guru.

z kościelnej studni, ale sytuacja się powtórzyła, bo kopali ją niedotykalni. Narastający konflikt rozwiązał proboszcz. Grożąc wyjazdem z darmowymi lekami, przeprosił tubylców³⁷.

O skali wszechobecnej agresji w okresie podziału subkontynentu wiele już pisało, a *exodus* uchodźców muzułmańskich i hinduskich przekraczał wszystko, co dziś szokuje Europę zalewaną falami migrantów. By zrozumieć, co się działo w końcu pierwszej połowy XX w. na terenach granicznych ledwie utworzonych nowych Indii i Pakistanu, warto sięgnąć do relacji naocznego świadka. „Piętnaście dni po uzyskaniu niepodległości – pisał – Nehru i Liaquat Ali postanowili lecieć do Lahauru w Zachodnim Pendżabie, aby zapoznać się z problemami uchodźców. Wraz z grupką dziennikarzy wylecieliśmy z Amritsaru i wylądowaliśmy w Lyallpurze, gdzie pół miliona hindusów i sikhów błagało o bezpieczny transport do Indii. Z godziny na godzinę z granicy pakistańsko-indyjskiej pojawiały się bowiem coraz to inne informacje o milionach uchodźców i straszliwych rzeziach. Około dziesięciu milionów uchodźców zostało wyrzuconych z domów, a kolejne pół miliona zmasakrowanych. Mijając się, szli w rozciągniętej, niekończącej karawanie w dwóch przeciwnych kierunkach – do Indii i Pakistanu. Po obu stronach tysiące kobiet i dziewczynek było uprowadzanych i gwałconych”³⁸.

Zastanawiając się nad rolą Brytyjczyków wciąż jeszcze znaczącą na subkontynencie, w owym morderczym szale mogących pełnić funkcje rozjemców, należy pamiętać o konieczności realizacji ich własnych celów w obu dominacjach. Pakistan ciążył raczej ku Azji Zachodniej, a dyktator Jinnah dążył do przejęcia przewodnictwa w islamskim bloku pod auspicjami Wspólnoty Brytyjskiej, która mogła wspomóc tę inicjatywę nowoczesnym zarządzaniem, lepiej wyszkoloną armią i nowymi technologiami. W tym kontekście każdy ruch osłabiający więzi z Indiami był ciepło witany, choć te w koncepcji Mountbattena też grały ważną rolę, bo miały być czynnikiem równoważącym różne wpływy w rejonie Oceanu Indyjskiego. Jednakże wrogo nastawieni urzędnicy brytyjscy dawnego British Raj pragnęli zobaczyć, jak bez nich subkontynent pogrąża się w chaosie. I dwubiegunowa polityka najwyższej elity Albionu zawodziła, bo sekretnie popierane, z pozoru kontrolowane „orientacje wolnościowe” zrywały się ze smyczy.

Przykłady odnotował wspomniany dziennikarz. „Zajmujący się działalnością Ligi Muzułmańskiej oficer wywiadu Rai Bahadur Bakszi Badrinath – pisał – zdał mi relację ze spisku mającego na celu powiększenie terytorium Pakistanu i ustanowienie granicy aż na rzece Dżamuna. Po zmianie administracji w każdym dystrykcie Zachodniego Pendżabu większość policji stanowili muzułmanie. Kierownictwo Ligi postanowiło, że powinni oni między 12 a 14 sierpnia opanować policyjne

³⁷ Publikacja wewnętrzna wspomnień owej siostry dostępna w redakcji Verbinum.

³⁸ D. Das, *Indie: od Curzona do Nehru...*, s. 276.

zbrojownie, zabić wszystkich funkcjonariuszy hinduskich i sikhijskich i ogłosić niepodległość. Gdy ta informacja wyciekła na zewnątrz, hinduscy policjanci postanowili wysłać więcej ludzi w miejsca, gdzie przeważali muzułmańscy i brytyjscy funkcjonariusze. Wszystkich rozbrojono z wyjątkiem tych, którzy zdołali uciec z bronią. W forcie Amritsar znaleziono kilkaset bomb należących do muzułmańskiego policjanta. Kierownictwo Ligi miało wzywać do zaprzestania rzezi, ale apele miały być ignorowane. Karaczi było przepełnione histerią. Gdy zastępca Komisji Palestyńskiej przyleciał z Genewy, zdołał zorganizować wywiezienie 900 tysięcy hindusów i sikhów – na własną odpowiedzialność rekrutując statki należące do indyjskich armatorów. Sam widok sikhów wywoływał bowiem zamieszki i rzezie”³⁹.

Nie lekceważąc roli pamięci o straszliwych czasach podziału, należy inaczej zaklasyfikować odnotowane w ostatnim ćwierćwieczu napady na chrześcijańskie parafie, pogromy w stanie Orissa w latach 2007–2008 i wystąpienia antymuzułmańskie⁴⁰. Zazwyczaj miały one źródła w konfliktach kulturowych. Chodziło o czasy kolonializmu, gdy nędza i głód były główną przyczyną porzucenia wiary przodków. Zamieszki wiązały się więc często z problemem rekonwersji – chodziło o wymuszenie czy też ułatwienie powrotu biedoty do dawnej wiary, a więc o rekonwersję na hinduizm. Owe wydarzenia miały w tle żywe wspomnienia ścisłej więzi kolonializmu brytyjskiego z instytucjami chrześcijańskimi w British Raj. Wzorcowym przykładem była wtedy edukacja. Szkolnictwo podstawowe i średnie opanowali niemal całkowicie zakonnicy i księża z Anglii, a dyplomy uniwersyteckie wiązały się z kosztownymi studiami na Wyspach Brytyjskich. Taka struktura kształcenia tworzyła warunki do systemowej westernizacji indyjskich elit, produkując „Anglika w skórze Indusa”⁴¹. Tak Durga Das określał Jawaharlala Nehru.

Inną genezę miały ataki na skupiska muzułmańskie, pogromy w Bombaju w roku 1993 i rozruchy w Gudżaracie w roku 2002 – wciąż jeszcze stanowiące echo exodusu wielkich migracji w trakcie podziału subkontynentu⁴². Nie ma jednak wątpliwości, że wraz z końcem epoki British Raj i kresem wszechwładzy Brytyjczyków, a także wraz z relokacją milionów uchodźców muzułmańskich do Pakistanu i imigracją do Indii milionów hinduistów ortodoksja hinduistyczna stała się terenem rozwoju koncepcji stanowiących odwrotność wizji lansowanej przez Jinnaha: oto przyszedł czas budowy „hinduskiego raju na indyjskiej ziemi”, miejscem

³⁹ Tamże, s. 268

⁴⁰ D. Das, *Indie: od Curzona do Nehru...*, s. 278. Patrz również uwagi Adama Burakowskiego, *Ciemne strony przeobrażeń i Narendra Modi* prezentujące polityczny wpływ hindutwy na stabilność Indii przełomu wieku XX/XXI. „Polityka – Pomocnik Historyczny” 2017, nr 3 (*Dzieje Indii*), s. 135.

⁴¹ Studiowali tam Rabindranath Tagore, Mohandas Karamchand Gandhi i Jawaharlal Nehru. Wyśiłki na rzecz przewycięzania takiej tendencji w niepodległych Indiach opisałem w rozdziale *Edukacja a demokratyzacja w pracy Indie w XXI wieku*, s. 138–133.

⁴² D. Das, *Indie: od Curzona do Nehru...*, s. 276–278 (rozdz. *Exodus*).

będą ogromne puste obszary bezprawnie niegdyś zawłaszczane przez najeźdźców – wyznawców islamu i kolonialistów chrześcijańskiej proveniencji, którzy w pogandyjskiej kampanii „Opuście Indie (1942)”⁴³ zaczęli masowo migrować na Wyspy Brytyjskie.

Związane z tym procesy hinduizacji w niepodległych Indiach zachodziły stopniowo, a geneza tego nurtu sięga epoki opiewanej w książkach Kiplinga, Conrada i Forstera. Postacią uznawaną za twórcę nowej koncepcji „hinduskości” jest Winayak Damodar Sawarkar (1883–1966). Jego wizję powitali ostrożnie, ale z nadzieją hinduistyczni ortodoksi, a ekstrema i radykalne nurty neohinduizmu – z wielkim entuzjazmem⁴⁴. Jako ideologia sprzeczna z ideą tolerancji, długo marginalizowana i wręcz zwalczana w ramach gandyjskiego dziedzictwa ewidentnego w epoce rządów klanu Nehru-Gandhi i wiodącej partii Kongresu Narodowego – w różnych koalicjach przewodzącego parlamentowi przez ponad pół wieku – w latach 90. stała się tajnym kluczem do nowej polityki Indii. Jest bowiem łączona mniej lub bardziej z rządzącą od 2014 r. formacją Bharatiya Dżanta Party (BJP, Indyjska Partia Ludowa), której liderem został charyzmatyczny gubernator Gudżaratu Narendra Modi, obecnie premier Indii.

Ale organizacją-matką tak pojętej „hinduskości” była od dawna Rasztrija Swajamsewak Sangh (RSS) – założony w 1925 r. Narodowy Związek Ochotników, na wzór skautów amerykańskich będący tworem paramilitarnym, kształcącym tężyznę i ducha młodzieży oraz jej społeczne zaangażowanie w budowę nowych Indii, jako skrzydło Hindu Mahasabha⁴⁵. Zamieszczony w książce Christophe’a Jaffrelota *Les nationalistes hindous* manifest Madhavrao Sadashivrao Golwarkara z roku 1964⁴⁶ nie budzi wątpliwości co do planowanej roli w politycznej przyszłości Indii: „Aspirujemy do roli centrum promieniującego na wszelkie świeckie idee naszego społeczeństwa, tak jak niewysłowiona energia słońca. Sfera polityki również od tego zależna winna być przedmiotem tej emanacji”. Komentarz Jaffrelota prowadzi ku prastarej więzi bramińskiego *rajguru* – królewskiego *conciliere* – ze świeckim władcą. A owa wojna szafranowa, jak twierdzi Jaffrelot, paradoksalnie imituje relację papieża i cesarstwa w chrześcijaństwie, zorientowaną na sakralizację władzy⁴⁷.

⁴³ S.U. Kamath, *India's Struggle...*, rozdz. *The Quit India Revolt*, s. 104–111.

⁴⁴ Świadectwem tego jest pomnik Sarwakara w Mumbaju.

⁴⁵ Partie i orientacje związane z psychogenezą hinduskiego nacjonalizmu opisuje w pracy doktorskiej *Political Hinduism* szwedzka badaczka Eva Hellman, którą poznałem podczas grantu Royal Academy of Stockholm w 2000 r.

⁴⁶ Christophe Jaffrelot, *Les nationalistes hindous*, Presses de la Fondation nationale des sciences politique, Paris 1993, s. 128.

⁴⁷ Ysé Tardan-Masquelier, *Un milliard d'hindous*, Michel, Paris 2007, s. 262.

Drugim nurtem wspierającym BJP stała się organizacja Vishva Hindu Parishad (VHP, Stowarzyszenie Wszystkich Hindusów), której analizie poświęciła rozprawę doktorską *Political Hinduism. The Challenge of Vishva Hindu Parishad* szwedzka badaczka Eva Hellman. Wiodąca była tam początkowo grupa mędrców i szanowanych powszechnie *sanyasinów* wywodzących się z kręgów hinduizmu, dżinizmu, sikhizmu, a nawet buddyzmu. Stawiała ona przed sobą jako priorytetowe zadanie propagowanie wielkości tradycyjnego przesłania – poprzez wystawy starożytnych rzeźb, ściennych malowideł i innych dzieł sztuki sakralnej, a także dzięki licznym konferencjom i kampaniom medialnym ukazującym sławę i chwałę liczącej tysiące lat cywilizacji hinduskiej. Kamieniami milowymi tej akcji i symbolami obecności BHP w przestrzeni publicznej miały być populistyczne, chwytliwe hasła zakazu uboju krów, walka o powszechność hindi jako języka ogólnindyjskiego i nauka świętego języka Indii – sanskrytu⁴⁸.

Kryjąca się za taką aktywizacją VHP, RSS, Jana Sangh i innych tego typu formacji próba centralizacji władzy nad klasztorami i świątyniami – w celu budowy jednolitego frontu reformacji sceny politycznej w duchu nowego reformatorskiego „katechizmu” mas i elit, wzbudziła opór samych wyznawców religii hinduskiej, co wywołało echa w działaniach rządowych. Gdy akcje w stylu *militant hinduism* zaczęły się intensyfikować, zyskując agresywny wymiar do roku 1964, fala represji sięgnęła szczytów hierarchii władzy. W 1967 r. Indira Gandhi publicznie porównała Jana Sangh do wczesnej fazy hitlerowskiego faszyzmu. A w roku 1975, korzystając z uprawnień wynikających z wprowadzenia stanu wyjątkowego, zdelegalizowała RSS, a także partię fundamentalistów Jama’at-i-islami⁴⁹. Ale zrodzona z koalicji opozycyjnej Janata Party, w której Jana Sangh aspirowała do wpływowych ról, a RSS miał stać się *rajguru*, narzuciła w latach 1977–1978 swe rządy oparte na tendencjach umiarkowanej hinduizacji i ekonomicznego konserwatyzmu. Powszechny ruch obalający hegemonię Partii Kongresowej ochrzczono nazwą *bullock revolt* (rewoltą wozów ciągniętych przez woły), bo komunistyczne hasła zaktywizowały wielkie demonstracje antykongresowe. Ten epizod upadku dynastii Nehru-Gandhi był krótki, głównie z powodu intensyfikacji kampanii „agresywnego hinduizmu” inicjowanych przez lokalnych liderów. Efektem szczytowym wzlotu i upadku „chłopskiej rewolucji” było powstanie w roku 1980 Bharatiya Janata Party (BJP), emanacji Jana Sangh – jak jej prezydent A.B. Vajpayee wywodzonej z „kultury RSS”⁵⁰.

Podstawą teorii nowej „hinduskości” był tekst *Hindutva* (1923) podpisany pseudonimem Maratha, kursujący początkowo w odpisach, bo Sawarkar jeszcze 15 lat

⁴⁸ Patrz Ch. Jaffrelot, *Les nationalistes...*, s. 222.

⁴⁹ Y. Tardan-Masquelier, *Un milliard d'hindous...*, s. 263.

⁵⁰ Tamże.

siedział w więzieniu podejrzany o związek z zamachem na brytyjskiego urzędnika. Po wyjściu na wolność Sawarkar w roku 1937 tekst został podpisany jego nazwiskiem, a nosił tytuł *Hindutva. Who is Hindu*⁵¹. Jest to opracowany w XX w. manifest nacjonalizmu hinduskiego, polityczna deklaracja wiodącej roli hinduizmu w dążeniu do niepodległości. Definicja hinduskiego narodu obejmuje wyznawców hinduizmu, a także rodzimych wierzeń buddyjskich, sikhijskich i plemiennych. Wyklucza jednak islam i chrześcijaństwo, ich obecność w Indiach uznając za wkład obcy. Taka koncepcja określa tożsamość „hindusa”, którego wiara wyrosła z hinduskiej gleby, choć nie zawsze był to ortodoksyjny hinduizm

Z Sawarkarem związany jest Nathuram Godse⁵², zabójca Mahatmy Gandhiego, od twórcy teorii hindutwy czerpiący ekstremalne inspiracje radykalnego hinduizmu. Od skazańca Sawarkar dyplomatycznie się odżegnał, ale w roku 1966 popełnił samobójstwo. Niekaspionowana, szokująca psychogeneza radykalnej hinduskości jej promotorom nie przeszkadza. Były gubernator Gudżaratu Narendra Modi traktuje hinduski nacjonalizm jako filar swej ideologii, na pierwszym planie eksponując walkę o sukcesy gospodarcze Indii. Dzięki takiemu rozłożeniu akcentów partia BJP wygrała w roku 2014 ogólnoindujskie wybory parlamentarne z taką przewagą, że może rządzić bez koalicjantów, wynosząc na świeczniki najpopularniejszego hinduskiego nacjonalistę, jakiego tradycjonałści hinduscy dotąd nie mieli. Ale na ten wizerunek rzuca cień pamięć o zamieszkach w Gudżaracie w roku 2002, kiedy w odwecie za rzeź hindusów w Ayodhyi w zamieszkach zginęło 2 tys. osób, w tym większość muzułmanów. Zarzucano wtedy policji brak profesjonalizmu, a gubernatorowi opieszałość.

Sawarkar twierdził, że kategoria hinduskości jest zakresowo szersza niż hinduizmu, kładąc nacisk na jej trzy fundamenty – kulturę i cywilizację (*sanskriti*), rasę (*dźati*) oraz państwo i naród (*rasztra*). Należy więc czcić Ramę i Krysznę, uznając ich za bogów lub heroiczne wzorce patriotów. Ale w praktyce otwartość koncepcji hindutwy okazała się wątpliwa, a hinduizm paradoksalnie okazał się kategorią szerszą od hinduskości⁵³.

Najwięcej populistycznych sloganów wносиła obejmująca zakresem wszelkie „hinduskie” plemiona i wspólnoty dziejowe koncepcja rasowej jedności hindusów

⁵¹ Analizuje go szczegółowo Krzysztof Iwanek w artykule *Hindutwa, „Polityka”*, dodatek „Pomocnik Historyczny”, 27 czerwca 2017, s. 147–151.

⁵² Szczegółowo o związkach fanatyka religijnego Nathurama Godse z jego guru Sawarkarem opowiada serial dokumentalny *Who Killed Gandhi* nakręcony w Indiach, w listopadzie 2017 r., w czerwcu 2018 r. prezentowany na kanale National Geographic w Polsce. Analiza wykazuje, że za inspirowanie terroryzmu Sawarkar został skazany na wieloletnie więzienie. Za kilkakrotnie powtarzanymi nieudanymi próbami zamachu na Gandhiego stała oskarżająca Mahatmę o sprzyjanie muzułmanom indyjska ekstrema, za fundament mająca przesłanie Sawarkara.

⁵³ Analiza oparta na relacji Krzysztofa Iwanka zamieszczonej w artykule *Hindutwa*, s. 147–148.

oparta na więzach krwi. Wyrastając z przekonania o wspólnej rasie określonej mianem *dżati*, kłóciła się z wielością *dżati* pojmowanych jako różne kasty, wchodząc w ostry konflikt z klasyczną tradycją ortodoksyjnego hinduizmu. A wspierając swe przesłanie z dość enigmatyczną wizją patriotyzmu, owa teoria tym bardziej nie była realistyczna, bo umiłowanie ojczyzny miało absolutnie wiązać się z traktowaniem Indii jako ziemi świętej i przyjęciem kultury hinduskiej. W praktyce bowiem propozycja zorientowana na zjednoczenie ludów Indii marginalizuje muzułmanów, chrześcijan i naturalizowanych cudzoziemców, traktując ich jako obywateli, ale nie jako członków narodu. Dodany do tego warunek odrzucenia obcego pochodzenia bigoterii i radykalizmu sytuował bardzo zróżnicowanych wyznawców hinduizmu w ramach tolerancji i umiarkowania, co miało się z rzeczywistością nawet w przypadku jego własnej ideologii, bo hinduizacji takich żądań zerwania z radykalizmem i bigoterią nie stawiał⁵⁴.

Przykładów radykalizacji hinduizmu można by przytoczyć wiele, choć lepiej skupić się na najbardziej wzorcowych. I tak powiązaną z zabójstwem Gandhiego partię „młodych wilków” RSS zdelegalizowano, by ponownie jej działania zalegalizować w roku 1948, pod warunkiem akceptacji mozołnie rekonstruowanego i spisywanego statusu oraz obietnicy niemieszania się w politykę. Ale już niedługo potem bojówki RSS związały się z ruchem obrony świętych krów, jednoczącym różne nurty hindutwy i poprzez komunistyczne hasła zapewniającym nowy elektorat BJP. Bo ruch *Gourakshini sambha* (obrońców krów) połączył niższe *dżati* w ich dążeniu do społecznego awansu, tak jak kampanie sanskrytyzacji. Ściganie zaś gangów przemytników była przeznaczonego na rzeź i likwidacja tajnych magazynów wołowiny zakazanych w wielu stanach przypominały elitarne akcje „nietykalnych” z czasów amerykańskiej abolicji. Bohaterowie owych kampanii wkraczali błyskawicznie do grupy medialnych celebrytów hinduizmu, co wiodło w konsekwencji na parlamentarne podium.

Inna była geneza radykalizacji nurtu czcicieli boga Ramy. Eskalację tego procesu opisał Sarvepalli Gopal w pracy *Anatomy of Confrontation. [The Babri Masjid-Ramanabhumī Issue]*⁵⁵, badając, jak doszło do krwawych zamieszek w mieście Ayodhya, będących świadectwem prastarej ekspansji islamu, a zarazem „hinduską Jerozolimą”⁵⁶, sakralnym ośrodkiem kultu Ramy. A już w roku 1980 ukazała się praca sygnalizująca genezę hinduistycznej ekspansji w Ayodha, *The Rise of Religious Significance of Rama* (Motilal Banarsidas, New Delhi 1980). Autor na wstępie wskazał na rolę mediów, łącząc aktywizację agresywnych akcji

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Sarvepalli Gopal, *Anatomy of Confrontation. [The Babri Masjid-Ramanabhumī Issue]*, Penguin Books, New Delhi 1991, s. 22–37.

⁵⁶ Patrz Hans Bakker, *Ayodhya. A Hindu Jerusalem*, „Numen” 1991, t. 38, nr 1, s. 80–109.

hinduizmu z kolejną wersją telewizyjną serialu *Ramajana*. Od lat 60. bowiem wyznawcy Ramy czczący go jako awatara Wisznu paradoksalnie zastosowali w swym kulcie strategię znaną z kampanii Gandhiego, mimo że nurt radykalnej hinduizacji był poglądom Mahatmy krańcowo przeciwny. Organizowali bowiem święte wyprawy do Ayodhyi, tak jak kiedyś gandyści w marszu solnym pielgrzymki nad morskie wybrzeże, w akcji cywilnego nieposłuszeństwa rabując strzeżone brytyjskie magazyny, budowali napięcie podczas świętych pielgrzymek do miasta Ramy, rozpoczynając wielką wędrówkę od najdalszych prowincji Indii. Ponieważ zaś jak niegdyś Gandhi szli nocą (bo było chłodniej), a po drodze ich trasę oświetlali kolorowymi lampkami stojący obok pobożni wisznuici, pochód coraz bardziej pęczniał, bo w świętej ekstazie wpadali w modlitewny trans, rzucali dom i rodzinę, by oddać hołd bohaterowi *Ramajany* w miejscu jego narodzin. Organizowane w całych Indiach procesje niosły kolebkę dzieciątka Ramy, śpiewając pieśni o tym, że święte dziecię nie ma gdzie złożyć głowy. A w Ayodhyi dochodziło z tego powodu do rozruchów, bo klimat wrogości do islamu sięgał szczytu, a wzniesiony na fundamentach niegdyś zburzonej z rozkazu Babura prastarej hinduskiej świątyni stanowił już niekontrolowane wyzwanie.

Nie wiadomo dokładnie, kiedy ten kult zdominowali populiści hindutwy, rzucając hasło *Ram lila puja* – ofiar cegiełek Ramy – w samo centrum rozentuzjowanego tłumu. Pielgrzymi nieśli cegły z najdalszych zakątków kraju, by w końcu zrealizować postulat „wyzwolenia Ayodhi”. We wrześniu 1986 r. ogromne wozy pełne kwiatów i symboli hinduizmu przywiozły tuż pod meczet Babura ponad 167 tys. cegieł. Po uzyskaniu zezwolenia „święte cegły” tam pozostawiono, a w trakcie przypominającej rytuały wedyjskie ceremonii *shilanyas* (*the laying of a foundation stone*) modliły się delegacje z całych Indii⁵⁷. Eskalacja budowanej wokół tych procesji aury *sacrum* zaczęła budzić niepokój władz. Po niewyobrażalnym sukcesie dwóch seriali *Ramayana* i *Mahabharata* na rozkaz lidera dominującego wówczas Kongresu (był nim Charan Sing) w 1990 r. zatrzymano idącego na czele *rath yatra* (pielgrzymki wozów) przywódcę BJP Adhvaniego. Mimo zakazu tłum w świętym transie wdarł się na teren muzułmańskiego przybytku, a 4 tys. manifestantów rozpoczęło przygotowania do natychmiastowej odbudowy hinduskiej świątyni. A gdy zdeorientowana policja rozpoczęła ostrzał, prochy „męczenników Ayodhya” obnoszono po całym kraju, BJP zyskiwała coraz więcej wyborców. Owe zajścia i ich związki z polityką na gorąco analizowali Koenraad Elst, Sarvepalli Gopal i Bruce Desmond Graham⁵⁸.

⁵⁷ Y. Tardan-Masquelier, *Un milliard d'hindous...*, s. 264.

⁵⁸ Bruce Desmond Graham, *Hindu Nationalism and Indian Politics. The Origins and Development of the Bharatiya Jana Sangh*, Cambridge University Press, New York 1990; Koenraad Elst, *Ayodhya and After*, Voice of India, New Delhi 1991; S. Gopal, *Anatomy of Confrontation...*, s. 27–37.

Ale VHP nie zrezygnowała z pomysłu rekonstrukcji świętego przybytku Ramy, tym bardziej że wierni modlili się od stulecia na zewnątrz meczetu w prowizorycznej przybudówce. Agresywni aktywiści wdarli się do Babri Masjid, zostawiając na ołtarzach chroniące przed złodziejami (!) figurki boga Ganesha z głową słonia – w celach prewencyjnych obecne w każdym banku i w każdej indyjskiej taksówce – patrona dobrych początków wielkich przedsięwzięć. A będący w mniejszości muzułmanie nie ośmielili się ich usunąć, bo narastające napięcie odczuwali jako „stan oblężenia”. I mieli rację, bo w 1992 r. wielotysięczny tłum rozpoczął metodyczne niszczenie meczetu. Ponieważ obie strony odwołały się do brutalnej agresji, akcja ta pochłonęła w ciągu kilku dni tysiąc ofiar śmiertelnych. Ponieważ zaś Babri Masjid był chronionym przez UNESCO zabytkiem klasy zerowej, działania ekstremy wzbudziły zarówno protesty umiarkowanych hinduistów, jak i premiera Narasimhy Rao. Po interwencji Zachodu, który porównał zburzenie zabytkowego meczetu do aktu wandalizmu terrorystów w Afganistanie, kiedy to wysadzono ogromny, wbudowany w zbocze góry monument Buddy, parlament podjął uchwałę do odbudowy świątyni islamu⁵⁹.

Dziwnym trafem jednak w kasie państwowej wciąż brakowało na to pieniędzy, o czym meldował minister skarbu na sesjach parlamentu, ale odbudowa przybytku Ramy również nie wchodziła w rachubę, bo ustawowo jej zakazano. A po obu stronach w zamieszkach i akcjach odwetowych wciąż ginęli ludzie. Tak było w prowincji Gudżarat z wracającymi z Ayodhyi pielgrzymami islamu obwiniętymi o rzeź hinduistów w świętym mieście Ramy w odwecie za rzekome gwałty na ruinach nieistniejącego już meczetu. Odwołanie się do Sądu Najwyższego w Allahabadzie ustawiło cały konflikt w wymiarze prawnym, bo obie strony podejmowały akcje poza marginesem legalności. Muzułmanie gromadzili środki na odbudowę meczetu własnym sumptem i bronili fundamentów ruiny. Hinduiści natomiast zbierali fundusze na wykup ziemi w najbliższym otoczeniu legendarnego grobu Ramy i obchodząc wszelkie zakazy, pragnęli wznieść jego nową świątynię.

Gdy w roku 1998 BJP dochodziła do władzy, co wiązano z ekspansją populistycznej propagandy – mimo edyktu z roku 1962 zabraniającego stosowania propagandy religijnej w okresie wyborów – jednym z jej haseł wyborczych była odbudowa świątyni Ramy w Ayodhyi. Spaleni zaś w mieście Godhra w trzech wagonach pociągu Sabarmati Express w roku 2002 bojownicy RSS i akcje odwetowe przeciw muzułmanom, zamieszki w Godhra, Barodzie i Ahmedabadzie ową integrację i boom wyborczy podsycali⁶⁰. Ich punkt widzenia poparł nieoczekiwanie w roku 2007 Sąd Najwyższy w Allahabadzie, dając hindusom licencję na tę inwestycję. O rekonstrukcji Babrid Masjid szybko zapomniano. I tak, „hindusi i muzułmanie

⁵⁹ Y. Tardan-Masquelier, *Un milliard d'hindous...*, s. 264–265.

⁶⁰ Ch. Jaffrelot, *Les nationalistes hindous*, s. 212.

muszą w Indiach żyć razem, choć ich losy się różnią”, pisze w rozdziale książki *Un milliard d'hindous* Ysé Tardan-Masquelier⁶¹, tytułując swą refleksję *Od Gandhiego do BJP*. „Podział subkontynentu – komentuje taką konstatację Sunil Khilnani w klasycznej już pracy *Idea of India* – pozostawił w sercu Indii niewypowiedzialny ból i smutek, którego nie ukoji narkoza historii”⁶².

Niezależnie od kolejnych wyborów zarówno przyszłość, jak przeszłość wpływają na strategię politycznych elit, oscylujące wokół możliwości kompromisu między demokratyzacją indyjskiej mozaiki kulturowej, religijnej i etnicznej a postępującą hinduizacją owej różnorodności. Żadna z owych biegunowych ideologii tak czy inaczej pojmowanej demokracji w sposób radykalny nie zaprzecza. O uwzględnianiu siły argumentów strony przeciwnej świadczy nie tylko tchnący świeżością nowy, bardziej umiarkowany wizerunek Narendry Modiego jako premiera, ale także wtargnięcie *sacrum* w samo serce postępowych reform. Religijną aurę ma ostatnio spektakularna walka z korupcją. Przykładem są tu dzisiejsi jogini, szczególnie zaś trybun ludowy Yogi Adityanath. Od roku 1998 jest on członkiem parlamentu z ramienia miasta Gorakhpur, gdzie przed laty został również najwyższym kapłanem, mahantem świątyni Gorakhpur Math. Przyczyniając się do zwycięstwa BJP dzięki propagowaniu świętej wojny o uczciwość, jako gwiazda kampanii zyskał przychylną nową władzę i w konsekwencji w roku 2017 objął urząd gubernatora stanu Uttar Pradesh⁶³.

Innym bardzo znanym hinduistycznym autorytetem, wielce zasłużonym w kampanii wyborczej BJP, był światowej sławy jogin Swami Ramdev. Urodzony w biednej chłopskiej rodzinie z klanu Yadav w 1965 r., opuścił ojczystą wioskę w prowincji Hariyana, by wyrzec się świata – stać się sanyasinem. Podobno wyleczył się z paraliżu dzięki jodze, którą praktykował w słynnych grotach położonego nad Gangesem świętego miasta Hardwar. A w akademii Gurukul Kangri Viśvavidhyalaya studiował święte pisma hinduizmu. W roku 1995 założył sieć Divya Yoga Mandir Trust, propagującą jogę i produkty naturalne ajurwedy w pakietach pod hasłem Patanjali (autor klasycznej pracy o jodze), które sam zachwalał w reklamach

⁶¹ Y. Tardan-Masquelier, *Un milliard d'hindous...*, s. 248.

⁶² Sunil Khilnani, *Idea of India*, Penguin Books, New Delhi 1998, s. 288.

⁶³ Yogi Adityanath – polityk i kapłan najwyższy (mahant) Gorakhnath Math, łączony z nacjonalistycznym nurtem hindutwy. Aktywny w Ramabhumi (Ayodhya) w latach 80. przystąpił do Ram Temple Movement, tworząc odłam *militant Youth Wing* (Hindu Yuva Vahini). Wraz z PSS brał udział w gwałtownych starciach przypisywanych ekstremie hindutwy, mimo że BJP od niej się odcięła (patrz Amrita Basu, *Violent Conjunctures in Democratic India*, Cambridge University Press, New York 2015, s. 222), Jaffrelot łączył go z *shaftron war* (nazwa pochodzi od koloru szat mnichów). Od roku 1998 był wybierany kilkakrotnie do Lok Sabha, niższej izby parlamentu. Powiązany z bojówkami obrońców krów, jako premier stanu Uttar Pradesh (kadencja 2017–2022) wprowadził zakaz nielegalnego uboju i przemytu bydła, ograniczając również produkcję tytoniu.

znanych na całym świecie. Wkrótce dorobił się fortuny sięgającej miliardów dolarów. Podobno kupił w Szkocji wyspę i założył sieć marketów Patanjali na kilku kontynentach. Na początku XXI stulecia rozpoczął kampanię polityczną, walcząc z korupcją wiodącą wtedy w parlamencie Partii Kongresowej i powiązanych z nią koalicyjnych organizacji. Walczył też skutecznie z plagą *black money*. Grożąc strajkiem głodowym, spowodował aktywizację rządowej komisji antykorupcyjnej. W roku 2011 jego hasła „Usunąć Kongres, ocalić Indie” poparło 65 tys. uczestników święta Ramlila. Demonstracje miały miejsce w Ahmedabadzie, Suracie, Bangalore, Hajdarabadzie, Tamil Nadu i Hariyanie. W 2014 r., korzystając z potężnych zasobów swego trustu i wyjątkowej pozycji w świecie jogi, Swami Ramdev wsparł kampanię wyborczą BJP, walnie przyczyniając się do zwycięstwa frontu ludowego. Owo poparcie doceniono. Swami Ramdev wystąpił jako uznany ekspert społeczno-politycznej transformacji Indii aż w pięciu edycjach popularnego w całym kraju programu *Ap ki Adalat*⁶⁴.

Po dojściu do władzy BHP bardzo stonowało swój radykalizm, próbując zawrzeć kompromis ze wszystkimi aktorami współczesnej sceny politycznej. Niezwykle aktywny w sztuce kompromisów jest premier Narendra Modi. W trakcie Międzynarodowego Święta Jogi siedzi przed indyjskim parlamentem w New Delhi w pozycji lotosu (*padmasana*) wśród tysięcy joginów, tuż obok górującego nad tłumem ogromnego pomnika Gandhiego. Nie znaczy to wcale, że nie bierze pod uwagę historycznego precedensu, w którym znany z ateizmu, choć szanujący wszystkie religie Jawaharlal Nehru został premierem Indii, dzięki wsparciu wielkiego indyjskiego *sadhu* zwyciężając *non-violence* w wyborach ortodoksyjnego hindusa. Doceniając wagę argumentacji obecnej opozycji kongresowej, pod przywództwem prawnuka Nehru Rahula Gandhiego szukającej w racjonalizmie polityczno-społecznym punktu wyjścia do odzyskania władzy w Indiach, w polityce zagranicznej żongluje hasłami racjonalnej gospodarki i gospodarczego boomu w Indiach, którego sukces w Gudżaracie wyniósł go na wyżyny. Tak więc wzorcową tendencją hinduizmu tolerancyjnego i stonowana hindutwa stanowią dwa bieguny uwarunkowań współczesnej polityki, a kolejni liderzy muszą szukać wspólnej platformy, by się ze sobą dogadać.

W Indiach toczy się gra o wielką stawkę. Pionkami są organizacje RSS i Vishva Hindu Parishad⁶⁵, w populistycznych kampaniach zyskujące masowe poparcie dla BJP, najpierw w kolejnych prowincjach, by w końcu zwyciężyć w centrum kraju. Choć jej program odzwierciedla reakcję konserwatystów z wyższych kast wobec aktywizacji niższych *dźati*, nie jest w swej strategii instrumentalizacji religii

⁶⁴ Internet, hasło: Yogi Ramdev.

⁶⁵ Obszerną analizę VHP przeprowadza Eva Hellman w pracy *Political Hinduism. The Challenge of Vishva Hindu Parishad*.

partią jedyną. Narodowy Kongres Indyjski nie będzie na długo z tej gry wyłączony. Ma bowiem wielkie doświadczenie w taktyce kompromisów. W pierwszej kampanii wyborczej po tragicznej śmierci swej matki zamordowanej przez ekstremę sikhów w roku 1984 Rajiv Gandhi nie wahał się odwołać do eskalowanego sztucznie zagrożenia muzułmańskim terroryzmem z Pakistanu, aby zyskać głosy wyznawców hinduizmu. Ale już w roku następnym szukał poparcia ulemów, dotując ich instytucje edukacyjne.

Konfesjonalizacja i sakralizacja polityki jest w tym kraju elementem gry. Ale nie jest czynnikiem jedynym. W grę wchodzi relacje z indyjską diasporą na całym subkontynencie indyjskim, która konflikty etniczno-religijne czasem przenosi na grunt Republiki Indii. Przykładem może być wspomniany już Rajiv Gandhi. Gdy wysłał na Sri Lankę w ramach pokojowej z zamierzenia misji mediacyjnej ONZ oddziały komandosów, zaczęły one walczyć z miejscowymi Tamilami, co przyczyniło się do tragicznej śmierci premiera Indii. Podobny kontekst miały akcje Indiry Gandhi skierowane przeciw subsydiowanym z Kanady sikhijskim terrorystom, podobno kryjącym się w Złotej Świątyni w Amritsarze. W odwecie za zabójstwo Indiry spalono kilkadziesiąt tysięcy sklepów niezwiązanych z tym incydentem sikhów, a tysiące ich właścicieli wymordowano. Takie powiązania walk religijnych z polityką Indii są dla stabilizacji tego ogromnego kraju wielkim zagrożeniem. Jego źródła tkwią zazwyczaj poza Indiami, często w diasporach na innych kontynentach. I tak w marcu 2018 r. wprowadzono na Sri Lance dziesięciodniowy stan wyjątkowy ze względu na zbrojny konflikt lokalny buddyjskiej ekstremy z etnicznymi mniejszościami islamskimi. Możliwość przeniesienia napięć na teren Indii jest wyzwaniem, bo testem indyjskiej demokracji są kolejne wybory mobilizujące różne nury polityczne i formacje religijne⁶⁶.

Konkluzja

W tradycji indyjskiej hinduizm jest przedstawiany jako wzór niezmienności, której korzenie liczą pięć tysięcy lat. Jest to jednak tylko część prawdy. Choć fundamenty tej orientacji wobec człowieka i świata są bardzo trwałe, Indie są unikatowym regionem narodzin i przemian kilku wielkich religii. Najazdy Ariów tysiące lat przed naszą erą przyniosły wedyjską wersję hinduizmu trwającą ponad millenium. Ale jej skostnienie i priorytet nurtów ofiarnych spowodował rozwój filozofii upaniszad z jednej strony, a z drugiej powstanie wielkich religii – buddyzmu i dżinizmu, które na wiele stuleci opanowały Indie, a tacy władcy jak Czandragupta

⁶⁶ M. Gaborieau, *Un autre islam...*, s. 266.

Mauriia (dżinista) i Aśoka Wielki (buddysta) stali się ich apostołami. Należy dodać, że aryjskie podboje subkontynentu zasiedlanego od dawien dawna przez Dravidów przyniosły w II–VI w. n.e. wielką ekspansję tantry na terenach Indii, a z nią erotyzację cywilizacji, kultury, sztuki i mitologii oraz rosnącą rolę kobiecych bóstw.

Kolejny szok kulturowy przyniosły najazdy wyznawców islamu – Arabów, Turków, a w końcu Mongołów. To właśnie wtedy utrwalił się, ale i zdeformował system kastowy (*dźati dharma* wywodzona od Manu), postrzegany jako opoka tożsamości i usytuowania w zintegrowanych wspólnotach. Przybycie kolonizatorów z Zachodu głoszących orędzie chrześcijaństwa stanowiło dalszy etap transformacji wizji świata, tworząc zręby neohinduizmu budującego fundamenty hinduizmu politycznego w walce o autonomię subkontynentu indyjskiego. Ale podstawy dharmy wieczystej (*sanatana dharma*), jednej dla wszystkich mieszkańców regionu Indii wizji religijnej, pozostały niezmiennie od tysiącleci, powiązane z tolerancją wobec religijnej i etnicznej różnorodności, wchłanianej lub marginalizowanej. Krótkotrwałe skrajne wersje hinduizmu, stanowiące ekstremalne odpowiedzi na presję buddyzmu, islamizacji czy chrystianizacji, jako ekstremy z czasem zanikały, by znów po latach się pojawić. Spektakularnym przykładem z epoki British Raj może być tajna organizacja thugów – świętych dusicieli cudzoziemców, zakon spod znaku bogini Kali.

Obecna tendencja rozwojowa hindutwy, której patronuje premier Narendra Modi, zmierza w kierunku umiarkowania. Opozycja wobec Narodowego Kongresu Indyjskiego opowiada się za klasyczną wersją tolerancyjnego, klasycznego hinduizmu, uznawaną przez słynnego na Zachodzie misjonarza hinduizmu, proroka i wizjonera Svami Vivekanandę, za matkę wszystkich religii. W mniej lub bardziej widoczny sposób opcja polityczna Kongresu, który rządził Indiami od ponad pół wieku, wywodziła swą orientację od Mahatmy Gandhiego i Jawaharlala Nehru. Kłopot w tym, że tak zwana dynastia Gandhi-Nehru (córka Nehru Indira Gandhi wyszła za mąż za człowieka o nazwisku Gandhi, który był Parsem), niosąc sztandar Gandhiego jako symbol kontynuacji, nie może być bezwarunkowo uznana za wzorzec dla ortodoksyjnych wyznawców *hindu dharma*, bo Indira Gandhi była córką ateisty, nieobnoszącego się wprawdzie ze swą niewiarą w bogów, oraz żoną członka mniejszości etniczno-religijnej. A Sonia Gandhi, żona syna Indiry, to cudzoziemka z pochodzenia, stąd Rahul Gandhi – obecny lider Kongresu – ma w połowie włoskie korzenie. Poza tym nazwisko Gandhi jest w Indiach dość popularne wśród sprzedawców perfum z kasty kupców (*vaiśya*), nie musi więc być jednoznacznie kojarzone z Mahatmą.

Nacjonalizm religijny nie jest na subkontynencie zjawiskiem nowym ani w wymiarze historycznym, ani w czasach najnowszych. Pakistan w imię tej idei rozpętał kilka wojen z Indiami, a w czasach dawniejszych takie *credo* głosili niektórzy

władcy muzułmańscy i buddyjscy. Obecnie nurty nacjonalizmu religijnego dają się zauważyć w Europie Wschodniej, Azji, Afryce i w obu Amerykach. Pewne tendencje indyjskie nie są więc osamotnione we współczesnym świecie.

Co przyniesie przyszłość, trudno odgadnąć. Jedno jest pewne. W zbliżających się wyborach hinduizm polityczny z pewnością odegra znaczącą rolę. Wie o tym Narendra Modi, który w Międzynarodowym Dniu Jogi w czerwcu 2018 r. znów siedział w pozycji jogina w otoczeniu kilku tysięcy medytujących. Ale i Kongres różnymi drogami szuka poparcia u wyznawców hinduskiej dharmy.

Summary

The roads of Hindutva. Extreme Hindu(is)ness confronted with colonial and post-colonial versions of Hinduism

Dealing with the key category of Hinduism imported from English linguistic habits (of “-isms”), some eminent Indian researchers evolved this notion from ancient roots of hindu dharma. In modern times of colonial and post-colonial ages it has been confronted in cultural and political space as two polarised worldviews. The first one has been seen as tolerant neo-Hinduism proclaimed at the dawn of Independence by Mahatma Gandhi (with Indian Congress Party support) and the other one has been described as extreme Hindutva connected with modern outlook of W. Damodar Sarvodar. The first one formed sound foundation for the Nehru-Gandhi family line, ruling India in the second part of the 20th Century. And the other one has been built as the foundation for opposite socio-political formations, starting from Sarvodar and ending with the contemporary leader of BJP, Narendra Modi. The direct and indirect connections of the outlook of contemporary Hindutva have been described together with recent evolution of Narendra Modi and his supporters. This duality of Indian political scene has been shown in comparative modern world entourage as the prevailing tendency of the our century.

Słowa kluczowe: hinduizm kolonialny, hinduizm postkolonialny, tradycja hinduskości, Mahatma Gandhi, historia Indii XX w., hinduizm polityczny, teoria hindutwy, problemy demograficzne Indii

Bibliografia

1. Akbar M.J., *Nehru. Making of India*, New Delhi 2002.
2. Bakker H., *Ayodhya. A Hindu Jerusalem*, „Numen” 1991, t. 38, nr 1.
3. Basu A., *Violent Conjunctures in Democratic India*, New York 2015.
4. Bhattacharjee A., *Druga ojczyzna. Polskie dzieci tułacze w Indiach*, przekł. K. Mazurek, Poznań 2014.
5. Burakowskiego A., *Ciemne strony przeobrażeń i Narendra*, „Polityka – Pomocnik Historyczny” 2017, nr 3.
6. Das D., *Indie: od Curzona do Nehru i później. Historia Indii widziana od środka*, przekł. M. Jędrzejewska, M. Jurczyński, A. Ostrowska, Warszawa 2009.
7. Elst K., *Ayodhya and After*, New Delhi 1991.
8. Francis Watson, *Talking of Gandhiji. Four Programmes of BBC*, Bombay 1957.
9. Gaborieau M., *In autre islam. Inde, Pakistan, Bangladesh*, Paris 2007.
10. Gill S., *Gandhi. A Sublime Failure*, New Delhi 2001.
11. Gill S., *Gandhi. The Sublime Failure*, <http://brbpg.blogspot.com/2011/10/gandhi-sublime-failure.html>.
12. Gopal S., *Anatomy of Confrontation. [The Babri Masjid-Ramanabhumis Issue]*, New Delhi 1991.
13. Graham B.D., *Hindu Nationalism and Indian Politics. The Origins and Development of the Bharatiya Jana Sangh*, New York 1990.
14. Halbfass W., *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, przekł. M. Nowakowska, R. Piotrowski, Warszawa 2008.
15. Hardtmann E.-M., *The Dalit Movement*, “Nordic Institute of Asian Studies” 1992, nr 2.
16. Hellman E., *Political Hinduism. The Challenge of Vishva Hindu Parishad*, Upsalla 1993.
17. Jaffrelot Ch., *Les nationalistes hindous*, Paris 1993.
18. Khilnani S., *Idea of India*, New Delhi 1998.
19. Mohandas Karamchand Gandhi, *Sarvodaya*, Ahmedabad 1954.
20. Pratap Bhanu Mehta, *The Burden of Democracy*, New Delhi 2003.
21. Richards G., *A Source-Book of Modern Hinduism*, London 1985.
22. Richards G., *The Philosophy of Gandhi. A Study of His Basic Ideas*, London 1982.
23. Rolland R., *Mahatma Gandhi. Powieść o proroku Indji*, przekł. Z. Popławska, Warszawa 1926.
24. Sister Nivedita, *Aggressive Hinduism*, Calcutta 1974.
25. Stępień J., *Towards Freedom. Ideas of Polish Solidarity in Comparison with The Thought of the Indian National Congress*, Kraków 2011.

26. Suryanatha U. Kamath, *India's Struggle for Freedom*, Bangalore 2004.
27. Swami Bharati Krishna Tirtha, *Sanatana Dharma. The Eternal and Everlasting Way of Live*, Bombay 1985.
28. Tokarski S., *Avatara Aśramy*, Warszawa 1974.
29. Tokarski S., *Jogini i wspólnoty. Nowoczesna recepcja hinduizmu*, Wrocław 1987.
30. Watson F., *Talking of Gandhiji. BBC Programmes*, Bombay 1957.
31. Wizimirska B., *Bangladesz – trudna niepodległość*, Warszawa 1974.
32. Ysé Tardan-Masquelier, *Un milliard d'hindous. Histoire, croyances, mutations*, Paris 2007.