

Katarzyna Osuchowska

Relacje hindusko-muzułmańskie w wielokulturowym społeczeństwie indyjskim

Wschodnioznawstwo 7, 103-115

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Katarzyna Osuchowska

Relacje hindusko-muzułmańskie w wielokulturowym społeczeństwie indyjskim

Indie są dziś państwem pretendującym do grona światowych mocarstw, co stało się możliwe dzięki pokonaniu podziałów regionalnych i religijnych, i utworzeniu państwa stanowiącego realną siłę geopolityczną. Przywódcy ruchu narodowego, odnosząc się do istniejących więzi cywilizacyjnych, rozpoczęli pod koniec XIX w. mozolne budowanie wspólnej tożsamości narodowej. Wobec niemożliwości utworzenia zunifikowanego narodu, jedynym możliwym wyjściem stało się propagowanie tolerancji i pokojowego współżycia wszystkich grup, tak by pokonawszy religijne i regionalne uprzedzenia zjednoczyły się w celu odzyskania niepodległości. W wyniku tych działań doszło do wytworzenia się w Indiach specyficznego podejścia do wielokulturowości, która z jednej strony zapewniła państwu utrzymanie jedności po 1947 r., z drugiej jest krytykowana za niedociągnięcia i niekonsekwencję, szczególnie w obszarze religii.

Wielokulturowość Indii jest faktem i najbardziej rozpoznawalną na świecie cechą indyjskiego społeczeństwa. Jest ona wynikiem historycznego kształtowania się indyjskiej cywilizacji, złożonej z wielu napływających od czasów antycznych na subkontynent indyjski składników. Współczesne państwo indyjskie wobec tak silnego zróżnicowania społeczeństwa, dążąc do osiągnięcia jedności i stabilności nie ma innego wyjścia niż stosować politykę wielokulturowości. Wielokulturowość rozumiana jest jako zróżnicowanie religijne, językowe, rasowe, kastowe i regionalne, a także jako założenia i polityka państwa zmierzające do integracji narodowej.

Sposób pojmowania wielokulturowości w Indiach, a więc i polityka prowadzona przez państwo, różnią się od podejścia zachodniego. Wielokulturowość w demokracjach zachodnich jest zazwyczaj zjawiskiem nowym, spowodowanym głównie stosunkowo niedawną imigracją z krajów o odmiennej kulturze, w Indiach zaś zróżnicowane społeczności funkcjonowały obok siebie już od starożytności. Jak pisze Jan Kieniewicz, ze względu na m.in. położenie i warunki geograficzne, kolejne grupy ludności, będące przedstawicielami różnych kultur, religii i języków, które przez tysiące lat wlewały się na teren subkontynentu, nigdy

go nie opuszczały, wybierając koegzystencję¹. Poszczególne grupy podlegały różnym bodźcom i wytworzyły różne kultury, jednak proces dyfuzji niektórych treści i wartości pozwolił na wytworzenie się cywilizacji indyjskiej². Począwszy od pierwotnych mieszkańców, przez Ariów i muzułmanów, aż po pojawienie się Europejczyków i procesu globalizacji, mamy do czynienia z ciągłym kształtowaniem się cywilizacji, do której wszystkie wymienione grupy i czynniki dodawały kolejne części składowe. Nie można dziś mówić o istnieniu w Indiach narodu w rozumieniu europejskim, ponieważ pomimo istotnych elementów łączących, wynikających ze wspólnej przeszłości historycznej i dzielenia części wartości kulturowych, społeczeństwo indyjskie stanowi raczej zlepek różnych społeczności³. W Indiach mamy więc do czynienia z istnieniem państwa, które stanowić ma ramę dla zbudowania wspólnoty narodowej poprzez wzmacnianie elementów łączących poszczególne społeczności, jednak z zachowaniem ich odrębnych tożsamości grupowych. Z powodu braku innych niekwestionowanych przez żadną z grup wartości wspólnych, na pierwszy plan wysuwa się najczęściej przywiązanie do ojczyzstego terytorium, zasada obywatelskości i odniesienia do cywilizacji indyjskiej (choć to ostatnie wywołuje kontrowersje). Specyfika obecnej sytuacji Indii związana jest także z brakiem silnych tradycji państwowych – subkontynent indyjski cechowało historycznie rozbicie polityczne i silne regionalizmy. W takiej sytuacji, dla utrzymania jedności państwowej, prowadzenie polityki wielokulturowości stało się bardziej koniecznością niż wyborem.

Wpływ Mahatmy Gandhiego i koncepcja sekularyzmu Nehru

Indyjska wielokulturowość ma wielu ojców, jednak dwiema najważniejszymi postaciami, które przyczyniły się do jej ukształtowania są Mahatma Gandhi i Jawaharlal Nehru. Gandhi zaszczerpił w masach nie tylko zasadę *ahimsy*, ale także dzięki swojej charyzmie i konsekwencji w promowaniu tolerancji i tępieniu negatywnych zjawisk społecznych położył kamień milowy pod przyszłe, nowoczesne społeczeństwo indyjskie. Dzięki temu zyskał sobie dziś przydomek „ojca narodu”, a jego kult i idee są wciąż żywe. W momentach najtrudniejszych był on w stanie skłonić całe społeczeństwo – zarówno elity, jak i niewykształcone masy żyjące często w skrajnej nędzy, do powstrzymania się od przemocy wobec Brytyjczyków i siebie nawzajem.

Gandhi zakładał, że istnieje tylko jeden, wielokulturowy naród indyjski:

¹ J. Kieniewicz, *Historia Indii*, Wrocław 1985, s. 20-21.

² *Ibidem*, s. 9.

³ J. Zajączkowski, *Indie w stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 2007, s. 48.

Hindustan należy do każdego, kto się tu urodził i wychował i nie ma żadnego innego kraju. Dlatego też, należy on do parsów, żydów, chrześcijan, muzułmanów i innych w takim samym stopniu jak do hindusów. Wolne Indie nie staną się Hindu Radż, lecz Indian Radż, nie będą oparte na jakiegokolwiek religijnej większości, ale o reprezentantów wszystkich ludzi, niezależnie od ich religii.

Na szerzoną przez Ligę Muzułmańską teorię dwóch narodów (muzułmańskiego i hinduskiego), zwykł odpowiadać, że skoro muzułmanie rekrutowali się spośród hindusów, to nie mogli wraz z religią zmienić przynależności narodowej. Gandhi był przede wszystkim przywódcą duchowym, a Nehru, jako pierwszy premier niepodległych Indii, stał się bezpośrednim twórcą podstaw ustrojowych państwa i arbitrem dla ścierających się interesów grupowych. Pomimo różnic ideologicznych był on pod wielkim wpływem Gandhiego i w każdej sytuacji brał pod uwagę jego opinię. Nehru stworzył swoją koncepcję sekularyzmu państwa, która stała się konstytucyjną zasadą Indii. Pomimo presji hinduskiego nacjonalizmu wybrał świeckość jako zasadę, która miała umożliwić odnalezienie się w ramach narodu każdego, kto odczuwał przywiązanie do indyjskiej cywilizacji. By powstrzymać tendencje odśrodkowe należało uczynić Indie państwem dla wszystkich – niezależnie od jakichkolwiek różnic.

Sekularyzm Nehru miał złagodzić obawy mniejszości przed hinduską dominacją i opiera się na hasła *unity in diversity*, oraz dwóch głównych zasadach: „sarva dharma samabhava” („równe traktowanie wszystkich religii”), oraz „dharma nirapekśata” („religijna neutralność”)⁴. Z postanowień konstytucji z 1950 r. wypływa zasada świeckości państwa, co nie oznacza całkowitego oderwania od religii, lecz przyznanie każdej z nich równych praw. Samo pojęcie nie zostało jednak wyraźnie zdefiniowane w konstytucji, w której zresztą występuje tylko dwa razy. Raz w preambule, w stwierdzeniu, że Indie będą „suwerenną, socjalistyczną, sekularną, demokratyczną republiką” i w art. 25, który upoważnia państwo do stanowienia praw „regulujących lub ograniczających ekonomiczne, finansowe, polityczne i inne świeckie działalności, które mogą być związane z praktyką religijną”. Badacze zgadzają się jednak co do kwestii, że duch sekularyzmu jest ujęty w innych artykułach konstytucji⁵. Jeden z jej twórców, Hari Vishnu Kamath sprecyzował indyjskie podejście do kwestii różnicowania kulturowego i sekularyzmu państwa w następujący sposób:

Państwo reprezentuje wszystkich ludzi, którzy żyją na jego terytorium, dlatego nie może sobie ono pozwolić na identyfikowanie się jedynie z którąś z jego części (...). Z całkowitą pewnością uznaliśmy, że Indie powinny być państwem sekularnym

⁴ *Ibidem*, s. 6-7.

⁵ B. Rao, *Between Promises and Performance. A Critique of Nehru's Contribution to Secularism in India*, „Journal of Asian and African Studies” 2006, vol. 41(4), s. 359.

(...), ale państwo sekularne nie jest państwem bez Boga, niereligijnym, czy anty-religijnym⁶.

Badrinath Rao stwierdza, że na podstawie konstytucji wywnioskować można, że indyjski sekularyzm oznacza, iż państwo nie może ustanowić żadnej religii i jej praktykować, używać środków publicznych dla promocji jakiejkolwiek religii, i powinno zapewnić równość przed prawem wszystkim obywatelom niezależnie od kasty, klasy, rasy, płci, religii itd. Bezsprzecznym jest, że sekularyzm pozwolił na powstrzymanie komunalistycznych zamieszek po podziale kraju, jednak ma on wielu krytyków. Hinduscy nacjonaści uważają, że w związku z absolutną przewagą liczebną hindusów (ok. 80%)⁷, Indie powinny określić się jako państwo hinduskie, i że to sekularyzm przeszkodził w integracji narodu, ponieważ wykreował separatystyczny sposób myślenia pośród mniejszości⁸. Ostatecznie też, to właśnie hinduizm został poddany przez państwo największej ingerencji – afirmacja niższych warstw społecznych i polityka egalitaryzmu uderza w podstawową zasadę tej religii, jaką jest kastowość⁹. Sam Nehru, z urodzenia hindus, nie przykładał zbyt wielkiej wagi do religii, preferował synkretyczną wizję indyjskiej kultury i doceniał wkład islamu w indyjskie dziedzictwo narodowe. Swoje rozumienie sekularyzmu sformułował on w następujący sposób:

oznacza to, że państwo, które uznaje równość wszystkich religii i daje im równe szanse, jako państwo nie może sobie pozwolić na przywiązanie do któregoś wyznania lub religii, które wówczas stałoby się państwowym. Tam gdzie zdecydowana większość ludności przynależy do jednej religii, może ona wpływać do pewnego stopnia na klimat państwa. Pomimo tego, może ono pozostać niezależne wobec jakiejkolwiek religii. (...) Indie mają długą tradycję tolerancji religijnej. Jest to jeden z aspektów sekularnego państwa, jednak to nie wszystko. W państwie takim jak Indie, które ma wiele wyznań i religii, żaden prawdziwy nacjonalizm nie może zostać zbudowany inaczej niż na bazie sekularyzmu¹⁰.

Konstytucja zapewnia zarówno indywidualną wolność wyboru religii i równość obywateli wobec prawa, jak i prawo grup do swobodnych praktyk kulturowych i religijnych. Jak podkreśla wielu badaczy (m.in. Anwar Alam, Harihar Bhattacharyya, Bihkhu Parekh), jest ona więc dokumentem o wielokulturowości,

⁶ H. Bhattacharyya, *Multiculturalism in Contemporary India*, „International Journal on Multicultural Societies” 2003, vol. 5, no. 2, s. 153.

⁷ http://censusindia.gov.in/Census_Data_2001/India_at_glance/religion.aspx (23 XII 2013).

⁸ B. Rao, *op.cit.*, s. 360.

⁹ Tendencje modernizacyjne w hinduizmie występowały już wcześniej, a także były jednym z najważniejszych postulatów Gandhiego, nie można więc przypisywać tej zmiany tylko odgórnego polityce państwa.

¹⁰ *Ibidem*, s. 362.

ponieważ zapewnia polityczne i instytucjonalne środki dla uznania zróżnicowania społeczeństwa w ramach świeckiego państwa¹¹. Ojcowie indyjskiej konstytucji nie sformułowali jednak żadnych wartości rdzennych mogących być przypisanymi dla całego narodu¹². Ostatecznym celem wskazanym w konstytucji jest zatem osiągnięcie narodowej harmonii i integracji w ramach wieloreligijnego, wielokulturowego, wielojęzycznego i wielorasowego społeczeństwa. Jednocześnie określa ona, że Naród Indyjski nie jest jedynie zbiorem jednostek, lecz składa się z dwóch poziomów – indywidualnego i grupowego. Naród Indyjski jest zatem wspólnotą indywidualnych obywateli, którzy są jednocześnie członkami grup, których odrębność wynika z religii, języka, kultury lub przynależności etnicznej. Grupy te, podobnie jak jednostki, mają prawo do ochrony swych podstawowych praw. Stąd wynika rozdział praw na te, które są określane jako wspólne dla wszystkich indywidualnych obywateli, i na te, które dotyczą poszczególnych grup i mają na celu ochronę ich tożsamości¹³.

Wpływ na sposób myślenia ówczesnych polityków miały również ich związki z Wielką Brytanią i kulturą europejską. Władza brytyjska opierała się na wyzysku ekonomicznym, dawała jednak wielu młodym Indusom szansę rozwoju. Większość ówczesnych elit indyjskich została wykształcona w angielskich szkołach i była w znacznej mierze zanglicyzowana. Gandhi i Nehru odebrali wykształcenie w Anglii i tak jak pozostali działacze ruchu narodowego biele posługiwali się językiem angielskim. Michael Brecher tak opisywał Nehru: „z urodzenia Hindu, ale z wykształcenia człowiek Zachodu, nowoczesny w swoich poglądach, ale ceniący indyjskie dziedzictwo – Nehru stał się symbolem tego, jakie indyjskie społeczeństwo być powinno: liberalne, humanistyczne, sprawiedliwe”¹⁴. Etos demokracji, prawa i równości wśród ówczesnych indyjskich decydentów był więc w pewnej mierze związany z ich silną westernizacją. Bidyut Chakrabarty stwierdza nawet, że idee narodowe elit indyjskich były w rzeczywistości oparte na modelach zachodnich i jedynie złączone i dostosowane do indyjskich warunków¹⁵.

Praktyka indyjskiej polityki wielokulturowości wyraża się w odniesieniu państwa do podstawowych problemów, z jakimi należało się zmierzyć po 1947 r.: sytuacji muzułmanów jako największej mniejszości, kwestii języka narodowego, języków regionalnych i edukacji mniejszości, oraz prawa cywilnego stosowanego wobec mniejszości religijnych.

¹¹ S. K. Mitra, *Constitutional Design, Democratizing Vote Counting, and India's fortuitous multiculturalism*, „Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics” 2001, no. 4, s. 6-7.

¹² A. Alam, *Muslim Minority, Multiculturalism and Liberal State: A Comparison of India and Europe*, Erfurt 2007, s. 10.

¹³ http://www.ncm.nic.in/Constitutional_provisions.html (16 IV 2011).

¹⁴ M. Brecher, *Nehru. A Political Biography*, London 1960, s. 597, cyt. za: I. Lazari-Pawłowska, *Nehru*, Warszawa 1991, s. 84.

¹⁵ B. Chakrabarty, *Indian Politics and Society Since Independence*, New York 2008, s. 36.

Ustanowienie języków oficjalnych i polityka językowa

Problem ustanowienia języka narodowego był także pośrednio związany z kwestią muzułmańską. W okresie ruchu narodowego podstawowym językiem komunikacji był angielski, a wielu działaczy Kongresu i indyjskich pracowników brytyjskiego aparatu administracyjnego nie znało języków indyjskich w ogóle, co według Mahatmy Gandhiego było przeszkodą w budowaniu tożsamości narodowej. Gandhi chciał określenia indoeuropejskiego języka hindustani (który łączył zarówno elementy perskie jak i sanskryckie) jako języka narodowego, ponieważ liczył, że stanie się on elementem łączącym hindusów i muzułmanów. Z czasem jednak coraz silniej zaczął rysować się podział na zwolenników hinduskiego hindi korzystającego z nawiązań do sanskrytu w procesie rozwoju języka i muzułmańskiego urdu nawiązującego z kolei do języka perskiego – był to element rozwoju odrębnych tożsamości hindusów i muzułmanów¹⁶.

Po odzyskaniu niepodległości konserwatyści hinduscy opowiadali się za ustanowieniem jako języka państwowego hindi pisanego w alfabecie dewanagari – najlepiej w całych Indiach, albo przynajmniej na północy kraju. Muzułmanie mieszkający na północy posługiwali się jednak głównie urdu zapisywanym alfabetem arabsko-perskim (*nastaliq*)¹⁷. Sam Nehru był miłośnikiem urdu, jednak uległ większościowemu w Kongresie pogładowi o konieczności ustanowienia hindi jako języka integrującego naród. Uderzało to szczególnie w muzułmanów, ponieważ niezajomość hindi zmniejszała ich szanse w ubieganiu się o stanowiska w administracji, byli oni także przywiązani do tradycji hindustani i urdu¹⁸.

Współcześnie przyjęte zasady dotyczące nauki języków w szkołach stawiają urdu (również wiele innych języków mniejszości) w o wiele gorszej sytuacji w stosunku do hindi. Formuła nauczania trzech języków – hindi, angielskiego i większościowego języka w danym stanie¹⁹ powoduje, że poza placówkami prowadzonymi przez samych muzułmanów dostęp do nauki urdu i edukacji w tym języku jest ograniczony. Ponieważ język urdu jest jednoznacznie kojarzony z islamem, jego niski status we współczesnych Indiach odbierany jest przez muzułmanów jako dyskryminacja ich kulturowego dziedzictwa.

Konstytucja (art. 30) zapewnia prawo mniejszości religijnych i językowych do prowadzenia własnej edukacji, która w przypadku mniejszości religijnych zwolniona jest z części obwarowań (m.in. z rezerwacji miejsc dla niskich kast

¹⁶ D. Das, *Indie. Od Curzona do Nehru i później*, Warszawa 2009, s. 194.

¹⁷ B. Rao, *op.cit.*, s. 374.

¹⁸ *Ibidem*, s. 375-376.

¹⁹ Wedle oficjalnych zaleceń, jeśli większościowym językiem jest hindi, jako trzeciego powinno się nauczać języka drawidyjskiego, w praktyce jednak najczęściej jest on zastępowany innym językiem, np. sanskrytem.

i grup wykluczonych), którym podlegają instytucje hinduistycznej większości. Jest to z kolei dla hinduskich nacjonalistów jeden z przykładów dyskryminacji hinduizmu²⁰.

Prawo rodzinne i spadkowe

Jak już wspomiano, konstytucja Indii przewiduje podwójne podejście do kwestii mniejszości. Z jednej strony stara się zapewnić, że żadna z grup nie jest wykluczona, ani nie może być systematycznie pokrzywdzona w sferze publicznej, z drugiej – zapewnia każdej z nich autonomię umożliwiającą swobodne realizowanie swojego sposobu życia w sferze prywatnej²¹. Każda grupa może zachowywać własne prawa, nawet jeśli pozostają one w sprzeczności z zasadami uznawanymi przez większość, i nie mogą im one zostać odebrane bez jej zgody²². Ta zasada ma największe przełożenie na stosowanie prawa cywilnego w Indiach, a w szczególności odnosi się do prawa rodzinnego i spadkowego, bowiem w tym zakresie występują największe różnice pomiędzy poszczególnymi społecznościami. Współczesne cywilne prawo indyjskie opiera się na zasadach przyjętych wśród hindusów, muzułmanów, chrześcijan i parsów. Wspólny kodeks cywilny może być stosowany wówczas, gdy obie strony zrezygnują z udziału w swojej społeczności, takie przypadki są jednak bardzo rzadkie. Jedynym miejscem gdzie funkcjonuje jeden kodeks prawa cywilnego (będący spadkiem po Portugalczykach) jest Goa. Choć art. 44 indyjskiej konstytucji deklaruje, że „państwo powinno starać się zapewnić jednolity kodeks cywilny na całym terytorium”, jak do tej pory nie udało się porozumieć w tej kwestii. W związku z silnym oporem wobec zunifikowanego systemu praw, Nehru postanowił rozpocząć reformy od większości. Według Bhikhu Parekha, wynikało to z przekonania, że większość hinduistów ma zaufanie do państwa, dzięki czemu rozpoczynanie reform od większości stanie się dobrym przykładem dla mniejszości, które za nią podążą²³. W latach 1955-56 uchwalono *Hindu Marriage Act*, *Hindu Succession Act*, *Hindu Minority and Guardianship Act* i *Hindu Adoptions and Maintenance Act*. Po raz pierwszy wprowadzono prawo kobiet do dziedziczenia (także wdów) i prawo do rozwodu. We wstępie *Hindu Code Bills* określały przymiotnikiem „Hindu” każdego, kto nie jest muzułmaninem, parsem lub chrześcijaninem, co oznacza, że podlegają mu oprócz hindusów także sikhowie, dżiniści i buddyści. Jest to do dziś sprawa sporna, gdyż

²⁰ B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, London 2000, s. 191-192.

²¹ G. Mahajan, *Democracy, Difference and Social Justice*, Oxford University Press, Delhi 1998, za: A. Ali, *Case for Multiculturalism in India*, „Economic and Political Weekly” 15 VII 2000.

²² B. Parekh, *op.cit.*, s. 191-192.

²³ *Ibidem*.

społeczności te uważają się za odrębne od hindusów. *Indian Muslim Personal Law* opiera się głównie na szariacie i nie zostało jak do tej pory zreformowane. Muzułmanie są grupą najbardziej przeciwną jednolitemu prawu dla wszystkich, które według nich naruszyłoby ich prawa jako mniejszości. Stanowi to jednak wciąż przedmiot kontrowersji – konstytucja daje prawo równości każdemu, tymczasem w wyniku stosowania szariatu muzułmańskie kobiety są w o wiele gorszej sytuacji niż kobiety hinduskie czy chrześcijanki. Różne regulacje w zależności od wyznawanej religii spowodowały przypadki konwersji na inną religię w celu skorzystania z praw przysługujących jej wyznawcom. Szczególnie częstym przypadkiem są konwersje mężczyzn podlegających *Hindu Code* na islam, w celu uniknięcia zakazu bigamii²⁴. Dyskusja na temat uchwalenia jednolitego dla całego kraju prawa wciąż trwa (zobowiązuje do tego zresztą zapis w konstytucji). W chwili obecnej wydaje się jednak, że nie ma na to większych szans, gdyż poparcie społeczne dla istniejącego systemu wciąż jest duże²⁵.

Muzułmanie w społeczeństwie indyjskim

Przedmiotem sporu pomiędzy hinduskimi nacjonalistami a zwolennikami tzw. synkretycznej wizji indyjskiej cywilizacji jest dziś kwestia, czy muzułmanów można uważać za jej równoprawnych współtwórców. Obok podstawowego pytania o historyczne uzasadnienie obecności muzułmanów w dzisiejszych Indiach, istnieje także problem ich własnej tożsamości i poczucia odrębności od hindusów. Z tego powodu islam, druga co do wielkości religia w Indiach, jest często przeciwstawiana hinduizmowi jako „element obcy”.

Sam hinduizm uchodzi za religię nietolerancyjną wewnątrz (ponieważ odrzuca część warstw społecznych jako nieczyste), ale tolerancyjną zewnątrz – nie ma bowiem jednego ośrodka, ani uniwersalnej prawdy²⁶. Pomimo historycznej tolerancji i tradycji wchłaniania przez hinduizm elementów innych religii i kultur, w łonie jego wyznawców narodziły się postawy skierowane przeciwko wyznawcom innych religii, przede wszystkim islamu i chrześcijaństwu. Te egalitarne religie odrywały od hinduskiej społeczności głównie przedstawicieli niskich kast. Dla hinduskich konserwatystów jest to argument za odrzuceniem islamu

²⁴ T. M. Thomas, *op.cit.*, s. 1. W 1995 r. w sprawie Sarli Mudgal Sąd Najwyższy orzekł, że konwersja na islam i poślubienie innej kobiety bez rozwiązania poprzedniego małżeństwa zawartego według *Hindu Code* oznacza popełnienie bigamii. Jednak wciąż kwestia ta nie została ostatecznie rozwiązana, również dlatego, że „pierwsze żony” z reguły nie wnoszą sprawy do sądu z obawy przed swoimi mężami i konsekwencjami społecznymi.

²⁵ S. K. Mitra, *op.cit.*, s. 26.

²⁶ J. Spinner-Halev, *Hinduism, Christianity, and Liberal Religious Toleration*, „Political Theory” 2005, vol. 33, no. 1, s. 36-38.

i chrześcijaństwa, których wyznawcy powinni powrócić do swojej rodzimej religii. Ze względu na liczebność muzułmanów to właśnie przeciw nim skierowana jest głównie krytyka ze strony zwolenników „hinduskości” Indii. Ideolodzy *Hindutvy* występują przeciwko zasadom zawartym w konstytucji, uznając, że oficjalna świeckość państwa to całkowicie niesłuszne negowanie dorobku hinduskiego, który powinien być podstawą dzisiejszych Indii ze względu na absolutną przewagę hindusów w społeczeństwie²⁷.

Teoria o istnieniu dwóch narodów na subkontynencie indyjskim zaczęła kształtować się w okresie panowania brytyjskiego, gdy rozwijał się ruch narodowy mający na celu uzyskanie niepodległości.

Indie Brytyjskie zamieszkiwało ok. 100 mln muzułmanów, z których większość popierała działania Ligi Muzułmańskiej mające na celu utworzenie własnego, islamskiego państwa. Trudno określić, kto jako pierwszy zaczął formułować teorię o istnieniu dwóch narodów. Można uznać, że takie rozgraniczenie po raz pierwszy pojawiło się nie wśród muzułmanów, lecz wśród hinduskich nacjonalistów. Vinayak Damodar Savarkar, twórca hinduskiego nacjonalizmu, w swojej rozprawie „Hindutva – who is a Hindu?” wydanej w 1923 r., określił hindusów jako naród, muzułmanów zaś tylko jako społeczność. Muhammad Jinnah rozwinęła tę tezę do teorii o dwóch narodach, która była odpowiedzią na obawy muzułmanów przed hinduską dominacją²⁸. Mushirul Hasan zwraca uwagę na fakt, że teoria Jinnaha bardzo długo była ogólnikowa i postrzegana raczej jako broń do politycznych targów. Gdy powstała Liga Muzułmańska, jej zamiarem początkowo nie była walka o odrębne państwo, jednak mniej więcej od lat 30. XX w. rozpoczęły się pierwsze próby wyraźnego rozgraniczenia hindusów i muzułmanów. W przemówieniu wygłoszonym w 1940 r. w Lahore Jinnah mówił:

(...) Niezwykle trudno jest zrozumieć, dlaczego nasi hinduscy przyjaciele nie potrafią zrozumieć prawdziwej natury islamu i hinduizmu. To nie są religie w prostym tego słowa znaczeniu, ale różniące się od siebie i całkowicie odrębne porządki społeczne. Twierdzenie, że hindusi i muzułmanie wytworzą kiedykolwiek wspólny naród jest tylko marzeniem. (...) Hindusi i muzułmanie posiadają inne religie, zwyczaje i literatury. Nie żenią się między sobą, nie jadają razem i w rzeczywistości przynależą do dwóch odrębnych cywilizacji, które opierają się na przeciwstawnych ideach i koncepcjach (...). Połączenie dwóch takich narodów w ramach jednego państwa i postawienie jednego z nich w roli większości, drugiego zaś w roli mniejszości, musi doprowadzić do wzrastającego niezadowolenia i ostatecznie destrukcji każdej struktury rządowej jaką można by zbudować w takim państwie (...)²⁹.

²⁷ B. Chakrabarty, *op.cit.*, s. 78.

²⁸ B. Rao, *op.cit.*, s. 360-391.

²⁹ Przemówienie Muhammada Ali Jinnaha na zjeździe Ligi Muzułmańskiej, Lahore 1940, tłum. własne, http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00islamlinks/txt_jinnah_lahore_1940.html (13 X 2012).

Do rozłamu między obiema grupami mocno przyczynili się też sami Brytyjczycy, którzy w konflikcie pomiędzy muzułmanami a hindusami widzieli szansę na osłabienie ruchu narodowego i usprawiedliwienie dla swojej obecności. Władze kolonialne popierały zazwyczaj te żądania muzułmanów, w których widzano szansę na rozbitcie Kongresu. Faworyzowano Ligę Muzułmańską, a później opcję podziału kraju, licząc na współpracę z nowym państwem Jinnaha. Niektórzy komentatorzy uważają nawet, że Jinnah obawiał się marginalizacji swojej własnej pozycji w Indiach, jeśli premierem zostałby Nehru, dlatego wołał doprowadzić do powstania dwóch państw. Powstanie Bangladeszu w 1971 r. również wskazywało, że sama religia nie była wystarczającym spoiwem dla indyjskich muzułmanów.

Wyznawcy islamu zamieszkiwali zwarcie dwa przeciwległe końce Indii Brytyjskich, a także jako mniejszość w praktycznie każdym ich zakątku. Całkowite rozdzielenie obu grup było więc niemożliwe. Po podziale w Indiach pozostało 35 mln muzułmanów, większość z nich dlatego, że nie mieli pieniędzy na przeniesienie się, lub też dlatego, że nie identyfikowali się z koncepcją dwóch narodów³⁰. Na nowej granicy indyjsko-pakistańskiej doszło do krwawych zamieszek, które pochłonęły według szacunków ok. miliona ofiar. W wyniku wielkiej migracji miejsce zamieszkania zmieniło 10 mln osób, co spowodowało też problem uchodźców, którzy po przeniesieniu się, w wielu przypadkach, zostali bez środków do życia³¹.

Muzułmanie, którzy pozostali w Indiach, znaleźli się w trudnej sytuacji. W niektórych częściach kraju ujawniły się tendencje nacjonalistyczne i komunistyczne, spowodowane szokiem po zamieszkach, które wybuchły po podziale. W samym Kongresie i rządzie znajdowali się politycy o skrajnie hinduskich poglądach. W najludniejszym stanie Uttar Pradesh, którym rządził Govind Ballabh Pant, zamknięto mniejszościom drogę do posad rządowych i policji, a także odebrano finansowanie szkołom nauczającym w urdu. Nehru był przeciwny takim działaniom, nie był jednak w stanie im zapobiegać. Jak ocenia Mushirul Hasan, większość muzułmanów, którzy pozostali w Indiach wierzyła jednak w hasło świeckości państwa i widziała w nim swoją przyszłość³². Należy zwrócić jednak również uwagę na to, że większość najaktywniejszych liderów muzułmańskich wyjechała do Pakistanu i mniejszość islamska została pozbawiona silnego przywództwa³³. Muzułmańscy politycy Kongresu uważani byli za polityków słabych i kompromisowych. W obawie o utratę pozycji politycznej unikali stanowczych

³⁰ B. Rao, *op.cit.*, s. 367.

³¹ P. Lament, M. Zobiński, *Indie – Pakistan – Kaszmir*, [w:] *Indie w XXI wieku, wybrane problemy*, A. Potyrała, M. Skobrtala (red.), Poznań 2009, s. 162.

³² M. Hasan, *Adjustment and Accommodation: Indian Muslims after Partition*, „Social Scientist” 1990, vol. 18, no. 8/9, s. 52-53.

³³ B. Rao, *op.cit.*, s. 379.

wypowiedzi i protestów w imieniu muzułmanów³⁴. Przygotowując listy kandydatów w wyborach preferowano tych polityków, którzy nie nagłaśniali kłopotliwych dla państwa problemów. Jednocześnie Kongres starał się przyznawać muzułmańskim politykom funkcje państwowe aby przyciągnąć poparcie wyznawców islamu i pokazywać się jako wspierająca ich siła polityczna³⁵. Największymi islamskimi organizacjami politycznymi były Jamiyat al-ulama-i Hind, oraz Jamaat-i Islami. Jamiyat współpracowała ściśle z Kongresem i utożsamiała się z sekularyzmem i ideą „złożonego narodu”. Jamaat przekształciła się w organizację skrajną, przeciwstawiającą się reformom społecznym i przeniosła swoją działalność do Pakistanu. Społeczność islamska pozostawała podzielona, a poszczególne organizacje polityczne obierały sobie różne cele i nie współpracowały ze sobą ani na poziomie lokalnym, ani krajowym. Większość muzułmanów popierała więc Kongres pod przewodnictwem Nehru³⁶. Sytuacja ta utrzymywała się do połowy lat 70. XX w. Stan wyjątkowy wprowadzony przez Indirę Gandhi i wzrost komunalizmu spowodowały, że muzułmanie zwrócili się w kierunku partii lokalnych³⁷.

Muzułmanie są rozproszeni na terytorium Indii. Stanowią większość na Lakszadivach (95%) oraz w stanie Dżammu i Kaszmir (ponad 67%)³⁸. Najwięcej muzułmanów mieszka jednak w najludniejszym indyjskim stanie Uttar Pradeś – 31 mln, co stanowi około 18,7% jego mieszkańców. Większość muzułmanów zamieszkuje cztery stany – wspomniany Uttar Pradeś oraz Bengal Zachodni, Bihar i Maharasztrę. W każdym z trzech ostatnich mieszka ponad 10 mln muzułmanów. Keralę, Andhra Pradeś, Assam, Dżammu i Kaszmir, i Karnatakę zamieszkuje od 5 do 10 mln wyznawców islamu; Radżasthan, Gudżarat, Madhja Pradeś, Dżharkhand i Tamil Nadu od 3 do 5 mln, zaś Delhi, Harijanie, Uttaranćal jeden do dwóch milionów. Wszystkie duże stany są zamieszkiwane przez znaczną mniejszość muzułmańską, za wyjątkiem Pendżabu i Orissy, w których żyje ich mniej niż milion. Spośród 593 indyjskich dystryktów tylko 20 jest zamieszkiwanych w większości przez muzułmanów. W sumie, w dystryktach o większości muzułmańskiej mieszka 18 mln wyznawców islamu, co daje 13% spośród wszystkich mieszkających w Indiach. Pozostali stanowią w swoim otoczeniu mniejszość³⁹.

W latach 60. XX w. nastąpiła eksplozja demograficzna w Indiach, a największy przyrost ludności odnotowano właśnie wśród muzułmanów (z 47 mln w 1961 r. do 138 mln w 2001 r.). Średni wzrost populacji wyniósł więc dla całego społeczeństwa

³⁴ M. Hasan, *op.cit.*, s. 54-59.

³⁵ B. Rao, *op.cit.*, s. 380.

³⁶ M. Hasan, *op.cit.*, s. 54-59.

³⁷ J. Zajączkowski, *op.cit.*, s. 85.

³⁸ *Ibidem*, s. 83.

³⁹ *Social, Economic and Educational Status of the Muslim Community of India*, Prime Minister's High Level Committee Cabinet Secretariat Government of India, [November] 2006, s. 29-30, <http://iamc.com/reports/2006/pmhlc.muslims.pdf> (3 V 2011).

134%, dla muzułmanów zaś 194%. W stosunku do innych grup religijnych, ich udział w społeczeństwie zwiększył się z 10,7% w 1961 r. do 13,4% w 2001 r.⁴⁰, co często służy nacjonalistom hinduskim do straszenia „muzułmańską bombą demograficzną”.

Obecnie muzułmanie wciąż są rozproszeni i nie ma jednej organizacji, która mogłaby ich reprezentować. Wynika to również ze zróżnicowania regionalnego – w zależności od miejsca zamieszkania posługują się innymi językami, a ich problemy i potrzeby są różne. Muzułmanie w wielu regionach są dyskryminowani i widoczna jest niereprezentatywność instytucji rządowych i edukacyjnych, szczególnie w stanach zamieszkałych przez znaczącą mniejszość islamską. W armii i służbach związanych z bezpieczeństwem zatrudnionych jest proporcjonalnie mniej muzułmanów w stosunku do ich ogólnej liczby, niż przedstawiciele innych wyznań. Obawy przed muzułmańską „piątą kolumną” są wciąż żywe w wielu środowiskach. Dlatego coraz częściej widoczna jest współpraca regionalnych partii muzułmańskich z partiami reprezentującymi niskie kasty, w celu walki z dyskryminacją ze względu na pochodzenie. Rządowy raport *Social, Economic and Educational Status of the Muslim Community of India* z 2006 r. (tzw. „Raport Sachara”), nie pozostawił złudzeń o ekonomicznym i społecznym zacofaniu społeczności muzułmańskiej. Z drugiej jednak strony nie należy także zapominać, że w historii Indii nie brakowało prominentnych osób publicznych i polityków wywodzących się z mniejszości, którym wielokulturowość umożliwiła rozwój i awans społeczny. Jak do tej pory np. spośród trzynastu indyjskich prezydentów, trzech wywodziło się ze społeczności muzułmańskiej⁴¹. Jak wskazuje Subrata Kumar Mitra, pomimo niedociągnięć, można więc dziś mówić o względnym sukcesie w budowaniu wielokulturowego narodu w ramach demokratycznego państwa⁴².

Summary

Katarzyna Osuchowska

Hindu-Muslim relations in multicultural Indian society

This paper presents how the Indian concept of multiculturalism was developing, especially during the time of Indian Independence Movement, and how the 1950 Indian Constitution from regulates issues connected with the minorities rights.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 28-29.

⁴¹ J. Zajączkowski, *op.cit.*, s. 83-85.

⁴² S. K. Mitra, *op.cit.*, s. 4.

Since relations between Hindus – the majority, and Muslims – the biggest minority, are the most important to Indian multiculturalism, the article presents also practical aspects of realisation of the principles of the Constitution concerning the Muslim minority in India and its position in the contemporary Indian society.

Katarzyna Osuchowska – mgr stosunków międzynarodowych, doktorantka w Zakładzie Komunikowania Międzynarodowego w Instytucie Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Wrocławskiego