

Jakub Zajączkowski

IDEOLOGIA HINDUTWY I NERUIZM W INDYJSKIEJ MYŚLI POLITYCZNEJ

Dla kształtowania się tożsamości Indii i zbudowania fundamentów państwa istotne znaczenie miały dwie ideologie: neruizm oraz ideologia hindutwy. Obydwie odwoływały się do korzeni hinduskości i do tradycji, ale wyciągały z nich inne wnioski. Prezentowały też dwie odmienne wizje Indii. U progu XXI w. dyskusje dotyczące przyszłości Indii nabrały szczególnego charakteru – po okresie dominacji Indyjskiego Kongresu Narodowego debaty skupiły się na wizji państwa indyjskiego i pytaniu o adekwatność ideologii, która powinna determinować i kształtować aspiracje indyjskie w XXI w.

Uwarunkowania kształtowania się ideologii w indyjskiej praktyce politycznej

Na ideologie w hinduskiej tradycji politycznej wpływ miały rozmaite uwarunkowania, takie jak: różnorodność kulturowo-językowa, struktura społeczna czy rozdrobnienie polityczne¹. Indie nigdy nie stanowiły jedności politycznej, choć kilkakrotnie podlegały jednemu władcy. W literaturze klasycznej istniało pojęcie *Bharatawarsza*, kraj *Bharaty* (według tradycji puranicznej nazwa odziedziczona po jednym z władców subkontynentu), a mieszkańców Indii nazywano potomkami

¹ *Conservations in "International Relations": Interview with Bhikhu Parekh*, „International Relations” 2004, No. 3, s. 381.

Bharaty. Fakt ten nie dowodził jednak istnienia świadomości ponadregionalnej, ogólnoindyjskiej. Silna była zaś świadomość odrębności poszczególnych grup społecznych, religijnych i etnicznych. Wielość języków i religii sprawia, że także dzisiaj trudno jest mówić o społeczeństwie indyjskim w takim sensie, w jakim rozumie się powszechnie termin „społeczeństwo” jakiegoś „państwa”. „Jedność polityczna jest krucha, nie może być więc traktowana w kategoriach rzeczy oczywistych; władze muszą o nią zabiegać, dbać o nią”².

Składnikiem, który wpływa na kształtowanie się ideologii, jest cywilizacja indyjska. Jej specyfika wyraża się w indyjskim systemie społecznym i systemach filozoficzno-religijnych oraz w koncepcjach świata. M. Gandhi wskazywał, że nie da się budować niepodległych Indii w opozycji do tradycji, gdyż przez ponad 3 tys. lat jedność Indusów kształtowała się przez wspólną tradycję, cywilizację, systemy filozoficzne i religijne, a nie przez świadomość narodową³. Słowa te można interpretować jako chęć sięgania do wzorców z mającej ponad 50 stuleci historii Indii. W tym kontekście trzeba wspomnieć o *Arthaśastrze*, której autorem był Kautilja. Dla doktryny indyjskiej *Arthaśastra* ma podobną wartość, co w naszej sferze kulturowej *Księżę N. Machiavellego*. Hindusi odwołują się również do wielkich eposów *Mahabharaty*, *Ramajany* oraz do *Księgi Manu* (stanowiącej zbiór formuł dotyczących polityki, prawa międzynarodowego, handlu i wojskowości). Z hymnów *Rygwedy* i *Arthawedy*, z *Brahman* i *Upaniszad* wyłania się obraz dawnej kultury. Teksty te ukazują nie tylko hinduski odwieczny sposób widzenia świata, pojmowanie w nim roli jednostki oraz definicję osobistego szczęścia, ale ukazują wielkość i różnorodność cywilizacji indyjskiej⁴.

Wśród czynników kształtujących indyjską ideologię należy także uwzględnić takie zagadnienia, jak: kastowość, dominacja interesu grupowego nad jednostkowym, hierarchiczność, hinduski brak indywidualizmu, głęboko zakorzenione przekonanie o nierówności ludzi, militarizm hinduski, koncepcja wojny sprawiedliwej. Istotną rolę – nie tylko w literaturze i w życiu codziennym, ale również w myśli politycznej – odgrywa tradycyjny hinduski system wartości⁵.

Jednocześnie trzeba zaznaczyć, że Indie nie izolowały się od innych kultur, od obcych koncepcji i prądów myślowych. Cywilizacja indyjska w ciągu stuleci podlegała wielu wpływom, m.in.: mezopotamskim, perskim, muzułmańskim, chińskim oraz europejskim.

Indyjska kultura i myśl polityczna, asymilując, przetwarzając powyższe wpływy, jednocześnie kreowały własne koncepcje⁶. W przypadku ideologii także

² S. Dutt, *Identities and the Indian State: An Overview*, „Third World Quarterly” 1998, s. 413.

³ M. Desai, *Development and Nationhood. Essays in the Political Economy of the South Asia*, Oxford 2005, s. 223.

⁴ S. S. Chaulia, *BJP, India's Foreign Policy and the "Realist Alternative" to the Nehruvian Tradition*, „International Politics” 2002, nr 1, s. 215–234.

⁵ Zob.: R. Cassen, T. Dyson, L. Visaria, *Twenty-First Century India: Population, Economy, Human Development and the Environment*, Oxford 2004, s. 15–25.

⁶ N. K. Jha, *Domestic Imperatives in India's Foreign Policy*, Colorado Springs 2002, s. 42.

mamy do czynienia z tym procesem. Nawiązywano chociażby do koncepcji liberalnych, konserwatywnych, głównie do idei brytyjskich.

Założenia ideologii gandyjsko-neruistowskiej

Ideologia neruistowska kształtowała się od końca XIX w. Była ona związana z genezą i ewolucją Indyjskiego Kongresu Narodowego. W rozwoju ideologii neruizmu możemy wyróżnić trzy etapy: pierwszy do 1920 r., następny to lata 1920–1947 oraz czas już po uzyskaniu niepodległości. Dwa pierwsze okresy to etapy ścierania się różnych poglądów wśród przywódców Kongresu, jakkolwiek tezy M. Nehru oraz jego syna J. Nehru oraz M. Gandhiego odgrywały główne znaczenie.

Kongres, który powstał w 1885 r., wysuwał początkowo postulaty dotyczące reformy rządów Brytyjczyków w Indiach. Z czasem nasiliły się hasła bardziej radykalne. W 1906 r. pojawiła się idea *swaradżu*, czyli samorządu. Zapoczątkowanie ruchu obywatelskiego nieposłuszeństwa spowodowało, że Kongres stał się ruchem powszechnym. W 1930 r. ogłosił oficjalnie, że będzie dążył do niepodległości Indii.

Ideologia Kongresu i jej wizja państwa indyjskiego nie była jednak wówczas jednorodna. Gopal Krishna Gokhale opowiadał się za koncepcją państwa demokratycznego. Zwracał przy tym uwagę, że powinno ono angażować się w sprawy gospodarcze, odrzucał zasady liberalizmu gospodarczego. W wymiarze politycznym odwoływał się jednak do założeń liberalizmu. Nie zgadzał się z koncepcją kształtowania nacjonalizmu w oparciu o kryteria kulturalne czy religijne. Jego podejście charakteryzowało się pragmatyzmem, a nie ideologią. Opowiadał się za nacjonalizmem indyjskim, który obejmowałby wszystkich mieszkańców Indii bez względu na różnice narodowościowe i religijne.

W indyjskim ruchu wyzwolenicznym pojawiły się także tendencje ekstremistyczne reprezentowane przez B. G. Tilaka oraz S. C. Bose. Obydwaj nawiązywali do militarystyki hinduskiej. B. G. Tilak był jednocześnie pierwszym politykiem Kongresu, który odwoływał się do szerokich mas. W latach 1905–1910 stał na czele radykałów w Kongresie, którzy krytykowali umiarkowanych polityków m.in. za uleganie wyłącznie zachodnim koncepcjom, był zwolennikiem użycia siły w walce z Brytyjczykami. B. G. Tilak odwoływał się do potęgi marackiej z XVI w. i ówczesnego przywódcy Śiwadźiego. Państwo powinno być oparte na *dharmie* i wartościach wedyjskich. Nawiązywał do idei *warnaśrama-dharma*. Fundamentem państwa powinna być cywilizacja hinduska, zapewni ona bowiem harmonię społeczną i jedność. B. G. Tilak zwracał także uwagę na wybrane koncepcje zachodnie takich myślicieli, jak: G. Mazzini, J. S. Mill, E. Burke. Odwoływał się do zasady samostanowienia narodów, głoszonej przez W. Wilsona. Wizja B. G. Tilaka była więc próbą syntezy koncepcji wedyjskich, staroindyjskich i zachodnich.

Do militarystyki i stosowania polityki siły odwoływał się S. C. Bose. Po wybuchu II wojny światowej, uważając, że kres potęgi brytyjskiej jest bliski i nie-

podległość może być osiągnięta wyłącznie za pomocą sił zewnętrznych, zainicjował współpracę z Niemcami i Japonią. Uważał, że Azja będzie wyzwolona spod jarzma kolonizatorów dzięki Japonii i Indiom, działającym wspólnie z Niemcami. W 1942 r. S. C. Bose (w Bengalu przydomek Netadźi) utworzył w Singapurze rząd Wolnych Indii, a w 1943 r. zorganizował tzw. Indyjską Armię Narodową (*Azad Hind Faudź*).

Bose mógł jednak spodziewać się poparcia tylko w Bengalu. Główny nurt w ruchu narodowyzwoleńczym oraz w Indyjskim Kongresie Narodowym stanowili bowiem zwolennicy podejścia umiarkowanego, skupieni wokół idei Mohandasa K. Gandhiego (przydomek Mahatma) i Jawaharlala Nehru. Poglądy tych dwóch przywódców indyjskich miały największy wpływ na ukształtowanie się ideologii neruistowskiej, która stała się następnie podstawą dla niepodległych Indii. Obaj przywódcy przedstawiali jednak odmienne wizje porządku wewnętrznego i międzynarodowego. Mahatma Gandhi ukazywał Indie jako wspólnotę wielu samodzielnych i autonomicznych społeczności wiejskich. J. Nehru opowiadał się zaś za państwem wielokulturowym i federacyjnym, ale przy tym scentralizowanym. M. Gandhi odrzucał zasadę silnych rządów centralnych. Był także przeciwnikiem odwoływania się do koncepcji demokracji westminsterskiej. Doświadczenia zachodnie uważał za równie niebezpieczne, jak imperializm brytyjski. Indyjski model demokracji powinien nawiązywać do cywilizacji hinduskiej. Autonomiczne społeczności, wspólnoty wiejskie miały stanowić fundament demokracji. Państwo postrzegał więc jako konfederację, „koło złożone z wielu tysięcy samodzielnych społeczności wiejskich”. Koncepcja ta była przeciwieństwem demokracji zachodniej, której „konstrukcja miała charakter piramidy”⁷.

M. Gandhi postrzegał kwestię uzyskania niepodległości i budowania państwa jako proces oddolny. Tylko poprzez aktywizację wsi można uzyskać wolność. Zawracał przy tym uwagę, że rozwój i dobrobyt można osiągnąć jedynie wtedy, gdy wolności politycznej towarzyszy odnowa moralna. M. Gandhi nawiązywał również do indyjskiej tradycji solidarności. Odwoływał się do wiejskiego samorządu przedstawicieli kast i niedotykalnych. Tak powstała idea szerzenia demokracji na szczeblu wiejskim. Wizja ta miała przyczynić się do rzeczywistej demokratyzacji Indii⁸. J. Nehru przeciwstawiał się koncepcji państwa opartego na wspólnotach wiejskich. Uważał, że nie zapewni ona Indiom modernizacji i spowoduje ich izolację w świecie. Wyrażał elitarną koncepcję demokratyzacji propagowanej przez elity⁹. Oddzielenie polityki od religii, modernizacja, industrializacja były głównymi hasłami J. Nehru. Jego zwolennicy opowiadali się za silnym, scentralizowanym, świeckim państwem.

⁷ A. J. Parel, *Gandhi Hind Swaraj and Other Writings*, Cambridge 2007, s. 89.

⁸ Zob. szerzej: *ibidem*; S. Wolpert, *Gandhi*, Warszawa 2003; T. Weber, *Gandhian Nonviolence and Its Critics*, „Gandhi Marg” 2006, nr 3, (October–December), s. 270–296.

⁹ J. S. Nye Jr, *The Powers to Lead*, Oxford 2008, s. 132.

Mimo różnic w poglądach zarówno J. Nehru, jak i M. Gandhi odwoływali się do wizji Indii, które obejmowałyby ziemie całego subregionu Azji Południowej. Koncepcja ta popierana była przez większość przywódców Kongresu, a nawet Ligi Muzułmańskiej, wraz z jej przywódcą Muhammadem Ali Jinnahem¹⁰. Opowiadano się za koncepcją Indii jako państwa federacyjnego. Takie podejście stanowiło – pod koniec lat 30., a nawet w latach 40. XX w. – główny nurt w indyjskiej myśli politycznej.

Należy podkreślić, że M. Gandhi i J. Nehru akcentowali konieczność uzyskania niepodległości w granicach subkontynentu indyjskiego. M. Gandhi do końca próbował zrealizować koncepcję jednych Indii. J. Nehru, choć podpisał dokumenty związane z podziałem subkontynentu, „robił to z wielkim smutkiem i koniecznością”¹¹. M. Azad (przywódca umiarkowanego skrzydła w Lidze Muzułmańskiej) stwierdził zaś: „Indie zyskały wolność, ale straciły jedność”¹². J. Nehru uważał ideę Pakistanu za krótkotrwałą „fantazję”. Uważał, że nie przetrwa ona próby czasu i wkrótce nastąpi ponowne zjednoczenie Indii i Pakistanu. To przekonanie o jedności subkontynentu wynikało zarówno z kalkulacji, jak i doktryn starohinduskich. Nie zmieniło to jednak faktu, że brytyjskie rządy i ich polityka, a następnie podział subkontynentu przerwały proces ewoluowania Indii w kierunku prawdziwej struktury federalnej.

Uzyskanie niepodległości przyniosło Indiom nową sytuację geopolityczną w porównaniu do okresu brytyjskiego rozczłonkowania subkontynentu na 562 księstwa i 9 prowincji. Najważniejsze konsekwencje miał jednak podział Indii Brytyjskich. Powstanie Pakistanu i podział subkontynentu na długi okres utrudnił Indiom możliwości realizacji swoich aspiracji mocarstwowych. Wyzwolenie, niepodległość i podział były więc logicznymi następstwami rządów brytyjskich. Uwarunkowania te w dużej mierze wpłynęły także na ideologię kształtowaną przez J. Nehru. Jednocześnie trzeba zaznaczyć, że po uzyskaniu niepodległości w 1947 r. premier Indii coraz bardziej odchodził od idealistycznej ideologii M. Gandhiego. Gandyzm był ideologią, która spełniła swój główny cel: doprowadziła do niepodległości Indii. Po jej uzyskaniu J. Nehru uważał, że należy odchodzić od koncepcji i założeń, które choć w istocie swojej słuszne, to są jednak mało realistyczne. Dominującą więc po niepodległości ideologię coraz częściej określano mianem neruzimu.

Ideologia neruizmu ukształtowała się po uzyskaniu niepodległości przez Indie. Można wyróżnić jej dwa etapy. Pierwszy to okres 1947–1962, kiedy elementy myśli gandyjskiej dość istotnie określały ideologię neruistowską. Następny etap, to lata po 1962 r., kiedy widoczny jest coraz większy wpływ militarystyki hinduskiej.

W pierwszym etapie głównym wyzwaniem dla neruizmu była budowa nowego państwa oraz określenie tożsamości Indii. Podziału subkontynentu, a zara-

¹⁰ Zob. szerzej: *M.A. Jinnah. Views and Reviews*, red. M. R. Kazimi, Oxford 2005.

¹¹ S. H. Varma, *Foreign Policy of India*, New Delhi 2004, s. 14.

¹² M. Azad, *India Wins Freedom*, New Delhi 1988, s. 200.

zem zjednoczenia ziem odrębnych dotąd państw dokonano w imię nadrzędnej racji reprezentowanej przez koncepcję narodową. Powstał jednak wówczas spór, kto i daczego tworzy naród indyjski. Koncepcja państwa narodowego była jednak obca indyjskiej myśli politycznej. Indie tworzyły jedność jedynie pod względem kulturowo-cywilizacyjnym.

Neruizm z jednej strony nawiązywał do zachodniej koncepcji państwa narodowego, z drugiej podkreślał przywiązanie do kultury i tradycji cywilizacji Indii. Fundamentem neruizmu były: sekularyzm, federalizm, demokracja oraz gospodarka centralnie planowana. Potwierdziła to Konstytucja Indii z 1950 r. oraz pięcioletnie plany gospodarcze. Jednocześnie państwo miało stać się wszechpotężnym opiekunem każdego obywatela. Przejawiało się to w centralizmie i biurokracji. Warunkiem bowiem lepszej przyszłości miało być utożsamianie się społeczeństwa z państwem zapewniającym stabilizację i pokój¹³. Konstytucja Indii dawała ograniczone prawa stanom, był to więc system *quasi*-federalny, z dominacją centrum. Jednolity aparat urzędniczy miał gwarantować spójność państwa. Koncepcja sekularyzacji miała zaś dowodzić, że w Indiach religia nie może stanowić podstawy państwowości czy narodu. Nie może się tak stać zwłaszcza w kraju, gdzie niemal wszystkie religie funkcjonują obok siebie. W wymiarze gospodarczym podstawą była modernizacja, a tę zamierzano osiągnąć dzięki planowej industrializacji¹⁴. Założenia i cele neruizmu miały służyć umocnieniu indyjskiego państwa, które J. Nehru umiejscowił w sercu społeczeństwa¹⁵.

Państwo stało się potężnym bytem, jego ambicje wzrosły niepomierne, zostało faktycznie przekształcone z czegoś, co odległe i obce, w coś, co stopniowo przenika codzienne życie Indusów oraz przejmuje odpowiedzialność za dostarczanie wszystkiego, czego potrzeba Państwo stało się częścią wyobraźni Indusa. I to w taki sposób, w jaki nigdy wcześniej żaden władca nie był w stanie tego uczynić. To właśnie było trwałym dziedzictwem rządów Nehru¹⁶.

Powyższe uwarunkowania kształtowały także ideologię neruizmu w wymiarze zewnętrznym. Jego głównymi celami była obrona integralności terytorialnej, zachowanie niezależności polityki zagranicznej oraz realizacja aspiracji mocarstwowych. 7 września 1946 r. (sześć dni po utworzeniu rządu tymczasowego) Jawaharlal Nehru, mówiąc o czterech podstawowych założeniach polityki zagranicznej przyszłych Indii, wymienił m.in. działanie i domaganie się – bez uzurpowania sobie uprzywilejowanej pozycji – równości i poszanowania dla Indii. Zwracał uwagę, że wyznacznikiem niepodległości i niezależności danego państwa jest autonomia w podejmowaniu decyzji na arenie międzynarodowej. Stąd też przeciw-

¹³ T. Gerlach, *Indie w świadomości Indusów*, Wrocław 1988.

¹⁴ M. J. Akbar, *Nehru. The Making of India*, New Delhi 2002, s. 7.

¹⁵ Na temat wizji państwa i stosunków międzynarodowych przedstawianych przez Jawaharlala Nehru zob. szerzej: „Contemporary India” 2004, nr 4; S. Tharoor, *Nehru. The Invention of India*, New York 2003.

¹⁶ S. Khilnami, *The Idea of India*, London 2003, s. 41.

stawiał się sojuszom militarnym czy tworzeniu bloków polityczno-militarnych¹⁷. Odzwierciedleniem powyższych założeń ideologii neruistowskiej i zarazem jej symbolem stała się polityka niezaangażowania. Wyrażała ona sprzeciw wobec sojuszy i bloków militarnych jako instrumentu realizacji przez mocarstwa swoich interesów, które zagrażają bezpieczeństwu międzynarodowemu¹⁸.

Obawy przed zagrożeniami wewnętrznymi i zewnętrznymi powodowały, że w okresie zimnej wojny, szczególnie po 1962 r., zaczęto postrzegać New Delhi przez pryzmat zagrożeń. Neruizm wszedł w drugą fazę, często określaną jako „neruizm militarny”. Niezaangażowanie i niechęć do *power politics* często ustępowały miejsca *Realpolitik*. Dowodem jest sojusz Indii z ZSRR oraz polityka Indiry Gandhi w latach 70. i 80. XX w. Indie przedstawiano jako „oblężoną twierdzę”, która otoczona jest wrogami i nieprzyjaciółmi. Podkreślano związek między zagrożeniami wewnętrznymi a zewnętrznymi (koncepcja „obcej ręki”). Zwracano uwagę, że ingerencja sił zewnętrznych w sprawy wewnętrzne przyczynia się do intensyfikacji konfliktów społeczno-etnicznych w Indiach. Konflikt z Pakistanem został m.in. utożsamiony z rebelią części sikhów w Pendżabie, z powstaniem w Kaszmirze oraz z konfliktem wyznaniowym między muzułmanami i hindusami¹⁹. Zagrożenia te uzasadniały realizację głównych założeń neruizmu w tym okresie, czyli siłowe rozwiązywanie konfliktów etnicznych i społecznych, unilateralizm w stosunkach z sąsiadami. Pod koniec lat 80. i na początku lat 90. kwestią zasadniczą stała się jednak adekwatność tej wizji wobec ewolucji stosunków wewnątrz państwa, w regionie i na arenie międzynarodowej.

Podstawy ideologii hindutwy

Fundamentalizm hinduski i jego rozwój związany jest z takimi zjawiskami i procesami, jak komunalizm, militarizm hinduski, tradycjonalizm. Komunalizm – czyli wykorzystywanie różnic religijnych i podtrzymywanie antagonizmów między wspólnotami religijnymi dla osiągnięcia celów politycznych, sięga okresu podbojów dokonywanych przez muzułmanów w Indiach, począwszy od najazdu Arabów na Sind w VIII w., oraz czasów późniejszych najazdów Turków, Afganów, Mogołów i Persów. Zasięg i intensywność komunalizmu wzrosły podczas panowania brytyjskiego. Apogeum starć komunalistycznych miało miejsce w okresie wyodrębniania się Pakistanu w latach 1946–1947. Liczbę zabitych szacowano wówczas na ok. 500 tys. Od 13 mln do 16 mln ludzi przemieściło się z Indii na teren przyszłego Pakistanu i odwrotnie. W latach 1954–1982 doszło w Indiach do prawie 7 tys. zamieszek – starć o podłożu komunalistycznym. W opinii C. Jaffrelota liczba zamieszek na tle

¹⁷ S. S. Chaulia, *BJP, India's Foreign Policy and the "Realist Alternative" to the Nehruvian Tradition*, „International Politics” 2002, Vol. 39, s. 220.

¹⁸ M. S. Rajan, *Nonalignment and the Nonaligned Movement*, New Delhi 1990, s. 29.

¹⁹ S. Gordon, *India's Rise to Power in the Twentieth Century and Beyond*, New York 1995.

komunalistycznym zaczęła jednak znacznie rosnąć od lat 80. XX w., a zwłaszcza na przełomie lat 80. i 90. XX w. W 1992 r. zanotowano prawie 2 tys.²⁰

Nasilenie się komunalizmu i jego znaczenie związane są niewątpliwie z kryzysem państwa świeckiego. Występuje znacząca zależność między kondycją demokracji w Indiach a wzrostem zamieszek komunalistycznych²¹. Komunalizm nie jest ograniczony do jednego regionu. Choć częściej zjawisko to występuje w północnych Indiach niż na południu, to problem ten ma charakter ogólnindyjski. Jego implikacje mają bezpośredni wpływ na sytuację w Indiach, rzutują też na relacje Indii z państwami regionu Azji Południowej (zwłaszcza z Pakistanem i Bangladeszem) oraz stosunki New Delhi z państwami arabskimi. Trzeba bowiem pamiętać, że konflikt hindusko-muzułmański angażuje bezpośrednio ponad 140 mln muzułmanów zamieszkujących Indie. W tym kontekście należy zwrócić uwagę, iż po decyzji lokalnego sądu w 1986 r., zezwalającego hindusom na odprawianie modłów w meczecie Babara w Ajodhji (hindusi uważali, że na tym miejscu znajdowała się zburzona przez muzułmanów w XVI w. świątynia Ramy), doszło do gwałtownej reakcji muzułmanów w Indiach oraz w wielu krajach ościennych. Kolejne zamieszki wokół meczetu wybuchły w 1990 r. oraz 6 grudnia 1992 r., kiedy to tłum radykalnych hinduskich nacjonalistów zburzył meczet. Wydarzenia te spowodowały rozruchy komunalistyczne w całych Indiach (zginęło w nich około 200 tys. osób, a ok. 100 tys. musiało czasowo opuścić miejsce zamieszkania)²² oraz w muzułmańskich krajach ościennych²³.

Narastającym zamieszkom komunalistycznym towarzyszył wzrost nacjonalizmu hinduskiego, który wykorzystywał komunalizm do podkreślenia odrębności hinduskiej. Hinduscy nacjonaści definiowali bowiem ją w kategoriach konfliktu hindusko-muzułmańskiego o charakterze komunalistycznym. Hinduska wizja świata i Indii stanowi równocześnie alternatywę dla wizji ukształtowanej przez J. Nehru i jego następców²⁴. W tym kontekście pojawia się, zdaniem R. L. Hardgrave'a, problem zdefiniowania zjawiska hinduskiego nacjonalizmu. Z jednej strony autor zaznacza bowiem, że „określenie fundamentalizm nie pasuje do istoty hinduizmu, który charakteryzuje się różnorodnością”. Z drugiej strony wysiłki nacjonalistów hinduskich do przewyciężenia podziałów wśród hindusów, próba niejako

²⁰ C. Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics: 1925 to the 1990s*, London 1996, s. 553.

²¹ R. Bhargava, *Liberal, Secular Democracy and Explanations of Hindu Nationalism*, „India Review” 2002, nr 3, s. 74–75.

²² „Times of India”, 15.12.1992.

²³ Hinduskie świątynie zostały zniszczone przez islamskich fundamentalistów w Bangladeszu i Pakistanie (ponad 30 świątyń). Indyjski konsul generalny w Karaczi także zniszczono. Rząd Pakistanu zamknął szkoły i urzędy na znak protestu po wydarzeniach w Ajodhji. Obradujący w Arabii Saudyjskiej przedstawiciele Konferencji Państw Islamskich wyrazili ubolewanie i jednocześnie skrytykowali władze w New Delhi, że nie potrafiły zaradzić zburzeniu meczetu. „Times of India”, 09.12.1992.

²⁴ Dyskusję na ten temat zob.: R. S. Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation*, Carnegie Commission on Preventing Deadly Conflict, February 2000, www.ccpdc.org/pubs/apple/frame.htm.

homogenizacji i ujednoczenia hinduizmu, nadają nacjonalistom charakter *quasi-fundamentalistyczny*²⁵. S. P. Cohen uważa jednak, że właściwszą nazwą byłoby nazwanie hinduskich nacjonalistów „zwolennikami rewitalizacji”. Nie dążą oni bowiem do powrotu do przeszłości czy też bezpośrednio nie chcą wprowadzać w życie reguł, o których mówią święte księgi hinduskie. Ich celem jest odrodzenie dawnych wartości, ich dopasowanie do realiów współczesnego świata przy wykorzystaniu instrumentów, jakim dysponuje państwo²⁶.

Geneza indyjskiego nacjonalizmu sięga końca XIX w. Należy tu zwłaszcza wymienić Arja Samadź, hinduski ruch reformatorki oraz założoną w 1914 r. Hindu Mahasabha. Nawoływali oni do powrotu do oryginalnej tradycji, obrony wartości hinduskich przed wszelkimi obcymi elementami. Powrót do tradycji hinduskiej, do świętych tekstów hinduskich (głównie *Wed*) miał przyczynić się do przemian w społeczeństwie. Odwołując się do tradycji i kultury, próbowano obudzić w Indusach dumę z przeszłości (*atit gaurav*). Bohaterowie eposów hinduskich, wielcy władcy hinduscy byli zarówno uosobieniem świetności złotego okresu kultury indyjskiej, jak i mieli na celu wskrzeszenie wśród Indusów minionej chwały. W 1882 r. Bankim Chandra Chatterjee w hymnie *Bande Mataram* (Pozdrawiam Cię, Matko) podkreślał, iż hinduizm jest religią patriotów. Istotnymi motywami odrodzenia hinduskiego był nacjonalizm, poszukiwanie własnej tożsamości w obliczu duchowej i materialnej dominacji mocarstw kolonialnych²⁷.

Główną organizacją hinduskich nacjonalistów jest założona w 1925 r. Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS)²⁸. Tworzy ona z ponad 60 organizacjami tzw. rodzinę the Sangh Parivar²⁹. Wśród nich należy wymienić zwłaszcza założoną w 1964 r. Vishwa Hindu Parishad (VHP), czyli Światowe Zgromadzenie Hindu-sów oraz utworzoną w 1981 r. Indyjską Partię Ludową (Bharatiya Janata Party, BJP), następczynię Bharatiya Jana Sang – pierwszej partii nacjonalistycznej, która powstała w 1951 r. Oblicza się, iż w organizacjach skupionych w Sangh Parivar działa około 2,5 mln osób³⁰.

Założenia i cele fundamentalizmu hinduskiego zostały określone w ideologii hindutwy, czyli w pewnych zasadach i normach wywodzących się z hinduizmu. Odwołując się do V. D. Savarkara – jednego z ojców ideologii nacjonalizmu hinduskiego – niektórzy liderzy BJP oraz przywódcy innych nacjonalistycznych, hindu-

²⁵ R. L. Hardgrave, *Hindu Nationalism and the BJP: Transforming Religion and Politics in India*, [w:] *Prospects for Peace in South Asia*, red. R. Dossani, H. S. Rowen, Stanford 2005, s. 187.

²⁶ S. P. Cohen, *India. Emerging Power*, Washington 2001, s. 118.

²⁷ P. Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, London 1993, s. 18.

²⁸ Na temat RSS i jej znaczenia zob.: W. K. Andersen, S. D. Damle, *The Brotherhood in Saffron: The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism*, Boulder 1987; K. Jayaprasad, *RSS and Hindu Nationalism*, New Delhi 1991.

²⁹ Do rodziny tej zaliczane są także związki zawodowe i studenckie. Należy tu wymienić m.in.: *Bharatiya Mazdur Sangh* (Indyjskie Stowarzyszenie Robotników) – obecnie największy związek zawodowy w Indiach, oraz *Bajrang Dal*; *Akhil Bharatiya Vidyarthi Parishad* – największa organizacja studencka w Indiach.

³⁰ R. L. Hardgrave, S. A. Kochanek, *India. Government and Politics in a Developing Nation*, Fort Worth 2000, s. 187.

skich ugrupowań prawicowych, jak RSS, Shiv Sena i VHP, wskazywali na znaczenie trzech podstawowych elementów hindutwy, tzn. ojczyzny (*pitrabhoomi*), kasty (*jati*) oraz kultury (*sanskriti*). RSS, jak podkreśla K. Dębicki, stworzyła podwaliny, na których ukształtował się hinduski nacjonalizm. Wprowadzenie zaś w życie koncepcji hindutwy przypadło w udziale przede wszystkim BJP oraz odgrywającej coraz większą rolę w ostatnich latach VHP. Ideologia ta wskazuje na konieczność umocnienia jedności hindusów i wyraźnego zaznaczenie przez nich swojej odrębności.

Podstawy hindutwy zostały stworzone przez V. D. Savarkara, który w 1923 r. opublikował książkę pt. *Hindutva: Who is a Hindu?* Ideologia ta, rozwijana i propagowana przez kolejne dziesięciolecia przez RSS i inne organizacje nacjonalistyczne, stała się w latach 90. XX w. jedną z głównych koncepcji, do której odwoływali się hinduscy nacjonalisci. Jej celem jest umocnienie hinduizmu, przewzięczenie w nim różnych podziałów, konsolidacja narodu hinduskiego (*The Hindu Rashtra*). Uniformizacja hinduizmu oraz podkreślanie tożsamości narodu hinduskiego miało pomóc w pokonaniu największej słabości hindusów – w porównaniu do muzułmanów i chrześcijan – czyli doktrynalnej i społecznej atomizacji. Wewnętrzne podziały i brak jedności powodował w przeszłości, iż Indie były poddane licznym obcym najazdom.

Dla nacjonalistów hinduskich kwestią kluczową jest nie tylko jedność terytorialna, etniczna, ale przede wszystkim kulturalna. Mówią, że pojęcie to jest szersze niż religia (przyznając, że hinduizm, jego mity, tradycja religijna jest jednym z istotnych elementów kultury hinduskiej). Dlatego podkreślają, że w przypadku hindutwy należy mówić bardziej o nacjonalizmie kulturowym aniżeli religijnym³¹. Nacjonalisci uważają, że gdy Indie, a mówiąc precyzyjnie hindusi, będą „zjednoczeni wspólnotą kultury i krwi, to będą w stanie dyktować światu swoje warunki”³².

Należy tu jednak zaznaczyć, że nacjonalistom hinduskim chodzi o kulturę hinduską, która jest jedyną akceptowaną i uznawaną przez nich kulturą Indii. Pojęcie narodu indyjskiego zostało ograniczone więc do hindusów. W opinii części autorów hinduscy nacjonalisci oparli swoje założenia na „wymagowanej, sztucznej społeczności”, która ma charakteryzować się społeczną i polityczną jednością³³. Hinduscy nacjonalisci negują odrębność innych grup religijnych w Indiach. Uważają, że powinny one uznać jako podstawową kulturę hinduską, uszanować jej wyższość oraz zaadaptować główne jej założenia. V. D. Savarkar oraz jego następcy, odpowiadając na pytanie, kim jest Hindus? (*who is a Hindu?*), wyraźnie stwierdzali, że są to ci obywatele Indii, których przodkowie żyli w Indiach od czasów starożytnych, którzy uznają swoją kulturę, język, religię jako wywodzącą się z Indii, i których spojrzenie na świat związane

³¹ W kilku decyzjach w 1995 r. Sąd Najwyższy Indii uznał hindutwę nie jako prąd czy kierunek religijny, lecz jako jeden z tradycyjnych sposobów życia (*way of life*). Zob. szerzej: B. Cossman, R. Kapur, *Secularism: Bench-marked by Hindu Right*, „Economic and Political Weekly” 1996, No. 31, s. 1613–1630.

³² V. D. Savarkar, *Hindutva: Who is a Hindu?*, Bombay 1969, s. 141.

³³ B. Cossman, R. Kapur, *op. cit.*, s. 1615.

jest nieodłącznie z tradycją hinduską. Patriotyzm indyjski jest ograniczony wyłącznie do hinduskości, zakorzeniony jest w cywilizacji, kulturze i historii hinduskiej.

Elementem, który wywarł wpływ na percepcję porządku międzynarodowego przez hinduskich nacjonalistów, są założenia ideologii hindutwy dotyczące potencjalnych zagrożeń. Określono w niej kilku wrogów hinduskiego narodu. Są to osoby i grupy, które nie akceptują – w opinii nacjonalistów – wyższości kultury hinduskiej i próbują narzucić swoją wizję świata. Identyfikując te zagrożenia, nacjonaści hinduscy wymieniają: muzułmanów i chrześcijan, komunistów i ich zwolenników, elity indyjskie, które uległy kulturze i modzie zachodniej, Pakistan oraz USA, które są w Indiach nośnikiem zachodniego stylu życia. Sekretarz generalny VHP, definiując zagrożenia dla Indii, zaznaczał, że w dobie „rywalizacji i konfliktów musimy zabezpieczyć hinduski świat przed islamem, chrześcijaństwem i komunizmem”³⁴. Po upadku bloku radzieckiego głównym zagrożeniem dla integralności i jedności Indii oraz hindusów jest, zdaniem nacjonalistów, islam i chrześcijaństwo³⁵.

Głównym zagrożeniem dla hindusów są muzułmanie. Najazdy muzułmanów dokonywane od VIII w. na obszarze współczesnych Indii, podział subkontynentu indyjskiego, sytuacja w Kaszmirze mają świadczyć, że nie podejmują oni próby asymilacji z hindusami, a są jedynie zagrożeniem dla integralności Indii, ich aspiracji mocarstwowych. Jednocześnie muzułmanie są przedstawiani jako „piąta kolumna”, jako mniejszość, która działa we współpracy z Pakistanem na niekorzyść New Delhi³⁶. Zagrożenie muzułmańskie było wyolbrzymiane przez nacjonalistów hinduskich przez różnego rodzaju mity, m.in. o islamskiej bombie demograficznej na subkontynencie indyjskim. Według niektórych rozpowszechnianych przez radykałów prognoz, muzułmanie będą stanowić większość społeczeństwa Indii w roku 2281, jeśli nie wcześniej³⁷.

Zwolennicy hindutwy jednocześnie wskazują, że idea niezaangażowania nie jest skutecznym instrumentem realizacji celów Indii. Zwracają uwagę, że podkreślanie tradycji nieużywania przemocy, odwoływanie się jedynie do tradycji M. Gandhiego jest nadużyciem w stosunku do historii Indii, która pełna jest konfliktów i wojen. V. D. Savarkar oraz inni przedstawiciele nurtu związanego z hindutwą odwołują się w tym kontekście do myśli i założeń Kautilji. Tym celom podporządkowano instrumenty w polityce wewnętrznej i zagranicznej. Nacjonaści hinduscy odwoływali się do *Traktatu o polityce* z II w. p.n.e. autorstwa Kautilji. Rozważał on

³⁴ Cyt. za: C. Jaffrelot, *op. cit.*, s. 178–179.

³⁵ A. T. Embree, *Who Speaks for India? The Role of Civil Society in Defining Indian Nationalism*, [w:] *Prospects for Peace in South Asia...*, s. 179.

³⁶ W tym kontekście hinduscy nacjonaści opowiadają się za stanowczą postawą wobec Pakistanu oraz są przeciwni muzułmańskim imigrantom z Bangladeszu, którzy osiedlają się w północno-wschodnich Indiach (w tym ostatnim przypadku argumentują to także trudną sytuacją ekonomiczno-społeczną w tym regionie). Trzeba jednak dodać, że nie są jednak krytyczni wobec imigracji wyznawców buddyzmu z Bangladeszu do Indii.

³⁷ Zob. szerzej: N. DeVotta, *Demography and Communalism in India*, „Journal of International Affairs” 2002, No. 3, s. 53–70.

działania państwa przez pryzmat jego interesu. Integralność terytorium zapewniona miała być przez efektywną administrację, rząd centralny i armię. Politykę zagraniczną realizowano za pomocą różnych „narzędzi polityki” (*szadgunja*). Kautilja w *Arthaśastrze* wymienia ich sześć: pokój (*samdhi*), wojna (*wigratha*), neutralność (*asana*), przygotowania do wojny (*jana*), szukanie osłony, wsparcia (*samsraja*), podwójna polityka, czyli dyplomacja (*dwaidhibhawa*)³⁸. Powyższe środki i metody miały zapewnić jedność oraz całość strategiczną subkontynentu oraz ochronić go przed najazdami z zewnątrz³⁹.

Powyższym celom służyć miała również doktryna „kręgów” (*Mandal Sid-dhanta*). Odnosiła się ona do polityki zagranicznej w najbliższym sąsiedztwie. Władca traktował sąsiadujące z jego imperium królestwo jako nieprzyjaciela (*ari*). Po drugiej stronie kraju nieprzyjacielskiego znajduje się „przyjaciel” (*mitra*), naturalny sprzymierzeniec zdobywcy. System „kręgów” był dość rozbudowany. Kautilja w *Arthaśastrze* pisze o dwunastu kręgach. Za terenem przyjaciela znajdował się „przyjaciel wroga” (*arimitra*), a za nim z kolei, „przyjaciel przyjaciela” (*mitramitra*)⁴⁰.

Teoria „kręgów”, która powstała w okresie wedyjskim (tzw. *Rajya-Mandala*), podlegała ewolucji. Początkowo rozumiano ją jako próbę tworzenia równowagi sił między zwaśnionymi władcami. Od czasów Kautilji oraz dynastii Maurów rozpatrywano ją głównie w kontekście mocarstwowości. Doktryna „kręgli” stosowana była w całych dziejach Indii hinduistycznych. Jej przejawem były przymierza zawierane przez dwa królestwa w celu osaczenia i zniszczenia państwa znajdującego się między nimi. Koncepcja państwa ukształtowana w tradycji indyjskiej charakteryzowała się bowiem nie tylko zasadami nieużywania przemocy (*ahinsy*), ale także przemocy (*hinsy*) oraz wojny (*yuddha*)⁴¹.

Ideologia hindutwy nie stała się podstawą i fundamentem indyjskiego państwa po uzyskaniu niepodległości. Neruzim wytaczał główne założenia polityki wewnętrznej i zagranicznej. Sprzyjała temu także osobowość J. Nehru oraz jego córki I. Gandhi. Zwolennicy hindutwy próbowali dostosować jednak jej założenia do zmieniających się uwarunkowań. Jednocześnie coraz większe problemy, przed jakimi stawali przywódcy Kongresu i brak ich skutecznego rozwiązania powodowały, że alternatywa hindutwy stawała się coraz bardziej atrakcyjna dla mieszkańców Indii.

³⁸ A. Rajan, *Nuclear Deterrence in Southern Asia*, New Delhi 2005, s. 198.

³⁹ S. P. Cohen, *op. cit.*, s. 10.

⁴⁰ Zob. szerzej: R. U. Zaman, *Kautilya: The Indian Strategic Thinker and Indian strategic Culture*, „Comparative Strategy” 2006, No. 3, s. 231–247.

⁴¹ B. R. Nanda, *Gandhi and Non-Violence. Doctrines of Ahinsa and Satyagraha*, „Journal of World Affairs” 2002, No. 1, s. 54.

Neruizm i hindutwa u progu XXI w.

Ewolucja systemu partyjnego i nowe uwarunkowania międzynarodowe oraz regionalne w istotny sposób wpływały na ewolucje myśli neruistowskiej po zakończeniu zimnej wojny. Pierwszy okres, lata 1989–1991, to debata dotycząca kierunków działania i założeń ideologicznych neruizmu w nowych uwarunkowaniach. Socjalizm, obawa przed Zachodem, solidarność z państwami Południa, niezaangażowanie miały wciąż znaczący wpływ na ideologię neruistowską. Dowodem tego jest polityka Kongresu wobec pierwszej wojny w Zatoce Perskiej.

Zapoczątkowane reformy gospodarcze, zacieśnianie relacji z USA, odejście od idei niezaangażowania spowodowały, że neruizm częściej odwoływał się do pragmatyzmu i ideologii liberalnej. W swojej polityce wewnętrznej skupiał się przede wszystkim na walce z ubóstwem, poprawie konkurencyjności indyjskiej gospodarki, wzroście PKB (celem był wzrost wynoszący ok. 10%)⁴². Temu służyć miał – ogłoszony pod koniec 2005 r. przez premiera M. Singha – plan zmian w kodeksie pracy (jego liberalizacja) oraz program poprawy w ciągu 15 lat infrastruktury w Indiach. Jednocześnie w polityce zagranicznej neruiści opowiadali się za sojuszem z USA, normalizacją relacji z Chinami.

Pragmatyzm i nowe podejście do regionalizmu oraz gospodarki rynkowej nie oznaczało, że neruizm nie nawiązywał do swoich tradycyjnych cech. Przedstawiciele neruizmu – choć przyznają, że cechą charakteryzującą porządek międzynarodowy jest stan anarchii – zwracają uwagę, że jej skutki mogą być ograniczone m.in. przez prawo międzynarodowe, negocjacje, kompromisy, współpracę ekonomiczną. Neruiści podkreślają zwłaszcza rolę kontaktów międzyludzkich, dialogu międzykulturowego i międzycywilizacyjnego. Zwolennicy neruizmu uważają, że w kwestiach spornych państwa powinny prowadzić negocjacje. Siła militarna jest zaś ostatecznym środkiem, który należy stosować głównie do obrony swoich interesów. Przedstawiciele neruizmu podkreślają, że nie należy postrzegać stosunków międzynarodowych jako gry o sumie zerowej. Przyczyn wojny neruiści upatrują głównie w błędnej percepcji zagrożeń. W ich przekonaniu wojna jest często – jak pisze J. Nehru – „wytworem umysłu ludzkiego”⁴³. Nie jest ona więc naturalnym i nieodwracalnym zjawiskiem. Wojnę, zagrożenie wojną można wyeliminować poprzez „mądrą, kooperatywną politykę między państwami”.

Współcześnie dla neruizmu, tak jak w latach 50. XX w., priorytetem jest rozwój. Hasła dotyczące modernizacji, industrializacji zostały jednak zastąpione reformami rynkowymi, kwestiami społecznymi, integracją z gospodarką światową. Neruiści, dążąc do rozwiązywania problemów społeczno-ekonomicznych chcą, by Indie były postrzegane jako państwo odpowiedzialne, mocarstwowe.

U progu zakończenia zimnej wojny nastąpił renesans ideologii hindutwy. Do jego przesłanek należy zaliczyć: nieefektywność koncepcji państwa świec-

⁴² Zob.: www.weforum.org.

⁴³ J. Nehru, *Discovery India*, New Delhi 2004, s. 28.

kiego, brak znalezienia pokojowych metod rozwiązania konfliktu w Kaszmirze i Pendżabie. Jednocześnie był on w niemałym stopniu skutkiem działalności radykalnych organizacji sikhów i muzułmanów. Czynnikiem konfliktogennym między muzułmanami a hindusami, a równocześnie umacniającym hinduską odrębność, była kwestia specjalnych uprawnień dla mniejszości etnicznych. Hindusi podkreślali, że przykładem uprzywilejowania muzułmanów stała się sprawa rozwiedzionej muzułmanki Shah Bano. W 1985 r. Sąd Najwyższy podtrzymał decyzję lokalnego sądu, który zasądził na rzecz muzułmanki alimenty wypłacane przez jej byłego męża, co było sprzeczne z prawem muzułmańskim, szariatem. Decyzja ta wywołała gwałtowny sprzeciw konserwatywnych ugrupowań muzułmańskich. Pod ich presją rząd Rajiva Gandhiego doprowadził do przyjęcia przez parlament indyjski tzw. *Muslim Women (Protection of Rights) Divorce Bill*. Ustawa, która wprowadziła postanowienia szariatu do laickiego ustawodawstwa Indii, przekreślała *de facto* możliwość przeprowadzenia reformy i wprowadzenia w najbliższym czasie jednolitego kodeksu cywilnego, który obowiązywałby wszystkich obywateli Indii bez względu na religię i wyznanie⁴⁴.

Symbolem walki hindusów z muzułmanami, a jednocześnie czynnikiem, który przywódcy hinduskich organizacji nacjonalistycznych wykorzystali w swojej strategii, był spór o meczet Babara w Ajodhji. Hinduscy nacjonaści są przekonani, że na miejscu meczetu stała świątynia boga Ramy, która została zburzona przez muzułmanów w XVI w. Spór między muzułmanami a hindusami, który trwa już od XIX w., przybrał na sile pod koniec lat 80. XX w. Hinduscy radykałowie uważają, że zwrot meczetu hindusom i ustanowienie tam świątyni byłoby symbolicznym gestem ze strony muzułmanów, który można byłoby interpretować w kategoriach zadośćuczynienia. Jednocześnie opieszałość władz centralnych odnośnie do budowy w pobliżu meczetu świątyni była odbierana przez hinduskich nacjonalistów jako kolejny dowód na podporządkowanie się większości hindusów mniejszości muzułmańskiej i jako kolejny przykład pseudosekularyzmu jako podstawy indyjskiej demokracji.

R. Bhargava, wyjaśniając fenomen odrodzenia hinduskiego nacjonalizmu, wymienia kilkanaście uwarunkowań i przesłanek, takich jak: zachowanie pewnych form hinduskiego nacjonalizmu w społeczeństwie, dziedzictwo kolonialne, nowe procesy społeczne i obawa przed zniszczeniem tradycyjnej hierarchii społecznej, instytucjonalizacja tzw. demokracji większości (za rządów Indiry Gandhi, a następnie Rajiva Gandhi), czyli demokracji, która jest prohinduska, odwoływanie się

⁴⁴ W opinii A. T. Embree „żadna ustawa od 1947 r. nie zmobilizowała tak szerokiej opozycji”. Ugrupowania hinduskie uważają, że brak jednolitego, wspólnego dla wszystkich kodeksu cywilnego, przywileje w tym względzie dla muzułmanów, jak i gwarancje konstytucyjne dla odrębnego muzułmańskiego szkolnictwa (przy braku takich gwarancji dla wyznaniowych szkół hinduskich) są przejawem dyskryminacji wobec stanowiących większość społeczeństwa hindusów. Jednocześnie nacjonalistów hinduskich niepokoiła aktywność ugrupowań muzułmańskich wśród niższych warstw społecznych. Przejawem tego były dość powszechne w latach 80. XX w. masowe konwersje niedotykalnych (np. w 1981 r. w Minakshipuram w stanie Tamilnadu), poszukujących szacunku i równego traktowania. A. T. Embree, *Utopias in Conflict: Religion and Nationalism in Modern India*, Berkeley 1990, s. 110.

do polityki komunalistycznej w latach 80. XX w., kryzys polityczny i gospodarczy w Indiach na przełomie lat 80. i 90. XX w., umiejętne wykorzystywanie symboliki religijnej przez organizacje nacjonalistyczne oraz skuteczne wykorzystywanie przez nie sporu dotyczącego meczetu w Ajodhji, sprawy Shah Bano i sytuacji w Kaszmirze⁴⁵.

Jednocześnie B. D. Metcalf wskazuje na nowy istotny wymiar komunalizmu w Indiach w latach 90. XX w.⁴⁶ Podkreśla, że zamieszki i starcia między hindusami a muzułmanami w większości poprzedzone były sporami społeczno-ekonomicznymi, jak chociażby w 1990 r., kiedy rozpoczęła się dyskusja na temat specjalnych uprawnień dla niższych, upośledzonych kast. Starcia, które zaczynały się na tym tle (np. w stanie Gudżarat w 1985 r. i 1990 r.), nacjonałiści hinduscy podsycali potem czynnikiem komunalistycznym⁴⁷.

Ponadto według części badaczy istnieje dość istotny związek między upadkiem modelu socjalistycznej, neruistowskiego modelu gospodarki a wzrostem znaczenia komunalizmu. Liberalne reformy gospodarcze umocniły pozycję klasy średniej w Indiach, opowiadającej się za partiami nacjonalistycznymi. Z drugiej strony otwarcie na inwestycje zagraniczne, procesy globalizacji przysparzały radykalnym ugrupowaniom hinduskim poparcia wśród warstw niższych oraz umacniały ich pozycję wśród tradycyjnego hinduskiego elektoratu, który utożsamiał często globalizację ze standaryzacją oraz amerykańizacją kultury⁴⁸.

Powyzsze uwarunkowania wpływały na odrodzenie ideologii hindutwy. Należy jednak zaznaczyć, że w jej przypadku mamy do czynienia z dwiema fazami. Pierwsza to okres do 1993 r. Dominowała wówczas wizja skrajnie nacjonalistyczna, odwołująca się głównie do elementów zagrożenia Indii oraz podkreślająca konflikt z muzułmanami. Opowiadano się za Indiami nacjonalistycznymi, scentralizowanymi, odrzucano idee świeckości i federalizmu jako podstawy państwa indyjskiego.

Drugi okres to lata rządów BJP (poprzedzony okresem wewnętrznej debaty i odchodzeniem od fundamentalizmu w kierunku realizmu i pragmatyzmu). Po zamieszkach w Ajodhji w 1992 r. poparcie dla BJP podczas wyborów do zgromadzeń stanowych w 1993 r. i 1995 r. spadło. Dlatego hinduscy nacjonałiści – zdając sobie sprawę z nastawienia Indusów – choć krytykują obecną konstytucję Indii, podczas kampanii wyborczej starają się znaleźć uzasadnienie dla swoich poglądów, odwołując się do indyjskiej demokracji, konstytucji. Pogłębieniu demokracji służyła z pewnością instytucjonalizacja *panćajatów* (jako władzy lokalnej na szczeblu wiejskim) poprzez przyjęcie w 1992 r. poprawki 73 do konstytucji oraz stworzenie

⁴⁵ R. Bhargava, *op. cit.*, s. 72–74.

⁴⁶ B. D. Metcalf, *Hindu Ethnonationalism, Muslim Jihad, and Secularism: Muslims in the Political Life of the Republic of India*, [w:] *Prospects for Peace in South Asia...*, s. 234–235.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 235.

⁴⁸ A. Vanaik, *The Furies of Indian Communalism: Religion, Modernity and Secularisation*, London 1997, s. 52–56.

ram dla samorządu miejskiego (poprawka 74 z 1992 r.)⁴⁹. Powyższe uwarunkowania spowodowały, że BJP w latach 1998–2004, wbrew wcześniejszym hasłom – nie wprowadziła w życie ustaw, które zagrażałyby indyjskiej demokracji. Pod jej rządami utworzono w 2000 r. kolejne trzy nowe stany (Uttaranchal, Chhatisgarh i Jharkhand), a cztery nowe języki uznano za urzędowe. Zdaniem badaczy wynika to z faktu, iż sami hindusi – ze względów chociażby na język, obyczaje, kasty – są tak zróżnicowani, iż trudno byłoby im – trawestując główne hasło J. Nehru – budować jedność nie na różnorodności, a na jednolitości⁵⁰.

Jednocześnie zwolennicy hindutwy u progu XXI w. swoją ideologię wiązali przede wszystkim z aspiracjami mocarstwowymi Indii. Zdając sobie sprawę, że akcentowanie w ich ideologii jedynie kwestii pakistańskiej oraz problemu tożsamości Indii może jedynie przyczyniać się do ograniczania Indii do Azji Południowej, dlatego też położyli nacisk na kwestie strategiczne i gospodarcze. W tym kontekście nawiązywali do paradygmatu kautiljańskiego oraz w dziedzinie gospodarczej także do myśli liberalnej. Mimo zakończenia zimnej wojny zwolennicy hindutwy zaznaczali, że rzeczywistość międzynarodową należy postrzegać przez pryzmat wojny, tego co dzieli państwa. Żaden z uczestników stosunków międzynarodowych nie może być pewien zamiarów i intencji innych państw. „Państwa nie mają stałych przyjaciół, każdy może być wrogiem”⁵¹.

Jednocześnie zdecydowanie przeciwdziałają się idei niezaangażowania. Są za zacieśnieniem więzów ze Stanami Zjednoczonymi, choć postrzegają je jako rywalka w walce o dominację w świecie. Za największe zaś zagrożenie dla Indii uważają Chiny. Nurt realistyczny i hindutwy, o ile zwłaszcza w latach 80. XX w., kładł nacisk na kwestie militarne, postrzegał rzeczywistość międzynarodową w kontekście zagrożeń, o tyle w latach 90. XX w. w większym stopniu odwoływał się do pragmatyzmu, a koncepcje i ujęcia teoretyczne podporządkowywał głównemu celowi, jakim było uzasadnianie aspiracji mocarstwowych Indii w kontekście zmian układu sił w okresie transformacji porządku międzynarodowego⁵².

U progu XXI w. neruizm i hindutwa nie tylko podlegały wewnętrznej ewolucji, ale także w coraz większym stopniu upodobniały się. Można wyróżnić wspólne cechy, łączące główne podejścia ideologiczne w Indiach. Należy do nich: rozpatrywanie problemów porządku międzynarodowego głównie z punktu widzenia interesów państw, ich potrzeb oraz głębokie przeświadczenie o wyjątkowej roli Indii, które w niedalekiej przyszłości – zdaniem indyjskich politologów – staną się mocarstwem globalnym. Zdaniem części badaczy aspiracje Indii, ich politykę zagraniczną i bezpieczeństwa, a mówiąc szerzej tożsamość międzynarodowa, należy

⁴⁹ S. K. Mitra, *Making Local Government Work: Local elites, Panchayati Raj and Governance in India*, [w:] *The Success of India's Democracy*, red. A. Kohli, Cambridge 2001, s. 103–126.

⁵⁰ N. K. Jha, *Cultural and Philosophical Roots of India's Foreign Policy*, „International Studies” 1989, No. 1, s. 34.

⁵¹ K. Subrahmanyam, *Challenges to Indian Security*, „Strategic Analysis” 2000, No. 3, s. 1129.

⁵² K. Subrahmanyam, *The Global Strategic Environment: Bipolarity or Polycentrism?*, „Strategic Analysis” 1997, May, s. 194.

rozważać poprzez pryzmat doświadczeń państw postkolonialnych⁵³. Doświadczenia kolonialne oraz brak np. demarkacji granic w Azji Południowej, geneza podziału subkontynentu indyjskiego, przyczyniły się do zwiększenia poczucia (nie) bezpieczeństwa tzw. *postcolonial (in)securities*. Indie obawiały się wykorzystania przez inne państwa konfliktów wewnętrznych do osłabiania pozycji Indii. Część indyjskich badaczy i polityków uważała także, że mocarstwa zachodnie kontynuują politykę kolonialną wobec Indii, próbując narzucić Indiom swój system wartości.

Indyjscy badacze zgodni byli także w definiowaniu pozimnowojennego porządku międzynarodowego. Uważali oni, że jest on w okresie przejściowym, charakteryzuje się brakiem stabilności, zmiennością i niepewnością. Złożoność (będąca emanacją naturalnego dynamizmu, czynników społeczno-kulturowych i technologicznych), a także współzależność wielu dziedzin życia międzynarodowego oraz nieprzewidywalność są nowymi determinantami okresu pozimnowojennego⁵⁴. Stosunki między państwami po zakończeniu zimnej wojny nie są zrównoważone. Nie odpowiada im tzw. paradygmat zegarka, charakteryzujący okres zimnowojenny, gdzie kwestie związane z bezpieczeństwem były przewidywalne. Bardziej odpowiedni – w opinii indyjskich politologów – jest paradygmat motyla⁵⁵. Zagadnienia dotyczące bezpieczeństwa, nawiązując do „motyla”, współcześnie są bardziej „wahliwe”.

Mimo okresu przejściowego obecny porządek międzynarodowy nie jest w stanie anarchii. Można go określić zarówno jako *quasi-jednobiegunowy*, jak i wielobiegunowy. Jednobiegunowość najbardziej uwidacznia się w sferze politycznej i wojskowej, gdzie główną rolę odgrywają Stany Zjednoczone. Przedstawiona powyżej charakterystyka porządku międzynarodowego ma charakter jedynie tymczasowy. W zgodnej bowiem opinii indyjskich politologów świat będzie zmierzał od systemu jednobiegunowego w kierunku systemu policentrycznego. Mocarstwa regionalne oraz inne kraje będą zawierać między sobą sojusze w celu przeciwstawienia się hegemonii jedyne go supermocarstwa, jakim są USA. Indusi wykluczają jednak powstanie systemu bipolarnego. Najprawdopodobniej powstanie system heksagonalny. Będzie się on opierał na sześciu mocarstwach: USA, Rosji, UE, Chinach, Japonii i Indiach. Powyższe państwa będą dysponowały różną siłą polityczną, ekonomiczną i militarną. W stosunkach międzynarodowych nastąpi wzrost znaczenia Azji, która będzie centrum politycznym i gospodarczym świata w XXI w.⁵⁶ Głównym czynnikiem określającym kształt bezpieczeństwa na tym kontynencie będą wzajemne stosunki między Chinami, Indiami a USA. Zdaniem większości indyjskich badaczy w najbliższym czasie (w ciągu 10–20 lat) dojdzie

⁵³ R. G. C. Thomas, *What Is Third World Security?*, „Annual Review of Political Science” 2003, No. 6, s. 205–232.

⁵⁴ P. Bidwai, *From What Now to What Next. Reflections on Three Decades of International Politics and Development*, „What Next. Development Dialogue” 2006, No. 47, s. 89.

⁵⁵ C. Uday Bhaskar, *Post-Cold War Security*, „Strategic Analysis” 1997, November, s. 1149.

⁵⁶ S. Dutta, *In Search of New Security Concepts*, „Strategic Analysis” 1997, April, s. 15.

do powstania w Azji tzw. miękkiej równowagi sił (*soft balance of power*) między USA, ChRL a Indiami. K. Subrahmanyama uważa, iż reakcja Stanów Zjednoczonych na wzrost potęgi ChRL będzie mieć kluczowe znaczenie dla bezpieczeństwa międzynarodowego⁵⁷. Przy rosnącej sile Chin Waszyngton będzie postrzegał Pekin jako głównego rywala strategicznego.

W celu zmniejszenia jego wpływów USA może zorganizować przeciwko niemu sojusz, m.in. zacieśniając związki polityczne i wojskowe z New Delhi. Z kolei Chiny, nie chcąc dopuścić do sojuszu USA z Indiami, będą dążyć do bliższej współpracy gospodarczej z New Delhi. Indyjscy politolodzy uważają, że korzystniejsza dla Indii byłaby ograniczona – nie w stylu zimnowojennym – rywalizacja między Chinami a USA, co wydaje się też bardziej prawdopodobne⁵⁸.

W kontekście ewolucji i perspektyw rozwoju porządku międzynarodowego indyjscy badacze analizują rolę i pozycję Indii w świecie. Zwracają uwagę, że zakończenie zimnej wojny i rozpad ZSRR ukształtowały nowe geopolityczne usytuowanie państw regionu Azji Południowej, a zarazem sformułowały nowe wymogi odnośnie do kształtu ich wzajemnych stosunków. Indie nie zamierzały jednak zrezygnować z obrony swoich interesów w sporach z sąsiadami, z tworzenia swojej strefy bezpieczeństwa w Azji Południowej, czy też wyrzec się w przyszłości odgrywania roli mocarstwa globalnego. Nie tylko bowiem obecny potencjał Indii, ale także tradycja i historia wskazują, że są one przeznaczone do odgrywania głównej roli w Azji i na świecie.

Jednocześnie kluczowe znaczenie przy definiowaniu roli i pozycji Indii w stosunkach międzynarodowych odgrywał czynnik pakistański i chiński. Należy przy tym jednak podkreślić, że wraz ze wzrostem mocarstwowych atrybutów Indii zmianie ulegała percepcja czynnika chińskiego i pakistańskiego w indyjskiej polityce zagranicznej. Indie zrozumiały bowiem, iż obsesyjne traktowanie tych czynników, ich uwypuklanie zmniejsza *de facto* główny cel strategii międzynarodowej, jaki stał przed Indiami u progu XXI w., czyli uzyskanie statusu mocarstwa.

W latach 90. XX w. indocentryczne spojrzenie na świat także podlegało ewolucji. Przykładem jest chociażby kwestia podejścia indyjskich badaczy do problematyki wyznaczników mocarstwowości czy też kryteriów członkostwa w Radzie Bezpieczeństwa ONZ. O ile w okresie zimnowojennym zwracano uwagę na wymiar ideologiczny, kwestię reprezentacji państw rozwijających się, o tyle u progu XXI w. prezentowano opcję pragmatyczną.

Uznawano, że głównymi wyznacznikami powinny być kryteria ekonomiczne, czynniki militarne. Jednocześnie większość indyjskich badaczy zwraca uwagę na fakt niedoceniań przez zachodnie środowiska badawcze roli i pozycji Indii w świecie.

Są oni jednak przekonani, że dzięki reformom gospodarczym i próbom nuklearnym Indie coraz wyraźniej zaznaczyły swoją pozycję w stosunkach mię-

⁵⁷ K. Subrahmanyam, *op. cit.*, s. 191.

⁵⁸ B. S. Gupta, *India in the Twenty-First Century*, „International Affairs” 1997, No. 2, s. 23.

dzynarodowych, a ich wpływ w ciągu kolejnych lat na sprawy międzynarodowe będzie coraz większy⁵⁹.

Dla przedstawicieli neruizmu oraz hindutwy celem podstawowym było i jest osiągnięcie przez Indie statusu mocarstwa. U progu XXI w. dynamiczny rozwój gospodarczy Indii, otwarcie na inwestycje, nowe uwarunkowania regionalne i międzynarodowe stwarzały temu państwu wielką szansę. Przywódcy indyjscy zdawali sobie sprawę, że w dużej mierze od nich samych, od przewyciężenia problemów społeczno-gospodarczych zależy będzie przyszłość Indii i ich status międzynarodowy. Pragmatyzm, aspiracje mocarstwowe, odpowiedzialność stały się słowami kluczowymi, określającymi nie tylko indyjską politykę wewnętrzną i zagraniczną, ale także kształtującymi ich ideologie.

⁵⁹ B. R. Nayar, *Political Structure and India's Economic Reforms of the 1990s*, „Pacific Affairs” 1998, No. 3.