AZJA POŁUDNIOWA

Krzysztof Dębnicki

EUROPEJSKIE WARTOŚCI REPUBLIKAŃSKIE „WOLNOŚĆ, RÓWNOŚĆ, BRATERSTWO" A ŻYCIE POLITYCZNE INDII

1. Zróżnicowanie Indii a jedność oparta na wspólnych zasadach

Indie są nie tylko ogromnym, ale i bardzo zróżnicowanym, wieloetnicznym, wielojęzykowym, wielorasowym krajem. Z historycznego punktu widzenia zawsze stanowiły, poza nielicznymi wyjątkami, jak panowanie króla Aśoki (268–232 p.n.e.) czy cesarza Akbara (1556–1605), konglomerat różnych królestw, pozbawionych najczęściej stałych granic. Zróżnicowanie kastowe i religijne dodatkowo pogłębiało pluralizm. Dzisiejsze Indie to, z historycznego punktu widzenia, twór brytyjskiego systemu kolonialnego, powstały w wyniku realizowanej przez Brytyjczyków polityki podboju.

Ponad miliard mieszkańców Indii jest podzielonych na setki różnych grup i podgrup, świadomych własnej tożsamości i odrębności. Grupy te (np. kasty) są wewnętrznie zorganizowane i świadome swojej odrębności w stosunku do innych wspólnot. To samo dotyczy społeczności posługujących się tym samym językiem, które mają świadomość własnej odrębności wobec mieszkańców Indii mówiących innymi językami. Historycznie rzecz ujmując, indyjska tradycja jedności politycznej była bardzo słabo rozwinięta.

Głębokie zróżnicowanie społeczeństwa na progu uzyskania przez Indie niepodległości było traktowane jako zagrożenie dla suwerennego bytu państwa i jego sprawnego funkcjonowania. Było jednak faktem, którego nie sposób było ignorować. Pierwszy premier niepodległych Indii Jawaharlal Nehru[1], głosząc hasło „jed-

[1] Jawaharlal Nehru (1889–1964), premier w latach 1947–1964.

ność w różnorodności" (*unity in diversity*), postanowił przekształcić słabość w siłę. Udało mu się to tylko częściowo.

Niemniej Indie mają pewien ważny rodzaj jedności, będący przede wszystkim wspólnotą hindusów, czyli wyznawców hinduizmu, którym jest szeroko rozumiana jedność kulturowa. Hindusi mają w każdym zakątku Indii wspólne ośrodki pielgrzymkowe i ogólnoindyjskie święta religijne, w których wierni uczestniczą w tym samym, uznawanym przez wszystkich terminie. Ważnym czynnikiem łączącym jest też wspólna mitologia, a w szczególności wielkie eposy *Ramajana* i *Mahabharata*, znane wszystkim mieszkańcom kraju. Z tej jedności religijno-kulturowej wyłamują się dość wyraźnie niektóre wspólnoty religijne i etniczne, jak muzułmanie, buddyści-lamaiści tybetańskiego pogranicza, sikhowie oraz ludność plemienna na trudno dostępnych i słabiej zaludnionych terenach.

Jednak najistotniejszym chyba elementem indyjskiego sposobu postrzegania świata, który do dzisiaj w bardzo poważnym stopniu definiuje indyjską politykę, jest powszechne akceptowanie kilku podstawowych zasad organizujących indyjskie społeczeństwo, zasadniczo różniących się od koncepcji, które zdominowały europejski sposób myślenia.

Są to:

- dominacja interesu grupowego nad indywidualnym,
- zasada nierówności jednostek i grup,
- autorytet władzy i szczególna rola charyzmatycznego przywódcy,
- szczególna rola państwa ingerującego,
- rola przemocy i jej społeczna akceptacja.

Są to te podstawowe elementy, które nadają szczególne cechy systemowi politycznemu współczesnych Indii i łączą go z liczącą wieleset (a nawet kilka tysięcy) lat tradycją. Indyjska myśl polityczna, a w znacznym stopniu również instytucje, przetrwała, często w niezmienionej postaci, przez stulecia, wiążąc dzisiejsze Indie z historycznymi. Żadna analiza współczesnej sytuacji politycznej Indii nie będzie ani pełna, ani prawdziwa bez odwołania się do ich tradycji, którą już Herodot nazywał „królem wszystkich rzeczy". W szczególności należy zwrócić uwagę, że indyjska czy, mówiąc ściślej, hinduska tradycja polityczna, w odróżnieniu od zachodniej, przetrwała od czasów *Ramajany* i *Mahabharaty* w prawie niezmienionej postaci aż do XIX w. Jeszcze za panowania króla sikhów, maharadży Ranjit Singh (1780–1839), powstał w Lahore traktat poświęcony problemom prawnym, politycznym i administracyjnym, nawiązujący bezpośrednio do indyjskiej tradycji politycznej sprzed wielu setek lat. Podobne teksty, nierzadko pisane w sanskrycie, powstawały również w innych częściach Indii.

Niektóre, typowo hinduskie, uregulowania prawne życia społecznego zmieniono dopiero w XIX, a nawet XX w. Choćby w 1856 r. uchwalono Hindu Widows

Remarriage Act, dopuszczający ponowne zamążpójście wdów, a od 1872 r. dopuszczone są śluby cywilne. Ustawę rozszerzono w 1954 r., uznając za ważne małżeństwa zawarte przez osoby wyznające różne religie. W 1946 r. zalegalizowano związki małżeńskie między różnymi podgrupami tej samej kasty. A zatem, na dzisiejszą tradycję polityczną składają się nie tylko doświadczenia Indii hinduskich czy przedmuzułmańskich, ale również muzułmańskich i brytyjskich.

Cechą charakterystyczną systemu politycznego Indii przedbrytyjskich, w szczególności systemu indo-islamskiego, powstałego w wyniku podboju większej części Indii przez muzułmanów, było daleko idące dopasowanie zasad ustrojowych i norm organizacji społecznej islamu do tradycji i obyczajów uznawanych za swoje przez przeważającą liczbę mieszkańców Indii. Wymienione powyżej zasady hinduskiej organizacji społecznej były i pozostają tak mocno zakorzenione w świadomości Indusów, że w dużym stopniu dopasowały do modelu hinduskiego nawet strukturę społeczną i polityczną indyjskich muzułmanów i odgrywają ważną rolę w systemie ustrojowym dzisiejszych Indii.

2. Dominacja interesu grupowego nad indywidualnym

Dla hindusów, później również dla buddystów, wszechświat miał zorganizowany charakter, a społeczeństwo ludzkie, jako część tego wszechświata, powinno odpowiadać mu pod względem swojego uporządkowania. Jednak, żeby cokolwiek uporządkować, musimy mieć co najmniej dwa elementy, gdyż jednego uporządkować nie sposób. Jak zauważa Louis Dumont, *dla Indusa elementarną jednostką jest taka, w której możliwy jest porządek, ponieważ rzeczywistość społeczna utożsamiona jest z porządkiem, nie zaś jednostką ludzką*[2]. To z kolei oznacza, że w życiu społecznym liczy się nie jednostka, ale grupa.

Tradycyjną strukturę społeczną Indii, w ramach której zamknięta została jednostka wraz z przysługującymi jej prawami i obowiązkami, należy rozpatrywać na trzech kolejnych płaszczyznach, na których życie hindusa było w coraz mniejszym stopniu kontrolowane, czyli:

- wielkiej rodziny,
- społeczności kastowej,
- państwa.

[2] Louis Dumont, *Religion, politics and history of India: Collected papers on Indian sociology*, Mouton, Hague 1971, s. 141.

a) Wielka rodzina

W Indiach tradycyjnie dominowała – i nadal przeważa – duża wielopokoleniowa rodzina, mieszkająca wspólnie pod jednym dachem. Bardzo często składa się z kilkunastu, kilkudziesięciu, a czasami z ponad 100 osób. Osobowość prawną miała rodzina jako grupa. Zarząd jej majątkiem spoczywał w ręku najstarszego z mężczyzn i tylko on miał prawo jego sprzedaży, zastawienia lub darowania. Jak zauważył w latach 60. ubiegłego stulecia Basham: *w wielu regionach Indii trafiały się rodziny złożone z 30–40 osób, wspólnie władające ziemią, podlegające autorytetowi głowy rodu*[3]. Pod tym względem niewiele się zmieniło. Indyjski tygodnik „Outlook" z końca 1999 r. opisuje duże rodziny złożone z ponad 170 osób mieszkające pod jednym dachem[4]. Dominująca funkcja grupy wobec jednostki została zatem zarysowana w indyjskim społeczeństwie (i to w fundamentalnych kwestiach majątkowych) już bardzo wcześnie. W zasadniczy sposób różni to podstawową komórkę indyjskiego społeczeństwa od rodzin w państwach zachodnich, gdzie dążenie do usamodzielnienia się dzieci jest traktowane jako naturalne zarówno przez nie same, jak i przez rodziców. Sytuacje, w których wyprowadzenie się dzieci do własnego mieszkania nie jest możliwe (np. ze względów finansowych), uważane są za niepożądane.

Duża rodzina zapewniała poczucie bezpieczeństwa i emocjonalny luksus, wynikający z życia w środowisku uporządkowanym. Oznacza to jednocześnie, że już na najbardziej podstawowym poziomie społecznej organizacji Indus jest podporządkowany grupie. Jak pisze Beteille: *jednostka jest w Indiach do pewnego stopnia podporządkowana rodzinie, kaście i wspólnocie. Istnieje wiele kontekstów, w których forsowanie żądań jednostki przeciwnych życzeniom grupy, uznanych jest za społecznie niewłaściwe.* Beteille przeciwstawia sytuację w Indiach sytuacji w Stanach Zjednoczonych, gdzie społeczeństwo składa się z „wolnych jednostek" i gdzie układanie sobie życia zgodnie z własnymi potrzebami uważa się za właściwe[5].

Duża rodzina stanowiła oczywiście poważną przeszkodę na drodze zmian, będąc instytucją na wskroś konserwatywną. Taką rolę spełnia także dzisiaj, m.in. dlatego, że wartości przekazywane najmłodszemu pokoleniu najczęściej nie są nawet wartościami rodziców, lecz dziadków.

---

[3] A.L. Basham, *Aspects of ancient Indian culture*, Asia Publ. House, (b.m.w), 1966, s. 8.

[4] „Outlook", 15 listopada 1999.

[5] Andre Beteille, *The idea of natural inequality and other essays*, Oxford Univ. Press, Delhi 1987, s. 189.

b) Kasta

Druga po rodzinie grupa społeczna, do której przypisany jest tradycyjnie hindus, to kasta. Każdy hindus należy z urodzenia do jakiejś kasty lub do grupy mieszkańców Indii, którzy znajdując się poza systemem kastowym, tworzą grupę pariasów (bezkastowych), zwanych też *haridżanami* lub ostatnio – *dalitami*, tj. uciśnionymi[6]. Poza systemem kastowym znajduje się również ludność plemienna oraz naturalnie (choć tylko formalnie) wyznawcy islamu i chrześcijaństwa, którzy nie uznają podziałów kastowych z przyczyn religijnych. Kasty nie można zmienić, nie można też z niej dobrowolnie zrezygnować. Można natomiast, za szczególne przewinienie, zostać z kasty usuniętym i spaść do najniższej pozycji bezkastowego. Tradycyjnie i rytualnie jest to najstraszniejsza kara.

Społeczeństwo dzieliło się na cztery warny, tj. stany – braminów, kszatrijów, wajśjów i śudrów, których istnienie było usankcjonowane przez fundamentalne, najważniejsze teksty hinduizmu, m.in. *Manusmryti* i *Bhagawadgitę*[7]. W ramach stanów z kolei powstała wielka liczba kast i subkast.

Każda kasta ma swoje własne prawa i powinności, w istocie sprowadzające się do kastowej dharmy – tj. obowiązku. Każdy hindus, od urodzenia, musiał wypełniać swój obowiązek kastowy bez względu na osobowość, talenty i predyspozycje. Osoba ludzka jest przede wszystkim częścią grupy, a jej obowiązki i prawa są wyłącznie grupowe, choć nawet grupa jest rozumiana inaczej niż na Zachodzie, a więc nie jako zbiór wielu jednostek, ale jako odrębne, jednorodne ciało[8]. Jak pisze Prasad: *obowiązek społeczny jest obowiązkiem jednostki; dobro społeczne jest dobrem jednostki; cnota społeczna jest cnotą jednostki. Jednostka ludzka zanurzona jest w społeczeństwie i nie ma przeciwko niemu żadnych praw. Wszystkie prerogatywy człowieka są związane z wypełnianiem społecznych funkcji*[9]. Sama idea buntu jednostki, jej przeciwstawienia się państwu czy grupie, do której należy, jest niedorzeczna.

---

[6] Jak zauważył w latach 30. XX w. J.H. Hutton: *dwieście milionów hindusów jest tak dokładnie podzielonych na kasty, że można znaleźć takie, których członkowie mogą zawierać związki małżeńskie w obrębie piętnastu rodzin.* J.H. Hutton, *Caste in India. Its nature, function and origins*, Oxford Univ. Press, Bombay 1981, s. 48.

[7] *Manusmryti*, czyli Kodeks Manu (II w p.n.e. – II w n.e.) zawiera tradycyjne hinduskie zasady postępowania. *Bhagawadgita*, stanowi część *Mahabharaty*, powstała w III–II w. p.n.e.

[8] Hajime Nakamura, *The ways of thinking of Eastern peoples*, Japanese National Council for UNESCO, 1960, s. 16–18. (Przekład polski ukazał się w 2005 r. – Redakcja).

[9] Beni Prasad, *Theory of government in ancient India*, Central Book Depot, Allahabad 1968, s. 8.

c) Państwo

Trzecim poziomem, na którym toczy się życie hindusa, jest państwo. Indyjscy myśliciele nie przeciwstawiali państwa społeczeństwu, podobnie jak grupy jednostce, nie pytali, co jest pierwotne, a co wtórne. Organizacja państwowa, władza, stanowiła część wielkiej struktury społecznej, kierującej się w swoim postępowaniu zasadami dharmy. Państwo było wszechobejmujące, ponieważ zawierało w sobie wszystkie aspekty życia – polityczne, religijne i gospodarcze, jednocześnie samo stanowiąc część wielkiej, powszechnej ludzkiej i transcendentnej organizacji. Podział na *sacrum* i *profanum*, oddzielenie państwa od religii, nie ma żadnego odniesienia do tradycji indyjskiej. Także trójpodział władz na ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą nie pasuje do indyjskiej tradycji politycznej, sięgającej głębokiej starożytności. Hindusi nie stworzyli wyraźnie wyodrębnionej koncepcji państwa, nazywając często nim rząd – w naszym rozumieniu. Bardzo często też synonimem państwa i rządu był król.

Indyjskie państwo nie było uznawane za wszechwładne. Taką była jedynie dharma, leżąca u podstaw wszelkiego porządku, istniejąca od zawsze i niezmienna. Jako prawo najwyższe obowiązuje wszystkich – od najniższego pariasa po króla, choć oczywiście nie jest to ta sama dharma. Jeśli rząd potrafi dopilnować, aby porządek społeczny został zachowany w najdrobniejszych szczegółach, to można się spodziewać powszechnej szczęśliwości. Częściowe zaniedbywanie dharmy pogarsza sytuację, kiedy zaś władca całkowicie nie wywiązuje się ze swoich obowiązków, nadchodzi era nieszczęść: kasty ulegają przemieszaniu, bramini zamieniają się w służących a śudrowie[10] w wędrownych ascetów. Ponieważ głównym obowiązkiem państwa było aktywne wspieranie dharmy, głównie przy pomocy kontrolowania i kierowania ludzkim postępowaniem, więc bardzo często stawało się ono wszechwładne i apodyktyczne, prawie zawsze zaś niechętne zmianom.

W dziejach Indii państwo angażowało się w sferze społecznej, gospodarczej czy wojskowej w różnym zakresie. Za panowania dynastii Maurjów[11] bezpośrednie oddziaływanie państwa na życie społeczne i gospodarcze było bardzo duże. System licencji, zezwoleń, opodatkowanie, ustalane przez państwo ceny, kontrola poprzez szpiegów i tajnych agentów wykształciły w imperium Maurjów system władzy autokratycznej. Dobry przykład takiego państwa daje *Arthaśastra* Kautilji[12]. Warto może zwrócić uwagę na podobieństwo struktur starożytnych do tych, które stworzono w Indiach po 1947 r. Indyjski socjalizm zainicjowany przez Nehru był traktowany przez większość społeczeństwa jako „naturalny". Wprowadzenie go

[10] Śudrowie – najniższy spośród czterech statusów społecznych, robotnicy rolni. Redakcja.

[11] Dynastia Maurjów panowała od 321 do 183 r. p.n.e. Za panowania króla Aśoki państwo osiągnęło największy rozkwit i zasięg terytorialny. Redakcja.

[12] Jeden z ważniejszych traktatów literackich epoki Maurjów. Redakcja.

wiązano najczęściej z fascynacją ZSRR, którą rzeczywiście przejawiał pierwszy premier Indii, ale nie bez znaczenia jest chyba i to, że korzenie indyjskiego etatyzmu tkwią głęboko we własnej tradycji politycznej.

Rzecz jasna poziom kontroli, jaką państwo sprawowało nad obywatelem, zależał od jego siły. Kiedy władza słabła, jednostki uzyskiwały większe możliwości niezależnego działania. Jednakże to właśnie silne, choć paternalistyczne państwo, uznawano za właściwe.

3. Zasada nierówności grup i jednostek

Fundamentem organizacji tradycyjnego społeczeństwa indyjskiego było przekonanie o nierówności wszystkich ludzi. Początkowy podział na cztery warny, z których później wyodrębniły się kasty z rozbudowanym systemem rytualnej czystości, miał wyraźnie hierarchiczny charakter. O ile w początkowym okresie (wedyjskim i bramińskim) istniała pewna możliwość mobilności społecznej, o tyle mniej więcej od panowania dynastii Gupta (IV–VI w.) możliwości te zostały drastycznie ograniczone poprzez umocnienie zasady skalania rytualnego i dziedzicznej przynależności do kasty. Powstała zamknięta struktura społeczna, w ramach której ludzie byli sobie równi, ale wyłącznie wewnątrz poszczególnych kast. Miały one pełną lub prawie pełną autonomię, ale tylko w zakresie określonym przez ich własną kastową dharmę. Samorząd kasty rozpatrywał sprawy związane z przekroczeniem własnych przepisów, najczęściej dotyczących skalania rytualnego.

Podział kastowy, czyli zasada nierówności, znajdował odzwierciedlenie w zasadach codziennego zachowania, przepisach prawa oraz strukturze państwa. Najdłużej, bo do dnia dzisiejszego, przetrwały przejawy nierówności w życiu codziennym, bez względu na uregulowania prawne. Nietrudno się o tym przekonać, regularnie czytając indyjską prasę. Tak jak od stuleci, najbardziej dyskryminowaną warstwą społeczeństwa są śudrowie, niedotykalni oraz ludność plemienna. Jest to jednocześnie najliczniejsza grupa mieszkańców Indii.

Zgodnie z tradycyjnymi zasadami, śudrowie i wszyscy członkowie piątego stanu, znajdującego się poza nawiasem społeczności warnowej, powinni postępować w sposób, który w każdej sytuacji przypominałby im samym oraz wszystkim wokoło, że należą do podlejszej części społeczeństwa. Kodeks Manu zaleca wręcz, by przy nadawaniu dzieciom imion kierować się względami przynależności stanowej, tak, by imię u bramina było „szczęsne", u kształtariji znamionujące siłę, u wajśji zaś bogactwo. U śudry powinno oznaczać „wzgardę"[13]. Śudrom nie wolno było

[13] Manu Swajambhuva, *Manusmryti, czyli traktat o Zacności*, tłum. M.K. Byrski, PIW, Warszawa 1985, s. 48.

słuchać tekstów wedyjskich (karano za to wlaniem do uszu roztopionego ołowiu). Nawet podczas zwykłej rozmowy z podwójnie urodzonym śudra całą swoją postawą winien potwierdzać podporządkowaną pozycję. Jeśli przyjmował pozycję równą podwójnie urodzonemu, to powinien zostać ukarany.

Manusmryti informuje, że zasadę podziału kastowego wprowadził Stwórca, jest ona zatem nienaruszalna i wieczna. Praca dwóch pierwszych kast – braminów i kszatrijów – jest niezbędna dla przetrwania społeczeństwa, wajśjowie zajmują się handlem, rolnictwem i lichwą, natomiast obowiązkiem śudrów jest bezwzględne posłuszeństwo wobec braminów i służenie lepiej urodzonym.

Fundament społecznej organizacji hindusów, oparty na zasadzie hierarchicznie zorganizowanej nierówności, jest traktowany jako prawo naturalne, którego nie może, nawet jeśliby chciała, zmienić żadna żywa istota. Obowiązkiem państwa jest chronienie prawa naturalnego i hierarchii obowiązującej w społeczeństwie.

Wymiar sprawiedliwości był również zgodny z kryterium kastowym. Za takie samo przestępstwo karano w zależności od stanowej przynależności sprawcy. Najsrożej karani byli oczywiście śudrowie. Bramina, bez względu na przestępstwo, nie wolno było skazać na karę śmierci[14]. Według *Arthaśastry* za uwiedzenie braminki kszatrija zapłacić miał najwyższą grzywnę, wajśji konfiskowano cały majątek, śudrę natomiast szczelnie owijano w maty i spalano żywcem.

W żadnej części *Manusmryti* nie znajdzie się elementarnego, z europejskiego punktu widzenia, szacunku dla śudrów, niemniej patrząc na to z pozycji hinduskich, śudrowie byli traktowani całkiem poprawnie, tak samo jak przedstawiciele innych warn, chociaż nie identycznie. Manu wielokrotnie zwraca uwagę, że każdy stan, w tym również bramini, winien postępować zgodnie z własną dharmą. Bramin postępujący niezgodnie ze swoimi obowiązkami skazuje się na wieczne potępienie, tak samo jak kszatrija, wajśja i śudra. Nie sposób więc, z tego punktu widzenia, zarzucić Manu tendencyjność czy hipokryzję. Zasady, którymi się kieruje, są takie same dla wszystkich, choć u ich podstawy leży sprzeczne z zachodnim przekonanie, że ludzie z natury rzeczy nie są równi.

Po podboju Indii przez muzułmanów społeczna organizacja wyznawców proroka uległa istotnym przekształceniom. Szczególnie ciekawe są również zmiany, jakie następowały w muzułmańskiej części Indii pod wpływem hinduizmu. Jak pisze Dumont, indyjscy muzułmanie podzielili się na dużą liczbę grup, stanowiących swoistą „replikę systemu hinduskiego”[15]. Podobnego zdania jest Beteille: *społeczność*

[14] Takie zasady obowiązywały w hinduskim królestwie Nepalu jeszcze w latach 30. XX w. Po wykryciu przez tamtejszą policję antyrządowego sprzysiężenia spośród pięciu spiskowców stracono czterech, natomiast piąty T.P. Acharya zachował życie, bo był braminem.

[15] Louis Dumont, *Homo hierarchicus. The caste system and its implications*, Weidenfeld and Nicholson, London 1970, s. 206.

islamska w Indiach przystosowała się do morfologicznego wzoru struktury kastowej[16]. Przypominające kasty podziały społeczne odgrywają też wciąż dużą rolę w życiu politycznym dzisiejszego Pakistanu.

Warto zauważyć, że podobne zjawisko obserwuje się również wśród indyjskich chrześcijan, którzy rekrutowali się najczęściej spośród najniższych kast. Jednak, jak się okazało, nowo nawróceni chrześcijanie tylko w niewielkim stopniu przejęli się ideami równości. Katolicy z wyższych kast często zachowywali podział na cztery stany, a katolicy-niedotykalni mają własne kościoły. Mark Tully, długoletni korespondent BBC w Indiach, opisuje współczesne kościoły podzielone na sektory dla różnych kast, osobne kościoły, a nawet zakony żeńskie, w których zakonnice muszą należeć do właściwej kasty[17].

Konstytucja Republiki Indii, oparta na wzorach brytyjskich i przyjęta przez zakcydentalizowanych indyjskich polityków po uzyskaniu niepodległości, nie uznaje, rzecz jasna, podziału społeczeństwa na kasty, choć jest on faktem i ważną częścią tutejszej rzeczywistości społecznej. W sensie deklaratywnym konstytucja gwarantuje wszystkim wolność, równość, braterstwo bardziej jako cel do osiągnięcia, i to raczej w odległej przyszłości, niż jako formalnoprawne gwarancje do natychmiastowego wykorzystania. Konstytucja wydaje się w większym stopniu wyrazem dążeń modernizatorów indyjskiego społeczeństwa, niż świadectwem aktualnej świadomości społecznej Indusów. W tym aspekcie „legalne" życie społeczne toczy się obok życia rzeczywistego, które staje się poniekąd, w jakimś sensie, „nielegalne".

4. Autorytet władzy i szczególna rola charyzmatycznego przywódcy

Kluczowym elementem w tradycyjnym systemie politycznym Indii był król (*raja*), któremu przydawano cechy boskości. Króla porównywano z bogiem Indrą, był zarazem zdobywcą i opiekunem, człowiekiem silnym, pełnym wigoru. W jednej z opowieści *Mahabharaty* powiada się, że w dawnych czasach, kiedy na ziemi panowała anarchia, ludzie zwrócili się do Brahmy z prośbą o pomoc. Brahma nakazał Manu (mitycznemu autorowi *Manusmryti*), podjęcia się tego niewdzięcznego zadania. Manu początkowo odmawiał, ale ostatecznie uległ w zamian za część zbiorów, część trzody, oraz, co może najważniejsze, za część zasług religijnych swoich poddanych. Król jest zatem istotą obdarzoną pomazaniem boskim, przyjmującą na siebie trud rządzenia na wyraźną prośbę ludzi, aby chronić ich przed brutalną anarchizacją życia, czyli przed nimi samymi. W pochodzeniu instytucji monarchii występuje więc zarówno element umowy społecznej, jak i nadania z woli

[16] Andre Beteille, op.cit., s. 56.

[17] Mark Tully, *No full stops in India*, Viking, New Delhi 1992, s. 76–79, 95.

boskiej. Tak więc instytucja monarchy, najważniejszy element hinduskiej struktury politycznej, miała w Indiach przedmuzułmańskich aspekty nadprzyrodzone.

Chcąc postępować właściwie, władca musiał kierować się zasadą dharmy, którą w tym przypadku zwano radżdharma. Jej najważniejszym elementem był obowiązek chronienia istniejącego porządku społecznego, a przede wszystkim zachowania czystości poszczególnych warn oraz zapewnienia ich wzajemnych stosunków opartych na zasadzie hierarchii. Jeszcze w 1974 r. do koncepcji radżdharmy odwołał się król Nepalu Birendra[18], który w wywiadzie dla „Newsweeka" definiował ją jako „konstytucję", twierdząc, że w związku z tym Nepal jest „królestwem konstytucyjnym"[19].

Szczególna, nadprzyrodzona rola władcy ma w Indiach długą tradycję. Nawiązywali do niej również władcy muzułmańscy, którzy zresztą przejęli wiele z przedislamskiego obyczaju politycznego, tworząc system, nazwany później indo-islamskim.

Kształtował się on w procesie interakcji struktur przyniesionych przez zwycięskich muzułmanów i modelu państwa podbitych hindusów. Kiedy muzułmanie umocnili swoje panowanie w Indiach i okazało się, że ich własne struktury polityczne są w nowej indyjskiej rzeczywistości nieadekwatne, zaczęły one ulegać przekształceniom, przybierając coraz więcej lokalnych, hinduskich cech. Oznaczało to coraz częstsze nawiązywanie przez muzułmańskich władców do tych elementów teorii politycznej islamu, które miały cechy zbieżne z hinduską tradycją polityczną.

Znany sunnicki prawnik i teoretyk państwa, Abu Yusuf (VIII w.), tak pisał: *To Bóg, w swojej łaskawości i litości, mianował władców jako swoich przedstawicieli na ziemi, obdarzając ich światłem mądrości dla oświecenia oczu poddanych, by zrozumieli zawiłości spraw i aby pojęli jasno prawa, co do których mają wątpliwości*[20]. Islamscy uczeni podkreślali przede wszystkim konieczność posłuszeństwa wobec władcy oraz zachowania ładu społecznego.

Inny wybitny prawnik, Abu Hanifa (VIII w.), twierdził, że powstanie przeciwko tyranowi jest możliwe, a nawet obowiązkowe, jeśli jego celem jest osadzenie na tronie „sprawiedliwego króla, nie zaś pogrążenie kraju w chaosie"[21]. W przypadku hindusa mielibyśmy tu do czynienia z dążeniem do odtworzenia dharmy utrwalającej właściwe stosunki społeczne. W jednym i w drugim przypadku cha-

[18] Birendra Bir Bikram Shah Dev, 1945–2001, król Nepalu w latach 1972–2001. Monarchia w Nepalu została zniesiona w 2008 r. Redakcja.

[19] Rishikesh Shaha, *Nepali politics, retrospect and prospect*, Oxford University Press, Delhi 1975, s. 7.

[20] A.A.A. Rizvi, *Kinship in islam: Islamic universalism through the caliphate*, [w:] Ian Mabbett, Croom Helm (red.), *Patterns of kingship and authority in traditional Asia*, London (b.d.w), s. 123.

[21] Ibidem, s. 122.

rakterystyczne jest odwołanie się do prawa naturalnego, którego odzwierciedleniem jest Bóg oraz strach przed anarchizacją życia. Niektórzy badacze systemu indo-islamskiego utożsamiają islamskie prawo (szariat) z hinduską dharmą, ponieważ obydwie te koncepcje w podobny sposób regulowały całość życia jednostki i społeczeństwa w każdym jego aspekcie – religijnym, społecznym, ekonomicznym i politycznym.

Podobnie jak w tradycyjnym systemie hinduskim, gdzie pełnia władzy spoczywała w rękach radży, w islamie funkcje świeckie i duchowe spełniała jedna i ta sama osoba: kalif albo sułtan. Oddanie Bogu tego, co boskie, a cesarzowi, co cesarskie, dychotomia sacrum/profanum były sprzeczne z całym tradycyjnym światopoglądem zarówno dla hindusa, jak i muzułmanina. Sułtan zaczął powoli przekształcać się w całkowicie absolutnego władcę, źródło sprawiedliwości, pana wody i ziemi, wszechwładnego pana swoich poddanych. Jego władzy nie ograniczali już nawet biegli w prawie interpretatorzy islamu.

Akbar, najwybitniejszy władca dynastii mogolskiej (XVI–XIX w.), posunął się nawet dalej, doprowadzając do faktycznego ubóstwienia swojej osoby. Król, jak uważał Akbar, „jest pierwszą przyczyną dobra", samo zaś oglądanie władcy – „częścią modlitwy". W sprawach religijnych Akbar zarządził, a ulemowie przyjęli zasadę nieomylności cesarza. Takie poglądy byłyby bardzo bliskie sercu każdego klasycznego hinduskiego władcy. Ale Akbar zrobił krok dalej, tworząc nową wiarę, syntezę islamu i hinduizmu, którą nazwał *din-i-ilahi* „boska wiara", której stał się pierwszym prorokiem. W istocie Akbar powiedział: „państwo i religia to ja".

Tradycje te wpływają na życie polityczne Indii nawet dzisiaj. Przez większość historii niepodległych Indii (praktycznie w latach 1947–1991) rządy sprawowali przedstawiciele jednej rodziny – Nehru-Gandhi. Stąd, nie bez racji, indyjską demokrację definiuje się jako „demokrację dynastyczną." Indyjskie wybory, choć nie zawsze przewidywalne, w niemałym stopniu przypominają plebiscyt, podczas którego głosuje się na „sprawiedliwego władcę", *dharmaradżę*, ponawiając sankcję na sprawowanie władzy właśnie przez niego. Byłoby jednak nieprawdą stwierdzenie, że wybory w Indiach nie odgrywają większej roli, stanowiąc tylko pretekst dla elity. Wybory to uświadomienie społeczeństwu, każdej jednostce, jej prawa do decyzji o tym, kto będzie kierował państwem. Dlatego też mają nie do przecenienia znaczenie psychologiczne, działając na rzecz upodmiotowienia obywateli. Entuzjazm, z jakim wiele milionów mieszkańców indyjskich miast i wsi ustawia się co cztery lata w wielusetmetrowych kolejkach, oczekując na oddanie głosu, jest tego najlepszym świadectwem. Demokracja, nawet „dynastyczna", przekształca, jak niewiele innych czynników, może poza edukacją, światopogląd oraz strukturę indyjskiego społeczeństwa przez ostatnich ponad 60 lat.

Premierzy Indii od 1947 r., należący do rodziny Nehru, byli typowymi charyzmatycznymi liderami w klasycznym, weberowskim znaczeniu tego terminu. W praktyce politycznej Indii następowało również charakterystyczne dziedziczenie charyzmatu, przy czym każdy kolejny jego „posiadacz" był nim mniej obdarzony od poprzednika.

Najwyższym poziomem charyzmy cieszył się Jawaharlal Nehru, nie tylko z racji swoich osobistych zalet, ale również ze względu na bliską asocjację z Mahatmą Gandhim (1869–1948), „wielkim duchem", osobą obdarzoną szczególną czcią przez Indusów. Nawet niepowodzenia, jak klęska w wojnie z ChRL w 1962 r. czy słabe tempo rozwoju ekonomicznego, nie zniweczyły w istotny sposób pozycji Nehru.

Niemałą część charyzmatu pierwszego premiera odziedziczyła jego córka Indira Gandhi (1917–1984). W parlamencie Indira musiała stoczyć walkę o pozycję lidera, ale jej miejsce w polityce zagwarantowało przede wszystkim pokrewieństwo z Nehru. Demokracja dynastyczna polega więc na tym, że na miejsce zmarłego premiera trafia jego najbliższy krewny, ale tylko dlatego, że takiego rozwoju sytuacji oczekuje społeczeństwo. Po Indirze premierem miał być jej młodszy syn Sanjay (1946–1980), ale kiedy zginął w katastrofie lotniczej, zastąpił go starszy Rajiv (1944–1991). Z kolei po tragicznej śmierci Rajiva oczekiwano objęcia steru rządów przez jego żonę Sonię, ale nie doszło do tego wyłącznie ze względu na jej stanowczą odmowę. Niemniej w końcu lat 90. Sonia została przewodniczącą Kongresu, a jej syn Rahul wkrótce później – posłem do parlamentu. Oczekuje się, że niebawem stanie się on oficjalnym kandydatem Kongresu Indyjskiego na stanowisko premiera.

Polityka ma w Indiach bardzo spersonalizowany charakter, ponieważ *gros* ich mieszkańców przywiązuje wielkie znaczenie do działań jednostki, nie zwracając szczególnej uwagi na nieosobowe siły wpływające na bieg historii (np. procedury i instytucje). Według indyjskiego psychoanalityka Sudhira Kakara: *wierzy się w Indiach, że konflikty, ucisk społeczny i rozruchy mają swoje źródło w adharmie sprawujących władzę. Powoduje to, że w Indiach instytucje ulegają personifikacji w stopniu, jaki w krajach Zachodu byłby nie do pomyślenia. Osoby stojące na czele instytucji są uznawane za jedynych depozytariuszy cnót i wad swoich urzędów. Uważa się, że zarówno jako osoby ludzkie, jak i osoby obdarzone prawem podejmowania decyzji mogą podejmować je, kierując się innymi przesłankami niż pragmatyka służbowa czy wymogi systemowe*[22]. Złe funkcjonowanie instytucji Indusi tłumaczą tym, że władze „zboczyły z drogi dharmy", wystarczy zatem, by na nią wróciły, a sytuacja ulegnie automatycznie poprawie. Czasami zdarza się, że indyjski wyborca traci cierpliwość, uznając, iż przywódca stał się na tyle adharmiczny, że należy wybrać innego. Są to jednak rzadkie przypadki, które przydarzyły się

[22] Sudhir Kakar, *The inner world. A psycho-analytic study of childhood and society in India*, Oxford Univ. Press, Delhi 1978, s. 41.

charyzmatycznym przywódcom tylko dwa razy – Indirze Gandhi w 1977 r. i Rajivowi Gandhiemu w 1989 r.

Wyniesienie władzy ponad skrępowanie formalno-prawne nie jest tylko wiarą mas. Sami przywódcy uważają, że struktury systemu nie powinny im przeszkadzać, jeśli nie odpowiadają ich interesom. Dodać do tego należy indyjską łatwość „wędrowania" między rzeczywistością realną i wymyśloną. Funkcjonowanie na poziomie „nierzeczywistości" jest w Indiach dość powszechne, również w polityce, i sąsiaduje z czystym (nierzadko skrajnym) realizmem. Indusi nie dostrzegają w tym większej sprzeczności, łagodnie przechodząc z jednego stanu w drugi[23].

Po zwycięstwie nad armią pakistańską w 1971 r. Indirę Gandhi ubóstwiono, identyfikując ją z boginią Durgą. Utożsamiano ją także z „matką-Indiami", co w kontekście wyjątkowego szacunku, jakim hindusi obdarzają matki, ma duże znaczenie. Jej śmierć – zginęła zastrzelona przez dwóch sikhów – wywołała w północnych Indiach ogromną falę przemocy skierowaną przeciwko tej grupie religijnej. W zamieszkach w Delhi zginęło 2–3 tys. sikhów, a w całych Indiach, według nieoficjalnych danych, nawet do 20 tys. Ważnym, chociaż nie jedynym motywem rozruchów, do których doszło wówczas na północy Indii, była chęć pomszczenia śmierci „matki".

Charyzmat Indiry odziedziczył po części jej starszy syn, Rajiv Gandhi. Wybory powszechne z 1985 r., w których kandydował na fotel premiera, przyniosły Kongresowi niespotykaną wcześniej większość parlamentarną. Wszyscy obserwatorzy polityczni byli zgodni, że główną przyczyną tak wysokiego poparcia dla człowieka bez doświadczenia i ambicji politycznych była „fala sympatii" po śmierci Indiry wobec „osieroconego następcy tronu". Wystarczyło to w zupełności do zdobycia władzy.

Indusi, na co zwraca uwagę Sudhir Kakar, odczuwają potrzebę *utożsamienia się z potężną, obdarzoną autorytetem osobowością, której rozkazy nie są kwestionowane*. Dominującą postawą wobec autorytetów jest całkowita pasywność, co więcej, Indus aktywnie poszukuje takich osób-autorytetów, aby je następnie idealizować i utożsamiać się z nimi. W taki sposób, na wszystkich poziomach władzy, tworzy się osoby charyzmatyczne z nadzwyczajną łatwością i w znacznych ilościach[24].

5. Rola przemocy

Klasyczna indyjska teoria polityczna kładła duży nacisk na znaczenie przemocy, kary, czyli dandy w procesie rządzenia. W *Mahabharacie* Judhiszthira pyta:

[23] Bardzo interesująco pisze na ten temat w rozdziale o Indiach H. Nakamura, op.cit.

[24] Sudhir Kakar, op.cit., s. 130.

czym jest danda? Odpowiada mu Bhiszma: *Kara jest wielkim bóstwem, podobnym do płonącego ognia. Ma ciemną karnację, jak płatki błękitnego lotosu. Ma cztery zęby, cztery ręce, osiem nóg i bardzo wiele oczu. Uszy ma proste jak drzewca włóczni, włosy zaś stojące dęba. Ma matowe włosy i dwa języki. Jej twarz jest ciemna jak miedź, ubrana jest w skórę lwa – taki oto potwór stoi na straży właściwego postępowania. W jaki sposób danda działa: Kara kroczy przez świat przebijając, tnąc, odcinając (członki), ćwiartując, uderzając, mordując…*[25]. W podobny sposób ukazuje dandę *Manusmryti*, w którym jest ona „królem, mężem, wodzem", a nawet czymś znacznie ważniejszym, bowiem mądrzy mówią, że kara jest zacnością[26]. Najważniejszy i najbardziej wpływowy kodeks prawa hinduskiego utożsamia więc dandę z dharmą.

W hinduskiej tradycji istnienie kary i strachu, jaki wywołuje, jest niezbędne dla zachowania wszelkiego ładu na świecie. *Moralność* – powiada się w *Mahabharacie – jest żoną kary, która jest z kolei matką wszechświata*[27]. Strach był zatem głównym motywem posłuszeństwa, na nim też opierała się organizacja społeczeństwa w dawnych Indiach.

Kiedy w 1947 r. Indie uzyskały niepodległość, przed nowym państwem pojawiły się, przynajmniej w teorii, dwie możliwości:

- przekształcanie systemu politycznego wprowadzonego przez Brytyjczyków w kierunku jego demokratyzacji;
- odrzucenie modelu brytyjskiego z jednoczesną próbą powrotu do tradycyjnego systemu rządów, opartego na tradycji społecznej i politycznej hinduizmu.

Zwolennicy drugiej koncepcji znajdowali się w wyraźnej mniejszości. Reprezentowała ich głównie hinduska partia polityczna Hindu Mahasabha, domagająca się powrotu do złotego okresu hinduizmu nie tylko sprzed czasów brytyjskiej kolonizacji, ale wręcz sprzed okresu islamskiego. Oznaczałoby to w praktyce powrót do koncepcji politycznych i społecznych, sięgających mniej więcej X–XI w. Ze względów całkiem oczywistych było to niemożliwe do praktycznej realizacji.

Było to nierealistyczne również dlatego, że niepodległość Indii wywalczyli nie konserwatyści z Hindu Mahasabha, ale zokcydentalizowani, w dużej mierze skłaniający się ku ideom socjalistycznym przedstawiciele klasy średniej, wychowani na europejskich (brytyjskich) wzorach, absolwenci najlepszych uniwersytetów, przedsiębiorcy i prawnicy. Nazywano ich trochę ironicznie „ciemnoskórymi sahibami" (*brown sahibs*). Byli to ludzie, którzy pragnęli Indii nowoczesnych, zorganizowanych w zachodni sposób. Stanowili najlepszy dowód skuteczności po-

[25] Beni Prasad, op.cit, s. 38.
[26] *Manusmryti*, VII, 17,18, s. 192.
[27] Beni Prasad, op.cit., s. 38.

lityki prowadzonej w Indiach od początku XIX w., dzięki której, tak jak chciał tego lord Macaulay, powstała elitarna grupa *we wszystkim, poza kolorem skóry, przypominająca Brytyjczyków*.

Warstwa „ciemnoskórych sahibów" była elitarna we wszystkim, może nawet bardziej elitarna niż tradycyjnie najwyższej kategorii bramini. Poczynając od języka, którym się posługiwali (angielski), po przyzwyczajenia kulinarne, nowi przywódcy niepodległych Indii stanowili fazę przejściową między Brytyjczykami, którzy oddali im władzę w 1947 r., a rodzimymi politykami, którzy zaczęli przejmować władzę w latach 70. i później. Byli to ludzie wyglądający jak Indusi, ale myślący jak Europejczycy. Byli zwolennikami ideologii, które wyrosły na europejskim gruncie. Ich dramat w jakimś sensie polegał na tym, że rządząc, kierowali się wartościami, które nie zapewniały skuteczności w polityce. Rozziew między ideologią rządzących a wartościami rządzonych był zbyt wielki. A więc, jakimi wartościami kierowały się rządzące Indiami okcydentalizowane elity?

6. Wartości zachodnie a indyjskie

a) Równość i indywidualizm

Od czasów europejskiego oświecenia, kiedy tworzyły się zręby nowoczesnej demokracji, u podłoża zachodniego systemu politycznego znalazła się zasada równości, przyjęta następnie w całości przez twórców indyjskiej konstytucji. Można ją przedstawić w formie dwóch popularnych i powszechnie mniej lub bardziej akceptowanych haseł: „wolność, równość, braterstwo" oraz „jeden człowiek, jeden głos". Obok równości i związanej z nią wolności, stanowiących fundament systemu, dodatkowym czynnikiem decydującym o powodzeniu zachodniej demokracji jest indywidualizm.

Podbój Indii przez Brytyjczyków doprowadził do sytuacji, w której tradycję europejską narzucono skolonizowanym Indusom, nie licząc się z ich własnymi obyczajami. Cała klasa nowych przywódców Indii wychowała się na europejskich wzorach i po uzyskaniu niepodległości zaczęła wprowadzać w życie zasady demokracji, tak jak pojmowano je w Europie, w szczególności w Wielkiej Brytanii.

Ludzie ci również w życiu osobistym trzymali się europejskich przyzwyczajeń oraz posługiwali się prywatnie i służbowo językiem angielskim. To ostatnie jest szczególnie interesujące. Według teorii Sapiro-Whorfa, potwierdzonej przez szereg badań, istota języka wpływa na zwyczajowy sposób myślenia osoby, która się nim posługuje. Różne wzory językowe determinują więc sposób myślenia. Whorf uważał, że żadne dwa języki nie są dostatecznie podobne, aby można było uznać, że reprezentują tą samą społeczną rzeczywistość. A więc, jaki rodzaj rze-

czywistości społecznej reprezentowali ludzie posługujący się w Indiach językiem angielskim?

Najbardziej znanym przedstawicielem tej grupy był Jawaharlal Nehru, późniejszy pierwszy premier. Dominujący wpływ na jego idee polityczne wywarł w latach 20. i 30. Harold Laski, brytyjski socjalista, teoretyk polityki, współzałożyciel Partii Pracy. Wpływ Laskiego na poglądy polityczne i społeczne Nehru był wyraźny nie tylko w zakresie codziennej polityki, ale również podczas tworzenia nowej konstytucji kraju.

Dla Laskiego zapewnienie każdemu równych szans było nie tylko nakazem moralnym, ale znaczyło coś więcej – stanowiło jeden z czynników legitymizujących samą władzę. Równość nie oznaczała w jego pojęciu „jednakowego traktowania", lecz zróżnicowanie w zależności od potencjału jednostki. Ten właśnie potencjał, określany przez Laskiego jako „to, co w człowieku najlepsze" (*best self*), powinien znaleźć możliwość samorealizacji. Zdaniem Laskiego, żaden z członków społeczeństwa nie może, z powodu miejsca zajmowanego w społecznej hierarchii, znaleźć się w pozycji umożliwiającej mu przeszkadzanie innym w realizacji ich własnego potencjału. *Ostatecznie zatem* – pisał Laski – *pojmowanie równości oznacza konieczność stworzenia mechanizmów, które naturalnemu zróżnicowaniu w naturze ludzkiej dadzą szansę ekspresji*[28].

Równość oznacza więc brak specjalnych przywilejów przyznawanych tylko niektórym jednostkom lub warstwom społecznym. Na płaszczyźnie politycznej powoduje to równorzędne traktowanie każdego członka społeczności, którego wola oraz interes w sprawach publicznych jest równie dobry, jak każdego innego.

Z takiego pojmowania równości wyrasta definicja nierówności, która odzwierciedla sytuację społeczną, jaką wytworzyła w Indiach struktura kastowa. *Nierówność* – pisze Laski – *oznacza sprawowanie władzy przez niewielu, ponieważ gwarantuje wolność wyłącznie tym, których wola nie jest poddana weryfikacji społecznej. Ludzie ci dominują w państwie i wykorzystują je do własnych celów. Wypełnianie swoich prywatnych życzeń uznają za kryterium dobra publicznego*[29].

Równość jest więc niezbędnym warunkiem dla uformowania społeczeństwa merytokratycznego, opartego na zasadzie społecznej ruchliwości, w którym o przynależności do takiej lub innej klasy czy warstwy decydują właściwości człowieka, nie zaś jego urodzenie. Problem pojawia się oczywiście wtedy, kiedy stwierdzamy, że system merytokratyczny, sprzyjający zmianom, starający się optymalnie wykorzystać potencjał ludzkich możliwości, nie jest celem społecznym. Bo czy musi nim być?

---

[28] Harold Laski, *The grammar of politics*, G. Allen and Unwin, London 1967, s. 57.

[29] Ibidem, s. 153.

Równość przestaje być zaletą i staje się wadą w społeczeństwach nastawionych na trwanie, a nie na zmianę, na powtarzanie znanych cykli, a nie na ewolucję. Do takich społeczeństw zaliczam również tradycyjne społeczeństwo indyjskie. Dzisiaj oczywiście, w dużym stopniu pod naciskiem czynników zewnętrznych, ulega ono procesowi ewolucji, zgodnemu z zachodnimi wzorcami, jest to jednak ewolucja wciąż bardzo powolna.

Społeczeństwa zachodnie przechodzą od zamkniętych systemów do bardziej egalitarnych i otwartych już od kilku stuleci i wraz z tym zmienia się ich system polityczny. W Indiach natomiast zasady zamkniętego układu społecznego w jego skrajnej, kastowej postaci, słabną bardzo powoli. Nawet jednak i to budzi niejakie wątpliwości części badaczy (np. M.N. Srinivas i A. Beteille), którzy uważają, że nie tyle słabną, co zmieniają swój charakter, przystosowując się do nowych warunków. Indywidualna mobilność jest w Indiach wciąż ograniczona, mimo postępów urbanizacji i industrializacji.

Rzecz jasna zasady równych szans oraz indywidualnej wolności znalazły swoje odzwierciedlenie w konstytucji niepodległych Indii, choć nie wynikają one bezpośrednio z indyjskiego doświadczenia społecznego i historycznego. Ich wpływ na realną, codzienną politykę jest zatem wciąż słaby, ponieważ musi ona posługiwać się innym instrumentarium, którego podstawowym kryterium jest skuteczność.

Jednym z najważniejszych powodów, utrudniających przeniesienie europejskiego systemu politycznego na grunt indyjski (czy szerzej – pozaeuropejski), jest silne zindywidualizowanie społeczeństw zachodnich. Michel Foucault [30] rozróżnia trzy rodzaje „indywidualizmu":

- nastawienie indywidualistyczne, które charakteryzuje nadanie absolutnej wartości osobie w jej tożsamości, i stopień niezależności, jaki posiada indywiduum wobec grupy i instytucji;
- pozytywne nastawienie wobec życia prywatnego;
- stosunek do własnej osoby, przejawiający się w dążeniu do wewnętrznego doskonalenia mającego na celu uzyskanie zbawienia.

Najbardziej istotne wydaje się pierwsze rozumienie tego terminu. Cywilizacja europejska już w bardzo wczesnej fazie swojej ewolucji wykazywała większą predyspozycję do indywidualizmu niż cywilizacje wschodnie. Jak pisze Louis Dumont: *Idea człowieka rozumianego jako Indywiduum jest równie wyjątkowa wśród znanych nam społeczeństw, jak towarzyszące jej ekonomiczne i polityczne koncepcje – „wolna przedsiębiorczość", „wolność i równość", „prawa człowieka" itp., wraz z leżącą u podstaw tych zasad autonomią Ekonomii i Polityki. Społeczeństwo, które je wymyśliło – w istocie nowy rodzaj społeczeństwa – przez całe wieki*

[30] Michel Foucault, cyt. za Jean Leca, *Individualism and citizenship*, [w:] Pierre Birnbaum, Jean Leca (red.), *Individualism, theories and methods*, Clarendon Press, Oxford 1991, s. 141.

wyznawało wiarę w osobistą nieśmiertelność, gwarantowaną przez wszechobecnego, wyjątkowego Boga, który zstąpił na ziemię jako człowiek, jak się wydaje, pierwsze Indywiduum, jednocześnie człowiek i absolut[31].

Dumont wyróżnia dwa dominujące, szerokie stanowiska: holizm, na pierwszym miejscu stawiający całość społeczeństwa, oraz indywidualizm, podkreślający dominującą rolę pojedynczego człowieka, jego autonomię i nie-społeczność, tym samym podporządkowując mu społeczeństwo, a przynajmniej stawiając je na niższym poziomie. Zauważa jednak, że choć człowiek co do zasady jest autonomicznym indywiduum, to w praktyce, żyjąc w społeczeństwie, jest jego częścią. Nie będąc społeczny w teorii, jest nim w praktyce. Różni go to od postawy hindusa, który, aby stać się w pełni indywiduum, musi opuścić społeczeństwo, odseparować się od niego w czysto fizyczny sposób (asceta). Ideę holizmu Dumont łączy z pojęciem hierarchii, tj. stosunkiem całości do części ją tworzących, oraz idei związanych z wartościowaniem tych części.

W trakcie rozwoju historycznego tempo „indywidualizacji" w krajach Zachodu było znacznie większe niż na Wschodzie. Według Arnolda Toynbeego stało się to mniej więcej w XV w., kiedy klasa średnia, wraz z charakteryzującym ją indywidualizmem, stała się dominującym czynnikiem społecznym. Z kolei Tawney łączy indywidualizm z kapitalizmem rodzącym się w XVI–XVII w. MacFarlane jest zdania, że orientacja indywidualistyczna charakteryzowała społeczeństwo angielskie już w XIII w., głównie ze względu na wytworzenie się w Anglii „indywidualistycznej koncepcji prawa" oraz związanego z tym „zindywidualizowanego obrotu ziemią". Podobnie uważa Bertrand Badie, zdaniem którego zindywidualizowanie praw do dziedziczenia w Europie Zachodniej (w przeciwieństwie do Rosji i Bałkanów) sprzyjało instytucjonalizacji własności prywatnej.

Bez względu na to, kto ma rację i kiedy zaczął się proces indywidualizacji europejskich społeczeństw, nie ulega wątpliwości, że odgrywał on kluczową rolę w rozwoju gospodarczym zachodniego świata. Zachodni indywidualizm był również całkowicie wyjątkowy, a nastawienie indywidualistyczne do dzisiaj cechuje tylko niewielki procent społeczeństw kuli ziemskiej.

Natomiast w Indiach proces indywidualizacji rozpoczął się nie wcześniej niż w drugiej połowie XIX stulecia. Zainicjowało go położenie podwalin pod system kapitalistyczny, rozwój miast i procesy migracyjne ze wsi do rosnących aglomeracji przemysłowych, co rozbijało tradycyjne struktury społeczne. Nie postępowało to wcale szybko, jeszcze obecnie 70 proc. ludności Indii mieszka na wsi, pod każdym względem tradycyjnie wspólnotowej.

W odróżnieniu od społeczeństw „nowoczesnych", przez które należy rozumieć głównie społeczeństwa zachodnie, społeczeństwa tradycjonalne nie znają pojęcia

[31] L. Dumont, *Religion and politics…*, s. 135.

wolności i równości jako wartości samych w sobie, nie wiedzą wiele o indywidualizmie[32]. Ich dominującą koncepcją społeczną jest kolektywizm. Tu mała dygresja – nie zamierzam twierdzić, że indywidualizm jest ideą wyższą czy lepszą od kolektywizmu. Jest to prostu innym pojęciem i, co najważniejsze, wcale nie uniwersalnym. Idea komunitarna sprawdzała się przez tysiąclecia i wciąż jest traktowana jako własna przez większą część ludzkości.

Więcej, proces indywidualizacji niesie ze sobą szereg negatywnych skutków. Rozpad dominujących jeszcze w średniowiecznej Europie struktur wspólnotowych doprowadził z jednej strony do pojawienia się „jednostki w sensie nowoczesnym", z drugiej jednak powodował narastające poczucie zagrożenia, wynikające z oderwania się od grupy. Jak zauważa Erich Fromm, bogaci kupcy i arystokraci okresu renesansu, w wyniku zaniku struktur dominujących w średniowieczu, zdobyli poczucie wolności i indywidualizmu. *Jednocześnie jednak ci ludzie coś utracili: bezpieczeństwo i poczucie przynależności, które dawała średniowieczna struktura społeczna. Cieszyli się większą swobodą, ale byli również bardziej osamotnieni.* […] *Mamy pewne podstawy, aby wątpić, czy owi potężni kapitaliści czasów odrodzenia czuli się równie bezpieczni i szczęśliwi, jak to się nieraz przedstawia. Wydaje się, jakoby owa nowa wolność przyniosła im dwie rzeczy: wzmożone poczucie siły, a jednocześnie wzmożoną izolację, zwątpienie, sceptycyzm i – wynikły stąd – niepokój*[33].

W społeczeństwie tradycyjnym nacisk kładzie się przede wszystkim na grupę jako odrębną całość, przez co staje się ona jakby, nawiązując do terminologii L. Daumonta, „kolektywnym człowiekiem". Tożsamość indywidualna wynika z tożsamości grupy, do której człowiek należy. Istotny jest tu aspekt autoidentyfikacji – osoba sama siebie postrzega w pierwszym rzędzie jako część grupy, dopiero później, jeśli w ogóle, jako autonomiczną jednostkę. W takim społeczeństwie dominuje potrzeba porządku i hierarchii.

W nowoczesnym społeczeństwie zachodnim osobę ludzką traktuje się jako twór „elementarny" i niepodzielny zarówno w aspekcie biologicznym, jak i „myślącego obiektu". Człowiek staje się „miarą wszystkich rzeczy". Jak pisze Dumont: *Królestwo celów zbiega się ze słusznymi dążeniami każdego człowieka, wartości zostają przewrócone do góry nogami. To, co wciąż zwie się «społeczeństwem», staje się środkiem, życie każdego indywidualnego człowieka jest celem. Z ontologicznego*

[32] Do osobnej debaty pozostawiam kwestię szczegółowej definicji społeczeństwa „nowoczesnego" i „tradycyjnego" lub mieszanki „tradycji i nowoczesności". Kwestią sporną może być np. to, czy Japonia lub Singapur są bardziej „nowoczesne", czy bardziej „tradycyjne", czy są, czy też nie są „zachodnie", a jeśli są, to na ile i w jakich aspektach. Odpowiedź, jak to zazwyczaj bywa, tkwi w przyjętych kryteriach i punkcie, w którym znajduje się obserwator.

[33] Erich Fromm, *Ucieczka od wolności*, Czytelnik, Warszawa 1998, s. 61–62.

punktu widzenia społeczeństwo przestaje istnieć, przekształcając się w czynnik, który w żaden sposób nie powinien przeszkadzać zadaniom wolności i równości[34].

Powstaje zatem pytanie: czy społeczeństwo o ugruntowanym światopoglądzie kolektywistycznym może zbudować i utrzymać bez poważniejszych wstrząsów system demokracji parlamentarnej, przeniesiony z innych warunków społecznych, z innymi kryteriami postrzegania najbardziej fundamentalnych wartości? Wydaje się to mało prawdopodobne, zaś doświadczenia krajów Trzeciego Świata zdają się ten sceptycyzm uzasadniać.

b) Petryfikacja tradycyjnych postaw

W dzisiejszych Indiach fundamenty społecznego organizowania się wciąż pozostają oparte na zasadzie nierówności i kolektywizmu. Szczególnie nierówność, choć konstytucyjnie zniesiona, istnieje i funkcjonuje powszechnie na poziomie nieformalnym. Przejawia się w innym, gorszym, nierzadko okrutnym traktowaniu przedstawicieli warstw niższych i najniższych. Najczęściej jednak dotyczy zwykłych, codziennych spraw, np. na styku człowiek z niskiej kasty – urząd jakiegokolwiek szczebla. Sprawy podnoszone przez niskokastowych albo wcale nie są załatwiane, albo też są realizowane z wielkim opóźnieniem i niechęcią. *Zjawisko to przypomina* – jak pisze Roy – *to, co psychologowie określają terminem «selektywny brak uwagi». Inne kwestie są zawsze ważniejsze albo pilniejsze. W oczywisty sposób przyczyną nie są czynniki obiektywne, ale subiektywne*[35].

Niemniej nie ulega wątpliwości, że w Indiach, choć powoli, zachodzi wiele procesów podobnych do tych, które w początku europejskiego renesansu rozpoczęły przekształcanie „społeczeństwa wspólnotowego" we „wspólnotę jednostek." Cały czas postępuje, szczególnie w miastach, rozpad dużej rodziny, przekształcają się tradycyjne więzi kastowe. W grupach zamożnych i średnio zamożnych zaczyna nabierać znaczenia raczej indywidualny sukces niż, jak to było dotąd, trzymanie się wytycznych grupy i postrzeganie własnej pozycji w świetle osiągnięć kolektywu. Możliwy staje się indywidualny awans społeczny, podniesienie prestiżu i znaczenia pojedynczej osoby jeszcze za jej życia.

Koszty, jakie się za to płaci, są jednak wysokie: oderwanie od grupy odbiera poczucie bezpieczeństwa i przynależności, czego nie jest w stanie zrekompensować zorganizowany przez państwo system opieki. Brak bezpieczeństwa wywołuje zachowania agresywne, często następuje próba odtworzenia więzi grupowych, ale na bardziej „nowoczesnych" zasadach. Stąd bierze się m.in. rosnąca siła nacjonalizmu, fundamentalizm religijny i skrajne zachowania polityczne.

---

[34] L. Dumont, *Homo hierarchicus…*, s. 9.

[35] Ajit Roy, *Political power in India – nature and trends*, Naya Prakash, New Delhi, 1976, s. 19.

Jednocześnie nasila się, jak gdyby obronne, dążenie do utrwalenia tradycyjnych postaw, ich swoistej petryfikacji. Jest to zarazem dążenie do odnalezienia własnej indyjskiej tożsamości, bez której wielki, przez dwieście lat kolonizowany naród nie może istnieć. Żeby stworzyć indyjską dumę narodową, muszą najpierw zaistnieć warunki dla jej powstania. Najprostszym, wydawałoby się, sposobem jest odwołanie się do wartości własnej tradycji. Ale co robić w sytuacji, kiedy tradycja jest tak bardzo sprzeczna z formalno-prawnymi fundamentami, na których zbudowano cały system demokracji przedstawicielskiej, uważanej przez twórców niepodległych Indii za właściwy? Jednocześnie zaś budowanie egalitarnych fundamentów demokracji było postrzegane przez elity jako zagrożenie ich dominującej pozycji, uzasadnianej w sposób tradycyjnie indyjski. Była to istna polityczna kwadratura koła – jak przekształcić system, zachowując jednocześnie niezmienną, na ile to możliwe, strukturę społeczną?

Ten problem jest szczególnie wyraźnie widoczny w dwóch aspektach życia społecznego Indii:

– edukacji,
– oddziaływaniu środków masowego przekazu.

Kiedy Brytyjczycy przejęli władzę nad Indiami, istniejący tam sposób kształcenia charakteryzował się brakiem jakiejkolwiek systematycznej organizacji i wyjątkowym elitaryzmem. Hindusi i muzułmanie mieli swoje odrębne szkoły, ściśle powiązane z wyznawaną religią. Władze brytyjskie początkowo kontynuowały tę tradycję, zakładając w Kalkucie pierwszą szkołę dla „synów szlachetnie urodzonych muzułmanów", a następnie podobną dla hindusów w Varanasi. Pierwszy *college*, oparty na brytyjskich wzorach, z angielskim językiem wykładowym założył Ram Raja Mohan Roy w 1817 r.

W 1823 r. lord Elphinstone sporządził memoriał, w którym stwierdził, że ważniejsze jest zagwarantowanie lepszego poziomu wykształcenia wyższym klasom społecznym niż kształcenie gminu na gorszym poziomie. Takie podejście do problemu edukacji przetrwało w Indiach do dnia dzisiejszego.

Charakteryzuje je:

– znacznie wyższe nakłady na szkolnictwo ponadpodstawowe niż podstawowe; na szkoły średnie i wyższe, z których korzysta 30 proc. populacji, przeznacza się 60 proc. wszystkich wydatków na edukację;
– piśmienność niemal wszystkich kast rytualnie wyższych i analfabetyzm większości kast niższych;
– ogromny odsetek analfabetek wśród kobiet.

Jak zauważył Rajni Kothari, *edukacja to główny czynnik socjalizacyjny, równocześnie pomaga wyrwaniu człowieka z jego tradycyjnego miejsca*

w społeczeństwie. Stanowi również istotny element rozwoju politycznego[36]. Znaczenia szkolnictwa dla budowy struktur demokratycznych nie sposób przecenić. Na kluczowe znaczenie edukacji zwraca również uwagę Giovanni Sartori[37].

W państwach Europy Zachodniej osiągnięcie powszechnej lub prawie powszechnej umiejętności czytania i pisania poprzedziło przyjęcie systemu demokracji parlamentarnej. W Indiach co najmniej jedna trzecia populacji wciąż nie potrafi czytać i pisać.

W kilku północnych stanach, powszechnie określanych jako *hindi belt*, najważniejszych z politycznego punktu widzenia, ponieważ ze względu na liczbę ludności ich przedstawiciele dominują w parlamencie, poziom analfabetyzmu jest najwyższy (wśród kobiet sięga 80–90 proc.). Niski poziom wykształcenia mieszkańców najludniejszych stanów Indii utrudnia reformy polityczne i społeczne oraz szybki rozwój gospodarczy. Zmusza też polityków do odwoływania się do tradycyjnych wartości w aspekcie kastowym i religijnym, ponieważ dominują one w lokalnych społecznościach.

Rozwój infrastruktury szkolnictwa w Indiach jest chyba najlepszym przykładem albo wyjątkowej nieudolności, albo hipokryzji elit rządzących. Niewiele jest bowiem dziedzin życia w Indiach, gdzie obiecując tak wiele, uczyniono tak mało w sprawie tak istotnej. Według Myrona Weinera *Indie są ważnym wyjątkiem w ogólnoświatowym dążeniu do ustanowienia obowiązkowego, powszechnego systemu szkolnictwa podstawowego*[38].

Finanse nie stanowią w tej kwestii nieprzekraczalnej bariery. Wiele biednych krajów afrykańskich bije Indie na głowę pod względem upowszechniania umiejętności czytania i pisania. Chiny, Korea Południowa i Tajwan wprowadziły system powszechnego szkolnictwa podstawowego przy dochodzie *per capita* podobnym do indyjskiego. Ze względu na wysoki przyrost naturalny Indie są dzisiaj największym producentem analfabetów na świecie. Według danych UNESCO (*Global Monitoring Report* za 2008 r.) niepiśmienni stanowią 35 proc. wszystkich Indusów.

Indie nie potrafią albo nie chcą poradzić sobie się z tym problemem, który nie tylko opóźnia rozwój ekonomiczny kraju, ale również podważa fundamenty demokracji. Problemem dostępu do edukacji od 1947 r. zajmowały się różne rządowe komisje, ale żadna z nich nie występowała o natychmiastowe wprowadzenie obowiązkowego systemu szkolnictwa podstawowego ani o zlikwidowanie pracy nieletnich. W związku z tym Weiner zadaje interesujące pytanie: *Jak mamy rozumieć taką politykę w kraju, w którym przedstawiciele elity rządzącej uważają się za socjalistów,*

[36] Rajni Kothari, *Politics in India*, Little Brown and Co., Boston 1970, s. 375.

[37] Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, PWN, Warszawa 1994, s. 124, 131.

[38] Myron Weiner, *The child and the state in India. Child labor and education policy in comparative perspective*, Oxford Univ. Press, Delhi 1992, s. 4.

a wielu biurokratów, polityków i intelektualistów jest zwolennikami państwa ingerującego? Dlaczego władze nie podjęły działań w tym kierunku, choć konstytucja zaleca wprowadzenie powszechnej oświaty i zakazu pracy nieletnich…? Ten rozdźwięk między oficjalną retoryką i rzeczywistą polityką jest intrygujący [39].

Odpowiedź sprowadza się do zwrócenia uwagi na głęboko zakorzenione w indyjskiej świadomości przekonanie o zasadniczej nierówności ludzi, a także o wyraźnym, i co ważne, trwałym zróżnicowaniu ról społecznych przypisanych poszczególnym grupom oraz obawie, że powszechna edukacja mogłaby naruszyć tradycyjny rozkład tych ról. Weiner uważa, że zgodnie z indyjskim, tradycyjnym punktem widzenia ludzie niewykształceni utrzymują się z pracy rąk i są rządzeni przez tych, którzy pracują umysłowo. System szkolnictwa powinien raczej umacniać niż osłabiać ten podział. Przekonanie to ma swoje źródło w religijnej i społecznej tradycji Indii, związanej z hierarchicznością podziału społecznego i pierwotnym aksjomatem, według którego ludzie nie są sobie równi.

Obok systemu szkolnictwa powszechnego bądź jego braku środki masowego przekazu stanowią drugi, ważny element kształtowania społecznej świadomości. Analiza oddziaływania mediów może pokazać, jakie treści i w jakiej formie docierają do masowego odbiorcy, a także, w jaki sposób mogą kształtować jego spojrzenie na otaczającą rzeczywistość. Rola indyjskich mediów jest podobna do tej, jaką spełnia system edukacyjny. Generalnie rzecz ujmując, umacniają one tradycyjne struktury społeczne.

Najważniejszymi mediami są telewizja, film oraz prasa. Spośród nich prasa odgrywa relatywnie najmniejszą rolę ze względu na niezamożność społeczeństwa, duży procent analfabetów, niewielkie nakłady gazet, wielkość kraju oraz trudności komunikacyjne. Gazety ukazują się w dużych miastach i z reguły nie docierają do małych miasteczek i wsi. Gazety indyjskie są w zasadzie tworzone przez elity dla elit. Nawet prasa ukazująca się w językach miejscowych używa słownictwa, które tylko z trudem jest pojmowane przez przeciętnego Indusa.

Natomiast telewizja i film, ściśle ze sobą sprzęgnięte, wpływają na stan społecznej świadomości do tego stopnia, że kultury politycznej dzisiejszych Indii nie sposób zrozumieć ani wytłumaczyć bez odwołania się do wzorców promowanych przez indyjski film, rozpowszechniony masowo przez telewizję.

Znaczenie i wpływ filmu, a także ludzi, idei i środków finansowych, zgromadzonych wokół przemysłu filmowego jest ogromne. Bombajskie „Bollywood" jest największym producentem filmów na świecie W 2003 r. w Indiach wyprodukowano 877 filmów fabularnych i 1177 krótkometrażowych. Dla porównania, w Stanach Zjednoczonych w tym samym roku wyprodukowano ok. 500 filmów. Średnio każdego dnia indyjskie kina sprzedają ok. 15 mln biletów.

[39] Ibidem, s. 5.

Tematykę filmową porusza 600 czasopism wydawanych w głównych językach Indii. Rozwój telewizji i łatwość w dostępie do odbioru programów satelitarnych w ostatnich latach doprowadziły do szerokiego rozpowszechnienia idei propagowanych przez media elektroniczne. Niemniej nie jest to wcale nowe zjawisko. Jeszcze w 1955 r. premier Nehru powiedział: *Myślę, że byłoby zupełnie słusznym stwierdzenie, że wpływ filmu w Indiach jest większy niż wpływ prasy i książek razem wziętych*[40].

Generalnie, film indyjski, lansując wzory dużej rodziny, podległości wobec starszych, podporządkowanie żony mężowi i teściowej, a dzieci rodzicom, podkreślając nadrzędną rolę matki oraz autorytet guru, tradycyjny stosunek do religii oraz propagując inne tradycyjnie indyjskie wzorce, umacnia społeczne *status quo*. Indyjski film charakteryzuje brak buntu, mającego trwale przekształcić rzeczywistość zgodnie z innymi, nowymi wzorcami.

Ważną cechą indyjskiego filmu w procesie utrwalania tradycyjnych struktur jest podkreślenie zasady powiernictwa i poddania wielu jednemu, najczęściej głównemu bohaterowi. Czy to w rodzinie, czy nieco szerzej, w społeczeństwie, zbawcą (człowiekiem lub bogiem) ratującym zbiorowość jest jedna „superosoba", indywidualny bohater. Ratowani są traktowani jako przedmiotowe tło, pozbawione własnej woli i możliwości działania, poddające się biernie opresji.

Ratując czy wyzwalając, bohater-zbawca nie podejmuje czynów rewolucyjnych, a jedynie odtwarza zachwianą, tradycyjną strukturę. Wprowadzane zmiany są jedynie restytucją równowagi zakłóconej przez działanie złych ludzi bądź sił nadprzyrodzonych. Bohater zatem odtwarza dharmę, tę fundamentalną zasadę, na której opiera się świat hindusa.

Niektórzy badacze, jak np. N.V.K. Murthy, były dyrektor Film Institute w Punie, uważają, że twórcy indyjskiego popularnego kina zupełnie świadomie dążą do utrzymania *status quo* po to właśnie, by grupy sprawujące władzę mogły nadal zajmować swoją uprzywilejowaną pozycję. Murthy wyraźnie podkreśla wspólnotę interesów świata polityki i filmu w Indiach[41].

7. Konkluzje

Przedstawione powyżej czynniki wpływają na praktyczne funkcjonowanie indyjskiej demokracji, stanowiąc konstrukcję złożoną z tradycyjnej ideologii i przekonań, która musi funkcjonować wewnątrz „konstytucyjnej skorupy" ukształtowanej według zachodnich wzorów. Nie jest to łatwe zadanie, ponieważ między

[40] R.M. Roy (red.), *Film seminar report*, New Delhi 1956, s. 13.

[41] N.V.K. Murthy, *TV, film and politics*, „Mainstream", 15 lutego 1986, nr 24.

tymi dwoma elementami – tradycyjnym społeczeństwem, które dość powoli ulega przemianie, a nowoczesnym, przeniesionym z Zachodu systemem formalno-prawnym (konstytucyjnym), według którego powinno funkcjonować państwo, istnieje wyraźny rozziew. Indyjska rzeczywistość społeczna nie do końca odpowiada założeniom, które legły u podłoża systemu konstytucyjnego. To niełatwe współistnienie „nowoczesnego" z „tradycyjnym" rodzi wiele konfliktów, w tym również przemoc, dość powszechną w indyjskiej polityce.

Według konstytucji Republiki Indii wolność, równość i braterstwo ma swoje kluczowe miejsce w tamtejszym systemie politycznym. Konstytucja gwarantuje „prawa fundamentalne", czyli podstawowe prawa obywatelskie wszystkim, bez względu na rasę, płeć, wyznanie czy kastę. Nie uznaje podziału kastowego, ani jakichkolwiek kastowych przywilejów. Wprowadza zasadę „pozytywnej dyskryminacji" w stosunku do warstw tradycyjnie uciskanych. We wstępie do konstytucji zawarte są „zasady kierujące" (*directive principles*), stanowiące ideologiczny, bardzo postępowy drogowskaz, według którego twórcy konstytucji chcieliby widzieć marsz Indii w przyszłość.

Niemniej rzeczywiste stosowanie indyjskiej konstytucji jest w dużym stopniu ograniczone przez fakt, że praktyczna polityka musi kierować się zasadą skuteczności, tj. odwoływać się do tych archetypów myślenia, które przynoszą oczekiwane efekty wyborcze. Konstytucja nie uznaje podziałów kastowych – ostatni spis powszechny, w którym uwzględniona była przynależność kastowa, przeprowadzono w Indiach w 1936 r. Jednak przygotowując się do wyborów, partie polityczne budują swoją strategię głównie w oparciu o strukturę kastową okręgów wyborczych, w których będą walczyć ich kandydaci. Indyjski, państwowy urząd statystyczny może nie znać struktury kastowej współczesnych Indii, ale partie polityczne znają ją doskonale.

Indyjska tradycja społeczna i polityczna oraz oparte na niej praktyczne funkcjonowanie polityki jest różne od zachodniego i, co więcej, dość trwałe. Po II wojnie światowej w Indiach, w odróżnieniu np. od Chin czy Japonii, nie podjęto próby przeprowadzenia radykalnej, rewolucyjnej przebudowy struktury społecznej w celu jej modernizacji i dopasowania do formalno-prawnych założeń konstytucji. Można przyjąć, że opóźniło to proces odchodzenia mieszkańców Indii od tradycyjnych wzorców i głęboko zakorzenionych przekonań na temat społeczeństwa, państwa i polityki. Niemniej, rewolucje wiążą się z ofiarami, w przypadku Chin – idącymi w dziesiątki milionów. Czy brak zmian rewolucyjnych uchronił Indie przed ludobójstwem komunistycznego totalitaryzmu? Wielu zgodzi się z takim punktem widzenia, ale niejeden znawca indyjskich realiów odpowie, że trwanie tradycyjnej struktury z jej głęboko zakorzenioną nierównością i brakiem społecznej mobilności również generuje przemoc i rodzi ofiary.

W Indiach wybrano drogę przemian ewolucyjnych i konstytucyjnych. System pozytywnej dyskryminacji przyniósł wiele znaczących zmian społecznych, wynosząc warstwy niegdyś uciskane nie tylko na wyższy poziom ekonomiczny i społeczny, ale również dając im władzę polityczną. Poprzednim prezydentem Indii był *dalit* (niedotykalny). W Uttar Pradeś, najludniejszym stanie Indii, władzę sprawuje dziś partia, której liderem jest Mayawati, należąca do grupy *dalitów*. Mayawati oświadczyła w 2008 r., że nie widzi powodu, dla którego nie miałaby objąć stanowiska premiera. O ile prezydent Indii wybierany jest pośrednio, jako reprezentant różnych grup społecznych, etnicznych i religijnych, ucieleśniając sobą „jedność w różnorodności" i nie posiadając większych praktycznych kompetencji, o tyle objęcie stanowiska premiera w wyniku zwycięstwa wyborczego wiąże się ze sprawowaniem realnej władzy.

Społeczeństwo indyjskie jest wciąż tradycyjne, ale nie jest statyczne. Zachodzą w nim zmiany związane m.in. z rozwojem edukacji oraz w szczególności z przyspieszonym w ostatnich piętnastu latach rozwojem gospodarczym i coraz szerszym dostępem do elektronicznych mediów, w tym również zagranicznych. W szczególności, w ramach stabilizowania się nowych grup społecznych, takich np. jak klasa średnia, można zauważyć mniej tradycyjne podejście do szeregu kwestii związanych z organizacją społeczeństwa i do polityki, w tym do paradygmatu wolność, równość i braterstwo. Jest to jednak droga długa, powolna i skomplikowana z powodu sprzecznych interesów różnych grup społecznych. Na razie tradycja współistnieje z rodzącą się nowoczesnością i w wyścigu o „rząd dusz" ma, póki co, silniejszą pozycję.