

DAGNOSŁAW DEMSKI

(Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa)

Niektóre problemy pogranicza kulturowego na przykładzie społeczności pasterskich z północno-zachodnich Indii

Szukając odpowiedniej do badań grupy pasterzy hinduskich na terenie Radżastanu i Gudżaratu wybrałem Dheberiya i Kaczczi Rabari. Głównym kryterium wyboru było zachowanie do dnia dzisiejszego śladów koczowniczego trybu życia. Dheberiya i Kaczczi Rabari to dwie endogamiczne subkasty, pierwotnie pasterze wielbłądów, obecnie hodujący głównie owce i kozy, ale także krowy, wielbłądy, czasem – bawoły. Pierwsze kontakty z nimi w 1989 r. potwierdziły fakt ich półkoczowniczego trybu życia, a także istnienie wielu archaicznych elementów kulturowych, np. stroju.

Rabari żyją nie tylko w Kaczczi, ale również w pozostałych częściach Gudżaratu, w pakistańskim Sindzie i Radżastanie, z którego migrowali w poszukiwaniu nowych pastwisk w kierunku południowym i południowo-zachodnim. Pierwsze wywiady i rozmowy w Kaczczi przyniosły zaskoczenie. Na pytanie kim są Rabari – różni informatorzy odpowiadali, że to hindusi, muzułmanie albo (jak powiedział jeden z nich) – to członkowie sekty „pirana”. Tak różne odpowiedzi padały zarówno z ust ludzi wykształconych, jak i prostych mieszkańców wsi. Brak zgodności w tej podstawowej kwestii uświadomił mi, że znajduję się na terenie pogranicza kulturowego, gdzie granice nie zawsze są równie klarowne i przejrzyste dla wszystkich, i gdzie szereg większych czy mniejszych grup może prezentować elementy kulturowe należące do obu stron. Pojawia się pytanie co decyduje ostatecznie o przynależności do jednej lub drugiej strony? Jak wzajemne wpływy hindusko-muzułmańskie w Kaczczi i Gudżaracie mają się do szerszego kontekstu procesów zmian kulturowych zachodzących w północno-zachodnich Indiach?

W ten sposób wyłonił się problem, który jest jednym z najważniejszych w badaniach pogranicza w krajach południowej Azji. W tym artykule przedstawiam trzy jego aspekty:

- 1) różne formy adaptacji kulturowej na pograniczu kultur pasterzy Rabari, ale również Gudżar, Dżat, Czarani, Ahir, Bharwar, Samma i Beludż na obszarze Gudżaratu, Radżastanu i Sindu;
- 2) procesy zmian kulturowych w północno-zachodnich Indiach;
- 3) specyfika obszaru pogranicza i procesów tam zachodzących w kontekście północno-zachodnich Indii.

Jest to jeden z podstawowych problemów antropologii zajmującej się terenem Indii i ma swoją, dość obszerną literaturę. Nie będę więc szerzej tłumaczył głównych pojęć z tym związanych; odsyłam czytelnika do odpowiedniej literatury. Warto tu przede wszystkim wymienić prace prekursora tego zagadnienia Srinivasa (1952)¹.

Nie staram się tu odpowiedzieć czy Rabari są ostatecznie muzułmanami, czy też hindusami. Ważniejsze wydaje się przyjrzenie mechanizmom prowadzącym do tego rodzaju podziałów. Pomimo szeroko omawianego wcześniej tematu, uważam, że problem nie został wyczerpany, tym bardziej jeśli analizie poddamy przypadek oddziaływania tych mechanizmów nie w centrum kręgu cywilizacji indyjskiej lecz na jej krańcach, a dokładniej na jej zachodniej granicy z cywilizacją islamu. Powstaje pytanie czy te same wzory procesów adaptacyjnych miały miejsce na peryferiach oddziaływań *pax india* i w jego środku? Jaki ewentualny wpływ miały czynniki obce, zewnętrzne, w sposób naturalny działające tam znacznie silniej?

Inspiracją były dla mnie dwa artykuły prof. Uberoi'a² z połowy lat 70-tych, a więc z czasów, kiedy powstawało nowe państwo na subkontynencie indyjskim – Bangla Desz. Był to moment szczególny dla historii tego regionu z racji podziału jednego państwa i powstawania nowych granic. Stąd też ówczesne dyskusje na temat specyfiki społeczeństw, powstawania państw i granic w południowej Azji. Prof. Uberoi w krótkich esejach proponował własną koncepcję granicy jako „pewnego rodzaju regionu lub strefy, fizycznej lub ekologicznej, geopolitycznej, etnolingwistycznej lub kulturowej, a nie politycznie narzuconej linii granic pomiędzy państwami” (Uberoi 1976, s. 74-75). Problem wysunięty przez niego jest jednym z bardziej interesujących z uwagi na to, że dotyczy obszaru, w którym wpływy hinduskie słabną

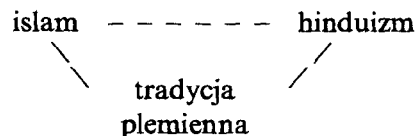
¹ Jest to klasyczne opracowanie problemu zmian kulturowych na przykładzie południowych Indii. Autor wprowadził do tego rodzaju rozważań termin *sanskrytyzacja* jako proces zmian kulturowych polegający na przejmowaniu elementów klas wyższych, głównie braminów, ale także radżputów (radżputyzacja) przez kasty pozostające niżej w hierarchii hinduskiej w celu osiągnięcia wyższego statusu społecznego. Obok prac Srinivasa istotny przyczynek w tej kwestii dali również: David (1977), Singer (1972) i inni.

² Singh Uberoi (1973), Uberoi (1976). W obu tych pracach zajmował się obszarem dzisiejszego pogranicza pakistańsko-afgańskiego, czyli strefą leżącą pomiędzy Azją Centralną a subkontynentem indyjskim.

i ścierają się twardo z obcymi elementami z zewnątrz. Propozycje Uberoi'a stały się dla mnie punktem wyjścia do dalszych rozważań nad istotą zmian kulturowych zachodzących na pograniczu. Badania terenowe przeprowadziłem w Kaczcchu, Gudżaracie, Mallani, Dżaisalmer i Marwar (Indie) oraz w pakistańskiej prowincji Sind.

Cywilizacja indyjska przez wiele setek lat była źródłem i miejscem narodzin wielu zjawisk kulturowych, w tym religii. Przekraczały one granice subkontynentu we wszystkich kierunkach: na zachód, północ i wschód. Naturalne granice geograficzne subkontynentu pozostały jednak ostatecznie granicami cywilizacji. Góry Assamu, Mizoramu i Nagalandu oddzielające Indie od Birmy są np. do dzisiaj wschodnią granicą hindusko-buddyjską, północna granica hindusko-buddyjska – Himalaje – pozostały także obszarem wzajemnych wpływów indyjsko-tybetańsko-mongolskich, góry Hindukusz natomiast oraz rzeka Indus przez setki lat stanowią granicę, a w koncepcji Uberoi'a region wymieszania różnych wpływów, pierwotnie indyjsko-środkowo- lub zachodnioazjatyckich, a następnie hindusko-muzułmańskich. Pakistańska prowincja Sind, zachodnia część Gudżaratu (Kaczcch, Banaskantha) i Radżastanu (Marwar, Dżaisalmer, Mallani) mają wiele wspólnych cech kulturowych i są częścią południowej strefy pogranicza opierającej się na rzece Indus.

Historia Indii to proces podporządkowania sobie kolejnych społeczności plemiennych i asymilacji elementów obcych przez główny nurt cywilizacji hinduskiej, którego elementy stanowią: wedy, brahmany, upaniszady, *Ramajana* i *Mahabharata* oraz purany. Problem adaptacji kulturowej na pograniczu hindusko-muzułmańskim jest znacznie szerszy. Na tym terenie mamy bowiem nie tylko do czynienia z przypadkami potwierdzającymi proces klasycznej akulturacji na osi pomiędzy tradycją plemienną lub lokalną a wielką tradycją hinduizmu, ale z pojawieniem się trzeciego elementu kulturowego, jakim okazał się islam. Spowodowało to, że procesy akulturacji zachodziły także bezpośrednio na linii: społeczności plemienne – islam. W tym przypadku mamy do czynienia z trójkątem:



Miejsce bardziej jednolitego modelu procesu akulturacji, opisywanego przez Srinivasa i innych, zajął bardziej złożony model trójkąta: tradycja plemienna – hinduizm – islam. Oznacza to, że istniała tam możliwość wyboru. Co w takim razie decydowało ostatecznie o dokonywanym wyborze? Polityka? Przymusowe nawracanie? Ekonomiczna koniunktura? Należy postawić pytanie, jakie korzyści płynęły z dokonania określonego wyboru? Jest to problem dość złożony, a każdy wybór z pewnością związany był z określonym, indywidualnym kontekstem. Niemniej musiały istnieć bardziej

powszechne lub częściej powtarzające się motywy, które można w szerszym ujęciu traktować jako pewne wzory tych mechanizmów.

Z uwagi na złożoność tego zagadnienia i różnorodne przypadki, związane z wielkimi odległościami przestrzennymi, dużym zróżnicowaniem etnicznym, czy też ogromną liczbą kast zamieszkujących te regiony, zdecydowałem się ograniczyć zakres swoich zainteresowań. Ostatecznie przedmiotem badań stały się społeczności pasterzy (koczownicze, półkoczownicze lub dzisiaj już częściowo osiadłe), a więc grupa jednolita zawodowo (pomijam tu specjalizację związaną z rodzajem hodowli lub specyfiki pasterstwa), lecz zróżnicowana etnicznie, językowo i kulturowo. Można by się zastanawiać, na ile zabieg ten był uprawniony? Wiadomo, że w przeszłości znacznie więcej kast i plemion tego regionu zajmowało się pasterstwem. Zmieniły już jednak swoje tradycyjne sposoby zdobywania środków do życia, a co za tym idzie straciły stare elementy kulturowe na rzecz nowych form adaptacji. Czy uzyskane w ten sposób odpowiedzi nie miały zastosowania tylko do tej wąskiej grupy zawodowej? Uważam, że nie, tym bardziej, że w ten sposób zawężony przedmiot badań wcale nie zlikwidował różnorodności zachodzących przypadków. Jak się okaże, wśród tych kilka wybranych społeczności pasterskich zmiany kulturowe zachodziły na wszystkich trzech możliwych liniach przedstawionego tu trójkąta. Z tego też powodu wydaje mi się uprawnione rozważanie kwestii pogranicza, w tym przypadku jako miejsca zetknięcia się trzech wymienionych elementów, na przykładzie kilku wybranych społeczności pasterskich. Łączy je wspólna tradycja wykonywanego zawodu oraz i trwale związki historyczne.

Jak już wspominałem, podmiotem badań byli pasterze mieszkający na obszarze obu państw: Indii i Pakistanu – przede wszystkim Rabari, także Gudżar, częściowo Dżat, oraz kilka innych równie liczących się grup, z którymi jednak miałem mniejszy kontakt. Najstarsze wzmianki o hinduskiej kście pastrzy Rabari pochodzą z Marwar (zachodni Radżastan) z XIII w.³ Historia ich pochodzenia nie jest do końca jasna, pełna różnorodnych wątków. Najstarsze źródła podają, że służyli oni różnym miejscowym klanom radżpuckim – ówczesnym władcom lokalnym – jako hodowcy wielbłądów wykorzystywanych przez armię i w transporcie, oraz przede wszystkim jako posłańcy. Nazwa grupy najprawdopodobniej nie jest nazwą etniczną; pochodzi od *ra – bari* (Westphal-Hellbusch 1973, s. 26), co mogło oznaczać kogoś poruszającego się poza drogami, utartymi szlakami, nawet banitę. W przeszłości Rabari byli tylko pasterzami wielbłądów, później, podobnie jak czynią to obecnie, zajęli się również hodowlą owiec, kóz, krów. Na skutek różnych okoliczności ekonomiczno-politycznych Rabari zaczęli emigrować w kierunkach południowo-zachodnim, południowym i południowo-wschodnim. Z tego powodu dzisiaj obok rodzimego prawdopodobnie Marwaru, w którym rządził radżpucki klan Rathor, osiedlali się także

³ Westphal-Hellbusch w swej pracy poświęconej etnografii hinduskich pasterzy załączyła także dane dotyczące historycznych wzmianek o Rabari. Na ten temat patrz także Tod (1899).

w przeszłości w Dżaisalmer, korzystając tam z opieki klanu Bhatti (ziemie te następnie opuścili w XVIII w.⁴ Osiedlali się także w prowincji Sind, gdzie sytuacja polityczna zmieniała się częściej niż w Radżastanie, a ziemie opanowywane były przez różne plemiona radżpuckie z grupy Samma.⁵ Rabari z Sindu według tradycji związani byli głównie z klanem Sumra. W Kacch, dokąd zaczęli przybywać po upadku dynastii Sumra, związali się z klanem radżpuckim Dżaredża. Druga fala Rabari ruszyła z Marwar w kierunku południowym przez Mallani, Banaskantha do Sauraszttra⁶, gdzie związali się oni z różnymi drobnymi lokalnymi władcami. Pewna część tej fali poszła w kierunku północno-wschodniej części Gudżaratu (dzisiejsza Mahesana, Ahmedabad, Baroda). Ostatnia, trzecia część Rabari przeszła przez Mallani do Mewaru, gdzie znaleźli zajęcie u potężnego klanu Kaczwaha panującego w Udajpur i Cztor. Te dwie ostatnie grupy Rabari, jak również ci, którzy pozostali do dziś w Marwar, nazywane są Raika. Wszystkie wymienione grupy Rabari uważa się za Hindusów⁷. Pomimo przestrzegania – od chwili opuszczenia pierwotnych siedzib – zasady endogamiczności, zachowały one szereg wspólnych cech kulturowych. Umieszczono je na sporządzonej przez tzw. Bakshi Commission liście kast i grup zapóźnionych cywilizacyjnie OBC (*Other Backward Classes*)⁸. W praktyce oznacza to, że Rabari znaleźli się w dolnej części hierarchii kastowej; poniżej są już tylko kasty nieczyste i społeczności plemienne.

Drugą grupą pasterzy, o której wspominałem są Gudżarowie⁹. Istnieją dwie koncepcje na temat pochodzenia ich nazw:

- 1) jest to nazwa etniczna wywodząca przeważnie od Hazarów, zamieszkujących pogranicze Pakistanu i Afganistanu, lub starożytnych Gurdżarów;
- 2) jest to nazwa zawodowa, pochodząca od Gau-czari, co oznacza pasterza krów, bydła. Współcześnie Gudżarów można spotkać zarówno w północnych prowincjach Pakistanu (Northwest Frontier Province, North Province

⁴ Według własnych informacji terenowych, Rabari opuścili te ziemie w XVIII w. i do dziś omijają te tereny podczas swoich wędrówek, ponieważ zostali stamtąd usunięci siłą. Rzeczywiście nie ma ich tam obecnie.

⁵ Plemiona Samma mieszkają na lewym brzegu Indusu (głównie w Pakistanie) ale także w Radżastanie i Gudżaracie. Sami określają siebie jako plemiona radżpuckie, w ten sposób podkreślając różnice wobec plemion zamieszkujących prawy brzeg Indusu np. Buludżowie, Brahui. Dzielią się na 12 klanów wywodzących się od wspólnego przodka Sammy, a wśród nich m.in. Rahu, Halaputra, Juneja, Rayasiputra, Hengorja.

⁶ Obecnie spotyka się ich w całej Sauraszttrze, gdzie większość stanowią pasterze Bharwar. Rabari są czasem traktowani jako część Bharwar. Prawdopodobnie część z nich po przejściu do Gudżaratu wymieszała się z nimi. Bharwar są grupą o pochodzeniu lokalnym.

⁷ Na liście OBC znalazły się wszystkie grupy pasterzy z Radżastanu i Gudżaratu.

⁸ Gudżarowie (Gujar) są obok Dżatów i Pathanów pierwotnymi mieszkańcami północnej części Pakistanu. W dolinach Hindukuszu nazywani są m.in. Muqaddan, co oznacza pierwszych mieszkańców dolin. Znana jest odwieczna wrogość i rywalizacja pomiędzy Gudżarami, Dżatami i Pathanami w Pakistanie.

⁹ Dżatowie (Jat).

i Pendżab), także w Afganistanie, jak i w Indii. W północnym Pakistanie każdy pasterz bydła nazywany jest Gudżarem, nawet jeśli w rzeczywistości pochodził z innej społeczności. Wszyscy Gudżarowie w Pakistanie są muzułmanami sunnitami Hanifa. Zajmują się hodowlą bawołów i krów, a w górach głównie owiec i kóz. Prowadzą koczowniczy lub półkoczowniczy tryb życia. W Indii zamieszkują zarówno Kaszmir i Himaczał Pradesz, Garhwal, jak i Pendżab, a nawet zachodnią część Madhja Pradesz oraz Khandesz w północnej Maharasztra. Gudżarowie z Kaszmiru i Himaczał są muzułmanami sunnitami sekty hanifa, pozostali Gudżarowie są Hinduistami. Odlam Gudżarów pochodzących z dolin Kohistanu przybył do Kaszmiru stosunkowo niedawno i na skutek wprowadzenia nowych podziałów politycznych został odcięty od swoich ziomków. Traktowany jest on obecnie jako odrębna grupa endogamiczna – Bakkarwala (Rao 1988). Dodać jeszcze należy, że termin Gudżar pojawia się także w nazwach geograficznych np. stan Gudżarat w Indii, lub miasta Gudżarat i Gudżranwala w Pakistanie, a także w nazwiskach klanowych (Radżpuci) i lineażowych (Czaran, Rabari, Ahir). Gudżarowie mówią językiem nazywanym hindko w Pakistanie, a gudżari lub godżari w Kaszmirze.

Trzecią wymienioną przeze mnie grupą są Dżatowie¹⁰. Niektórzy autorzy wiążą tę nazwę z znanym w wzmiankach historycznych ludem Saka¹¹. Dżatowie zamieszkują głównie Pendżab i Sind w Pakistanie, oraz Pendżab, Uttar Pradesz, Radżasthan i Gudżarat w Indii. Trudnią się głównie rolnictwem, są farmerami. W pakistańskiej prowincji Sind natomiast do dziś zajmują się także pasterstwem. Każdy pasterz wielbłądów nazywany jest „dżat”. Wszyscy są muzułmanami, sunnitami lub szyitami. W Indii muzułmańscy Dżat żyją głównie w Kaczcżh i Radżastanie, pozostali są hindusami lub Sikhami. Posługują się językiem pendżabi, saraiki, radżasthani¹². Jak z tego wynika, istnieją pewne związki historyczne pomiędzy tymi grupami pasterzy. Prawdopodobnie wszystkie te grupy są obcego pochodzenia, potomkami koczowniczych przybyszów z Azji Centralnej. Dżatowie do dziś w różny sposób podkreślają swoją niezależność. Gudżarowie dotarli najdalej do Khandesz (północnej części Maharasztry na granicy z Gudżaratem i Madhja Pradesz). Do pokrewieństwa z nimi przyznaje się kilka kast. Rabari powstał jako kasta pełniąca odpowiednią rolę w nowo powstającym systemie państwa radżpuckiego po najazdach Hunów, prawdopodobnie dopiero około X w. n.e.

Pozostałe grupy, którymi się zajmowałem to: Bharwar, Ahir, Beludż i Brahui, także Czaran. Omawiany przeze mnie teren to obszary, które zawsze w wielusetletniej historii Indii najwcześniej i najwyraźniej podlegały wszelkim wpływom z zachodu, począwszy od Ariów, przez czasy Aleksandra

¹⁰ Saka uważani są według niektórych autorów za Scytów.

¹¹ Językiem saraiki posługuje się ludność z pogranicza Pendżabu i Sindu. Tym językiem posługują się także Dżatowie zamieszkujący ten obszar.

¹² Na temat wpływów z zachodu patrz (Thapliyal) 1971.

Macedońskiego do najazdu muzułmańskiego, zarówno z Azji Centralnej, jak i z Bliskiego Wschodu¹³. W związku z tym, obszary te wykazują pewne odmienności kulturowe, które stają się wyraźniejsze, jeśli skonfrontujemy je z indyjskim południem. Przykładem tego może być kwestia dominacji języków indo-irańskich na zachodzie i północy, w przeciwieństwie do południa, gdzie nadal rozwijają się języki drawidyjskie. Również pod względem rasowym różnice są wyraźne, a elementy drawidyjskie wzrastają wraz z przesuwaniem się w kierunku południowym lub wschodnim. Islam pojawił się na zachodzie, ale zdobył wpływy także na wschodzie i na południu. Informacje o języku ukazują szerszy kontekst etniczny i historyczny.

Indie są państwem niejednorodnym. Obok wielkiej tradycji hinduizmu, równie znaczące dla tej kultury są tradycje dżajnijska, buddyjska, sikhijska, chrześcijańska, zoroastrijska, a przede wszystkim – muzułmańska. Poza tym podziałem znalazły się jeszcze społeczności plemienne z kultami określanymi najczęściej w literaturze przedmiotu jako animistyczne. Religie plemienne ukazywały przede wszystkim ścisły związek wierzeń z określoną formą życia zbiorowości, w tym i formą samowystarczальной gospodarki bez specjalizacji i szerszej wymiany za światem zewnętrznym.

Na drugim biegunie społecznym tradycji plemiennej znajduje się wielka tradycja hinduska, pielęgnowana i podtrzymywana przez warstwy wyższe, ale przede wszystkim przez braminów. W strukturze hinduskich państw feudalnych przewidziane było miejsce dla wszystkich *warn* (*varna*) w tym klasy rządzącej *ksatrija*, która w sferze rytuału różniła się pierwotnie dość znacznie od tradycji bramińskiej. Powoli, wraz z umacnianiem swej pozycji straciła jednak cechy zbyt kontrastujące, chociaż ślady tradycyjnych elementów są jeszcze widoczne. Pozostałe warstwy to *banija*, których rola w każdym państwie była silna, oraz warstwy pracujące – siudrowie. Znalazło się tam również miejsce dla ludzi wykonujących prace nieczyste, ale konieczne w każdej zbiorowości.

Za pomocą trójkąta przedstawiłem schemat procesów akulturacji, zachodzących na tym terenie. Jak jednak zakwalifikować np. tzw. Kafrów lub Kalaszów z Hindukuszu¹⁴. Czy jest to enklawa hinduizmu, czy też mieszkający wysoko w niedostępnych dolinach górskich Kalasze zachowali starą plemienną strukturę społeczną lub religię? Te trzy główne elementy wyznaczają kierunki zachodzące w przeszłości procesów zmiany kulturowej. Pziom natężenia tych procesów jest bardzo różny. O ile przechodzenie z tradycji plemiennej w kierunku hinduizmu było i jest zjawiskiem powszechnym, to ruch w kierunku odwrotnym – od hinduizmu w stronę tradycji plemiennej – jest sporadyczny i w skali historycznej zanikający. Za wyjątek można uznać pewne współczesne ruchy polityczne szermujące hasłami powrotu do tradycji plemiennej w centralnej części Indii (Madhja Pradesz,

¹³ Wyjątkiem są Kafirowie – Kalasze z północnego Pakistanu. Patrz Loude (1984, 1987)

¹⁴ Jako argument podaje się to, że hindusem można się tylko urodzić.

Bihar, Orissa) zmierzające do uniezależnienia się od władzy centralnej i stworzenia nowego państwa Dżharkhand. Także ruch od tradycji plemiennych w kierunku islamu był zjawiskiem obecnym na subkontynencie indyjskim (głównie na północnym zachodzie kraju). Ruch odwrotny natomiast (od islamu w kierunku hinduizmu) praktycznie nie istniał. Ostatni z możliwych ruch od hinduizmu w kierunku islamu był zjawiskiem w pewnych okresach historii Indii powszechnym, dzisiaj jednak w praktyce się skończył. Ruch od islamu w kierunku hinduizmu czyli przechodzenie lub powracanie na hinduizm, jest natomiast praktycznie niemożliwy. "Z hinduizmu jest tylko wyjście, nie ma powrotu. Do islamu prowadzi wiele dróg" (Ahmed 1977).

Jak dotychczas prace antropologiczne nastawione na badanie zmiany kulturowej omawiały zwykle jeden z wyżej wymienionych przypadków prawdopodobnie z uwagi na to, że były to tzw. *case studies* analizujące tylko określony przypadek. Wiele z tych prac potwierdza tezę, że większość badanych społeczności stanowi przypadek pośredni, tzn. że, w skład zbioru elementów kulturowych danej społeczności wchodzi elementy pochodzące zarówno z jednego, jak i drugiego sąsiedniego wierzchołka trójkąta. A więc w tej strefie znajdzie się olbrzymia większość społeczeństwa Indii. Dlatego też można mówić o ludowym hinduizmie¹⁵, który powstał właśnie na skutek asymilacji tradycyjnych elementów plemiennych przez cywilizację hinduizmu. Opodobnym tendencji możemy mówić w procesach interakcji zachodzących pomiędzy islamem a tradycją plemienną. Różnorakie formy islamu plemiennego z Pakistanu są tego najlepszym przykładem¹⁶.

W obu przypadkach przechodzenia od tradycji plemiennych na hinduizm i islam można mówić o podobnych ogólnych zarysach strategii zmierzającej do asymilacji społeczności plemiennych przez oba systemy kulturowe. Nie odrzucać i nie potępiać, a przeciwnie – docierać do tych ludzi posługując się językiem ich pojęć i symboli, powszechnie zrozumiałym. Wydawałoby się, że jest to oczywiste, a jednak należy postawić pytanie, dlaczego takie plemiona jak: Beludżowie, Brahui, Gudżar, Dżat przyjęły ostatecznie islam, inne (np. Bhil, Koli) pozostały w kręgu kultury hinduskiej. W literaturze spotykamy się z twierdzeniem, że wszystkie lokalne społeczności, które przyjęły islam są konwertytami. Myślę jednak, że nie można autororytatywnie stwierdzić, że np. Dżat z Sindu byli hindusami w chwili pojawienia się Mohamada bin Qassim¹⁷. W obu tych przypadkach możemy zauważyć zderzenie pomiędzy tradycją ludową, lokalną, a wielką tradycją pochodzącą z zewnątrz. Obie wielkie tradycje stworzyły specjalne grupy funkcjonariuszy kulturowo-religijnych skierowanych lub po prostu działających na obrzeżach

¹⁵ Termin ludowy hinduizm wiąże się także z podziałem na kulty bramińskie i niebramińskie.

¹⁶ Przykłady islamu plemiennego z Pakistanu można znaleźć w książce „Tribal Islam” (ahmed 1980).

¹⁷ W czasach panowania braminy o imieniu Dahir nie wolno było w Sindzie Dżatom posiadać konia, nosić turbana na głowie, ani broni przy boku.

swojej kultury. W historii subkontynentu było dużo wielkich, powszechnie znanych postaci pracujących na tym polu po obu stronach. Szankaraczarja – wielki reformator, a właściwie twórca lub odnowiciel współczesnego hinduizmu był chyba najwybitniejszą z nich w kręgu cywilizacji hinduskiej. To on m. in. sformułował zakony ascetyczne określane wspólną nazwą Dasanami¹⁸. Mogli do nich należeć nie tylko członkowie ekskluzywnej kasty bramińskiej, ale niemal wszyscy, prócz niedotykalnych. Tak zwani Bawa, czy to Gosain, Atit itp. jeszcze dzisiaj pełnią funkcjekapłanów w świątyniach siwaickich lub innych przeznaczonych dla ludności niebramińskiej. Są to funkcjonariusze kulturowi obsługujący tę ludność we wszystkich niemal najważniejszych rytuałach oprócz ceremonii małżeństwa, której odprawianie zarezerwowane zostało dla niższych rangą braminów¹⁹.

Podobną rolę funkcjonariuszy lub raczej pośredników religijnych w islamie na tym pograniczu – pełnili suficy święci. Chociaż należy pamiętać, że w islamie nie istnieje zinstytucjonalizowana funkcja kapłana, każdy może pełnić tę rolę, a *ulema* czy *maulana*²⁰ to nie kapłan, raczej uczony w prawie. *Ulema* lub *maulana* jest konserwatywnym reprezentantem wielkiej tradycji islamu odrzucającym wszelkie innowacje, lub zmiany, które wydają mu się nie mieścić w ramach tradycji islamskiej (Singh 1986 s. 65). Islam rozwinął się w środowisku koczowników, a jego struktura społeczna miała bardziej charakter egalitaryzmu wspólnoty plemiennej. Przyjęcie z fazy egalitaryzmu zorientowanego krewniaczo na fazę egalitaryzmu zorientowanego religijnie było więc stosunkowo łatwe (Singh 1986 s. 70). Jednak wraz z rozległymi podbojami ta plemiennie-demokratyczno-egalitarna struktura władzy zmieniła się wkrótce we wzorzec feudalno-autorytarny.

maulana – bramin
aszrafizacja – sanskrytyzacja

Obie te postacie to funkcjonariusze stojący na straży wielkiej tradycji po obu stronach. Rodzaj relacji, w jakiej poszczególne grupy społeczne lub jednostki pozostają z nimi, lub zakres korzystania z ich usług rytualnych, decyduje natomiast o pozycji w hierarchii społecznej zarówno w islamie, jak i w hinduizmie, bez względu na to, czy będzie to przedstawiane w kategoriach czystości rytualnej, czy też – znajomości kanonu prawa. Warto dodać, że jeszcze na początku wpływów islamskich w Indii ten rodzaj „kapłaństwa” muzułmańskiego nie był dziedziczny (Singh 1986 s. 66). Jednak ostatecznie, prawdopodobnie na skutek zderzenia z potężnym miejscowym żywiołem, który wpłynął na zmianę oblicza islamu w Indii, przyjął wówczas formę systemu dziedzicznego. Aż do dziś funkcjonariusze podtrzymujący wielką

¹⁸ Dasanami to nazwa 10 zakonów ascetycznych założonych przez Szankaraczarję.

¹⁹ Bramini z subkasty Radźgor i Saraswati związani są z Rabari, Czaran a także Radźputami; Pardżija z Ahirami; Gulra obsługują kasty nieczyste.

²⁰ Ulema lub inaczej maulana, maulvi to znawca prawa kanonicznego, a nie kapłan.

tradycję islamu uważani są za potomków najeźdźców. Są więc obcego pochodzenia i to decyduje o ich przynależności do aszraf, czyli 4 głównych grup: Sajjed, Szejkh, Mughal i Pathan²¹, Z tej czwórki pierwsi dwaj – Sajjed i Szejkh są przyjmowani jako potomkowie świętych, podobnie jak bramini. Mughal i Pathan natomiast stanowili arystokrację feudalną i wojsko.

Oczywiście, na skutek głębokiego kontaktu z żywiołem miejscowym islam musiał ulec pewnym modyfikacjom i wchłonął wiele wcześniejszych elementów kulturowych lub społecznych. Jak to zwykle bywa, podbój Indii nie wywodził się tylko z pobudek czysto religijnych, decydowały motywy doraźne i materialne (Singh 1986 s. 68).

Do XVI w. n.e. powstało w Indii 17 szkół sufickich. Tradycja sufizm podkreślała mocno to, co przemawiało najbardziej do prostych ludzi – nieśmiertelny wymiar świata (Singh 1986 s. 68). A także postacie, funkcjonujące do dziś w kulturze ludowej Indii i Pakistanu, jak fakir, pir, swym przykładem nieprawdopodobnego czasem ascetyzmu i pobożności skutecznie oddziaływały na wyobraźnię ludową, pociągając różne grupy, zarówno plemienne, jak i kastowe w kierunku islamu. Również brak rygorystyczne przestrzegane rytuału był w tym przypadku elementem sprzyjającym atrakcyjności islamu. To właśnie tego rodzaju postacie przyczyniły się najbardziej do nawrócenia na islam tak dużych mas ludzkich, przede wszystkim dzięki temu że przemawiały tak samo lub bardzo podobnie jak lokalni ludzie wiary i wiedzy. Okazały się mniej sztywne, ortodoksyjne i rygorystyczne niż np. ulemowie. O zderzeniu obu żywiołów (hinduskiego i muzułmańskiego) w kategoriach wielkich tradycji hinduizmu i islamu pisze (Singh 1986 s. 70). W jego ujęciu podział na małą i wielką tradycję hinduizmu jest jednak zbyt uproszczony. Zaliczył on do wielkiej tradycji islamu tylko grupy np. Pathanów, Arabów, a do małej tradycji – tylko konwertytów z hinduizmu. Przecież mamy również przykład małej tradycji Beludżów, czy wymienianych przez niego Pathanów. W przypadku relacji zachodzących pomiędzy tradycją plemienną a hinduizmem lub islamem nie istniała prawdopodobnie tylko otwarta konfrontacja. Całkowite zanegowanie jakichkolwiek wartości drugiej strony. Co jest natomiast charakterystyczne dla relacji hinduizm – islam w kategoriach wielkich tradycji, to niemożliwa do pokonania bariera ortodoksji i rytuału, przepaść, postrzeganie drugiej strony jako absolutne zaprzeczenie własnej kultury i religii, odwrócony obraz obcej kultury i wiary²².

²¹ Proces aszrafizacji polega na przejmowaniu cech warstw wyższych przez konwertytów. Przypomina to analogiczny proces sanskrytyzacji.

²² Najczęściej wymieniane różnice pomiędzy nimi hindusami a muzułmanami są następujące: muzułmanie – preferują małżeństwo kuzynowskie,

- modlą się w kierunku na zachód,
- jedzą mięso, w tym wołowinę,
- zapinają ubrania z innej strony
- nie malują znaku „tika” na czole,
- grzebią ciała swoich zmarłych w ziemi.

Ten sam sposób patrzenia ma miejsce po obu stronach, ponadto każda ze stron uważa się za leżącą zdecydowanie wyżej od drugiej.

Bardziej precyzyjne określenie granicy pomiędzy hinduizmem i islamem wymagałoby podania definicji np. hinduizmu, ale to przekroczyłoby tylko zakres tego artykułu, tym bardziej, że zawsze przysparzało kłopotów. Niemniej trzeba stwierdzić, że istnieją liczne zbieżne elementy pomiędzy ludowym a ortodoksyjnym hinduizmem. Nie można więc traktować tych żywiołów jako całkowicie odrębnych.²³

Na hinduski mechanizm procesu akulturacji można też spojrzeć z innej strony. Wiąże się on z powolnym porzucaniem starej struktury społecznej i gospodarczej opartej na samowystarczalności, ograniczeniu kontaktów zewnętrznych i powtarzaniu corocznego porządku. Proces ten określić można jako pozbywanie się elementów etnicznych. Jest to więc forma de-etniczacji drobnych społeczności plemiennych i asymilowania ich w szerszym kontekście społecznym, w którym o miejscu i statusie zajmowania przez grupę decyduje określona użyteczność dla większej całości, czyli funkcja ekonomiczna i symboliczna w nowym systemie. Czy i w jakich przypadkach całkowita de-etniczacja jest możliwa w Indii? Czy zawsze miała miejsce? Dżatowie z pogranicza indyjsko-pakistańskiego mogą być np. wyjątkiem od tej reguły. Z drugiej strony, proces islamizacji nowych plemion nie prowadził do ich de-etniczacji, przeciwnie – zachowywał nietknięte zastane struktury plemienne i lokalne. Jest jedną z podstawowych różnic pomiędzy strategią adaptacji kulturowych hinduizmu i islamu.

Poniższa tabela przedstawia zarys modeli kulturowych trójkąta. Jest to propozycja mająca za cel unaocznienie podstawowych różnic pomiędzy elementami tradycji plemiennej, hinduizmu i islamu. Podobne propozycje modelowe przedstawiali m.in. David Gellner pracujący na materiale nepalskim (Gellner 1991, a częściowo Andre Beteille (Beteille 1970, 1977) i Mahadev Apte (Apte 1977).

Przejście z tradycji plemiennej na hinduizm polega m. in. na przyjmowaniu bardziej złożonego rytuału, uznania zasad hierarchii społecznej jako organizujących współżycie i współpracę wszystkich członków, wprowadzeniu zorganizowanego podziału pracy i wzięciu pod większą kontrolę pozycji kobiet oraz ograniczeniu związków z innymi religiami. Niektóre z tych elementów pojawiałyby się przy przejściu z tradycji plemiennej na islam. Nie omawiam szerzej tego przypadku ponieważ kwestia ta wymaga pogłębionych badań, np. wśród Pathanów, Beludżów lub Brahui. Nie spotkałem się z tego rodzaju porównaniem w literaturze. Celem zasygnalizowania problemu przedstawiam tylko kilka przykładowych różnic:

²³ Na temat znaczenia terminu *qaum* występują rozbieżności (Rao 1988). Jest to pojęcie stosowane powszechnie na terenie Pakistanu, ale również przez niektóre grupy muzułmanów lub Dżatów w północno-zachodnich Indiach. W zależności od kontekstu można oznaczać naród, plemię, klan.

	hinduizm	tradycja plemienna
kapłani	brahman	lokalny specjalista
rytuał	„czysty” maksimum komplikacji zbliżony do królewskiego, miejski	krwawe ofiary prosty wiejski
panteon	Brahma, Wisznu, Siwa	lokalne bóstwa, Matadzi
hierarchia	hierarchia	równość
gospodarka	osiadłe rolnictwo	przejściowe rolnictwo, pasterstwo
podział pracy	zorganizowany	prosty
stosunek do państwa	pod kontrolą	poza kontrolą państwa
struktura społeczna	organizacja kastowa	klanowa
pozycja kobiet	pod ścisłą kontrolą zakaz powtórnego małżeństwa wdów zakaz rozwodów	swoboda lewirat, poliandria
pokrewieństwo	zakaz ślubu z kuzynem matki	rozwody preferowana córka brata matki
posag	posag (dowry)	cena za pannę, lub pan młody odpracowuje służy teściowi
zięć	czczony jako Wisznu	otwarte
związki z innymi religiami	brak	
język	literacki, sanskryt	analfabetyzm, dialekty

	islam	tradycja plemienna
kapłani	maulana (ulema)	lokalny specjalista, pir
rytuał	meczety	darga
struktura społ.	klanowa, qaum ²³	klanowa, qaum
obszar	szerszy	lokalny
język	literackie	tradycja ustna
małżeństwo	preferowana córka brata matki	preferowana córka brata matki, lewirat

Ale wróćmy do początku, czyli do pasterzy, których życie z racji codziennych wędrówek przynosi więcej kontaktów. Te liczniejsze kontakty rodzą więcej sytuacji, prowadzących do konfrontacji postaw i manifestacji swojej tożsamości w zależności od osoby lub grupy, z którą pasterz się spotyka, albo od miejsca, w którym ten kontakt zachodzi. Jest to jednak temat który wymaga odrębnego opracowania. Jak stwierdził Brian Spooner „nomadyzm pasterzy był pierwotnie sposobem przeżycia i jako taki obejmował adaptację do środowiska naturalnego, co niekoniecznie oznaczało jakiejkolwiek zjawisko kulturowe”²⁴. Oznacza to, że był to raczej stan niedookreśloności niż

²⁴ Podaję to za (Sharma 1976).

w pełni rozwinięte zjawisko kulturowe. Był to żywioł, który dopiero po bardziej intensywnych kontaktach z otoczeniem, np. przez osiedlenie lub drogą większej wymiany usług, nabiera nowych kształtów o bardziej wyrazistych cechach kulturowych. Niektórzy autorzy mówią wręcz o jakiejś formie świeckiego charakteru nomadów. Ich religijną ekspresję cechuje inne zabarwienie niż w bardziej powszechnych przejawach tego zjawiska. Mary Douglas pisze o nich tak: „[...] świeccy w sensie tego świata, świeccy w sensie braku poszukiwań transcendentnego znaczenia w życiu codziennym, świeccy w sensie niekorzystania z jakichś określonych wyspecjalizowanych instytucji religijnych [...]” (Douglas 1973, s.134). Wydaje się, że trudno byłoby odmówić im wiary, z pewnością jest ona głęboka i stanowi zaplecze, dzięki któremu byli w stanie przetrwać. Być może mniej uwagi poświęcają rytuałowi, lub rytuał ten został ograniczony do minimum. Z powodu trybu życia i licznych kontaktów dla obserwatorów z zewnątrz wydają się bardziej neutralni lub nieokreśleni. Zderzenie z otoczeniem, czy osiedlenie staje się wyzwaniem dla ich dotychczasowego trybu życia i wiary. Jest to sytuacja, która wymaga od nich określenia się. Z tego też powodu mogły zaistnieć pewne wątpliwości, których wyrazem było np. uznawanie Rabari za muzułmanów, o czym była mowa na początku, a także przynależność niektórych nomadów-pasterzy z pogranicza, jak np. Beludźowie, Gudźarowie, do jednej z bardziej tolerancyjnych sekt muzułmańskich hanifa, a nie innej.

Przypadek pasterzy-nomadów z terenów pogranicza północno-zachodnich Indii można prześledzić na podstawie źródeł historycznych. Region Sindu, zachodniego Radżastanu i Gudźaratu, a więc obszar od rzeki Indus na zachodzie po łańcuch gór Aravalli w Radżastanie i błota Rann w Gudźaracie, podobnie jak całe północne tereny Indii, był w IV w. n.e. świadkiem inwazji plemion koczowniczych z Azji Centralnej, która doprowadziła do upadku wielkiego imperium Maurja Guptów²⁵. Najeźdźcy znani są z przekazów historycznych jako Hunowie, ale towarzyszyli im m.in. Gudźarowie. Założyli oni kilka małych państw, z których najbardziej znane było państwo Toramany. Był to okres dużego rozdrobnienia, migracji ludów i wymieszania z obcymi elementami w północnych Indiach. W VIII w. n.e. pojawili się na subkontynencie indyjskim pierwsi muzułmanie. Był to Mohammad bin Qassim, który przybył do Sindu, gdzie wówczas istniało państwo hinduskie, w którym władzę sprawował uzurpator Chach. Muzułmanie nie mieli przewagi wojskowej, ale nieoczekiwane przybyszów poparły niektóre lokalne plemiona, m.in. Dżat. Legenda Mohammada bin Qassima jest żywa wśród Dżatów z Sindu aż do dnia dzisiejszego. Według niej, Dżatowie poparli przybyszów ponieważ byli pozbawieni jakichkolwiek praw w tym czasie. Wystąpienie nowej siły na zachodzie Indii i jej kolejne sukcesy spowodowały reakcję. Jest to czas pojawienia się na scenie historii subkontynentu indyjskiego nowej klasy – Radźputów. To właśnie w północno-

²⁵ Maurja Gupta był Dżatem według (Pradhan 1966).

zachodnich Indiach powstało w owym czasie wiele państw rządzących przez klany radżpuckie. Byli oni Hindusami, jednak charakteryzował ich odmienny etos. Nawiązywali do etosu legendarnej warstwy rycerskiej (ksatrija). Nie byli jednak z pewnością ich potomkami, a wśród większości klanów radżpuckich można doszukać się elementów obcych sugerujących raczej ich ścisłe związki z koczownikami, którzy najechali Indie kilka wieków wcześniej i zasymilowali się. Charakterystyczne, że większość współcześnie żyjących kast pasterzy podtrzymuje swoje historyczne związki z Radżputami (Rabari), albo wywodzi swoje pochodzenie od Kryszny (Ahir). Z kolei kasta Czarani, która porzuciła swoje tradycyjne zajęcie-pasterstwo, znana jest powszechnie w północno-zachodniej Indii jako najbardziej zaufana kasta Radżputów. Są oni prawdopodobnie potomkami warstwy kapłańskiej przybyszów, ale to odrębny temat. Państwa radżpuckie stały się ostatecznie główną siłą stanowiącą opór późniejszym falom podboju Indii przez muzułmanów. Ludowy folklor pasterzy z tego regionu przechowuje do dzisiaj etos walki z żywiołem muzułmańskim. Lata podboju północno-zachodnich Indii przez muzułmanów spowodowały, że pozostające jeszcze do niedawna w stanie dość niezależnym plemiona pasterzy koczowników zmuszone były powoli do samookreślenia. W sytuacji zmian politycznych, powstawania nowych granic stan nieokreślenia przestał być już wystarczający. Stąd decyzje o podejmowaniu ścisłej współpracy z lokalnymi ośrodkami władzy. W ten sposób powstały zapewne Rabari, jako jeszcze do niedawna grupa niezależnych pasterzy wielbłądów, zajmująca się także chętnie rozbojem (stąd pochodzi ich nazwa Rabari), teraz w wyniku większych związków z lokalną władzą Radżputów znaleźli się w kręgu cywilizacji indyjskiej. Podaje się nawet miejsce i orientacyjną datę powstania władz kastowych – Umarkot w pakistańskiej prowincji Sind około 1000 roku n.e.²⁶. Jak już wspomniałem, inne wersje podają, że Rabari powstały lub przynajmniej wywodzą się z Marwaru. Gudżarowie i Dżatowie w miejscach gdzie dominowali liczebnie zachowali większą siłę i przetrwali zachowując wewnętrzną integrację²⁷. Na terenach, na których ostatecznie zwyciężyła dominacja jednej lub drugiej strony, tzn. islamu lub hinduizmu, przyjęli wiarę preferowaną przez lokalną władzę. Zderzenie się dwóch systemów kulturowych doprowadziło na tym terenie do synkretyzmu, któremu nie uległo tylko niewiele społeczności. Z pewnością dużo zamieszania wprowadza np. uczestnictwo Rabari w świątach hinduskich z jednej strony oraz w niektórych świątach muzułmańskich z drugiej strony. Wiara w cudowną moc grobów świętych muzułmańskich jest równie powszechna. Powiada się, że np. w Kaczcchu patronami niemal każdej wsi są: jedna z wielu Matadzi i jeden z tysięcy lokalnych pirów. Sprawa przestrzegania rytuałów rodzinnych też wzbudza nieco zamieszania. Osiedlanie się lub

²⁶ Miejscem założenia kasty Czarani, według ich tradycji, była miejscowość Andżar w Kaczcchu (również około 1000 roku).

²⁷ Przykładem tego jest państwo Dżatów w Bharatpur w XIX w. n.e.

potrzeba intensywniejszej wymiany usług z otoczenia wymusza konieczność zmanifestowania swej przynależności do określonego systemu. W społecznościach plemiennych lub wiejskich poziom integracji grupowej oparty na systemie krewniaczym był wystarczający przede wszystkim z racji względnej samowystarczalności, z tym wiązała się także władza i możliwość kontroli. W większej zbiorowości np. wiejskiej lub państwowej integracja nie może natomiast opierać się już na bazie grupy krewniaczej (wówczas nowy wspólny rytuał przejmuje rolę czynnika integrującego). Czym jest w takim razie uczestnictwo Rabari lub innych hindusów w corocznym rytuale poświęconym lokalnemu pirowi? Przypomnijmy, że czasem inni Hindusi twierdzą, że Rabari są muzułmanami lub wyznawcami świętych muzułmańskich, sami zainteresowani natomiast, np. Rabari, oczywiście temu zaprzeczają, deklarując równocześnie głośno swoją wrogość wobec wszystkich wyznawców islamu. Czasem także sugerują, że to Rabari z pakistańskiego Sindu są muzułmanami. Generalnie Rabari są akceptowani jako Hindusi. Prawdopodobnie jednak jako zbiorowość manifestują swoje niewątpliwe związki z jedną z form hinduizmu, z drugiej jednak strony na niższym, lokalnym poziomie regionalnej społeczności, w której połowę stanowią muzułmanie, manifestują jak gdyby na użytek „wewnętrzny” łączność z tą ziemią, na której jej *genius loci* wyraża się w taki właśnie sposób. Jest to zaspokajanie swoich potrzeb duchowych (poznawczych) równie spontanicznie jak w pozostałych rytuałach. Uczestnictwo w wielkich dorocznych świętach obejmuje natomiast rytuały związane z wielką tradycją hinduizmu, Divali, Kriszna dżajanti, Navaratri, w których biorą udział wspólnie na równych prawach obok wszystkich pozostałych kast, w tym również tych najwyższych.

Hinduski rytuał religijny Kula Devi²⁸ ma odpowiednik w rytuale rodzinnych bóstw opiekuńczych w tradycji plemiennej. Jest on jednym z ostatnich elementów, jakie zanikają w warunkach kontaktu i akulturacji. Kula Devi jako bóstwo rodzinne łączy danego członka rodziny z całym szeregiem jego przodków. Znane są jednak przypadki zmiany bóstwa opiekuńczego, nie tylko w drodze konwersji na islam. Z drugiej strony przykładem wskazującym trwałość i powolne zanikanie dotychczasowego rytuału są znane przypadki (m.in. wśród Gudżarów nawróconych na islam) przestrzegania pewnych form kultu bóstw opiekuńczych, a nawet składanie ofiary z pożywienia na grobie zmarłego członka rodziny. Więcej powiedziano już o opozycji tradycja plemienna-hinduizm, znacznie mniej prac zostało poświęconych relacji tradycja plemienna-islam. Na omawianym pograniczu niektóre grupy muzułmanów, a wśród nich także Dżatowie z Dolnego Sindu, nie korzystają z usług *maulany*, posiadają natomiast własnych funkcjonariuszy religijnych. Takim funkcjonariuszem rytualnym może być np. wymieniany już kilkakrotnie pir. W takim przypadku wpływ ortodoksji muzułmańskiej jest raczej

²⁸ Kula devi – bóstwo opiekuńcze rodziny. Rytuał odprawiany codziennie przez gospodarza domu.

ograniczony. Warto pamiętać, że święci niektórych niebramińskich kultów np. Gorakhnatha (Briggs 1982)²⁹ są także czasem określani terminem pir. W kulturze ludowej pir to święty człowiek, jak się okazuje nie zawsze muzułmanin.

Na styku tych trzech modeli w przypadku subkontynentu indyjskiego szuka się tradycyjnie elementów hinduskich w kulturze społeczności muzułmańskich. Oczywiście jest to uzasadnienie z tej racji, że większość muzułmanów to konwertyci. Pozostali to obcy, którzy przybyli do Indii z Bliskiego Wschodu lub Azji Centralnej. Niemniej tereny pogranicza, które tu omawiałem uważam z jednej strony za przykład owej zmiany kulturowej na linii hinduizm – islam, ale z drugiej strony, co jest z pewnością równie ciekawe, przykład zachowania elementów kultur wcześniejszych, tzn. zarówno pre-hinduskich, jak i pre-islamskich np. wspomniani wyżej Kafrowie (Kalaszowie), czy Beludźowie. Głębsza analiza dałaby nam możliwość zrozumienia różnic w stosowanych przez obie te wielkie religie strategiach ekspansji, jak i różnic w oferowanym przez nie przesłaniu lub objawieniu. Obydwie tradycje, aby móc rozszerzyć lub utrzymywać swoje wpływy musiały liczyć się z nieustającą wymianą elementów kulturowych pochodzących z lokalnego podłoża małej tradycji. Prawdopodobnie jest także przyczyną istnienia wielu wspólnych elementów obu stron na poziomie tradycji. Być może porównanie przykładowe jednej z sąsiadujących ze sobą małych tradycji hinduizmu i islamu z terenu pogranicza przyniosłoby wiele nowych, ciekawych i może nieoczekiwanych spostrzeżeń.

W mniej lub bardziej dokładny sposób prześledzić można zmiany zachodzące w ramach procesów hinduizacji i islamizacji społeczności plemiennych. Są to procesy przebiegające względnie płynnie, a ruch zachodzi tylko w jedną stronę (wyjątkiem może być wspomniany już ruch Dźharkhand w Indii). Zmiany na styku hinduizmu i islamu natomiast zachodziły zwykle w bardziej gwałtowny sposób, a przynajmniej były bardziej naładowane emocjami; przejście na drogą stronę często traktowano w kategoriach zdrady. Dlaczego? Było to przejście pomiędzy dwoma równorzędnie rozwiniętymi systemami kulturowymi, nie wiązało się jednak z awansem cywilizacyjnym, raczej z konkretnymi doraźnymi korzyściami.

W takiej sytuacji, kiedy druga strona nie objawia znaków słabości, a przez to stanowi zagrożenie – jej obraz postrzegany jest w kategoriach wroga, odwrócenia panujących na tym świecie wszelkich norm i wartości. Nie ma też praktycznie możliwości rozwiązania spornych spraw drogą pokojową. Konflikt, który jest przecież zjawiskiem naturalnym nie może być inaczej rozwiązany jak poprzez użycie siły. W rzeczywistości obszary pogranicza, na którym doszło do zderzenia obu systemów, z uwagi na swój

²⁹ Związana z kultem niebramińskim postać założycieli zakonu joginów – Gorakhnatha jest interesująca. Uważany był przez buddystów za jednego z buddyjskich mahasidhów. Jeden z jego uczniów Dhoramnath przybył do Kaczcchu z Paszawaru.

autentyczny charakter są zwykle w stanie zaoferować rozwiązanie, będące próbą syntezy. W naszym przypadku są to sekty wyrosłe zarówno na podłożu hinduizmu, jak i islamu. Do tych sekt można zaliczyć Sikhów, jak i ismaelitów, ale także (choć może w mniejszym stopniu) Rabari, Gudźarów i Dżatów. Kulty, sekty, jak i synkretyzm prezentowany przez grupy żyjące na tym obszarze pogranicza wynikły z potrzeby znalezienia nowej tożsamości niezależnej od obu stron oraz potrzeby zmanifestowania najważniejszej kwestii, jaką jest poczucie autonomiczności i niezależności. Choć spotkały się z silną presją z obu stron, są one najlepszym przykładem tego, o czym mówił Uberoi, że historia pogranicza, strefy, lub regionu autonomicznego podlega rytmicznym zmianom w postaci kolejnych procesów oddzielenia, ponownego zetknięcia i wymiany na różnych poziomach życia (Uberoi 1976, s. 74). Istotne wydaje się być to, że wymiana kulturowa w sferze materii przede wszystkim, ale także i w sferze ducha jest zawsze żywa. Jednakże na poziomie świadomości i tożsamości podlega zwykle bardziej rygorystycznym regułom. Nie można mieć równocześnie dwóch bogów. Dlaczego? Sprawa tożsamości jest zawsze reakcją na wyzwanie z zewnątrz, dlatego też wymaga od nas konkretnej odpowiedzi, podczas gdy rzeczywistość ducha i materii pozwala nam sięgać swobodnie bez konieczności traktowania ich w innych kategoriach.

Literatura

- Ahmad Z.
1977 *Caste Elements Among the Muslims of Bihar*, [w:] *The New Wind. Changing Identities in South Asia*, K. David (red.), The Hague, s. 337–356.
- Ahmed A. (red).
1970 *Tribal Islam*, London.
- Apte M.
1977 *Region, Religion and Language: Parameters of Identity in the Process of Acculturation*, [w:] *The New Wind. Changing Identities in South Asia*, K. David (red.), The Hague, s. 383–392.
- Barnett S.
1977 *Identity Choice and Caste Ideology in Contemporary South India*, [w:] *The New Wind. Changing Identities in South Asia*, K. David (red.), The Hague, s. 393–416.
- Barth F.
1969 *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Bergen.
- Beteille A.
1970 *Race, Caste and Gender*, „Man” (N.S.), t. 25, s. 489–504.
1977 *The Definition of Tribe*, [w:] *Tribe Caste and Religion in India*, (red.) R. Thapar, Meerut, s. 7–14.
- Briggs G. W.
1982 *Gorakhnath and the Kanphata Yogis*, New Delhi.
- Burghart R.
1978 *Hierarchical Models of the Hindu Social System*, „Man” (N.S.), t. 13, nr 4, s. 519–536.

- Douglas M.
1973 *Natural Symbols*, New York.
- Fuller C.J.
1988 *The Hindu Pantheon and the Legitimation of Hierarchy*, „Man” (N.S.), t. 23, nr 1, s. 19–39.
- Gaborieau M.
1989 *From Al-Beruni to Jinnah. Idiom, ritual and ideology of the Hindu-Muslim confrontation in South Asia*, „Anthropology Today”, t. 3, s. 37–44.
- Geertz C.
1966 *Religion as a Cultural System*, [w:] *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, M. Banton (red.), London, s. 1–46.
- Gellner D.
1991 *Hinduism, Tribalism and the Position of Women: The Problem of Newar Identity*, „Man” (N.S.), t. 26, nr 1 s. 105–125.
- Glazer N., Moynihan D.P. (red.)
1975 *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge Mass.
- Isaacs H.
1975 *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change*, [w:] *Ethnicity: Theory and Experience*, N. Glazer, D.P. Moynihan (red.), Cambridge Mass.
- Kieniewicz J.
1980 *Historia Indii*, Warszawa.
- Kaur R.
1986 *Jat Sikhs: a question of identity*, „Contribution to Indian Sociology” (N.S.), t. 20, nr 2, s. 221–139.
- Loude J.-Y., V. Lievre
1984 *Solstice Païen, Fêtes d'hiver chez les Kalash du nord Pakistan*, Paris.
1987 *Fêtes d'été chez les Kalash du Nord-Pakistan: Cascades de lait, vin de jambes et berger geniteur*, „l'Ethnographie”, Nouvelle Serie, nr 100–101, s. 191–220.
- Mencher P.
1974 *The Caste System Upside Down or The Not-so Mysterious East*, „Current Anthropology”, t. 15, nr 4, s. 469–494.
- Negi R.S.
1982 *Population Structure of a Pastoral Nomadic Community of the Himalayas*, [w:] *Nomads in India: Proceedings of the National Seminar*, A. Misra, K.C. Malhotra (red.) Calcutta.
- Pradhan M.C.
1966 *The Political System of the Jats of Northern India*, Bombay.
- Rao A.
1988 *Levels and Boundaries in native models: Social grouping among the Bakkarwals of the Western Himalayas*, „Contributions to Indian Sociology”, (N.S.), t. 22, nr 2, s. 195–227.
- Sahlins M.
1968 *Tribesmen*, Englewood Cliffs N.J.
- Salzmann P.
1978 *Ideology and Change in Tribal Society*, „Man” (N.S.), t. 13, nr 4, s. 618–637.
- Sarkar R., V. Sarkar, M.K. Raha
1982 *The Gujjars and their society*, [w:] *Nomads in India: Proceedings of the National Seminar*, A. Misra, K.C. Malhotra Calcutta
- Sharma J.C.
1982 *Communicational and Educational Problems of Gujjars – A Pastoral Nomadic Tribe*, [w:] A. Misra, K.C. Malhotra (red.) *Nomads in India: Proceedings of the National Seminar*, Calcutta.

- Singer M..
1972 *When a Great Tradition modernizes*, New York.
- Singh Y.
1986 *Modernization of Indian Tradition (A Systemic Study of Social Change)*, Jaipur.
- Singh Uberoi J.P.
1973 *Between Oxus and Indus. A lokal history of the frontier 500 BC to 1925 AD*, Smith, B., *Indian Horizons*, t. XXXII, nr 1, s. 67–83.
1991 *Classifying Animals and Humans in Ancient India*, „Man” (N.S.), t. 26, nr 3, s. 527–548.
- Srinivas M.N.
1952 *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Oxford.
- Thapliyal U.
1971 *Foreign Elements in Ancient Indian Society. 2nd century BC to 7th century AD*, new Delhi.
- Tod J.
1899 *The Annals and Antiquities of Rajasthan or the Central and Western Rajput States of India*, Calcutta, t. I–II.
- Uberoi J.P.S. (patrz – Singh Uberoi, J.P.)
1973
- Uberoi J.P.S.
1976 *The Structural Concept of Asian Frontier*, [w:] *History and Society. Essays in honor of Niharjan Ray*, D. Chattopadhyaya (red.), Calcutta, s. 67–77.
- Westphal-Hellbusch S.
1964 *The Jat of Pakistan*, Berlin.
- Westphal-Hellbusch S., Westphal H.
1974 *Hinduistische Viehzüchter in Nord-Westliche Indien*, t. 1, *Die Rabari*, t. 2, *Die Bharvad und die Charan*, Berlin.

DAGNOSŁAW DEMSKI

**Some Problems of Cultural Frontier in the Case of Pastoral Communities
from North-West India**

Summary

It is no doubt to mention a large number of publications concerned to the folk Hinduism. The most significant contributions to the exegesis of Hindu tradition dealt with the mutual influences of two poles: orthodox and tribal tradition, Great and Little traditions. Process of cultural change and the uncountless ways of social adaptation has been undertaken and studied thoroughly by some authors from Islamic countries including those from Pakistan and those described the case of the process of sanskritization. The examples of tribal Islam and folk Hinduism are well displayed by scholars. But what about the frontier regions? Author of this paper focused on another aspect of this problem. The main question is about the choices possible for people inhabiting the cultural frontiers in their struggle for cultural survival. The main material of this research were several pastoral castes and tribes mostly from Gujarat, Rajasthan, Punjab and Sindh from Indo-Pakistani border. There are many cultural similarities between them and in some of these cases is an awareness of common historical past, not mention the same professional work. Rabaris, Ahirs, Jats, Gujars, Baloches and Samma tribes or Brahuis lived neighbouring each other for so a long time. The political and historical events had changed there so many and it were always the outside changing force. Most of pastoral

tribes were challenged many times by political or economical circumstances and finally forced to settle down here or there despite of permanent instability of ruling classes, and forced to live close to other communities frequently for the first time in their history. This fact marked tremendously on their life. Because of these processes pastorals from the same stock being under the pressure of distinct influences replaced their outlook, but mostly still keeping some of old cultural traits thus creating a peculiar mixture of two forces: Islam and Hinduism. Author suggested that on the frontier cultural zone here on the periphery of Hinduism traditional tribes had probably the choice of adaptation, thus he pointed out the triangle Islam – Hinduism – tribal tradition as a dominant cultural pattern there. Author mention several cultural distinctions between them being aware that many of them part of cultural pattern of for example Rabaris from Kutch or Gujars from Punjab. This cultural syncretism is possible even on the border of such hostile forces like Islam and Hinduism. Author came back to the concept of prof. Uberoi that people from the Asian frontier zone live according to their own independent and local rhythm of life which inevitably consists of elements from both cultural patterns and periodically coming close to one and going further from other side of border.