

Ružica ČIČAK-CHAND

*Institut za migracije i narodnosti, Zagreb*  
*ruzica.cicak-chand@imin.hr*

## Manjine u Indiji: demokracija i modernizacija tradicije

### SAŽETAK

U kontekstu istraživanja utjecaja tradicije i modernoga na (re)oblikovanje novih/starih (etno-religijskih, jezičnih, kastinskih i drugih) identiteta u suvremenoj Indiji, u radu se razmatra specifičnost indijske situacije i pristupa definiranju i zaštiti prava manjina, koji je s jedne strane temeljen na ideji liberalne demokracije, a s druge uvjetovan sociohistorijskim naslijeđem. Naime, sociokulturni pluralizam Indije, zasnovan na ustavnom konceptu sekularizma, nametnuo je potrebu usvajanja politike koja će sustavno promicati socijalne i ekonomske interese marginaliziranih, stoga i *manjinskih*, kategorija društva, bilo da njihova marginalnost proizlazi iz njihova brojnog stanja ili društvenoga, ekonomskog odnosno obrazovnog položaja. Ustav stoga, osim zaštite prava i interesa religijskih, jezičnih i/ili kulturnih manjina, uključuje i zaštitu interesa »popisanih« kasta i plemena (*Scheduled Castes and Scheduled Tribes*) i drugih povijesno deprivilegiranih skupina stanovništva, pa se tako u indijske kontekstu može govoriti o dvjema zasebnim skupinama manjina. U radu se problematika manjina smješta u okvir društvenopolitičke zbilje, koju s jedne strane obilježava naslijeđe tradicionalne i iznimno kompleksne pluralističke strukture, a s druge ideja izgradnje političke zajednice na načelima liberalne demokracije, vrijednostima egalitarizma, sekularizma i kulturnoga pluralizma. Upozorava se i na one aspekte manjinskih prava koji, osobito u novije vrijeme, dovode do sukoba između većinske zajednice i manjinskih zajednica (primjerice pitanje »osobnih zakona« religijskih manjina, politike kompenzatorne diskriminacije, posebnih prava Kašmira i druga), a usput se dotiče i pitanje zaštite interesa individualnih prava unutar manjinskih zajednica (na primjer prava žena) u odnosu na kolektivna prava manjinskih zajednica.

KLJUČNE RIJEČI: Indija, pluralizam, demokracija, religijske manjine, jezične manjine, kastinske manjine, politika identiteta

### Uvod

Uzimajući u obzir svu složenost i, zapravo, nemogućnost jednoznačna definiranja pojma manjine općenito, pa tako i u indijske kontekstu, za potrebe ovoga rada navodimo širu definiciju pojma, prema kojoj je manjina u pravilu nedominantna skupina stanovništva koja ima i želi očuvati svoje etničke, religijske ili jezične tradicije ili obilježja prema kojima se razlikuje od drugih.\* Obično je posrijedi skupina koja je brojčano manja u odnosu na većinsku (no to može biti i brojčano većinska, ali podređena skupi-

---

\* Rad je dio šireg istraživanja na temu etničke i kulturne različitosti i politika identiteta u suvremenoj Indiji a u sklopu znanstvenoistraživačkog projekta »Interkulturni pristup etničkoj različitosti i identitet: Hrvatska – Europa« (076-0762385-1516), koji se provodi uz potporu Ministarstva znanosti, obrazovanja i sporta Republike Hrvatske.

na) unutar definiranog teritorija, nerijetko podvrgnuta diskriminaciji i neravnopravnu tretmanu (o tome više: Čačić-Kumpes i Kumpes, 2005: 173-186; Tatalović, 1997: 15-31). Unutar te *labave*, radne definicije namjeravamo razmotriti utjecaj tradicije i modernoga na određenje i status manjina u suvremenoj Indiji, odnosno predstaviti specifičnost indijskoga pristupa i načina rješavanja manjinskog pitanja te upozoriti na one aspekte prava manjina koji su nerijetko povod zaoštavanju odnosa većinske i manjinskih zajednica, pa i njihovu sukobljavanju (primjerice »osobni zakoni« religijskih manjina, pravo na obraćenje, politike kompenzatorne diskriminacije i drugo), ali i na pitanje zaštite interesa individualnih prava unutar manjinskih zajednica (npr. prava žena) u odnosu na njihova kolektivna prava.

Posebnost (i dodatna složenost) indijske situacije, koja je razlikuje od svake druge, čine njezine socijalne i ekonomske *manjine*, povijesno marginalizirane kastinske skupine<sup>1</sup> unutar hinduističke zajednice i iste skupine unutar religijskih manjina kojima obraćenje nije donijelo očekivanu promjenu socijalnog statusa. Pripadnicima tih skupina država je prema Ustavu (članak 46, Dio IV: *Direktivni principi državne politike*) obvezna osigurati zaštitu njihovih prava i interesa. Stoga se u indijskim uvjetima manjine mogu podijeliti na dvije skupine: prva su religijske, jezične i/ili kulturne manjine, a druga socioekonomski i obrazovno *slabije skupine* (*weaker sections*) stanovništva odnosno *manjine* naslijeđene društvenim poretom.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Kaste su nastale pri susretu i stapanju arijskih došljaka sa starosjediocima, dravidskima i ostalima, tijekom prvoga tisućljeća prije nove ere i njihovo je podrijetlo vjerojatno u jednoj od prvobitnih podjela rada. Već u najranijim tekstovima (npr. Rgveda X, 90) spominje se podjela na četiri tradicionalne *varne*. Osnovu te podjele sa sobom su donijeli Indoeuropljani (poznaju je stari Grci, Rimljani i Perzijanci, ali i Egipćani i Židovi). Na tlu današnjega Indijskog potkontinenta, u susretu s drugim etnijama i plemenima, dogodila se stanovita integracija s lokalnim stanovništvom, ali se i očuvala određena distanca. Tradicionalna teorija govori o četiri *varne*: brahmani, tj. svećenici i učitelji; kšatrije, tj. ratnici i kraljevi; vaišje, tj. poslovni ljudi, trgovci, slobodni radnici, obrtnici; šudre, tj. zemljoradnici, sluge i robovi. Ta teorija ne odražava stvarnost, ali dijelom pokazuje podrijetlo kasta. Kao struktura koja se ustrojila oko obreda (i podjele rada oko njega) i koja ne odražava odnose u proizvodnji, kaste se razlikuju od klasa. Upravo zato što kaste nisu društveni izraz proizvodnih odnosa, mimo njih u istom društvu postoje i klase; te se dvije strukture mjestimično poklapaju (odnosno razdvajaju). Tako je moguće da osoba bude niske kaste, ali »visoke« klase, što znači da je vjerski »nečista«, ali će u društveno-poslovnom pogledu bez obzira na to biti cijenjena; moguće je i obratan slučaj – osoba je visoke kaste, dakle vjerski »čista«, ali pripada klasno niskom sloju, te će je bez obzira na »nisku« klasu cijeniti i oni mnogo moćniji i ugledniji. Kastinska kolektivistička svijest, određena strogim pravilima, prepreka je stvaranju klasne solidarnosti i svijesti. U tom se smislu može reći da suvremeni uvjeti dosad nisu pokolebali tu strukturu: oni slojevi koji su zahvaćeni gospodarskom, društvenom i kulturnom modernizacijom zapravo su se samo prestrukturirali, a nisu prestali postojati kao kaste (prema: Iveković, 1982: 145–151). Pa ipak, proces socioekonomskog razvoja tijekom nekoliko desetljeća od stjecanja nezavisnosti, a osobito s ekonomskom liberalizacijom početkom osamdesetih godina prošloga stoljeća i drugim modernizacijskim programima, uspio je promijeniti gotovo cijelu sociopolitičku topografiju Indije, uključujući i one koji su se dugo nalazili izvan političkoga i svakog drugog sustava. Kaste, koje prezentiraju institucionalizirani oblik nejednakosti, podupiran tradicijom, sada se bore protiv nejednakosti vlastitom transformacijom u udruge; pritom su mnoge tradicionalne vrijednosti pokazale začuđujući stupanj prilagodljivosti kulturnom sustavu modernizacije, o čemu će u radu još biti riječi.

<sup>2</sup> Povijesno, u indijskom kontekstu, ali često i drugdje, manjine su nastale migracijom. Prva povijesno dokumentirana manjinska skupina bili su Ariji, koji su u Indiju migrirali oko 1500. godine pr. n. e. Ariji su s vremenom podčinili veliki dio starosjedilačkog stanovništva, pa je ono tijekom stoljeća postalo najobespravlje-

Valja napomenuti da problematiku, zbog njezine složenosti i širine, nije moguće sustavnije razraditi. Stoga ćemo pokušati u kontekstu opće važnosti manjinskoga pitanja danas u svijetu upozoriti na neke posebnosti indijskih prilika, ali i na komparativne sličnosti s drugim sredinama. Usredotočit ćemo se na prava i zaštitu manjina te politike identiteta u okvirima indijske društvenopolitičke zbilje, koju s jedne strane obilježava naslijeđe kompleksne pluralističke strukture, a s druge ideja izgradnje političke zajednice na načelima liberalne demokracije, vrijednostima egalitarizma, sekularizma i kulturnoga pluralizma.

\* \* \*

U indijskom su kontekstu prisutni praktično svi oblici identiteta: kaste, plemena, regionalne, jezične i religijske skupine (i klase). Uvažavajući stvarnost takve sociokulturne raznolikosti, ali i intencije njezina očuvanja, Ustav Indije jamči autonomiju religijskim i jezičnim manjinama (pravo na vjersku praksu i pouku, očuvanje jezika i pisma, osnivanje škola) te pravo na novčanu potporu države. U pogledu socioekonomskih manjina, Ustavom »popisanih« kasta i plemena (*Scheduled Castes and Scheduled Tribes* – termin koji se službeno upotrebljava u indijskom zakonodavstvu i administraciji), kojima je taj status priznat zbog višestoljetne društvene i ekonomske diskriminacije, Ustav sadržava niz odredbi koje se odnose na preferencijalne politike prema tih skupinama (prije svega rezervaciju određenog broja mjesta u obrazovnim institucijama, zakonodavnim i administrativnim službama). Stoga, iako je Ustav »brisanjem« zasebnih elektorata ukinuo britanske kolonijalne kategorije »musliman«, »Sikh« i druge, radi ostvarenja liberalne vizije slobodnih pojedinaca u interakciji s državom, kategorija manjina središnja je u svakodnevnom poimanju i upotrebljava se u institucijama kao što su Ministarstvo za manjine, Nacionalna komisija za manjine i drugima, pa utoliko proturječi »pretpostavljenom liberalno-individualističkom konceptu demokratskih politika« (Rajan, 2002: 120). Štoviše, zadržana je i kolonijalna politika »osobnog zakona« religijskih manjina. Taj je pluralizam u zakonodavstvu trebao doduše biti tek privremene naravi, s ciljem kodifikacije jedinstvenoga građanskog zakona, no samo je hinduistički zakon reformiran i time *de facto* postao normativni zakon nove države. Kastinske kategorije također su izgubile službenu važnost; ipak, nekadašnjoj kategoriji »nedodirljivih«, kao i kategoriji plemena, priznato je pravo na stjecanje diskriminatorne nadoknade u obrazovanju i zapošljavanju (Metcalf i Metcalf, 2002: 265). Ustav tako pojedincu s jedne strane jamči temeljna građanska prava, a s druge i zasebna kulturna i religijska prava kao pripadniku jezične ili religijske zajednice, odnosno pravo na socijalnu i ekonomsku kompenzaciju kao pripadniku deprivilegirane kastinske ili plemenske skupine. Tako su kontradikcije naslijeđene društvenim poretom, koje tretiraju pojedince kao pripadnike zasebnih skupina, prevladale u društvenome i političkom životu suvremene Indije.

---

nija populacija Indije; danas su najstarije autohtone manjine one koje se nazivaju Daliti i Adivasi, pripadnici najnižih kasta i zaostalih plemena (v. bilj. 1). Posebnost manjinske situacije u Indiji jest i veličina manjina. Manjine u drugim zemljama obično čine broičano manje skupine, dok su u Indiji one višemilijunske, često brojnije negoli ukupno stanovništvo mnogih svjetskih zemalja. Stoga depriviranost manjine u Indiji znači depriviranost milijunâ ljudi.

## Kolonijalizam i modernizacija indijske tradicije

Povijesno, tradicionalna društvena struktura u Indiji ostala je izvan glavnih odrednica modernosti sve dok putem kolonizacije nije došla u dodir sa Zapadom. Naime, sučeljavanja s islamom, koja su se zbila prije toga, samo su osnažila tradiciju jer se islam, unatoč tome što je za hinduističku tradiciju bio izvanjski, u osnovi također temeljio na tradicionalnim vrijednostima. Islam doduše, u idealnom smislu, nije davao prostora za hijerarhijsku diferencijaciju skupina/pojedinaca unutar zajednice, za razliku od kastinski diferencirana hinduizma; njegov je svjetonazor (bio) mesijansko-povijesni, nasuprot hinduističkom stavu kontinuiteta. Načelo transcendencije u islamu strogo je monoteističko i po tome se također bitno razlikovao, a razlikuje se i danas, od pluralističkoga hinduizma. No unatoč razlikama u idealnim vrijednostima hinduističke i islamske tradicije, među njima se dogodila sinteza, koja je ojačala tradicionalni karakter indijskoga društva bez značajnijeg slabljenja njegove organizacijske strukture. Došavši u Indiju, islam je već sadržavao neke elemente hijerarhijske stratifikacije, donesene iz Perzije, te je u miljeu kastinski podijeljena društva, zahvaljujući i brojnim obraćenjima hindusa na islam, islamska društvena zajednica u Indiji ubrzo razvila vlastit obrazac kastinske hijerarhije. Slično je bilo na planu političke strukture: feudalni monarhistički sustav koji su slijedili muslimanski vladari nije se bitno razlikovao od onoga tradicionalnih hinduističkih vladara, a tamo gdje je i bilo značajnijih odstupanja, prilagođavao se lokalnim uzusima političkog poretka. U skladu s tim razvio se značajan stupanj kulturnoga i institucionalnog sinkretizma između dva sustava, bez značajnijih urušavanja ijednoga od njih, pa je tako, sa stajališta modernizacije, dodir s islamom prije učvrstio negoli oslabio indijsku tradiciju.

Brojna obraćenja na islam tijekom muslimanske vladavine u Indiji, nudila su pripadnicima podređenih kasta izlaz iz »strukture«, premda je kastinska hijerarhija nastavila »živjeti« među konvertiranim muslimanima. No valja vjerovati da je biti musliman u političkoj zajednici u kojoj su vladali muslimani, već po prirodi stvari pružalo veću sigurnost tim skupinama, kao i druge društvene i ekonomske pogodnosti.

Osim obraćenja na islam dolaskom muslimana u Indiju, endogene promjene u kulturnoj tradiciji hinduizma prije početaka doticaja sa Zapadom ograničavale su se uglavnom na sanskrtizaciju, koja se odvijala ili kroz historijski proces, grupnim uzdizanjem nižih kasta u status viših zbog njihova uspjeha na vojnome ili gospodarskom planu, ili kroz politička povezivanja. U drugom obliku sanskrtizacija je imala lokalno značenje i odnosila se na uspon niže kaste/podkaste u kastinskoj hijerarhiji preuzimanjem obredâ i običajâ više kaste u regiji uz istodobno napuštanje (nekih) vlastitih. Taj oblik sanskrtizacije u pravilu je predstavljao spor proces sociokulturne pokretljivosti, pa tako nije imao širih društvenih ili političkih implikacija (Singh, 1986: 195). Započet u vremenu muslimanske vlasti, postojao je i drugi način uspona kasta, moderni, koji sociolozi obično nazivaju pozapadnjem. On djeluje i danas, a dobio je na značenju u vrijeme britanske uprave, otkad ga se može u punom smislu tako nazivati. Naime, pojedine kaste specijalizirale su se u državnoj birokratskoj službi, stječući tako nov ugled, koji se, ako je bio dovoljno izražen, uvažavao kao kriterij kaste, a ne slučajna okolnost, što je zahtijevalo nove vrste specijalizacija: u vrijeme britanske uprave to je bilo zapad-

no obrazovanje, poznavanje engleskog jezika i drugo (Iveković, 1982: 149). Tek nakon stjecanja nezavisnosti pripadnici nižih kasta stekli su zakonska i politička prava koja su im omogućila da se bore protiv raznih oblika društvene i ekonomske depriviranosti; umjesto sanskrtizacije i pozapadnjenja (tendencija koja je u novije vrijeme izražena među brahmanima), u praksu je ušlo organiziranje politički usmjerenih kastinskih udruuga i stranaka (Shah, 2004).

Tako je modernizacija na Indijskome potkontinentu zapravo počela kroz dodir sa Zapadom, a osobito nakon uspostave britanske uprave u toj regiji. Taj je kontakt imao posebno povijesno značenje jer je pokrenuo brojne promjene u kulturi i društvenoj strukturi, ponajprije indijskoga društva. S uspostavom britanske vladavine u Indiji su uvedene moderne kulturne institucije i oblici moderne društvene strukture. U tom se smislu utjecaj zapadne tradicije uvelike razlikovao od one islama, premda su obje započele političkom dominacijom i vladavinom. Zapadna je tradicija u to vrijeme već prošla kroz krupne preobražaje što su ih sa sobom donijeli industrijska revolucija i društvena reforma. Principi hijerarhije, koje su predstavljali crkva i feudalizam, već su tada bili duboko uzdrmani, dok je pojava protestantizma ozbiljno ugrozila vrijednosni sustav srednjovjekovnoga holizma i njegovo je mjesto na planu ekonomije i društva sve više preuzimao racionalni individualizam. U isto su vrijeme brojne inovacije na polju znanosti i tehnologije značajno potpomogle dinamiku tih procesa; sve je to pak u velikoj mjeri odredilo stav britanskih vladara i upravitelja prema uvođenju modernizacije u Indiju i, dakako, njihov kolonijalni status. S iznimkom nekolicine orijentalista, koji su bili istinski impresionirani tekstualnim bogatstvom indijske tradicije, većine britanskih misionara i upravitelja dojmilo su se prije svega suprotnosti između indijskoga društva i njihova, zapadnoga. Indijsko društvo sastojalo se, kako im se činilo, od niza zasebnih tradicija vjera, sekti, kasta, podkasta i plemena, lišenih svake sustavne povezanosti univerzalne naravi (prema: Singh, 1986: 202–204). Važnost britanskoga doprinosa modernizaciji u Indiji najvećim se dijelom sastoji od stvaranja modernih i panindijskih mreža društvene strukture i kulture. Taj je doprinos istodobno sadržavao duboke proturječnosti, kao što je bila podjela indijskoga stanovništva na religijske zajednice, od samog početka jedna od glavnih odlika kolonijalnih politika.

Britanska je vladavina, narušivši dotadašnje obrasce društvenog poretka i podjele moći, izazvala, između ostaloga, sveopće kulturno i ekonomsko zaostajanje indijskih muslimana, dotad vladajuće manjine Indije. Naprotiv, brahmani, najviša kasta u hinduizmu, kao pripadnici najobrazovanijeg sloja indijskoga stanovništva (ali i pripadnici drugih viših kasta), spremno su se odazvali mogućnostima koje je pružalo zapadnjačko obrazovanje te uskoro u većem broju ušli u vladine službe, profesije i politiku. Bojazan muslimana od gubitka prednosti i dotadašnjih povlastica te strah od dominacije većinskih hindusa potaknula je Muslimansku ligu (osnovanu 1906.) da od britanskih vlasti zatraži zasebna izborna tijela za pripadnike islamske zajednice. Tako je već 1909. uveden sustav odvojenih elektorata za indijske muslimane. Odvojeni elektorati izazvali su osjećaj da muslimani čine religijsko-politički entitet, ujedinjen, čvrsto povezan i odvojen od hindusa, čime se otvorio prostor za jačanje religijskih identiteta, proces koji je, kako u svojoj zamisli tako i u artikulaciji, bio duboko razjedinjujući (Hasan, 1998: 15; Čičak-Chand, 2000). Zasebna izborna tijela i za druge religijske skupine (indijske krš-

ćane, Sikhe i druge), odobrena zakonima 1919. i 1935., te odvojeno zastupanje njihovih interesa u zakonodavnim skupštinama i drugim političkim tijelima (Singh, 1991: 8), bili su kolonijalna novina koja se pokazala ključnom u pojavi religijskog nacionalizma razdijelivši indijsko društvo na golemu hinduističku većinu i veći broj manjina, od kojih je najznačajnija bila i ostala muslimanska (Veer, 1998: 19-20).

Na taj je način uspostava britanske vlasti posredno utjecala na politizaciju odnosa hindusa i muslimana i njihovih tradicija. Taj je proces, između ostaloga, potaknula i pojava hinduističkih pokreta obnove (npr. Arja Samadž /Arya Samaj/ koji se otvoreno izjašnjavao za rekonverziju muslimana na hinduizam), opća frustriranost muslimana britanskom vlašću, unatoč određenim ustupcima Britanaca muslimanima kao donedavnim vladarima Indije, te počeci novoga političkog pokreta za nacionalnu nezavisnost, koji je naveo muslimansku elitu da počne planirati vlastitu političku budućnost.

Ishod politizacije hindusko-muslimanskih odnosa bila je konačna podjela Indije 1947., na religijskoj osnovi, koja je dala sasvim novu dimenziju manjinskom statusu indijskih muslimana (Singh, 1991: 10) te je općenito imala odlučujući utjecaj na način rješavanja problema manjina u suvremenoj Indiji. Tako je konstituirajuća skupština nezavisne Indije, razmatrajući pitanje položaja manjina, ukinula sva politička jamstva koja je britanska uprava dodijelila (etno)religijskim manjinama, pa je konačni prijedlog nacarta Ustava u veljači 1948. (Ustav je donesen 26. siječnja 1950.) sadržavao zakonodavna prava samo za »popisane« kaste i plemena, dok je jezičnim i religijskim manjinama zajamčeno pravo na osnivanje i administrativno vođenje religijskih i edukativnih institucija prema vlastitu izboru. Stoga u samostalnoj Indiji (etno)religijske manjine postaju one skupine koje su tijekom indijskoga nacionalnog pokreta tražile (i ostvarile) politička prava odvojeno od većinske zajednice, a to su: muslimani, indijski kršćani, budisti, Sikhi i Parsi zoroastrijci (i Angloindijci). Jezične su manjine pak skupine s posebnim jezikom i/ili pismom, brojčano slabije u odnosu na većinsku zajednicu unutar savezne države, regije odnosno određenog lokaliteta.

### **Manjine u nezavisnoj Indiji: ustavne odredbe i jamstva**

Premda Ustav Indije ne definira pojam manjine *kao takav*, već samo upućuje na manjine »utemeljene na religiji i jeziku« te na obvezu države da unapređuje obrazovne i ekonomske interese deprivilegiranih kastinskih skupina, prava manjina potanko su definirana. Ustav predviđa dva skupa manjinskih prava (oba potpadaju pod temeljna prava): prvi spada u tzv. »zajedničku domenu«, a drugi u »zasebnu domenu« prava. Prava iz prve skupine odnose se i primjenjiva su na sve indijske građane te se tiču slobode govora, religije i drugih sličnih prava, dok se prava iz »zasebne domene« odnose samo na manjine, sa svrhom zaštite i očuvanja njihova identiteta (Massey, 2003: 43). Tako religijske manjine ostvaruju temeljno pravo upravljanja vlastitim institucijama (članak 26), dok manjinskim skupinama s posebnim jezikom ili pismom odnosno kulturom Ustav jamči »pravo na njihovo očuvanje« (članak 29). Dodatno pravo religijskih i jezičnih manjina na osnivanje i administriranje obrazovnih institucija prema vlastitu izboru osigurava članak 30 Ustava, čija je intencija zaštititi manjine od diskriminacije i omogućiti im da očuvaju svoja specifična jezična i kulturna obilježja. U okviru *Direktivnih prin-*

*cipa državne politike* (Directive Principles of State Policy) članak 350A Ustava jamči jezičnim manjinama – na razini savezne države odnosno lokalne uprave – pravo održavanja nastave na materinjem jeziku u osnovnim školama, dok članak 350B govori o posebnom vršitelju dužnosti odgovornom za praćenje provedbi tih jamstava, kojeg imenuje predsjednik države (Massey, 2003: 45–50).

Stavci članaka 15(4) i 29(2) te 16(2) Ustava tiču se unapređenja socijalnoga i obrazovnog položaja te primjene načela jednakosti pri zapošljavanju u javnim i državnim službama članova deprivilegiranih, *kastinskih* skupina. Unutar *Direktivnih principa*, koji doduše spadaju u temeljne principe upravljanja, ali nisu sudski obvezujući, članak 46 Ustava govori o dužnosti države da djeluje na poboljšanje edukacijskih i ekonomskih uvjeta i interesa pripadnika »popisanih« kasta i plemena te njihovoj zaštiti od raznih oblika društvenih nepravdi. Drugi oblik zaštite interesa tih skupina nalazi mjesto u poglavlju XVI Ustava (stavci 330–342), koje donosi posebne odredbe o rezervaciji mjesta u Donjem domu (Lok Sabha, u doslovnom prijevodu Narodna skupština) Parlamenta, u zakonodavnim skupštinama saveznih država i državnim službama. To poglavlje uključuje i posebne klauzule u pogledu zastupljenosti i rezervacije mjesta u spomenutim zakonodavnim tijelima angloindijske zajednice, koja ima pravo na dva svoja predstavnika u Lok Sabhi (članci 331, 334 i 366/2).<sup>3</sup> Članak 370 govori o specijalnom statusu granične države Džammu i Kašmir (Jammu and Kashmir) i pravima koja iz toga proizlaze, a članak 371 o pravima sjeveroistočnih država Nagaland i Mizoram u očuvanju sociokulturnih specifičnosti tamošnjih plemenskih zajednica (vidi tekst Ustava: [www.constitution.org/cons/India/p16330.html](http://www.constitution.org/cons/India/p16330.html) /Government of India, Ministry of Law and Justice/).<sup>4</sup>

Radi učinkovitije kontrole provođenja ustavnih prava i zaštite interesa manjina indijska je Vlada 1978. osnovala Komisiju za manjine (Commission for Minorities), koja u svibnju 1993. postaje Nacionalna komisija za manjine (National Commission for Minorities – NCM). U ožujku 2005. Vlada osniva i Nacionalnu komisiju za religijske i jezične manjine (National Commission for Religious and Linguistic Minorities – NCRLM), čija je posebna zadaća uspostaviti kriterije za prepoznavanje socijalno i ekonomski ugroženih skupina unutar religijskih i jezičnih manjinskih zajednica te predložiti ustavne, zakonske i administrativne modalitete kojima će se utjecati na njihov položaj, uključujući

<sup>3</sup> Glavnina pripadnika angloindijske zajednice (govorom, odijevanjem i načinom prehrane različita od drugih), koja u Indiji danas broji, pretpostavlja se, tek između 200.000 i 400.000 pripadnika, živi pretežito u velikim gradovima poput New Delhija, Kolkate (Calcutta), Chennaija (Madras), Bangalorea i Mumbaija (Bombay). Angloindijci su, prema definiciji, osobe mješovitoga, britanskog i indijskog podrijetla čiji je materinji jezik engleski. Prema Ustavu imaju pravo na vlastite škole i uporabu engleskoga u nastavi, kao i na zastupljenost u Donjem domu Parlamenta jer nemaju svoju državu. Veliki broj Angloindijaca emigrirao je između 1947. i 1990. u V. Britaniju, Australiju, Novi Zeland, Kanadu i SAD.

<sup>4</sup> U tom kontekstu valja ponovno istaknuti da indijski Ustav ne podupire kriterij skupine za raspodjelu društvenih dobara, ali uvažava pripadnost kasti radi ublažavanja povijesno uvjetovanih socijalnih i ekonomskih nejednakosti. Stoga specifične odredbe Ustava, nasuprot općem načelu jednakosti, ovlašćuju državu da provodi politike protektivne diskriminacije, koje su utoliko iznimka od toga načela. Prema tome i pripadnici muslimanske, kršćanske i drugih religijskih manjina imaju pravo, zbog svoje socioekonomske zaostalosti, a ne temeljem vjerske afilijacije (islam i kršćanstvo ne priznaju kastinski sustav), na prednosti kompenzatorne diskriminacije (Matta, 1991: 41–43).

jući rezervaciju mjesta na području obrazovanja i zapošljavanja u državnim službama. Vlada je 1994. osnovala i Korporaciju za razvoj i financiranje nacionalnih manjina (National Minorities Development and Finance Corporation – NMDFC), koja novčano podupire gospodarske programe za razvoj siromašnijih slojeva unutar manjina, posebice žena (*India 2003*, 2003: 260).

\* \* \*

Dok u zapadnjačkom smislu sekularizam znači jasnu podjelu ovlasti između crkve i države, Indija je usvojila, uzimajući u obzir povijesne tradicije pluralističkog društva, koncept sekularne države koji se zalaže za jednak tretman svih religija i njihovih pripadnika odnosno za priznavanje legitimnosti svih religijskih zajednica (eventualna intervencija države u vjerskim sporovima striktno je neutralna). Tako je indijski sekularizam, zasnovan ne toliko na ideologiji ili ustavnim jamstvima koliko na »običnoj ljudskoj pristojnosti«, bitna odrednica indijskoga društva i valja ga razumjeti u okvirima njegovih specifičnih uvjeta. »Zapadni je pojam sekularizma u velikoj mjeri irelevantan indijskom iskustvu jer je kognitivna orijentacija većine Indijaca i dalje religiozna. (...) Pojam sekularizma usvojen od Kongresa pod Gandhijem slijedio je model međuovisnosti i naglašavao ne toliko odvajanje religije od politike, koliko jednako poštovanje i tretman za sve religije. (...) Tako je ne-diskriminacija a ne odvajanje religije i politike bit indijskog shvaćanja sekularizma« (Iveković, 1982: 174). Takav koncept shvaćanja sekularizma odražava spomenuti članak 25 Ustava, koji svim religijskim skupinama daje pravo »ispovijedanja, širenja i prakticiranja« vjere. Pravo na propagiranje vjere dobilo je mjesto u Ustavu na inzistiranje prije svega muslimanskih i kršćanskih zajednica, za koje propovijedanje i širenje vjere predstavlja sastavni dio njihove religije. U pogledu pitanja koja se odnose na osobno, obiteljsko pravo (brak, razvod, skrbništvo i drugo) pripadnici manjina (muslimani, kršćani, Parsi, Židovi) u pravilu slijede zakone svoje zajednice, kojima Ustav priznaje legitimnost. Dok je država reformirala hinduistički zakon (1957., 1976.), nije intervenirala u »osobne zakone« religijskih manjina, pa njihovo priznavanje nerijetko znači povredu interesa i prava žena. Tek su prosvjedi ženskih udruga primorali Vladu da 1956. donese Posebni zakon o braku (Special Marriage Act), revidiran 1976., tako da pripadnici manjina prilikom sklapanja braka mogu birati žele li slijediti zakone svoje religije, ili pak građanski zakon indijske države. No takav izbor podrazumijeva određeni stupanj društvene i ekonomske samostalnosti članova manjina, pa je donekle dvojbena koliko je mogućnost izbora uistinu prisutna. U međuvremenu su na inicijativu samih članova djelomice reformirana kršćanska i običajna prava Parsa (v. bilj. 6), što se nije dogodilo u slučaju muslimanskoga šerijatskog prava, pa je tako pitanje uloge države u osiguranju ravnopravnijeg položaja osobito muslimanskih žena podijelilo i muslimansku zajednicu i indijsku *naciju*.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Dok je Nehruova vlada reformirala hinduističko zakonodavstvo, islamsko je, zbog bojazni od antagoniziranja muslimanskoga mnijenja, ostavila netaknutim. Tako je primjerice odluka Vrhovnog suda 1985. u slučaju Shah Bano, da ne uvaži islamski zakon (prema kojemu pravo žene na uzdržavanje nakon razvoda vrijedi do tri mjeseca), već da na temelju građanskoga kaznenog zakona odredi trajno uzdržavanje kao nužnu mjeru zaštite, doživljena kao izravan izazov autoritetu muslimanskoga običajnog prava te u konačnici kao napad na zajedničke vrijednosti indijskih muslimana. Agitacija koju su povelili muslimanski vođe poprimila



Istodobno, odgovor indijske države na zahtjeve religijskih manjina u kontekstu politika protektivne diskriminacije, kao što je primjerice uključivanje neobudista u Vladine politike rezervacije, priznavanje manjinskih jezika (npr. uruskoga, jezika muslimana sjeverne Indije, koji su usvojili i brojni muslimani širom Indije) kao dijela kulturnog naslijeđa, ili pak zaštita manjina od »intimidacije« državnoga zakonodavnog sustava (nedonošenje jedinstvenoga građanskog zakona), pokazuje da država priznaje religijske kolektive kao legitimne interesne skupine. Oko tog, svakako najspornijega pitanja, do danas postoji prešutan konsenzus: mišljenje da bi uvođenje uniformnoga građanskog zakona, bez pristanka svih strana, potkopalo povijesno provjerene pluralističke temelje indijskoga društva.<sup>6</sup>

Spomenuti »ustupci« indijske države religijskim manjinama nailaze na osporavanja hinduističkih nacionalista, ali i kritike nekih liberala, koji drže da se država mora temeljiti na jedinstvenu i jednoliku skupu temeljnih načela odnosno da princip ravnopravnoga građanstva zahtijeva da svi građani imaju potpuno jednaka temeljna prava i obveze. Stoga prema njihovu mišljenju dopuštanje manjinama da slijede svoje »osobne zakone«, kao i pravo veta u pogledu njihove promjene, kompromitira suverenost države. Budući da Indija na taj način odstupa od modela »pravilno konstituirane« države te

---

je tolike razmjere da je Vlada popustila pritisku te je odluka Vrhovnog suda povučena. Naime, otpor prema dugo očekivanoj reformi islamskoga zakonodavstva polazi od pretpostavke da je islamsko pravo (šerijat) sastavni dio religije te da se sekularna država s nemuslimanskom vladom ne može miješati u pravo proizašlo iz božanske predaje. Argumenti koji upućuju na neodrživost, ali i netočnost takva shvaćanja nailaze na trajno opiranje (ponajprije uleme), koje se objašnjava ne samo vjersko-pravnim konzervativizmom nego i politički obrambenim stavom manjine. U društvima muslimanske većine, u procesu sekularizacije, šerijat se u pravilu nameće kao simbol sukoba između uleme i sekularno opredijeljenih političkih elita, koje žele uspostaviti državu s modernim zakonodavnim sustavom. (Čak je i u susjednoj islamskoj državi Pakistanu još početkom 60-ih godina prošloga stoljeća reformirano obiteljsko pravo!) U društvima poput suvremene Indije, gdje su muslimani u manjini, to pitanje poprima posve drugo značenje; naime, elitu u Indiji u većini čine nemuslimani, što se onda tumači kao neprihvatljivo miješanje stranaca u vjerska prava muslimana. Stoga od stjecanja nezavisnosti Indija slijedi strategiju prema kojoj sekularni muslimani nastupaju u ime modernizacije islamskoga »osobnog zakona« izbjegavajući pritom svako djelovanje koje bi dovelo u pitanje odnos hindusa i muslimana (prema: Čičak-Chand, 2000: 465–466).

<sup>6</sup> Indija je zadržala složen sustav »osobnih zakona« unatoč ustavnim *Direktivnim principima* (članak 44) da se u zemlji donese uniformni građanski zakon koji bi za sve religijske zajednice jednako regulirao obiteljske odnose kao što su brak, razvod, uzdržavanje, skrbništvo nad djecom, naslijeđe i drugo. Nepostojanje takva zakona rezultiralo je nijekanjem zajamčene jednakosti svih građana pred zakonom, kao i jednake zaštite prava i spolne nediskriminacije u domeni obiteljskog prava. Naime, većina obiteljskih zakona zastarjela je i diskriminacijska u pogledu prava žena. Ipak, sudovi u nezavisnoj Indiji odbili su ukinuti pravovaljanost vjerskih zakona smatrajući da se sporovi mogu (najbolje) riješiti reformama; često se u tom kontekstu navodi ustavna zaštita kulture religijskih manjina. No, kako je već napomenuto, osim prava temeljenih na religijama različitih vjerskih zajednica (ukupno pet), postoji i (sekularno) građansko pravo. S druge strane vjerski zakoni, nerijetko izmiješani s običajnim pravom, povremeno su raznim zakonskim izmjenama »osuvremenjivani«; tako su svi koji se odnose na brak i bračne odnose, osim muslimanskoga i židovskog, postali statutarni. No Zakon o razvodu iz 1869., koji slijede indijski kršćani, i Zakon o braku i razvodu iz 1936., zajednice Parsa, reformirani su, i to djelomice, tek 2001. odnosno 1988. (Massey, 2003: 65-66). Najmanje je promjena doživjelo islamsko »osobno pravo«, pa je u njemu do danas očuvana većina vrijednosnih stavova iz vremena nastanka teksta. Ali čak i unutar islamskoga prava postoje različite pravne škole za različite skupine; tako suniti u Indiji slijede školu Hanafi, dok se šiiti uglavnom drže zakona škole Ithna Ašra (Ithna Ashra).

sadržava i liberalne i neliberalne elemente, njezini kritičari smatraju da bi je trebalo radikalno racionalizirati (prema: Parekh, 2006: 192). Implikacije takva postupka jasne su: Kašmir bi izgubio specijalni status,<sup>7</sup> manjinske religijske, obrazovne i druge institucije bile bi podređene istim pravilima kao i njihovi hinduistički pandani, manjinski »osobni zakoni« ne bi se priznavali, indijska država morala bi usvojiti jedan građanski zakon te, općenito, prestati »privilegirati« svoje manjine i »ugađati« im.

Indija zorno ilustrira (slično Kanadi), kako upozorava Parekh (2006: 192), teškoće u primjeni dominantne teorije države na društva obilježena dubokim razlikama i različitostima. Indijske manjine burno su reagirale na predložene promjene i prisilile (hinduističku) stranku na vlasti Bharatiya Džanata (Bharatiya Janata) (1998.-2004.) da odstane od tih nakana. Prijedlozi, naime, nisu samo politički neprovedivi već nemaju ni osnove u nekoj općoj pravdi, smatra Parekh (2006: 193). Poput Québeca, Kašmir ima specifičnu povijest, identitet i tradicije, pa treba imati dodatna zakonska prava, za razliku od drugih federalnih jedinica Indije. Sličan je slučaj i Pandžaba (Punjab), s osebujnim sikhskim identitetom, kao i sjeveroistočnih indijskih država, sa specifičnim plemenskim identitetima. Muslimani, kršćani, Parsi i druge manjine imaju, opet, svoj poseban način življenja, pa se jedan zajednički građanski zakon naprosto ne može »iznjediti« iz tako različitih pravnih sustava, kako se isprva pretpostavljalo. Kako moderna indijska država ne može ostati ravnodušna prema zastarjelosti većine tih zakona, odnosno mora inzistirati na određenim temeljnim načelima jednakosti i ravnopravnosti, jedini pravi i praktičan slijed bio bi usvojiti unificirani, ali ne i uniformni građanski zakon. Takav bi zakon počivao na zajedničkim načelima ravnopravnosti spolova, individualne slobode i socijalne pravde za sve, a ipak bi manjinama ostavljao slobodu da primjenjuju svoje, na odgovarajući način revidirane, »osobne zakone«. Budući da se većina Indijaca definira kao građanin, ali i kao pripadnik određene zajednice i stoga traži svoja individualna, ali i kolektivna prava, nema razloga da indijska država ne bi mogla imati liberalna i neliberalna obilježja te odražavati dvojaki politički identitet svojih građana (Parekh, 2006: 193).

### **Kratki pregled (etno)religijskih manjina: broj, rasprostranjenost, pismenost, neke značajke**

Religijske zajednice kojima indijski Ustav jamči status manjina čine zajednice muslimana, indijskih kršćana, budista, Sikha i Parsa (zoroastrijaca). Prema popisu stanovništva iz 2001. njihov udio u ukupnome stanovništvu bio je sljedeći: muslimani 13,4 % (138,188.240); indijski kršćani 2,3 % (24,080.016); budisti 0,8 % (7,955.207); Sikhi 1,9 (19,215.730); Parsi 89.218. Indija 2001. broji 1.028,610.328 stanovnika, od čega hindusi, većinsko stanovništvo, čine 81,4 %, a manjine, dakle muslimani, indijski krš-

<sup>7</sup> Pridržavajući činjenicu kulturne jedinstvenosti države Kašmir i njezina nastojanja da očuva svoj identitet, indijski je Ustav člankom 370 omogućio Kašmiru dodatnu pravnu zaštitu koja indijskim građanima izvan Kašmira zabranjuje pravo na doseljenje odnosno kupnju zemlje u Kašmiru. Prije nekoliko godina Ustav je slične odredbe (članak 371, A i G) proširio i na novoformirane države, Mizoram i Nagaland, u kojima kulturno osebujne plemenske zajednice također žele zaštititi svoj način života uključujući i očuvanje kontrole nad resursima (Parekh, 2006: 191; [www.constitution.org/cons/India/p](http://www.constitution.org/cons/India/p)).

ćani, budisti, Sikhi i Parsi, 18,42 %, odnosno 189,528.411 ukupnoga stanovništva Indije (*Population by religious communities: India 1961 to 2001*, www.censusindia.gov.in; *India 2003*, 2003).

*Muslimani* žive u gotovo svim dijelovima Indije. Njihov je najveći udio u ukupnome stanovništvu u državi Džammu i Kašmir (Jammu and Kashmir), 67 %, potom, na istoku zemlje, u Assamu, 30,9 %, i Zapadnom Bengalu, 25,2 %; na jugu zemlje u Kerali, 24,7 %, te na sjeveru Indije u Uttar Pradešu (Uttar Pradesh), 18,5 %, i Biharu, 16,5 %. Muslimani su općenito obrazovaniji, urbaniji, bolje integrirani i ekonomski napredniji u zapadnim i južnim indijskim državama negoli u državama na sjeveru i istoku zemlje. Razlog tome djelomice leži u diobi Indije 1947., kada je imućnija i obrazovanija muslimanska populacija migrirala na sjever, u Pakistan, ili na istok, u Bangladeš (tada Istočni Pakistan). Indija ima treću najbrojniju populaciju muslimana u svijetu (nakon Indonezije i Pakistana) i drugu najbrojniju muslimansku populaciju šijita (nakon Irana). Stupanj pismenosti muslimana u Indiji, prema cenzusu 2001., jest 59,1 %; u žena 50,1 %. Najviši postotak pismenosti, 84 %, bilježi Kerala, koja već desetljećima, zahvaljujući kontinuiranoj provedbi programa opismenjanja stanovništva, ima najvišu stopu pismenosti u zemlji (od 95 do 100 %).

(Prema cenzusu iz 2001. postotak pismenosti na razini cijele države bio je 65,38 % – ukupno povećanje od 13,17 % u odnosu na 1991. – od toga, pismenost u žena bila je 54,16 %, a u muškaraca 75,8 % /*India 2003*: 98/.)

Indijski *kršćani*, njih 19,640.284 odnosno 2,3 % u ukupnom stanovništvu Indije, druga su najbrojnija manjinska zajednica. Iako su, slično kao i muslimani, široko rasprostranjeni na teritoriju cijele Indije, najveći broj indijskih kršćana, 6,057.427 odnosno 3,785.060, živi na jugu, u Kerali i Tamil Naduu, dok brojem i površinom sjeveroistočne indijske države Meghalaja (Meghalaya), Mizoram i Nagaland bilježe najviši postotak kršćana u ukupnome stanovništvu (70,3 %; 87 % odnosno 90 %). Rašireno vjerovanje o nekoj općenito višoj obrazovanosti indijskih kršćana ne nalazi potvrdu u praksi. Ispitivanja, naime, pokazuju da kršćanska manjina nema školovaniju populaciju u odnosu na druge skupine, osobito kad su posrijedi kršćani na sjeveru i sjeveroistoku Indije, koji pretežno žive u ruralnim područjima i potječu iz niskih kasta ili siromašnih plemena, pa je njihov socioekonomski položaj, unatoč obraćenju na kršćanstvo, i nadalje uvjetovan niskim podrijetlom. Prema cenzusu 2001. stupanj pismenosti kršćana na razini Indije bio je 80,3 % (u žena nešto niži, 76,2 %) te je tako u odnosu na muslimane, budiste i Sikhe zamjetno viši. U Kerali je stopa pismenosti 94,8 %, a najniža je, svega 47 %, u državi Arunačal Pradeš (Arunachal Pradesh) na sjeveroistoku zemlje.

Većinu indijskih kršćana čine rimokatolici (17,3 milijuna). U Indiji djeluje i glavnina protestantskih denominacija kao posljedica misionarskih aktivnosti u razdoblju britanske kolonijalne uprave. Reakcija na navodno agresivno misionarstvo kršćana rezultirala je odnedavnim zakonskim ograničenjem odnosno zabranom religijskoga obraćenja u četiri indijske države: Radžasthanu (Rajasthan), Madhja Pradešu (Madhya Pradesh), Himačal Pradešu (Himachal Pradesh) i Tamil Naduu.

*Budista* u Indiji danas ima svega 7,955.207 ili 0,8 % ukupnoga stanovništva i većina ih slijedi theravadsku, najstariju budističku tradiciju. Prema podrijetlu indijski se

budisti mogu podijeliti na četiri skupine: »autohtoni« budisti, još iz vremena budističkoga razdoblja, na sjeveroistoku zemlje, u Bengalu, Tripuri i Mizoramu te Ladakhu i Sikkimu. Drugu skupinu čine budisti pridošli iz Nepala i Burme, zatim obraćenici na budizam pod utjecajem misionarskog djelovanja društva Maha Bodhi u Indiji. Najdominantniju skupinu među budistima (blizu 85 %) čine neobudisti u Maharaštri (Maharashtra), na jugozapadu zemlje, prvobitno pripadnici kaste »nedodirljivih«. Neobudistički pokret obnove pokrenuo je dr. B. R. Ambedkar, idejni tvorac indijskoga Ustava, sam podrijetlom iz najniže kaste, impresivnim skupom u Nagpuru (Maharashtra) 14. listopada, 1956.; tu skupinu karakteriziraju siromaštvo i općenito slabo obrazovanje. Prosječna stopa pismenosti među budistima prema popisu iz 2001. bila je 72,7 %; u žena 61,7 %.

*Sikhi* u Indiji broje 19,215.730 pripadnika odnosno 1,9 % ukupne populacije Indije. Glavnina Sikha, 14,592.387, živi u Pandžabu, gdje se njihov udio u ukupnome stanovništvu u pojedinim dijelovima zemlje kreće od 43 % do 80 %. Osim u Pandžabu, veći broj Sikha nastanjuje sjeverozapadne indijske države Harjanu (Haryana) i Radžasthan te šira područja gradova Čandigarh (Chandigarh) i New Delhi. Uspjeh »zelene revolucije«, započete u šezdesetim godinama prošloga stoljeća, koji je Indiju izveo »iz gladi i poniženja«, imao je bazu u većinskoj sikhskoj državi Pandžab, nazvanoj potom indijskom »žitnicom«. Iako s manje od dva posto udjela u stanovništvu, Sikhi, odvajkada znani po svojoj smionosti i izdržljivosti, čine više od 10 % svih rangova indijske vojske i čak 20 % njezina časničkoga kadra. Postotak pismenosti među Sikhima 2001. bio je 69,4 %; u žena 63,1 %.

*Parsi* žive u Indiji posljednjih trinaest stoljeća, otkad su kao sljedbenici Zarathuštre (vjerskog reformatora mazdaizma, predislamske religije Iranaca) u 7. stoljeću migrirali iz Perzije. Prema popisu iz 2001. broj Parsa ne prelazi devedeset tisuća (89.218); većina ih danas živi u Mumbaiju (Bombay). Doprinos te dinamične zajednice raznim područjima indijskoga života – umjetnosti, znanosti, industriji, ali nadasve socijalnom radu i filantropiji – više je nego izniman. Unatoč malobrojnosti, Parsi su uspjeli očuvati osebujan identitet i način života.

Među religijskim manjinama koje doduše nemaju službeni (ustavom zajamčen) status manjine, ali imaju jednako zaštićena vjerska prava nalaze se: *džaini* (Jaini), *bahajci* i *Židovi*. Broj džaina, prema popisu stanovništva 2001., iznosio je 4,225.053, što čini 0,4 % ukupne indijske populacije. Najveći broj džaina živi u saveznoj državi Maharaštri, 1,3 milijuna, potom u Radžasthanu (650.493) te u državi Madhja Pradeš (545.446) u središnjoj Indiji. Džaini u Indiji potomci su 24 Tirthankara (arhata/asketa i duhovnih učitelja), od kojih je posljednji bio Mahavira Džina (Mahavira Jina), osnivač džainizma i suvremenik Gautame Buddhē. Iako brojčano nevelika zajednica, džaini imaju nemali utjecaj u društvenome i gospodarskom životu Indije; među njima se nalaze neki od najistaknutijih industrijalaca, upravitelja i političara zemlje. Džaini bilježe najvišu stopu pismenosti, 94,1 %, u usporedbi s nacionalnim prosjekom od 65,38 %, kao i najviši postotak pismenosti u žena, 90,6 %, u odnosu na indijski prosjek od 54,16 %.

Pripadnici bahajske religije (bahaizma), pokreta poteklog iz islama u 19. stoljeću u Iranu (bahaizam naglašava duhovno jedinstvo naroda, ravnopravnost, obrazovanje), prema popisu iz 2001. broje 2,2 milijuna te su najbrojnija zajednica te religije u svijetu

izvan matične zemlje. Bahajci su u Indiju počeli dolaziti već krajem 19. st. i u prvim desetljećima 20. st., nastanjujući se isprva u regiji Malva u središnjoj Indiji. Danas brojne bahajske zajednice, dobro organizirane i međusobno lokalno povezane, djeluju u mnogim krajevima Indije.

Religijske se manjine s obzirom na podrijetlo mogu podijeliti na dvije velike skupine. Prva skupina, indigenih korijena, obuhvaća pripadnike džainizma, budizma i sikhizma, religija koje su se oblikovale u petome i šestom stoljeću pr. n. e., odnosno u 15. stoljeću nove ere. Zbog asimilacijske naravi hinduizma te se religije u Indiji nisu neometano razvijale. No dok je budizam doživio golemu ekspanziju izvan Indije, u drugim dijelovima Azije, džainizam je sve više potpadao pod utjecaj hinduizma odnosno brahmanizma te se broj njegovih sljedbenika tijekom stoljeća uvelike smanjio. Sikhizam, treća autohtona monoteistička religija Indije, nastala iz hindustičkoga (devocijskog) pokreta Vaišnava bhakti, čiji je osnivač Guru Nanak s kraja 15. st. u Pandžabu, sadržava brojna hinduistička učenja i vjerovanja (ali se protivi kastinskoj podjeli) kao i ona islamska; djelomice zbog toga Sikhi su od samih početaka morali dokazivati i braniti svoj identitet prema tim dvjema dominantnim religijama.

Muslimani, indijski kršćani, Židovi, Parsi i bahajci pripadnici su druge velike skupine religijskih manjina u Indiji, one stranoga podrijetla. Prve tri skupine imaju zanimljivu povijesnu pozadinu. Za kršćane se vjeruje da su u Indiju došli tijekom prvog stoljeća nove ere, s dolaskom sv. Tome, jednog od Kristovih učenika koji je posjetio južno-indijsku državu Keralu. Premda ne postoji čvršća povijesna dokumentacija koja bi potkrijepila tu tezu, postoji niz pouzdanih povijesnih činjenica koje upućuju na postojanje kršćanstva u Kerali od 4. stoljeća (Massey, 2003: 22-23).

Prve židovske zajednice u Indiji naselile su se u priobalnom Cochinu, u Kerali, u 6. st. pr. n. e., i Maharaštri; kasnije skupine Židova, iz Iraka, Irana te arapskih zemalja, doselile su se prije više od dva stoljeća u Mumbai. Danas je migracija u Izrael i druge zemlje uvelike smanjila indijsku židovsku populaciju; ostale su tek manje skupine na sjeveroistoku zemlje, zatim u Mumbaiju te svega nekoliko porodica u Cochinu (gdje je sačuvana najstarija sinagoga u Indiji). Parsi, koji su u Indiju migrirali iz Perzije u 7. stoljeću, naselili su se u današnjem Gudžaratu (Gujarat), u mjestu Sandžan (Sanjan), gdje im je lokalni maharadža Džadi Rana darovao zemlju i druge povlastice (prema: Massey, 2003: 24).

Muslimani su u Indiju počeli dolaziti već u 8. stoljeću, isprva kao trgovci i sufijski mistici. Poslije, nakon 1206., postali su njezini vladari i upravljali Indijom sve do 1862. U tom razdoblju mnogo se muslimana iz raznih dijelova svijeta naselilo u Indiji, ali je i veliki broj lokalnog stanovništva tijekom stoljeća prešao na islam, pa je muslimanska zajednica postala prva i najveća religijska manjina odnosno druga najveća religijska većina Indije.

Danas se među indijskim muslimanima primjećuje, unatoč velikim razlikama u pogledu jezika te unutar religijske, pa i klasne pripadnosti, veće povezivanje i solidarnost, za razliku od donedavna isključiva naglaska na sigurnosti i socioekonomskom napredovanju. Taj zaokret u procesu prilagodbe muslimana novim uvjetima (kao stigmatizirane manjine) sukladan je sličnim pojavama i pokretima među nižim kastama koje

se udružuju u kastinske organizacije i također, poput muslimana, uspostavljaju horizontalnu solidarnost umjesto dosadašnje statusne pokretljivosti u okviru kastinskog ustroja, kroz sanskrtizaciju. Pozadina obiju pojava strukturalno je, čini se, identična – proizlazi iz spoznaje da se u demokratski zasnovanu društvu moć i statusna pokretljivost lakše stječu unutarnjom konsolidacijom i organiziranjem grupne mobilizacije negoli ostajanjem u tradicionalnim strukturama, koje ionako zastarijevaju s novim društvenopolitičkim kretanjima. Takav će razvoj vjerojatno pridonijeti i političkom ujedinjavanju muslimana u Indiji, ali, valja pretpostaviti, s bitno drugačijim obilježjima od onih četrdesetih godina prošloga stoljeća i u uvelike različitim okolnostima. Tada muslimansko pitanje nije bilo postavljeno kao manjinsko, već kao pitanje druge nacije koja traži svoju zasebnu državu. Ta promjena konteksta i uvjeta od povijesnog je značenja jer muslimani sada dijele interese slične onima koji prevladavaju među drugim siromašnim segmentima stanovništva u raznim dijelovima Indije (vidi o tome: Alam, 2001: 137-151).

### Jezične manjine u kontekstu jezične raznolikosti Indije

Indija je oduvijek bila mnogojezična civilizacija sa složenim sustavom komunikacije, kako unutar hijerarhizirane društvene strukture tako i između lokalnih, regionalnih i sveindijskih jezika; oduvijek je postojao jedan ili više jezika koji su se upotrebljavali u praktično cijeloj zemlji, a posebno na polju kulture i politike.<sup>8</sup> Prvo je to bio sanskrtski, potom perzijski pa urdski, a od 19. stoljeća engleski i hindustanski (mješavina hindskoga i urdskog jezika). Rani utjecaj političke modernizacije u Indiji stvorio je, ili, točnije, zadržao staru podjelu između elite i indijskih masa. Engleski, na kojemu su se obrazovali viši društveni slojevi, bio je nužan za napredovanje u državnim službama, profesijama i politici. Vlastiti jezici i kulture ostali su tako zanemareni. U vrijeme na-

<sup>8</sup> Povijesno gledajući, Indijski je potkontinent područje uzastopnih migracijskih valova koji su uzrokovali veliko miješanje ljudi, pa je neke jasno određene granice rasa odnosno podrijetla teško ustvrditi. Stoga je jezik glavna distinkcija među stanovnicima Indije. Indijski Ustav danas službeno priznaje 22 glavna jezika: asamski, bengalski, bodski, dogrijski, gudžaratski, hindski, karnatački (kannada), kašmirski, konkanski, maitilski, malajalamski, manipurski, maratski, nepalski, orijski, pandžapski, sanskrtski, santalski, sindski, tamilski, teluški i urdski. Hindski je službeni jezik u devet saveznih država i jezik glavnoga grada, New Delhija. U Indiji se govori više od sto (114) jezika s deset i više tisuća govornika te nekoliko stotina dijalekata. Svi se indijski jezici i dijalekti mogu svrstati u četiri osnovne jezične skupine: dravidsku i indoarijsku skupinu, čije jezike govori velika većina Indijaca (gotovo 98 %), te austroazijsku i sinotibetsku. Korijeni indoarijskih jezika nalaze se u sanskrtskome, klasičnom jeziku Indije, koji je prestao biti opći govorni jezik prije više stoljeća. No sanskrt je jako utjecao na sve indijske jezike postavši riznica iz koje su svi ostali obilatno uzimali. Među novim indoarijskim jezicima najrašireniji je hindski, koji se razvio na području od rijeke Yamune do Bihara. Dolaskom muslimana, u sjevernoj Indiji od 13. stoljeća perzijski postaje jezik javne uporabe. Priljev muslimana utjecao je na nastanak hindustanskoga, hibridnog jezika iz kojeg su se razvila dva književna jezika: hindski, koji pokazuje veliki utjecaj sanskrt, i urdski, s mnogo perzijskoga leksika. Urdski se služi perzijsko-arapskim pismom, dok je pismo hindskoga jezika devanagari. U sjeveroistočnoj Indiji glavni su jezici bengalski, asamski i orijski (jezik Orisse). Bengalski govori više od 50 milijuna stanovnika Zapadnoga Bengala i ima iznimno bogatu književnost. Dravidski jezici šire se od granica države Orisse do Komorinskog rta (Kany Kumari, engl. Cape Comorin) kroz istočnu i južnu Indiju. Tamilski se gotovo isključivo govori u državi Tamil Nadu, teluški u Andhra Pradešu (Andhra Pradesh), malajalamski u Kerali, a karnatački (kannada) u saveznoj državi Karnataka.

cionalnog pokreta za oslobođenje dolazi do jačanja regionalnih identiteta (sve se više pozornosti posvećuje razvoju regionalnih jezika i književnosti), a zahtjevi za »jezičnom autonomijom« i zamjenom engleskog jezika hindskim i regionalnom jezicima dobivaju na snazi. Zbog podjele Indijskoga potkontinenta 1947., teritorijalna organizacija saveznih država isprva nije slijedila jezični princip. No pritisci za jezičnim razgraničenjem, posebno oni s juga Indije, tijekom godina postali su tako siloviti da je 1953. Vlada osnovala Komisiju za reorganizaciju država, koja je, nakon dvogodišnjeg ispitivanja, prihvatila jezični princip i preporučila temeljitu reviziju državnih granica. Ishod takva preuređenja (provedenog uglavnom pedesetih i šezdesetih godina) pokazao se svrsishodnim utoliko što je uklonio osnovni izvor neslaganja i stvorio političke jedinice kojima se moglo upravljati uporabom jezika koji je velika većina stanovništva razumjela. Time je ujedno prihvaćena činjenica da međusobno povezane jezične skupine teže nekoj vrsti političkog savezništva te da je osiguranje njihove autonomije u okviru federalnog sustava ponajbolji način da se tim težnjama udovolji.

Do 1967. Indija je imala 14 službenih jezika; danas taj status uživaju 22 regionalna jezika. Broj jezika koji su stekli službeni status povećavao se političkim procesima. Rješenje jezičnih pitanja u svakom je slučaju pluralističko, što je vidljivo u službenoj politici kao i u stvarnoj uporabi glavnih jezika Indije u različite (funkcionalne) svrhe.

Čak je i u jezično reorganiziranim državama prisutan pluralistički oblik jezične uporabe, ovisno o njihovoj jezičnoj demografiji; primjerice Tamil Nadu ima tamilski kao jedini službeni jezik, dok Džammu i Kašmir ima tri službena jezika: kašmirski, urdski i dogrijski.

Ipak, pitanje službenog jezika indijske države bilo je (i ostalo) jedno od najspornijih. Indijski Ustav (članak 343) priznaje hindski i pismo devanagari jezikom i pismom savezne vlade. Primjena Zakona o službenom jeziku kojime hindski 1965. postaje jezik države naišla je na velik otpor nehindskih govornih područja, najžešći na jugu zemlje, u Tamil Naduu, gdje je tamilski, stari dravidski jezik bogate književne tradicije, regionalni (službeni) jezik države. Krajem šezdesetih godina postigao se konsenzus oko trojezične formule u obliku parlamentarne rezolucije, koja stavlja u uporabu regionalni (ili materinji jezik), hindski (ili drugi indijski jezik) i engleski kao jezik komunikacije između saveznih država te između središnje vlasti i država. (Zbog takva jezičnog sustava engleski ne samo da se održao nego je postao i važan medij u višem obrazovanju i komunikaciji, zapravo jezik opće kulturne i političke premoći u Indiji, posebno u gradovima.)

Što se pak tiče primjene trojezične formule na području obrazovanja, ona je do danas ostala neujednačena, prije svega zbog teškoća u njezinoj implementaciji, što zbog opterećenja nastave, što zbog slaba interesa za učenje južnoindijskih jezika na sjeveru zemlje odnosno nemotiviranosti za učenje hindskoga na jugu Indije i, naposljetku, zbog financija vezanih uz organizaciju nastave. Stoga se »formula« primjenjuje različito, pod različitim uvjetima, u različitim državama. Problem do danas nije riješen ni politički ni pedagoški; primjerice govornici hindskoga uče svega dva, dok pripadnici jezičnih manjina ponegdje čak četiri jezika jer se njihov materinji jezik »sukobljava« s većinskim jezikom savezne države. U konačnici, uporaba manjinskih jezika u školama suočava se ponajprije s problemima pedagoške naravi, s nedostatkom odgovarajućih

udžbenika i nastavnika, a manje s problemom motivacije ili sposobnošću učenika da uče više jezika.

Jezični problemi Indije danas se donekle tiču upravo položaja manjinskih jezika unutar jezično organiziranih država. Status uruskoga bio je dugo upitan u nekoliko država u kojima je većinski jezik hindski; tek 1973. primijenjeni su zakonski propisi u Uttar Pradešu i Bihar, gdje živi brojna muslimanska populacija, pa je uruski u Biharu dobio status drugoga jezika. U odnosu na jezične sporove unutar saveznih država, središnja vlast obvezna je zaštititi prava manjinske populacije, ali ona ne može uvijek nametnuti »neposlušnim« državama odgovarajuće mehanizme koji bi manjinama osiguravali uporabu materinjeg jezika u osnovnoškolskoj nastavi. U zemlji u kojoj je u uporabi više od sto jezika trajni je problem kako osigurati ravnopravan status i priznanje svim jezicima. Zajednice s većom političkom i ekonomskom moći uspjele su steći službeno priznanje, no dosad nijedan plemenski jezik nije dobio status službenoga, premda neke od njih govori više od milijun ljudi. Status jezika koji su priznati, ali nemaju *svoj* teritorij ovisan je ponajprije o pravima zajamčenima manjinama unutar savezne države/regije. I premda su *raznorodnost* i *različitost* dobile primjeren prostor unutar ustavne i zakonodavne strukture, političke smjernice koje bi ih trebale poduprijeti često su manjkave. Ustav na primjer u područjima gdje manjinska zajednica čini više od 30 % stanovništva jamči obrazovanje na jeziku te manjine, ali ta se ustavna odredba ne ostvaruje ni uvijek ni svuda; omogućiti da priznati formalni status zaživi u praksi na određenom teritoriju, već je samo po sebi složen problem i nerijetko ovisi o političkoj volji stranke na vlasti i/ili razmjeru mobilizacije jezičnoga pitanja (Rajan, 2002: 138–142). Ipak, unatoč manjkavosti, jezična se prava u Indiji provode, i u brojnim regijama manjine su uspjele očuvati posebnosti svoga jezika i pisma pozivajući se na ustavno jamstvo prema kojemu religijske i jezične manjine imaju pravo *osnovati i administrirati svoje institucije* te tražiti novčanu potporu od države (članak 30), što i čine.

### **Socioekonomske manjine: »popisane« kaste i druge diskriminirane skupine**

Glavni izvori modernosti u Indiji jesu kolonijalizam, planski razvoj te Ustavom zajamčena jednakost i društvena pravda. Planski razvoj u gospodarstvu podupro je industrijsku proizvodnju na širokoj skali i snažnu modernizaciju poljoprivrede. Drugi bitan izvor indijske modernosti, usađivanje vrijednosti jednakosti i društvene pravde u izrazito hijerarhizirano društvo, nastoji se realizirati kroz već spomenuta ustavna prava. Ona su se ostvarivala teško i sporo, osobito tijekom prvih desetljeća indijske nezavisnosti, zbog snažna otpora raznih interesnih grupa te preslabe organiziranosti i prosvjeda tradicionalno potlačenih. No s vremenom se situacija značajno promijenila; Adivasi, Daliti i pripadnici drugih diskriminiranih skupina počeli su odlučnije tražiti odgovarajući udio u raspodjeli društvenih resursa, razmjerno svojem udjelu u stanovništvu zemlje. Zahtjevi tih skupina za produljenjem primjene politika protektivne diskriminacije, unatoč već određenome ekonomskom postignuću, kao i zahtjev za proširenjem tih politika na pripadnike drugih deprivilegiranih slojeva, uključujući žene, nisu zanemarivi pokazatelji promjena koje su se dogodile u pogledu njihova položaja u društvu.



Na primjeru Indije pokazalo se da uspješne tradicije nisu stagnantne, već pokretljive i fleksibilne. Značajni dijelovi izgradnje indijske društvene strukture i dalje su religijske i kastinske skupine, a ne primjerice borba radništva. Reforme unutar hinduizma odnosno kastinskoga ustroja uspjele su samo djelomično (usp. bilj. 1; Čičak-Chand, 1998: 184–186). Prvi sustavni napor potkopavanja poretka utemeljena na nejednakosti i prevlasti gornjih kasta, koje su institucionalizirale nepravdu, pokrenuo je dr. B. R. Ambedkar sa svojim istomišljenicima. Poslije je antikastinski pokret nazvan pokret Dalita. I premda dalitski intelektualci priznaju društvenu i ekonomsku povezanost, pa i podudarnost između kaste i klase, prednost ipak daju kasti, a ne klasi. Zapravo, nijedan noviji indijski društvenopolitički pokret – bio on antikolonijalni, nacionalni, agrarni, antikastinski ili pokret za prava žena – nije podupro klasu kao primarnu društvenu stvarnost.

Ipak, valja reći da »ako se u Indiji država smatra braniteljicom *dharma* (vrhovnog poretka), onda, s prijelazom iz hijerarhijskoga kastinskog sustava na onaj koji pruža – barem formalno – potporu demokratskoj jednakosti, danas vlada bitna razlika u njegovu poimanju. Formiranje kastinskih udruga i Vladina politika rezervacije mjesta za deprivilegirane kaste pridonijela je značajnu širenju egalitarizma, ponajprije kidanjem psihološke spona između kaste i zanimanja; rezultat toga, vertikalna pokretljivost nižih kasta i plemena, prvi je put u povijesti Indije dovela do moći masa« (Rajan, 2002: 53). Utjecaj i aktivnost kasta u suvremenoj Indiji rasli su razmjerno s političkim ovlastima indijskih građana, putem biračkih tijela. Doduše, kastinski se sustav našao pod pritiskom ekonomskih i socijalnih promjena uvođenjem demokracije i modernizacije s nezavisnošću, osobito u gradovima (primjerice brakovi između pripadnika različitih kasta ili pak slabljenje nekoć rigidne vezanosti kaste i zanimanja), no istodobno je, nasuprot tim promjenama, jačala svijest o važnosti kastinskoga/kastinskih identiteta, posebno u sferi izbornih politika (Guha, 2007: 598; Sheth, 2004: 158–168). Tako je glavno obilježje indijskih politika šezdesetih i sedamdesetih godina prošloga stoljeća bio dojmljiv uspon tzv. »drugih zaostalih« (*Other Backward*) kasta, skupina, koje se u društvenoj hijerarhiji nalaze između »popisanih«, najnižih kasta (*Scheduled Castes*) i brahmana, koji su na vrhu društvene ljestvice.

Zemljišne reforme i zelena revolucija (1965.–1985.) omogućile su ekonomsko jačanje tih skupina, dok su političku moć stjecale visokim postotkom sudjelovanja na regionalnim i nacionalnim izborima. Ipak, njihov udio u administrativnome državnom aparatu dugo je ostao minimalan. Krajem sedamdesetih godina prošloga stoljeća vodstvo stranke Džanata Dal (Janata Dal) imenovao je Mandalovu komisiju (nazvanu po imenu njezina predsjednika) za »zaostale« (*Backward*) skupine stanovništva. Komisija je u Izvještaju upozorila na činjenicu da je glavni pokazatelj siromaštva i diskriminacije i dalje pripadnost određenoj kasti identificirajući, na osnovi pregleda statistika saveznih država, čak 3743 zasebne kaste u kategoriji »zaostalih«. One su zajedno, prema tadašnjoj procjeni, činile više od 50 % ukupne indijske populacije. Unatoč tome pripadnici tih kategorija bili su vrlo skromno zastupljeni u državnoj administraciji, osobito na višim razinama; prema ocjeni Komisije, početkom osamdesetih godina popunjavali su samo 12,55 % svih položaja u središnjoj upravi, od toga svega 4,83 % u prvoj kategoriji (naprotiv, udio brahmana, koji čine nekih 7 % populacije, u visokome administrativnom aparatu bio je 37,7 %). Radi ispravljanja te nepravde i neravnoteže Komisija je

preporučila 27 % rezervacije mjesta za te skupine, uz rezervaciju od 25 % za pripadnike »popisanih« kasta i plemena (prema: Guha, 2007: 599–600).

Vlada Nacionalnog fronta, koja je došla na vlast na izborima 1989., 13. kolovoza 1990. izdala je uredbu za provedbu preporuka Komisije. Uredba je izazvala živu raspravu širom Indije, brojne kritike i osporavanja, ali i potporu dijela intelektualaca koji je u primjeni Vladine uredbe prepoznao priliku za mijenjanje dotadašnje dominacije viših kasta, osobito brahmana, u javnim i državnim službama u korist manje privilegiranih. No u rujnu 1990. Vrhovnom sudu Indije podnijeta je peticija kojom se pokušala poreći ustavna legitimnost preporuka/uredbe, napose legitimnost priznavanja kastinskoga kolektiviteta kao takva, zatim pitanje opravdanosti uvećanja postotka rezervacija (protivna ustavnome jamstvu jednakih prilika) te pitanje učinkovitosti rada javnih institucija ako se preporuke prihvate. Nakon toga došlo je do brojnih studentskih protesta, osobito na sjeveru Indije.<sup>9</sup>

U međuvremenu je Vrhovni sud Indije donio presudu (16. studenog 1992.) u korist preporuka Izvještaja Mandalove komisije; sedam od deset sudaca poduprla je ustavnu legitimnost preporuka. U obrazloženju odluke Vrhovnoga suda u prilog implementaciji Izvještaja sudac J. Reddy istaknuo je da u indijskim uvjetima društvena nerazvijenost neizostavno vodi obrazovnoj zaostalosti, a one zajedno kumuliraju siromaštvo i pridonose održavanju socijalnoga, ekonomskog i obrazovnog zaostajanja milijuna Indijaca. Osim pripadnika »nedodirljivih« i drugih niskih kasta i plemena, i ostali društveno diskriminirani slojevi među muslimanima i kršćanima nisu (dosada) praktično imali pristupa administrativnome državnom aparatu, pa je zbog toga politika rezervacije mjesta način da se isprave ili barem ublaže nepravde i uspostavi veća socijalna ravnoteža (Guha, 2007: 602–603).<sup>10</sup>

Krajem osamdesetih godina 20. stoljeća postalo je jasno da se najugroženiji članovi indijskoga društva – najniže kaste, siromašni i nepismeni – pridružuju političkim strankama i u sve većem broju sudjeluju na izborima, osobito žene. Nedavna ispitivanja pokazala su da siromašni općenito imaju više povjerenja u demokraciju i važnost glasanja od povlaštenih društvenih slojeva. Uttar Pradeš, najmnogoljudnija indijska savezna država (160 milijuna), u prošlosti dom Kongresne stranke, danas primjerice ima dvije jake nebrahmanske stranke koje igraju sve utjecajnu ulogu u državnim politikama: stra-

<sup>9</sup> Na jugu zemlje programi afirmativne akcije već su se dulje uspješno primjenjivali, dijelom i zbog razvijena industrijskog sektora na tom području, pa mladi, obrazovani ljudi nisu (bili) isključivo ovisni o zapošljavanju u državnim službama. Osim toga na jugu Indije gornje kaste ne prelaze 10 %; naprotiv, na sjeveru one čine više od 20 % stanovništva.

<sup>10</sup> Zastupljenost »popisanih« kasta i plemena u zakonodavnoj vlasti većim dijelom pokriva Ustavom zajamčena politika rezervacije mjesta. U pogledu pak »drugih zaostalih« kasta/klasa (*Other Backward Castes/Classes*) njihova brojčana premoć (više od 50 % ukupnog stanovništva) osigurava im odgovarajući udio u zakonodavnim tijelima, Parlamentu te u većini skupština saveznih država. Ipak, najviša politička mjesta u Vladi (ministri, guverneri država i slično) još uvijek, nerazmjerno broju, zauzimaju pripadnici viših slojeva društva. Oni pak s najmanje političke moći i udjela u legislativi mahom su žene i pripadnici religijskih manjina, koje su ili malobrojne (primjerice budisti, džaini, bahajci) ili sociokulturno stigmatizirane poput muslimanske, pa i kršćanske. Udio žena u izvršnoj vlasti, koje čine tek nešto manje od 50 % stanovništva, svega je 7 %, a udio muslimana, s više od 13 % u ukupnome broju stanovnika, samo 2,1 % (Oommen, 2004: 150).

nka Bahudžan Samadž (Bahujan Samaj) i stranka Samadžvadi (Samajvadi). Osobito je impresivan uspon stranke Bahudžan Samadž, političke organizacije Dalita. »Dalit« u prijevodu znači »ugnjetavan« i zamijenio je službeni naziv »Scheduled Caste« odnosno »Haridžan« (»božji čovjek«), kako je Mahatma Gandhi običavao zvati »nedodirljive«. Premda glavninu članova stranke čine Daliti, ona je otvorena i drugim marginalnim skupinama, osobito diskriminiranim i siromašnim muslimanskim zajednicama; prepoznavanje da dijele zajedničku *sudbinu*, između tih skupina u novije vrijeme sve češće doводи do političkoga usaglašavanja i povezivanja.

Prodor Dalita na sociopolitičku scenu učinio je stari politički svijet Indije gotovo neprepoznatljivim. Daskora najdiskriminiraniji sloj indijskoga stanovništva, Daliti – mješovita populacija brojnih podkastinskih skupina i različitih jezika – prepoznali su modernost u kontekstu jezika koji govori o jednakosti i slobodi, preuzetog iz indijske i zapadne emancipacijske tradicije, i počeli tražiti ravnopravnije uključivanje u sociopolitičke i ekonomske strukture, društveno i tehnološki moderne zajednice, kroz kvalifikacije stečene obrazovanjem (Sainath, 2001: 161–164). Društvene posljedice toga procesa otvaraju Dalitima, koji čine 15 % stanovništva Indije, višestruke mogućnosti socijalnih i kulturnih kontakata između pojedinih skupina među najnižima, dok prepoznati zajednički interesi drugih diskriminiranih skupina unutar kastinskoga ustroja i Dalita (siromaštvo i socijalna nepravda) uklanjaju prepreke koje su ih stoljećima razdvajale (Guru, 2001: 123–136), u prvom redu u pitanju obredne »čistoće« (Daliti, naime, kao najniži segment sustava, u pravilu obavljaju ritualno »nečista« zanimanja). No bez obzira na to o kojem je obliku socijalne ili kulturne suradnje i solidarnosti riječ, ona, dakako, nije svuda u Indiji (podjednako) ostvariva; ponajprije, uz najmanje socijalne nesnošljivosti ostvaruje se u Kerali i Zapadnom Bengalalu, dakle u onim indijskim državama gdje su od nezavisnosti na vlasti lijeve (socijalističke i komunističke) stranke, koje su kroza sustavnu edukaciju utjecale na promjenu vrijednosne orijentacije stanovništva i tako razvile, više od drugih (posebno sjevernih) dijelova Indije, egalitarnija društva.<sup>11</sup>

## Zaključak

U Indiji su danas prisutna tri osnovna razvojna trenda, važna za ukupnu transformaciju društva, no osobito za položaj indijskih *socioekonomskih manjina*. Prvo, dok su

<sup>11</sup> Rastuću svijest Dalita pratila je eskalacija međukastinskoga sukobljavanja. Korijen sukoba bio je materijalne prirode, ali je način na koji se manifestirao bio često ideološki obojen. Sukobi su izbijali u raznim dijelovima Indije, no nigdje tako učestalo i okrutno kao u državi Bihar (na sjeveru), gdje su Daliti bili najpotlačeniji, ali organizacijski najspremniji boriti se za svoja prava. Unatoč zemljišnim reformama agrarni je sustav u Biharu donedavno zadržao gotovo feudalističke odnose; pripadnici viših kasta bili su vlasnici zemlje, a Daliti su je smjeli samo obrađivati. Krajem sedamdesetih godina prošloga stoljeća radikalni maoisti naxaliti (neformalan naziv izveden iz imena sela Naxalbari, u kojem se formirao pokret Naxalita, osnovan potkraj pedesetih godina 20. stoljeća u susjednoj zemlji, Zapadnom Bengalalu) poduprli su biharske Dalite te zajednički organizirali zemljoradničku frontu tražeći veće plaće, skraćenje radnoga vremena, pravo na udio u zemlji i pristup prirodnim resursima. Mobilizacija koju su pokrenuli lijevi radikali uvelike je utjecala na porast samopoštovanja među najnižim slojevima u Biharu. Antropolog Bela Bhatia primjećuje da je »osjećaj dostojanstva jedno od ključnih postignuća pokreta Naxaliti« (prema: Guha, 2007: 610). Drugi dobici mobilizacije uključili su kraj prisilnoga rada, pravo na slobodno vrijeme i veće zarade. Također, žene su prvi put bile izjednačene u pravima s muškarcima.

društveni status, bogatstvo i politička moć donedavno bili koncentrirani među pripadnicima prvih triju kasta – brahmana, kšatrija i vaišja – koje obuhvaćaju od 15 do 20 % stanovništva – uvođenjem univerzalnog prava glasa u nezavisnoj Indiji, politička moć »silazi« među niže slojeve stanovništva; s jačanjem političkoga utjecaja dolazi i do njihova materijalnog rasta. Politika protektivne diskriminacije, u obliku rezervacije mjesta u obrazovnim institucijama i državnim službama, pokazala se pak odlučujućom za gospodarski, ali i politički uspon najnižih slojeva, »popisanih« kasta i plemena,<sup>12</sup> dok je razvoj srednjeg sloja među tzv. »drugim zaostalim« (*Other Backward*) skupinama u prvome redu posljedica raznih zemljišnih reformi i ciljeva zelene revolucije. Druga bitna promjena, koja se neposredno nadovezuje na prethodnu, vidljiva je u postupnu raslojavanju hijerarhijskih struktura, kretanju prema većoj društvenoj jednakosti, što se ponajviše ogleda u opadanju uloge tradicionalnoga kolektivismu i pojavi individualizma, odnosno tradicionalni kolektivi poput sela, kaste, džati (»roda«) i porodice postupno ustupaju prostor *djelovanju* pojedinca. Treća značajna tendencija razvoja, obratna od prethodne, ali usporedna s njom, očituje se u traženju priznavanja upravo kolektivnih identiteta (Oommen, 2004: 162–164). Indijski Ustav jamči jednakost i društvenu pravdu za svakog pojedinca bez obzira na njegovu kastu, religijsku, klasnu ili drugu pripadnost. Isprva je većina tradicionalno marginalnih skupina vjerovala da će primjena ustavnog jamstva jednakosti za sve doći automatski, pa im je očuvanje njihova grupnog identiteta postalo nevažno, a stigma, najčešće vezana uz identitet, mnoge je navela da se odreknu pripadnosti grupi. Uskoro se međutim pokazalo da individualna jednakost sama po sebi ne vodi emancipaciji, već to prije čini uvažavanje grupnoga identiteta; izrazi kao što su Daliti i Adivasi umjesto službenog naziva »popisane« kaste i plemena, nedvosmisleno upućuju na takav razvojni tijek.

Važno je naglasiti da borbu za ravnopravnost vode skupine koje su stoljećima bile kolektivno neslobodne, diskriminirane, da bi u trenutku stjecanja nezavisnosti Indije naglo stekle zakonski zajamčene slobode i prava. No dolazeći u doticaj s demokratskim politikama, ubrzo su morale uvidjeti da njihove šanse da promijene svoj, prije svega socijalni, ali i ekonomski status nailaze na protivljenje onih skupina čije povlastice proizlaze iz pripadnosti višim kastama. Ipak, može se reći da je gotovo pet desetljeća »afirmativne akcije«, unatoč otporu tradicionalno etabliranih, stvorilo relativno artikuliranu srednju klasu među nekoć posve marginaliziranim slojevima indijskoga društva.

Na kraju se još jednom valja prisjetiti da priroda indijskoga društva – duga povijest, kratak vijek moderne države, kulturna složenost, činjenica da Indija nije »samo« nacija, već je u osnovi kontinentalna civilizacija čije su različitosti vitalni i ujedno krizni čimbenici u sklopu njezina teritorijalnog suvereniteta i političkog jedinstva – nesporno zahtijeva prihvaćanje pluralističkog rješenja. I dok su danas u Indiji zagovornici tradi-

<sup>12</sup> Pripadnika bivše kaste nedodirljivih danas je oko 140 milijuna, a Adivasa, kako sebe naziva nekih 400 indigenih indijskih plemena, blizu 75 milijuna; u južnoj Indiji živi oko 250 milijuna dravidskih hindusa (Oommen, 2004: 68). Osim što su poduprli Dalite (v. bilj. 11), naxaliti su bili aktivni i među Adivasima, drugoj skupini stanovništva koju indijski Ustav priznaje povijesno zapostavljenom. Naime, Adivasi su živjeli u područjima najbogatijima prirodnim resursima: šumama, mineralima i rijekama. Tijekom godina izgubili su mnoga od tih prirodnih dobara, koja su pripala državi ili stranim investitorima; sada se bore da sačuvaju preostalo (Guha, 2007: 611–613).

cije skloniji dominaciji kulturnoga *mainstreama*,<sup>13</sup> a modernisti podupiranju premoći tržišta i tehnologije, pluralistička perspektiva, polazeći od pretpostavke da različitost ne znači (ničiju) inferiornost ili superiornost, već potrebu koegzistencije kultura, zastupa skladan suživot različitih kultura, u najširem značenju, unutar zajedničke političke strukture.

## LITERATURA

- ALAM, Javeed (2001). »A Minority Moves into Another Millennium«, u: Romila Thapar (ur.). *India: Another Millennium?* New Delhi – London: Penguin Books, str. 137–151.
- CARMENT, David (2003). »Secessionist Ethnic Conflict in South and Southeast Asia: A Comparative Perspective«, u: R. Ganguly i I. Macduff (ur.). *Ethnic Conflict and Secessionism in South and Southeast Asia: Causes, Dynamics, Solutions*. New Delhi – London: Sage, str. 23–58.
- ČAČIĆ-KUMPES, Jadranka i KUMPES, Josip (2005). »Etničke manjine: elementi definiranja i hijerarhizacija prava na razliku«, *Migracijske i etničke teme*, god. 21, br. 3, str. 173–186.
- ČIČAK-CHAND, Ružica. (1998). »Religija – etničnost – politika«, *Revija za sociologiju*, god. 29, br. 3-4, str. 179–193.
- ČIČAK-CHAND, Ružica (2000). »Uloga religije u oblikovanju etničkog identiteta: islam i muslimani na Indijskom potkontinentu«, u: E. Čaušević, Z. Matišić i B. Merlin (ur.). *Trava od srca: Hrvatske Indije 2*. Zagreb: Sekcija za orijentalistiku Hrvatskoga filološkog društva – FF Sveučilišta u Zagrebu (Bibliotheca orientalis), str. 435–469.
- GUHA, Ramachandra (2007). *India after Gandhi: The History of the World's Largest Democracy*. New York: HarperCollins Publishers.
- GURU, Gopal (2001). »Dalits in Pursuit of Modernity«, u: Romila Thapar (ur.). *India: Another Millennium*. New Delhi – London: Penguin Books, str. 125–136.
- HASAN, Mushirul (1998). »Introduction«, u: Mushirul Hasan (ur.) *Islam – Communities and the Nation: Muslim Identities in South Asia and Beyond*. New Delhi: Manohar, str. 7–24.
- HUSSAIN, Asaf (1982). »Islam and Political Integration of Pakistan«, u: Raphael Israeli (ur.). *The Crescent in the East: Islam in Asia Major*. London: Curzon Press, str. 62–75.
- INDIA 2003: A Reference Annual* (2003). New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting Government of India.
- IVEKOVIĆ, Rada (1982). *Druga Indija*. Zagreb: Školska knjiga.

<sup>13</sup> Verzija kulturnoga nacionalizma hinduističke stranke Bharatiya Džanata (Bharatiya Janata /BJP/), ponikle 1980. iz stranke Džan Sangh (Jan Sangh), na vlasti od 1998. do 2004., pokušava u pluralističku Indiju unijeti zajednički kulturni supstrat koji nedvosmisleno pripada višim kastama. No takav hinduistički projekt homogenizacije, predvođen strankom BJ, nedosljedan je jer homogenizacija ne podrazumijeva samo uniformnost nego i ravnopravnost. Hindutva pak oblik homogenosti odražava i dalje ambivalentan odnos prema nepravednosti hinduističkoga društvenog sustava, utjelovljenog u instituciji kasta. Kako sljedbenici ideologije hindutva pretežito potječu iz viših kasta sjevernijih regija zemlje, njihova ideologija nije uspjela steći povjerenje dravidskih hindusa, pripadnika marginaliziranih slojeva, koji predstavljaju veliki dio indijskoga stanovništva. S druge strane kultura Dalita sadržava obilježja poput (relativne) spolne ravnopravnosti, poštovanja rada, heterodoksnog tumačenja socijalnih i vjerskih vrijednosti, pučke kulture i obrta te prehrane koja uključuje govedinu i svinjetinu. Ti su kulturni aspekti nerijetko marginalizirani, bilo da to čini središnja vlada ili vlada saveznih država, osobito u vrijeme vladavine stranke BJ (Rajan, 2002: 125).

- JAFFRELOT, Christophe (1996). *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics: 1925 to the 1990s*. London: Hurst & Co.
- KATUNARIĆ, Vjeran (2003). *Sporna zajednica: novije teorije o naciji i nacionalizmu*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk – Hrvatsko sociološko društvo.
- KOTHARI, Rajni (1989). »Ethnicity«, u: Kumar David i Santasilan Kadirgamar (ur.). *Ethnicity: Identity, Conflict, Crisis*. Hong Kong: Arena Press, str. 15–44.
- MATTA, A. M. (1991). »Minorities and the National Commitment to Secularism«, u: Tahir Mahmood (ur.). *Minorities and State at the Indian Law*. New Delhi: Genuine Publications, str. 40–48.
- MASSEY, James (2003). *Minorities and Religious Freedom in a Democracy*. New Delhi: Manohar Publishers.
- MEHTA, Suketu (2005). *Maximum City: Bombay Lost and Found*. New York: Vintage Books.
- METCALF, Barbara D. i METCALF, Thomas R. (2002). *A Concise History of India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MISHRA, Pankaj (2006). *Temptations of the West: How to be Modern in India, Pakistan, Tibet, and Beyond*. New York: Picador/Farrar, Straus and Giroux.
- NANDY, Ashis (2002). *Time Warps: Silent and Evasive Pasts in Indian Politics and Religion*. London: Hurst&Co.
- OOMMEN, T. K. (2004). *Nation, Civil Society and Social Movements*. New Delhi – London: Sage.
- PAREKH, Bhikhu (2006). *Rethinking Multiculturalism*. New York: Palgrave Macmillan.
- PHADNIS, Urmila (1989). *Ethnicity and Nation-building in South Asia*. New Delhi – London: Sage.
- POCHHAMMER, Wilhelm von (1981). *India's Road to Nationhood: A Political History of the Subcontinent*. New Delhi – Bombay – Calcutta: Allied Publishers.
- RAJAN, Nalini (2002). *Democracy and the Limits of Minority Rights*. New Delhi – London: Sage.
- ROBINSON, Francis. (1979). »Islam and Muslim Separatism«, u: David Taylor i Malcolm Yapp (ur.). *Political Identity in South Asia*. London: Curzon Press, str. 124–143.
- SAINATH, P. (2000). »The Age of Inequality«, u: Romila Thapar (ur.). *India: Another Millennium?* New Delhi – London: Penguin Books, str. 152–168.
- SCHWERIN, Kerin (1978). »Indien«, u: Werner Ende i Udo Steinbach (ur.). *Der Islam in der Gegenwart*. München: Verlag C. H. Beck, str. 307–314.
- SHAH, G. (2004). »Social Backwardness and the Politics of Reservations«, u: G. Shah (ur.). *Caste and Democratic Politics in India*. London: Anthem Press, str. 296–315.
- SHETH, D. L. (2004). »Caste and Class: Social Reality and Political Representations«, u: G. Shah (ur.). *Caste and Democratic Politics in India*. London: Anthem Press, str. 158–175.
- SINGH, P. (1991). »Minorities and the National Commitment to Secularism«, u: Tahir Mahmood (ur.). *Minorities and State at the Indian Law*. New Delhi: Genuine Publications, str. 7–18.
- SINGH, Yogendra (1986). *Modernization of Indian Tradition*. Jaipur – New Delhi: Rawat Publications.
- TATALOVIĆ, Siniša (1997). *Manjinski narodi i manjine*. Zagreb: Prosvjeta.
- TULLY, Mark (2002). *India in slow Motion*. New Delhi: Viking/Penguin Books.
- WESTERLUND, David (1996). *Questioning the Secular State: Worldwide Resurgence of Religion in Politics*. London: Hurst & Co.

VEER, Peter van der (1998). *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Delhi: Oxford University Press.

VARSHNEY, Ashutosh (2002). *Ethnic Conflict and Civic Life: Hindus and Muslims in India*. New Delhi: Oxford University Press.

Ružica ČIČAK-CHAND

### **Minorities in India: Democracy and the Modernisation of Tradition**

#### **SUMMARY**

In the context of research into the influence of tradition and the modern on (re)shaping new/old (ethno-religious, linguistic, caste and other) identities in contemporary India, the specific nature of the Indian situation is examined as well as India's approach to definition and protection of minority rights, based, on the one hand, on the idea of liberal democracy, and on the other, conditioned by its socio-historical heritage. In other words, socio-cultural pluralism in India, founded on the constitutional concept of secularism, has imposed the necessity of adopting a policy that will systematically promote the social and economic interests of the marginalised, and thus *minority* categories of society, whether their marginality stems from their numbers or their social, economical and/or educational status. Therefore, the Constitution, apart from providing for the protection of the rights and interests of religious, linguistic and/or cultural minorities, also includes protection of the interests of 'scheduled castes and scheduled tribes' and other historically underprivileged groups in the population, so that in the Indian context one can speak of two separate groups of minorities. In the paper minority issues are placed within the framework of socio-political reality, which is marked, on the one hand, by the heritage of traditional and exceptionally complex pluralistic structure, and on the other, by the idea of building a political community on the principles of liberal democracy, egalitarian values, secularism and cultural pluralism. Attention is also drawn to those aspects of minority rights which, particularly in more recent times, have led to conflicts between the majority community and the minority communities (for example, on the question of the personal laws of religious minorities, the policy of compensatory discrimination, the special rights of Kashmir, and other); the issue of protection of individual rights within the minority communities (the rights of women, for example) in relation to minorities' collective rights are also considered.

**KEY WORDS:** India, pluralism, democracy, religious minorities, linguistic minorities, caste minorities, identity policy

Ružica ČIČAK-CHAND

### **Minorités en Inde: démocratie et modernisation de la tradition**

#### **RÉSUMÉ**

Dans le contexte de la recherche sur les influences de la tradition et de la modernité sur la (re)création de nouvelles/anciennes identités (ethno-religieuses, linguistiques, identités de caste et autres) en Inde contemporaine, la présente étude traite de la spécificité de la situation indienne ainsi que

de l'approche de la définition et de la protection des droits minoritaires, d'une part fondée sur l'idée de la démocratie libérale, et, d'autre part, conditionnée par l'héritage socioculturel. Plus précisément, le pluralisme socioculturel indien, fondé sur le concept constitutionnel du sécularisme, a imposé la nécessité d'adopter une politique qui promeut systématiquement les intérêts sociaux et économiques des catégories marginalisées – donc *minoritaires* – de la société, que leur marginalité soit attribuable à leur nombre ou à leur position sociale, économique ou éducative. Aussi la constitution, outre la protection des droits et des intérêts des minorités religieuses, linguistiques et/ou culturelles, comprend-elle la protection des intérêts des « castes et tribus répertoriées » (*Scheduled Castes and Scheduled Tribes*), ainsi que d'autres groupes de population historiquement défavorisés, de sorte que l'on peut parler, dans le contexte indien, de deux groupes minoritaires distincts. La présente étude place la problématique des minorités dans le cadre de la réalité sociopolitique, marquée d'un côté par l'héritage de la structure pluraliste traditionnelle et extrêmement complexe, et, de l'autre, par l'idée de la création d'une communauté politique qui reposerait sur les principes de la démocratie libérale et sur les valeurs d'égalitarisme, de sécularisme et de pluralisme culturel. On aborde également les aspects des droits minoritaires qui, surtout de nos jours, mènent au conflit entre la communauté majoritaire et les communautés minoritaires (tels que, par exemple, la question des droits individuels des minorités religieuses, de la politique de discrimination positive, des droits spéciaux du Cachemire, etc.), touchant à la fois à la question de la protection des intérêts des droits individuels au sein des communautés minoritaires (tels que, par exemple, les droits des femmes) par rapport aux droits collectifs des communautés minoritaires.

MOTS CLÉS: Inde, pluralisme, démocratie, minorités religieuses, minorités linguistiques, minorités de caste, politique d'identité