Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego
Prace Etnograficzne 2025, 53, s. 59–72
doi:10.4467/22999558.PE.25.004.23088
www.ejournals.eu/Prace-Etnograficzne/

https://orcid.org/0000-0003-2037-6438
Anna Romanowicz
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
e-mail: anna.romanowicz@uj.edu.pl

„Nie zrobiłabym tego moim rodzicom…" Międzyreligijne związki intymne w indyjskich metropoliach[1]

"I Wouldn't Have Done it to my Parents…" Interfaith Intimate Relationships in Indian Large Cities

Abstract

This article addresses the role of interfaith relationships in the contemporary political and socio-cultural landscape of India. Marriages between adherents of different religions are extremely rare, accounting for only 1% of the Indian population (Pew Research Center 2021a). Nevertheless, they are prominently present in public debate, where they are portrayed often as a "threat." The main aim of the article is to demonstrate the impact of the politicization of intimate relationships between Muslims and Hindus on the everyday lives of members of the India's urban middle class. The article is based on ethnographic field research conducted in Delhi and Mumbai.

Keywords: politicization, intimate relationships, urban India, middle class, ethnography

[1] Artykuł powstał na podstawie badań przeprowadzonych w ramach projektu „Jak kochamy? Miłość romantyczna i kapitał kulturowy wśród miejskiej klasy średniej w indyjskich metropoliach" finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (nr UMO-2020/37/B/HS3/04074).

(Nie)spodziewany sprzeciw, czyli o granicach deklarowanej tolerancji

Shivani[2], dwudziestokilkuletnia mieszkanka Bombaju, była jedną z moich najbliższych współpracowniczek terenowych. Postrzegałam ją jako osobę otwartą, optymistyczną i zdecydowaną. W naszych rozmowach często zadawała pytanie, na które odpowiadała sama: czy realizuje jasno wytyczoną ścieżkę kariery? Z jednej strony sprawdzała w ten sposób, czy realizuje swój życiowy plan – pragnęła poświęcić się walce o prawa kobiet i polepszaniu ich pozycji społecznej. Z drugiej strony zastanawiała się nad tym, czy sama jest wierna ideałom uprawomocnienia kobiet, o które walczy. Shivani określała jako osoba o liberalnym światopoglądzie. Popierała równouprawnienie kobiet i mężczyzn, prawa osób ze społeczności LGTBQ, sekularyzm i wartości wyrażone w indyjskiej konstytucji; sprzeciwiała się dyskryminacji kastowej i religijnej. Rodzina Shivani to bramińscy hinduiści, ona jednak określała się jako ateistka. Miała wykształcenie wyższe, była oddana swojej pracy, którą postrzegała jako środek do i warunek konieczny jej niezależności od rodziców. Wolne chwile lubiła spędzać w bombajskich barach i klubach nocnych. Nawiązania do praw kobiet, do decydowania o sobie i swoim życiu pojawiały się w naszych rozmowach bardzo często. Podobnie jak prawo do samodzielnego decydowania o wyborze partnera, niezależnie od jego kasty, religii czy pochodzenia.

Pytanie o to, czy Shivani wyszłaby za mąż za muzułmanina, traktowałam raczej *pro forma*, byłam bowiem przekonana, że bez wahania odpowie, że nie byłoby to dla niej żadnym problemem. „Przecież wiesz, że religia nie ma dla mnie żadnego znaczenia!" – tak dosłownie wyobrażałam sobie jej odpowiedź. Właściwie byłam takiej odpowiedzi tak pewna, że obawiałam się, iż Shivani mnie po prostu wyśmieje. Jak kiedykolwiek mogłabym zwątpić w jej przywiązanie do liberalnych wartości? Do tolerancji? Do sekularyzmu? Przecież nigdy nie zauważyłam, aby swoich przyjaciół i współpracowników traktowała odmiennie ze względu na ich wyznanie, czyż nie? Jako badaczka czułam się zobowiązana zapytać wprost; jako koleżanka czułam, że takie pytanie byłoby pewnego rodzaju oskarżaniem Shivani o konserwatyzm, któremu tak wyraźnie się sprzeciwiała. Być może dlatego nie mogłam znaleźć „odpowiedniego" momentu na zadanie tego pytania.

Wreszcie zdobyłam się na odwagę. Pewnego dnia w 2023 roku siedziałyśmy w restauracji w jednym z centrum handlowych w Bombaju, wokół nas panował harmider, podniesione głosy gości przeplatały się z jeszcze głośniejszą muzyką, kiedy rzuciłam (bardziej twierdząco niż pytająco, a niby od niechcenia): „Ale nie

[2] W artykule zmieniam nie tylko imiona współpracowników terenowych, ale także te szczegóły ich biografii i cechy charakterystyczne, które mogłyby się przyczynić do ich identyfikacji. Dokładam jednak wszelkich starań, aby wnioski wysnute na podstawie rzeczywistych i zanonimizowanych danych były tak samo prawdopodobne, gdyby te dane nie zostały zanonimizowane.

byłoby dla ciebie problemem, gdyby twój partner był muzułmaninem? I mogłabyś za niego wyjść za mąż?".

„Nie" – odparła Shivani zdecydowanie. Otworzyłam oczy ze zdziwienia i być może dlatego Shivani szybko dodała: „Ja nie mam nic przeciwko temu, ale przecież nie mogłabym tego zrobić moim rodzicom, wiesz, jak by zareagowali".

Nie wiedziałam, choć mogłam podejrzewać. Shivani zawsze określała swoich rodziców, właścicieli dobrze prosperującej firmy, jako bardzo konserwatywnych. Jednak przecież przedstawiła im jako kandydata na męża swojego poprzedniego partnera, hinduistę, pomimo jego znacznie niższego statusu materialnego. Skąd więc przekonanie Shivani o negatywnej reakcji jej rodziców na wiadomość o partnerze muzułmaninie? Skąd jej opór nawet przed próbą realizacji takiego scenariusza? Byłam zszokowana. Gdyby podobna deklaracja padła z ust współpracowniczki terenowej, która otwarcie opowiadałaby o muzułmanach jako „obcych" czy „niepełnoprawnych" obywatelach Indii[3], być może nie byłabym zdziwiona. Ale Shivani? Kosmopolityczna, otwarta na świat i innych Shivani? Shivani, która tak często podkreśla, że samodzielny wybór życiowego partnera jest dla niej jedną z najważniejszych kwestii? Dopiero refleksja nad tą sytuacją sprawiła, że przestałam uważać deklarację Shivani za zaskakującą.

Cel i metody badań

Większość moich współpracowników terenowych[4] pochodzących z rodzin hinduistycznych deklarowała otwartość na partnera muzułmanina / partnerkę muzułmankę[5]. Shivani była jednym z niewielu wyjątków. To jednak kontrast pomiędzy jej codziennym, liberalnym, otwartym zachowaniem i nastawieniem a zdecydowanym sprzeciwem wobec możliwości związku z wyznawcą islamu jest trafną ilustracją zmian społeczno-politycznych, które zachodzą we współczesnych Indiach, od 2014 roku rządzonych przez – wybraną w wyborach parlamentarnych – neoliberalną i prawicową partię polityczną. Ten kontrast jest również odzwierciedleniem i wyrazem przesuwania granic pomiędzy tym, co akceptowalne a nieakceptowalne; pomiędzy tym, co powinno pozostawać w domowym zaciszu, być wypowiadane na głos tylko w obecności najbliższych, a tym, co publicznie i otwarcie dyskutowane; pomiędzy tym, co legitymizowane władzą państwową, a tym, co przez nią niedopuszczalne czy ograniczane. Celem niniejszego artykułu nie może być analiza wszystkich tych zmian. Zarysuję więc tylko rolę, którą we współczesnym krajobrazie politycznym i społeczno-kulturowym indyjskiej klasy średniej pełnią

[3] Była to zdecydowana mniejszość wśród moich współpracowników terenowych.

[4] Więcej o współpracownicach i współpracownikach terenowych, a także o technice prowadzenia badań piszę poniżej.

[5] Niezależnie od tego, czy znali takie pary osobiście.

związki międzyreligijne. Moim celem jest ukazanie oddziaływania upolityczniania intymnych związków pomiędzy muzułmanami (mężczyznami) i hinduistkami (kobietami) przez hinduistycznych nacjonalistów (rządzącą partię polityczną wraz z afiliowanymi przy niej organizacjami społecznymi i oddziałami paramilitarnymi) na życie codzienne moich współpracowników terenowych. Niektórzy z nich, podobnie jak Shivani, refleksyjnie podchodzą do wyboru partnera. Inni, jak Priyanka, o której opowiem poniżej, doświadczyli bycia w mieszanym związku. Ich historie, które przytaczam w niniejszym artykule, obrazują realne skutki polityki państwa na codzienne negocjowanie tego, kto jest uważany za „odpowiedniego" i „akceptowanego" partnera.

Niniejszy artykuł opiera się na badaniach terenowych dotyczących związków intymnych, które przeprowadziłam w Delhi i w Bombaju. Chociaż kluczowe dane zebrałam przede wszystkim pomiędzy rokiem 2021[6] a 2024, to w moich badaniach brały udział także osoby, które poznałam podczas poprzednich pobytów w Indiach, od 2007 roku[7]. Przyjęło się uważać, że etnograficzne badania terenowe powinny być długotrwałe. Wydaje mi się jednak, że to twierdzenie jest tym bardziej prawdziwe w przypadku badań dotyczących sfery uważanej za intymną. Z jednej strony im dłuższa znajomość z badaczką, tym większa szansa na zażyłość potrzebną do podzielenia się osobistymi szczegółami z życia[8]. Z drugiej strony obserwacja uczestnicząca związków intymnych powinna odbywać się na przestrzeni lat (a nie miesięcy), a tak długo rozwijała się część tych relacji. W związku z tym niektóre z historii, które wykorzystuję do analizy, miałam okazję śledzić już od 2008 roku, pomimo tego, że przed 2017 moim celem nie były badania nad miłością romantyczną.

Posługiwałam się techniką obserwacji uczestniczącej, która z upływem czasu rozwinęła się w obserwujące uczestniczenie (Wacquant 2010). Czas spędzałam z przedstawicielami klasy średniej, rozumianej tutaj jako kategoria organizująca aktorów społecznych w grupy o podobnych kapitałach (Bourdieu 1984, 1987). Z kolei kapitał to „zestaw faktycznie wykorzystywanych zasobów i władzy" (Bourdieu 1984: 114). Moi współpracownicy terenowi pochodzili z różnych regionów kraju. Choć łączyła ich pozycja klasowa, to różnili się pod względem tożsamości kulturowych, takich jak kasta, płeć, narodowość czy etniczność (Romanowicz 2017, Romanowicz 2021). Płaszczyznę porozumienia zapewniał kapitał kulturowy (Bourdieu 1987):

[6] Czyli od czasu, kiedy rozpoczęłam realizację projektu finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (nr UMO-2020/37/B/HS3/04074).

[7] Zarówno podczas badań do pracy doktorskiej, jak i później, np. w ramach projektu nr 2017/01/X/HS6/00942 (Narodowe Centrum Nauki).

[8] Nie jest to jednak regułą. W terenie udało mi się też nawiązać krótkotrwałe relacje, w których to właśnie krótkotrwałość sprzyjała chęci do dzielenia się intymnymi informacjami. W takich przypadkach miałam wrażenie, że współpracowniczki terenowe potrzebowały podzielić się swoimi przeżyciami z osobą, która mogłaby być nimi zainteresowana, a z którą nie planowały utrzymywania kontaktu. Takie rozwiązanie sprzyjało anonimowości.

wykształcenie wyższe, znajomość języka angielskiego, określony światopogląd[9] czy praktyki konsumpcyjne, które były możliwe dzięki stosunkowo wysokiemu statusowi materialnemu (Brosius 2010, Jaffrelot, van der Veer 2008). Paradoksalnie o pozycji – przynależności do klasy średniej – moich współpracowników terenowych świadczyło też poparcie dla możliwości wyboru partnera/ partnerki bez względu na jego/jej kastę[10] czy religię. Ten liberalny pogląd nie był bowiem w Indiach popularny.

Znaczenie małżeństw międzyreligijnych we współczesnych Indiach

Małżeństwa pomiędzy wyznawcami różnych religii zdarzają się niezwykle rzadko, bo dotyczą tylko 1% ogółu Indusów, a i różnice pomiędzy poszczególnymi religiami są bardzo nieznaczne: 99% hinduistów, 98% muzułmanów, 95% chrześcijan, 97% sikhów i 97% buddystów ma współmałżonków, którzy są wyznawcami tej samej religii (Pew Research Center 2021a). Z kolei 67% mężczyzn i 68% kobiet uważa za bardzo ważne „powstrzymanie"[11] osób obu płci przez zawieraniem małżeństw międzyreligijnych (Pew Research Center 2021a, por. Verma, Sukhramani 2017). Już pobieżna analiza źródeł zastanych wskazuje na liczne przypadki demonizacji małżeństw mieszanych jako tzw. „miłosnego dżihadu", czyli przypadków, w których muzułmańscy mężczyźni mieliby zwodzić i uwodzić hinduistki po to, żeby zmieniły one swoją religię na islam. Na jednym z prawicowych portali „miłosny dżihad" jest zdefiniowany jako „święta wojna prowadzona przez muzułmańskich mężczyzn/ kobiety, wykorzystująca miłość jako broń przeciwko osobom nie-muzułmańskim, w której jedynym celem jest konwersja [danej osoby] na islam" (Dudhane 2020). Jednak nawet tutaj autorzy postu zauważają, że „[j]ak dotąd indyjska policja nie znalazła żadnych jasnych dowodów, że miłosny dżihad ma miejsce w Indiach, ale nawet jeśli istnieje, jest to trudne do udowodnienia, ponieważ niemożliwe jest zbadanie umysłu jednostki" (HinduismFacts 2020). Inne źródła potwierdzają, że nie znaleziono dowodów na występowanie zjawiska „miłosnego dżihadu" (Jain, Alavi, Sharma 2024). Wydaje się ono też nieprawdopodobne, jeśli weźmiemy pod uwagę badania ankietowe, z których wynika, że „zmiana religii (…) ma minimalny wpływ na całkowitą wielkość grup religijnych", przy czym 98% respondentów odpowiedziało negatywnie na pytania o to, czy zmienili religię w stosunku do tej, w której byli wychowani (Pew Research Center 2012c).

[9] Rozumiany szerzej niż poglądy społeczno-polityczne, jako „sposób patrzenia na świat" (Romanowicz 2021).

[10] Choć trudno o aktualne i odpowiednio sproblematyzowane dane (Kumar 2023), podaje się, że małżeństwa międzykastowe stanowią 10% (Das i in. 2010 za: Scroll 2014). Z kolei badania przeprowadzone przez Pew Research Center wskazują, że 62% mężczyzn i 64% kobiet uznaje za bardzo ważne „powstrzymanie" małżeństw międzykastowych (Pew Research Center 2021b).

[11] Ang. *stop*.

Niezrozumiała może się więc wydawać wiara w „miłosny dżihad" jako fakt. Tymczasem z sondażu przeprowadzonego dla India Today wynika, że 54% Indusów wierzy, że rzeczywiście on istnieje (India Today 2021). Taki wynik nie dziwi jednak, jeśli weźmiemy pod uwagę to, że „narracje o „miłosnym dżihadzie" są częścią szerszej agendy nacjonalistów [spod znaku] Hindutwy[12], konstruowanych „z zamiarem szerzenia islamofobicznych narracji, mobilizowania Hindusów i nacjonalistów Hindutwy do populistycznych zbiorowych działań i do utrzymywania patriarchalnego porządku społecznego, sprzyjającego wyidealizowanej strukturze społecznej [propagowanej przez] Hindutwę. Narracje te pomogły ultranacjonalistycznej Indyjskiej Partii Ludowej w zdobyciu poparcia społecznego" (Siddiqui 2024). Chociaż hinduistyczny nacjonalizm od początku kształtował się w odniesieniu do muzułmańskich tendencji pan-islamskich, niezależnie od tego, czy były one prawdziwe, czy też wyobrażone (Jaffrelot 2021: 12), to jednak antymuzułmańskie praktyki i narracje zyskują na znaczeniu w ostatnich latach (Chatterji 2010, Jaffrelot 2021). O wsparciu rozpowszechniania wierzeń o „miłosnym dżihadzie" świadczyć może nie tylko fakt, że kontrowersyjny film *The Kerala Story,* opisujący rzekome porwania młodych kobiet przez Państwo Islamskie w celu konwersji religijnej, został zwolniony z podatku przez niektóre stany rządzone przez Indyjską Partię Ludową (Rao 2023), ale także uzyskał publiczne poparcie premiera kraju (The Economic Times 2023). To w tym kontekście należy rozpatrywać studium przypadku, które przenalizuję w następnej części artykułu.

Studium przypadku: religia nie musi być przeszkodą…

Starsza od Shivani o około dziesięć lat Anusha (hinduistka) spotykała się z Hussainem (muzułmaninem). Obydwoje deklarowali chęć zawarcia związku małżeńskiego. Po ukończeniu studiów wyższych Anusha podjęła pracę w organizacji pozarządowej. Hussain, choć też uczęszczał na jeden z najlepszych indyjskich uniwersytetów, skończył swoją edukację na nieco niższym poziomie niż jego partnerka. Był jednak bardziej majętny – pomagał w rodzinnym biznesie. Jedną z ważnych płaszczyzn porozumienia pary była duchowość. Kiedy ich poznałam, ani Anusha, ani Hussain nie uważali się za osoby religijne. Ona twierdziła, że religia nie jest dla niej istotna; stanowi raczej zespół rytuałów, przez które utożsamia się ze swoją rodziną i „kulturą". W pierwszych latach naszej znajomości Anusha nie chodziła jednak do świątyni, nie modliła się w domu ani nie obchodziła hinduistycznych świąt. Pomimo tego, że z upływem lat jej podejście się zmieniało (okazjonalnie i ze

[12] Hindutwa to ideologia, która opiera się na przekonaniu o tym, że hinduiści – jako odmienna grupa religijna, ale też (a może przede wszystkim) etniczna – są potomkami Aryjczyków i wymagają obrony przed muzułmanami, postrzeganymi jako zagrożenie (Jafferlot 2021: 12–13), pomimo tego, że wyznawcy islamu stanowią w Indiach mniejszość, tj. 14,2 % (Census 2011).

zwiększoną częstotliwością wybierała się do świątyni), zawsze twierdziła, że jest osobą uduchowioną, a nie religijną. Hussain lubił dyskutować o możliwości życia po śmierci i przestrzegał postu w ramadan, wydawał się jednak bardziej zainspirowany Ayn Rand niż Koranem. Ich duchowość przejawiała się w dyskusjach dotyczących sensu życia, duszy, roli boga lub bóstw w kierowaniu losem człowieka itp.

Relacja Anushy i Hussaina od początku nie była łatwa. Zdawali sobie bowiem sprawę, że sformalizowanie ich związku jest zależne od zgody rodzin; nie wyobrażali sobie, że mogliby pobrać się bez aprobaty rodziców[13]. Ci jednak woleli – podobnie jak większość obywateli Indii – aby ich dzieci zawarły związek małżeński z wyznawcą/wyznawczynią tej samej religii. Podczas dyskusji z Anushą doszłyśmy jednak do wniosku, że w przypadku jej rodziców religijna dyskryminacja muzułmanów miała podłoże klasowe. Jej rodzice rzadko podróżowali, matka była gospodynią domową, a ojciec pracował w biurze rządowym nieopodal domu. W związku z tym ich mobilność przestrzenna była stosunkowo ograniczona. Ze względu na zarobki można było ich określić jako klasę niższą średnią[14]. W ich okolicy mieszkały jednak osoby o jeszcze niższym statusie materialnym. Anusha opowiadała mi: „Z dzieciństwa pamiętam, że kiedy szłyśmy z mamą na targ, zawsze przechodziłyśmy obok tego samego osiedla. Zamieszkiwali je biedni muzułmanie. I tam śmierdziało. To chyba dlatego zwykła mówić, że muzułmanie śmierdzą" [oryginalne sformułowania].

Nasze wnioski potwierdziła pierwsza wizyta Hussaina w domu rodziców Anushy. Spędził tam kilka godzin, smakując lokalne przysmaki i rozmawiając z rodzicami i bratem swojej partnerki. Nie wiedzieli oni wtedy o tym, że para zaplanowała tę wizytę jako swoisty test szans na zaakceptowanie Hussaina w rodzinie[15]. Wydawało się, że test ten został zdany „wzorowo". Matka Anushy nie mogła się powstrzymać od komplementów; jej zdaniem Hussain był dobrze wychowany, ułożony, inteligentny. Choć nie padło słowo „bogaty", jasne było, że zdaniem matki Anushy Hussain w niczym nie przypominał biednych muzułmanów z osiedla nieopodal. Nikt nie wspomniał o jego zapachu. Anusha była oczywiście zadowolona i przynajmniej częściowo traktowała to wydarzenie jako efekt własnej działalności jako „edukatorki" swoich rodziców na temat muzułmanów.

Choć wydawało się, że istnieją szanse na zaakceptowanie Hussaina jako przyszłego małżonka Anushy w jej rodzinie, to sprawa prezentowała się zgoła inaczej w rodzinie potencjalnego pana młodego. Kiedy jego matka dowiedziała się, że jej syn spotyka się z hinduistką, przestała się do niego odzywać na kilka miesięcy. Była to forma sprzeciwu, wyrażenie niezgody na jego wybór. Można podejrzewać, że ta

[13] Tzw. *love-cum-arranged marriage*.

[14] Stosunkowo wysoki kapitał kulturowy (edukacja, praca w sektorze rządowym), ale niewielki ekonomiczny (niskie zarobki, niska wartość posiadanej nieruchomości).

[15] Jak opisuje Perveez Mody, jest to stosunkowo częsta praktyka. W jej etnografii para brała zazwyczaj ślub w tajemnicy przed członkami rodziny, a następnie przedstawiała współmałżonka jako przyjaciela, próbując stopniowo zbudować akceptację dla związku (zob. Mody 2006). W opisywanym tu przypadku para próbowała zdobyć akceptację rodziny przed zawarciem związku małżeńskiego.

różnica w zachowaniu rodzicielek była związana raczej ze statusem materialnym obu rodzin. Tak jak wspomniałam, rodzina Hussaina była dużo bardziej majętna, Anusha nie wydawała się im więc „dobrą partią". Kierując się tymi przesłankami, para planowała doprowadzenie do zapoznania Anushy z rodzicami jej partnera, aby mogli poznać ją osobiście i „przekonać się, jaką jest osobą". Szczególny nacisk kładli tutaj na wysoki poziom edukacji uzyskany przez Anushę, który miałby być swoistą „kartą przetargową". Innymi słowy, para uważała, że kapitał kulturowy Anushy sprawi, że rodzice Hussaina zaakceptują ją jako synową pomimo braku równego im lub wyższego kapitału ekonomicznego.

…ale: krowa to zwierzę wszystkich Indusów!

Co ważne, Anusha – podobnie jak Shivani – uważała się za osobę tolerancyjną, nowoczesną i otwartą. Jej zdaniem Indie były państwem, w którym powinno znaleźć się miejsce zarówno dla wyznawców hinduizmu, jak i wszystkich pozostałych religii. Przez lata obserwowałam Anushę przekonaną o tym, że każdy obywatel Indii ma prawo do praktykowania swojej religii. Anusha dyskutowała o tym nie tylko z własnymi rodzicami, ale także w koleżankami z pracy i bliższymi znajomymi. Nie zadawała sobie pytania o to, *czy* różne religie mogą ze sobą pokojowo koegzystować, ale *w jaki sposób* powinno to mieć miejsce. Planując wspólne zamieszkanie z Hussainem po ślubie[16], Anushę martwiła przede wszystkim jedna kwestia – wołowiny. Kierując się wymogami swojej religii, Anusha odmawiała spożywania tego rodzaju pokarmu; nie było to jednak problematyczne dla Hussaina. Wielokrotnie mówiła mi: „Nie wiem, jak to rozwiązać… Kiedy będziemy razem mieszkać, rozumiem, że on musi jeść wołowinę, tzn. chce… Ale dla mnie to krowy są wcieleniem bóstwa… Chyba poproszę go, żeby trzymał mięso w oddzielnej lodówce… No i na pewno nie będę dla niego wołowiny gotować!". O znaczeniu krów świadczyły zresztą też inne zachowania Anushy. Pomimo tego, że – jak wspomniałam powyżej – nie uważała się ona za osobę religijną, to jednak do krów miała stosunek emocjonalny. Zdarzało się, że podczas spacerów komentowała wygląd mijanych zwierząt lub zagadywała do nich. Co ważne, Anusha nigdy nie wątpiła ani w zasadność związku z Hussainem z powodu potencjalnych problemów z konsumpcją wołowiny w ich wymarzonym gospodarstwie domowym, ani też tym bardziej nigdy nie wątpiła ani nie kwestionowała przynależności narodowej czy też obywatelstwa swojego partnera z powodu zwyczajów związanych z jego wyznaniem.

Związek Anushy i Hussaina zakończył się po ośmiu latach. Nic nie wskazywało na to, aby „zerwanie" przyczyniło się do negatywnego postrzegania muzułmanów

[16] Para nie mieszkała ze sobą, a dużą część relacji spędzała w różnych miastach, co było związane z obowiązkami rodzinnymi i zawodowymi. Planowała jednak, że Anusha wprowadzi się do domu Hussaina po ślubie, zgodnie z modelem rodziny łączonej.

przez Anushę. Wręcz przeciwnie, pozostawała w okazjonalnym kontakcie zarówno z byłym partnerem, jak i niektórymi członkami jego rodziny. Z jakim zaskoczeniem więc przysłuchiwałam się konwersacji Anushy z taksówkarzem ze stanu Uttar Pradesh, która odbyła się po wielu latach naszej znajomości – w 2024 roku. Taksówkarz opowiadał o codziennych problemach finansowych, za które winił wyznawców islamu. Winił ich również za „miłosny dżihad". Słuchając tej rozmowy, byłam przekonana, że moja przyjaciółka gwałtownie zaprzeczy, ale ku mojemu zdziwieniu Anusha słuchała w milczeniu, uśmiechając się pod nosem, czasami kiwając głową. W pewnym momencie utknęliśmy w korku. W oddali, pomiędzy samochodami, Anusha wypatrzyła stado krów. Nie mówiła już – jak zwykła to robić wcześniej – ani o postrzeganiu tych zwierząt jako święte, ani o ich cechach charakteru. Podniecona wykrzyknęła: „Krowa to zwierzę wszystkich Indusów!". Wyraźnie użyła formy wskazującej na narodowość[17], a nie religię („hinduistów") – krowa symbolicznie uzyskała przynależność państwową[18]. W wypowiedzi Anushy krowa została „unarodowiona" i określona jako zwierzę niezmiernie istotne dla wszystkich obywateli Indii, niezależnie od ich wyznania. Tym samym, przez umiejscowienie krowy jako uniwersalnego symbolu, nie-hinduiści zostali wykluczeni zarówno jako prawowici obywatele Indii, jak i jako osoby przynależące do narodu indyjskiego. Innymi słowy, ci, którzy nie uważają krowy za „swoje" zwierzę, nie utożsamiają się z krową jako bóstwem, nie są – zdaniem Anushy – Indusami. Ten spontaniczny, najprawdopodobniej nieprzemyślany okrzyk wyraźnie pokazał, dlaczego nie doczekałam się zaprzeczenia przez Anushę wywodom taksówkarza.

Przyczyny opisywanych tutaj zachowań moich współpracowniczek terenowych mogły być oczywiście różnorodne. Po pierwsze, można by założyć, że Anusha i Shivani zapewniały mnie o swojej tolerancji i otwartości na przedstawicieli innych wyznań, bo zakładały, że biała antropolożka z kraju postrzeganego za „zachodni" (Romanowicz 2017) takich deklaracji „oczekuje". Wyobrażenia o mojej tolerancji religijnej wynikałyby więc nie tylko z mojej postawy, ale także z wyobrażeń o „bagażu kulturowym", który był mi przypisywany przez moje współpracowniczki terenowe. Europa kojarzyła im się z miejscem liberalnym i otwartym na różnorodność religijną. W ramach swoistej poprawności Shivani i Anusha mogłyby uznać, że w moim towarzystwie powinny ukrywać swoje antyislamskie nastawienie. Takie wyjaśnienie jest jednak nieprawdopodobne, biorąc pod uwagę, że prowadziłam długotrwałą i intensywną obserwację uczestniczącą. Niemożliwe byłoby maskowanie przekonań i postaw przez wiele lat, w różnorodnych sytuacjach życia codziennego. Po drugie, być może Shivani i Anusha – z upływem czasu – stały się bardziej religijne? Być może kwestie związane z wyznaniem, w którym zostały wychowane, stały się im

[17] „Of all Indians", a nie „of all Hindus".

[18] Zbieżność rozumienia „Indusów" jako obywateli Indii i przedstawicieli narodowości indyjskiej występuje w tym przypadku i ilustruje sposób postrzegania Anushy. Konceptualnie nie można oczywiście utożsamiać pojęcia „naród" z pojęciem „państwo".

bliższe? Chociaż jednak nie można zupełnie oddzielić religii i religijności od komunalizmu (Sarkar 2011: 270, Nanda 2006), to jednak nie są to też zjawiska zupełnie tożsame, bowiem komunalizm instrumentalnie wykorzystuje elementy polityczne do celów politycznych (Sarkar 2011). Wreszcie, być może więc opisywane przeze mnie sytuacje były zwykłym przypadkiem? Takie wyjaśnienie również wydaje się nieprawdopodobne, biorąc pod uwagę wyraźną korelację między zmianą zachowania moich współpracowniczek terenowych a wzrostem społecznych nastrojów antyislamskich, wspieranych przez politykę rządową. W kolejnej części artykułu podejmuję więc próbę interpretacji zachowania moich współpracowniczek terenowych w obliczu tej korelacji.

Wnioski

Jak zauważył Partha Chatterjee, konstruowanie określonego ideału kobiety było kluczowe już dla indyjskiego ruchu niepodległościowego. W przeciwieństwie do mężczyzn, utożsamianych ze sferą materialną i publiczną, kobiety miały bronić „domowego ogniska", sfery duchowej. W tym ujęciu kluczowy był podział „kultury" na „materialną" (np. nauka, technologia) oraz „duchową" (wewnętrzne wartości). W rozumieniu indyjskiego ruchu niepodległościowego to właśnie dzięki temu pierwszemu rodzajowi kolonizatorom udało się zdobyć i utrzymać władzę nad Indiami. Zadanie kobiet było więc niezwykle istotne – jako strażniczki „domowego ogniska" miały one bronić „indyjskich wartości". Jako że zakładano również wyższość i wyjątkowość tychże wartości w stosunku do wartości „zachodnich", kobiety miały odgrywać kluczową rolę w osiągnięciu niepodległości. O ile bowiem uznano za konieczne reformy w sferze materialnej i publicznej, o tyle uważano, że sfera duchowa powinna być kultywowana i podkreślana. Innymi słowy, „(…) dopóki Indie dbały o zachowanie duchowej odrębności swojej kultury, mogły iść na wszelkie kompromisy i dokonywać wszelkich niezbędnych dostosowań do wymagań współczesnego świata materialnego, nie tracąc przy tym swojej prawdziwej tożsamości" (Chatterjee 1993: 120). Rola kobiet w dążeniu do tych ideałów była ważna, ale nie było to odzwierciedlone w uznaniu ich sprawczości. Wręcz przeciwnie, nacjonalizm to „dyskurs *o* kobietach; kobiety tu nie mówią" (Chatterjee 1993: 133, wyróżnienie w oryginale). Choć relacja pomiędzy antykolonialnym ruchem niepodległościowym XIX i początku XX wieku a współczesnym ultranacjonalizmem z pewnością nie jest prostą kontynuacją, to jednak obie ideologie kreują, wykorzystują i reprodukują podobny obraz kobiety (Khatun 2018). Zwolennicy mitu o „miłosnym dżihadzie" uważają, że kobiety wymagają ochrony mężczyzn, ponieważ same nie są w stanie podjąć świadomych decyzji, oszacować ewentualnego zagrożenia, rozpoznać prawdziwych intencji mężczyzny czy wydostać się z niebezpiecznej dla nich sytuacji. Ich wiara jest uważana za zbyt słabą, żeby oprzeć się pokusie męskiego uroku czy sztuce uwodzenia. Jak trafnie ujął to David Strohl, „jednym z powtarzających się

motywów kampanii o miłosnym dżihadzie jest potrzeba ratowania albo obrony hinduistycznych sióstr, córek i synowych przez mężczyzn" (Strohl 2018: 9), a mit o „miłosnym dżihadzie" jest nie tylko wyrazem islamofobii, ale także „rozpowszechnia genderowe zobowiązania moralne hinduistycznej rodziny patriarchalnej jako obowiązek obywatelski" (Strohl 2018: 1).

Moje badania są przykładem roli kobiet w reprodukowaniu patriarchalnego mitu o „miłosnym dżihadzie" (Tyagia, Sen 2019). Jednak w odróżnieniu od badań przeprowadzonych w prawicowych organizacjach przez Aasthę Tyagia i Atreyeę Sen (2019) moje współpracowniczki terenowe podkreślały swój liberalny światopogląd we wszystkich innych sferach. Pomimo tego w nieuświadomiony sposób reprodukowały mit o niecnych zamiarach muzułmańskich mężczyzn, rzekomo manipulujących hinduistkami. Islamofobię uzupełniały postrzeganiem kobiet dalekim od ideałów feminizmu. Innymi słowy, z jednej strony Shivani i Anusha podkreślały swoje przywiązanie do nehruwistycznego sekularyzmu, niepozbawionego oczywiście odniesień religijnych (Nath 2022, Sarkar 2011, Zajączkowski 2010). Z drugiej strony subtelnie podtrzymywały obraz kobiety jako istoty o ograniczonej sprawczości i osądzie, obraz zgodny z wyobrażeniami ultranacjonalistycznych ideologów, wobec których deklarowały sprzeciw. Owa subtelna internalizacja dyskursu przejawiała się w braku bezpośrednich odniesień do powielanych mitów. Shivani, pomimo tego, że często podkreślała prawo kobiet do decydowania o wyborze własnego partnera, narzuciła na siebie ograniczenie dotyczące muzułmanów, powołując się przy tym na (niezweryfikowaną) wolę rodziców. Anusha powieliła mit o nieindyjskości muzułmanów przez spontaniczny okrzyk o domniemanej narodowości napotkanej krowy, jednocześnie nie negując doniesień o „miłosnym dżihadzie", którym wcześniej sprzeciwiała się nie tylko deklaratywnie, ale też poprzez praktyki: wieloletni związek z wyznawcą islamu. Mamy tutaj jednak do czynienia nie tylko z paradoksalnym zachowaniem moich współpracowniczek terenowych, ale także – również paradoksalnie – z przejawem sprawczości kobiet poprzez reprodukowanie wizerunku kobiety jako „Innej" kobiety, pozbawionej tejże sprawczości.

Bibliografia

Bourdieu P.,

1984 *Distinction: a social critique of the judgement of taste*, Harvard University Press.

1987 *What makes a social class? On the theoretical and practical existence of groups*, „Berkeley Journal of Sociology", t. 32, nr 1, s. 1–17.

Brosius Ch.

2010 *India's Middle Class: New Forms of Urban Leisure, Consumption and Prosperity*, London.

Chatterjee P.

1993 *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton.

Chatterji A.P.
2010 *Violent Gods Hindu Nationalism in India's Present: Narratives from Orissa*, Gurgaon.

Census
2011 *Muslim Population in India – State wise Population*, Census2011.co.in, https://www.census2011.co.in/data/religion/2-muslims.html (dostęp: 29.08.2025).

Das K., Das K.C., Roy T.K., Tripathy P.K.
2010 *Dynamics of Inter-religious and Inter-caste Marriages in India*, Population Association of America, Washington, DC.

Dudhane R.
2020 *Love Jihad Law*, https://hinduismfacts.org/love-jihad-law/ (dostęp: 9.02.2025).

India Today
2021 *Mood of the Nation Poll: 54% See a "Love Jihad" Conspiracy to Convert Hindu Women to Islam*, https://www.indiatoday.in/mood-of-the-nation/story/majority-of--indians-see-love-jihad-conspiracy-to-convert-hindu-women-to-islam-mood-of--the-nation-poll-1761707-2021-01-22 (dostęp: 17.09.2024).

Jaffrelot Ch.
2021 *Modi's India: Hindu Nationalism and the Rise of Ethnic Democracy*, Princeton.

Jaffrelot Ch., van der Veer P.
2008 *Patterns of Middle Class Consumption in India and China*, New Delhi.

Jain S., Alavi M., Sharma S.
2024 *Love Jihad and Other Fictions: Simple Facts to Counter Viral Falsehoods*, New Delhi.

Khatun N.
2018, *'Love-Jihad' and Bollywood: Constructing Muslims as 'Other'*, „Journal of Religion and Film", t. 22, nr 3, s. 1–36.

Kumar S.
2023 *Inter-caste marriage data and deceptive virality of social media posts*, https://thesatyashodhak.com/inter-caste-marriage-data-and-deceptive-virality-of-social-media--posts/ (dostęp: 6.10.2024).

Mody P.
2006 *Kidnapping, elopement and abduction: an ethnography of love-marriage in Delhi* w: F. Orsini (red.), *Love in South Asia: A Cultural History*, Cambridge–New York.

Nanda M.
2006 *Prophets Facing Backward: Postmodernism, Science and Hindu Nationalism*, Delhi.

Nath S.
2022 *The Secular Imaginary: Gandhi, Nehru and the Idea(s) of India*, Cambridge.

Pew Research Center
2021a *Religion in India: Tolerance and Segregation. Religious Segregation*, https://www.pewresearch.org/religion/2021/06/29/religious-segregation/#indians-generally--marry-within-same-religion (dostęp: 4.05.2022).

2021b *Religion in India: Tolerance and Segregation. Attitudes about Caste*, https://www.pewresearch.org/religion/2021/06/29/attitudes-about-caste/#large-shares-of-indians-

-say-men-women-should-be-stopped-from-marrying-outside-of-their-caste (dostęp: 4.05.2022).

2021c *Religion in India: Tolerance and Segregation. Religious conversion in India*, https://www.pewresearch.org/religion/2021/06/29/religion-in-india-tolerance-and--segregation/#religious-conversion-in-india (dostęp: 4.05.2022).

Rao N.R.

2023 *"The Kerala Story"' declared tax-free in these states. What does it mean?,* „Hindustan Times", https://www.hindustantimes.com/india-news/the-kerala-story-declared--tax-free-in-these-states-uttar-pradesh-madhya-pradesh-101683614943034.html (dostęp: 6.01.2024).

Romanowicz A.

2017 *Unintended Revolution. Middle Class, Development and Non-Governmental Organizations*, Kraków.

2021 *Kapitał kulturowy a związki intymne. Antropologiczne studium przypadku*, „Etnografia Polska", t. 65, nr 1–2, s. 55–70.

Sarkar T.

2011 *Hindu Wife, Hindu Nation Community, Religion, and Cultural Nationalism*, Bloomington.

Scroll

2014 *Despite Punjab's honor killings, 22 per cent of marriages in state are across caste lines*, https://scroll.in/article/663304/despite-punjabs-honour-killings-22-per-cent-of--marriages-in-state-are-across-caste-lines (dostęp: 6.10.2024).

Siddiqui M.A.

2024 *The Role of Far-Right Media Houses and Organisations in Dissemination Hindu Nationalist "Love Jihad" Narratives on X*, Global Network on Extremism and Technology, https://gnet-research.org/2024/01/05/the-role-of-far-right-media-houses--and-organisations-in-disseminating-hindu-nationalist-love-jihad-narratives-on-x/ (dostęp: 6.12.2024).

Strohl D.J.

2018 *Love jihad in India's moral imaginaries: religion, kinship, and citizenship in late liberalism*, „Contemporary South Asia", t. 27, nr 1, s. 27–39.

The Economic Times

2023 *PM Narendra Modi supports "The Kerala Story", says Congress "kneeled down before terrorism"*, https://economictimes.indiatimes.com/news/politics-and-nation/pm-narendra-modi-supports-the-kerala-story-says-congress-kneeled-down-before--terrorism/articleshow/100017655.cms?from=mdr (dostęp: 1.03.2025).

Tyagi A., Sen A.

2019 *"Love-Jihad" (Muslim Sexual Seduction) and "ched-chad" (sexual harassment): Hindu nationalist discourses and the Ideal/deviant urban citizen in India*, „Gender, Place and Culture", t. 27, nr 1, s. 104–125.

Wacquant L.

2010 *Participant Observation/Observant Participation* w: A. Giddens, P.W. Sutton (red.), *Sociology: Introductory Readings*, Cambridge, s. 69–74.

Verma S., Sukhramani N.
2017 *Interfaith Marriages and Negotiated Spaces*, „Society and Culture in South Asia", t. 4, nr 1, s. 16–43.

Zajączkowski J.
2010 *Ideologia Hindutwy i neruizm w indyjskiej myśli politycznej*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe", t. 7, nr 1, s. 229–247.