

Tomasz Flasiński

<https://orcid.org/0000-0003-2258-824X>

Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk

Trzy nowe książki o Pakistanie

Jakkolwiek w Pakistanie sytuacja i tak wygląda lepiej niż w stanowiącym ongiś jego część (jako Pakistan Wschodni) Bangladeszu, nowoczesna historiografia tego państwa nadal nie jest zbyt bogata. Kluczową rolę odgrywają tu w moim przekonaniu dwie rzeczy: po pierwsze, zaskorupienie krajowych placówek badawczych (z nielicznymi wyjątkami) w utartych schematach – nie bez wpływu zapotrzebowania polityki historycznej, po drugie zaś problemy z dostępem do źródeł. Żadne z państw sukcesyjnych Indii Brytyjskich nie grzeszy wysokimi standardami przechowywania dokumentów, przesadną jawnością w ich udostępnianiu czy łądem w zasobach archiwalnych, ale Pakistan i tak dystansuje tu konkurencję. Wspaniała książka Alego Usmana Qasmiego o ahmadystach pakistańskich powstała dlatego, że główne źródło – uważane za zaginione protokoły przesłuchań komisji śledczej badającej zamieszki w 1953 r. – podczas remontu archiwów prowincji Pendżab zupełnym przypadkiem zwalono na stertę w kącie sali, gdzie Qasmi pracował; dwa lata później autor już ich nie znalazł i nikt nie był w stanie powiedzieć, gdzie mogły się podziać¹.

Wypada zatem docenić pozytywne wyjątki i zwrócić na nie uwagę – tym bardziej w Polsce, gdzie o Pakistanie często pisze się na podstawie prac niemiłosiernie przestarzałych (także metodologicznie); sięgnięcie po lepsze to szansa na zmianę percepcji. Każda z trzech omówionych tu książek jest jednocześnie dobrym opracowaniem danego tematu, wprowadzeniem nowych

¹ A.U. Qasmi, *The Ahmadis and the Politics of Religious Exclusion in Pakistan*, London 2014, s. 228.

źródeł do obiegu i przekroczeniem pewnych historiograficznych barier pętających poprzednie pokolenia badaczy.

Pierwsza z nich reprezentuje dziedzinę biografistyki². M. Reza Pirbhai, badacz związany z Georgetown University w Katarze, postanowił wziąć na warsztat życiorys postaci doskonale znanej w Pakistanie – Fatimy Jinnah, zwanej „Matką Narodu” (*Madar-i-Millat*). Rolę „ojca” (też z popularnym przydomkiem – *Quaid-i-Azam*, „Wielki Przywódca”) pełnił oczywiście jej brat, Muhammad Ali Jinnah, pierwszy szef państwa i główny architekt jego utworzenia. Jako że obie żony Jinnaha zmarły grubo przed podziałem Indii Brytyjskich, a jedyna córka wyszła za parsa i po 1947 r. nie zdecydowała się osiaść w Pakistanie, blisko współpracująca z bratem Fatima była za jego rządów nieoficjalną pierwszą damą kraju. Po śmierci *Quaid-i-Azama* w 1948 r. Fatima poświęciła się pielęgnowaniu jego pamięci i recenzowaniu z boku pakistańskiego życia politycznego, by w końcu w 1965 r. stanąć do przegranych wyborów przeciw dyktatorowi Ayubowi Khanowi. Trzy lata później zmarła.

Jako postać emblematyczna dla pakistańskiego ruchu niepodległościowego – a przy tym mniej kontrowersyjna od różnie ocenianej Benazir Bhutto – *Madar-i-Millat* stała się ważnym symbolem i przedmiotem licznych studiów, co szczęśliwie znaczy również, że *Fatima Jinnah Papers* są łatwo dostępne dla badaczy (w archiwum państwowym w Islamabadzie). W warunkach Pakistanu to bardzo wiele.

Za główne cele książki Pirbhai przyjął: a) odejście od koncentracji nad skądinąd ważną kwestią Jinnah jako pomocnicy brata i refleksję co do jej własnej sprawczości; b) osadzenie tej sprawczości w niewykorzystywanych dotąd kontekstach. Chociażby studiów kobiecych – nie tylko tych z dziedziny gender, ale też (dopiero niedawno podjętych na poważnie) badań nad pakistańską historią społeczną pierwszych dekad, jak również ciekawej dyskusji historiograficznej o konstruowaniu w Indiach wizerunku „nowej kobiety” towarzyszącemu definiowaniu narodu indyjskiego. Obszernie i kompetentnie omówiony tu został także inny ważny kontekst – przemiany islamu na subkontynencie (Pirbhai podnosi m.in. to, że nurt koranicznego „powrotu do źródeł” był tam obecny jeszcze przed brytyjskim podbojem). Najwięcej miejsca poświęcono jednak, naturalnie, kwestiom społecznym i politycznym.

Konstrukcja pracy jest prosta i logiczna. Rozdział I dotyczy życia bohaterki od narodzin (1893/1894) do 1929 r. Dokładna charakterystyka rodziny Jinnahów, dzieciństwa Fatimy i środowiska, w którym dorastała, uwypukla szereg istotnych szczegółów – choćby ten, że szyicka (ismailicka) grupa chodźów, do której Jinnahowie należeli, niemal nie znała obyczaju zasłaniania twarzy czy tym bardziej noszenia burek. Mając 2 lata, Fatima straciła matkę, a w wieku 8 lat – ojca, więc starszy o 16 lat brat Muhammad Ali

² M.R. Pirbhai, *Fatima Jinnah. Mother of the Nation*, Cambridge 2017.

został jej (i jeszcze dwójki rodzeństwa) opiekunem prawnym. Pracowity i zdolny (stawiał wówczas pierwsze kroki w zawodzie adwokata) dał radę utrzymać dwie siostry i brata, ale już nie zajmować się nimi: wysłał więc Fatimę do anglojęzycznych szkół z internatem, i to misyjnych, bo tylko takie gwarantowały poziom wraz z całoroczną opieką. Odebrała ostatecznie dziewięcioletnią edukację, w odróżnieniu od starszych sióstr, które wyszły za mąż bardzo młodo: na jakimś etapie życia poznała też drugi język obcy – urdu, którego Muhammad Ali Jinnah nigdy porządnie nie opanował. Bardzo długo stroniła jednak od aktywności publicznej, pochłaniającej w tym okresie wiele jej rówieśnic (mimo że kariera brata pozwalała jej poznać osobiście szereg wiodących postaci indyjskiego życia politycznego, w tym kobiet). Obrabiła natomiast ścieżkę kariery w nader wówczas zmaskulinizowanym zawodzie: po dwuletnim kursie otwarła w Bombaju w 1923 r. gabinet dentystyczny – jako pierwsza muzułmanka w Azji Południowej, jeśli nie na świecie.

Cezurą oddzielającą rozdział I od II jest, jako się rzekło, rok 1929 – przypada nań śmierć drugiej żony Muhammada Alego i przeprowadzka Fatimy do brata. Po jakimś czasie oboje, wraz z jego małą córką Diną, postanowili wyemigrować na Wyspy Brytyjskie. Pirbhai zauważa, że choć przyszły *Quaid-i-Azam* wciąż utrzymywał intensywne kontakty z ważnymi osobistościami indyjskiego życia politycznego, to siostra pozostawała na uboczu tych kontaktów, co można ocenić po jej nieobecności w spisanych relacjach dotyczących spotkań. W pierwszej połowie lat trzydziestych polityka ewidentnie wciąż jej nie interesowała. Stan ten uległ zmianie dopiero po powrocie Jinnaha do Indii w 1935 r. Później włączyła się w działalność brata, który od pewnego momentu regularnie zabierał ją ze sobą na wszelkiego typu wiece. Sama Fatima zaczęła prowadzić intensywną działalność pisarską – propagując sprawę Ligi Muzułmańskiej – jak również społeczną, choć wciąż ustępowała tu aktywniejszym koleżankom.

Rozdział III dotyczy lat 1946–1948 – okresu bezpośrednio przed i po podziale Indii Brytyjskich, aż do śmierci *Quaid-i-Azama*. Koncentruje się on na czterech kwestiach: 1) roli działaczek Ligi w negocjacjach i innego typu działalności politycznej związanej z Podziałem; 2) roli muzułmanek w ogóle w udzielaniu pomocy ofiarom walk towarzyszących Podziałowi; 3) osobistej sprawczości Fatimy Jinnah, która właśnie wtedy zdobyła sobie przydomek *Madar-i-Millat*; 4) obrazie trzech poprzednich tematów i Podziału jako takiego w świadectwach muzułmanek (Jahanara Shahnawaz, Shaista Suhrawardy Ikramullah czy księżniczka Abida Sultan). Nie bez racji Pirbhai uzasadnia ten dość rozbudowany krąg poszukiwań refleksją, że istniejące studia nad genderowym wymiarem Podziału skupiają się zwykle na niemuzułmankach. W tym rozdziale więcej miejsca poświęcono zresztą innym działaczkom Ligi, co od biedy da się uzasadnić chęcią pokazania bohaterki na szerszym tle roli politycznej kobiet, ale też sugeruje, że Fatima robiła równie wiele co najaktywniejsze z nich (a niekoniecznie tak było). Autor nie pokwapił się za

to zadać źródłom istotnego pytania, na ile emfaticznie w latach 1947–1948 *Madar-i-Millat* wypowiedziała się przeciw przemocy wobec hinduistów lub chociaż hinduistek (byłby to ważny przyczynek do generalizacji na temat jej postawy)? Bo chyba niewiele, podobnie jak jej brat. Ewidentnie łatwiej przychodziło jej udzielać pomocy ofiarom „swojego” obozu (kilka przykładów znajdziemy w pracy), niż napominać jego członków.

Rozdział IV obejmuje lata 1948–1958, tj. okres od śmierci *Quaid-i-Azama* do zamachu stanu – czas (pod pewnymi względami nominalnej) demokracji. Bohaterka książki zasadniczo wycofała się wówczas z życia publicznego, okazjonalnie komentując je dla mediów. Autor wpisuje to w szerszy kontekst odsuwania kobiet od władzy, ale też podkreśla niechęć samej zainteresowanej do ubiegania się o urzędy; jednocześnie rekonstruuje opinię *Madar-i-Millat* o ówczesnych przemianach w kraju. Rzeczony rozdział stanowi moim zdaniem najsłabszą część pracy ze względu na błędy w opisie tła politycznego, o czym dalej. Natomiast bardzo cenne jest dokładne omówienie korespondencji otrzymywanej przez Jinnah, nawet jeśli autorowi zależy głównie na pokazaniu w ten sposób jej wyjątkowej pozycji w społeczeństwie. Czytelnikowi przyda się to bardziej jako interesujący przegląd, jakimi sprawami próbowano zainteresować postać szanowaną i uznawaną za wpływową. Pirbhai jednak robi błąd, upierając się, by owe listy traktować nieodmiennie jako „głos ludu”; szczególnie razi to w przypadku Bengalu Wschodniego, skąd po wyborach prowincjonalnych w 1954 r. zaczęły do *Madar-i-Millat* sphywać błagania, by objęła stery Ligi Muzułmańskiej, ratując ją przed upadkiem. Rzecz w tym, że Liga owe wybory przegrała z kretesem! Z oczywistych względów autorzy listów reprezentowali więc rozgoryczoną mniejszość, a nie żadne „społeczeństwo”.

O postawie Fatimy Jinnah wobec tych wyborów czytamy zresztą na s. 192: wsparła ona z emfazą Ligę, przyklejając opozycji łaty „separatyizmu”, „provincializmu”, „sił wrogich porządkowi i jedności kraju”. Czy podpisywała się pod polityką, którą to ugrupowanie prowadziło w regionie od paru dobrych lat, pod wieloma względami sprowadzając Bengalczyków do roli ludności drugiej kategorii? Autor książki domniemywa, iż postawa ta wynikała z niedoinformowania, podobnie zresztą jak wściekle filipiki jej brata w 1948 r., czyniące z aktywistów żądających oficjalnego statusu dla języka bengalskiego piątą kolumnę. Bardzo możliwe, choć równie dobrze mogło tu chodzić po prostu o niezrozumienie zasady pluralizmu politycznego, o przekonanie, że Ligę jako podstawową i założycielską partię Pakistanu należy wspierać, jaka by ona nie była.

Ale załóżmy na chwilę, że Pirbhai ma rację. Wobec tego cały epizod staje się bardzo interesujący także na innym poziomie. Wszak wynika z niego, że bengalskie znajome Fatimy – niektóre z nich znacznie bardziej sceptyczne wobec tego, co reprezentowała w regionie Liga Muzułmańska, ze Shaistą Suhrawardy na czele – w ogóle nie poruszały tego tematu w korespondencji z *Madar-i-Millat* (bo inaczej Pirbhai znalazłby coś takiego w jej listach).

Wyraźnie nie były pewne, jak adresatka przyjęłaby takie uwagi, a może nawet – czy wzajemna przyjaźń przetrwałaby taką próbę. Co też wydaje się pewnym przyczynkiem do osobowości głównej bohaterki książki.

Mimo to Pirbhai nie waha się przedstawiać jej jako wybornej znawczynie ludzkich charakterów, a także węzłowych problemów polityki wewnętrznej i międzynarodowej. Szczęśliwie przetyka on wywody cytatami na tyle gęsto, by można było wyrobić sobie własny pogląd. Ten zaś musi być nieco mniej entuzjastyczny, skoro na s. 198 czytamy o pretensjach bohaterki, że akcesją do Paktu Bagdadzkiego i SEATO Pakistan zrobił sobie wrogów z ZSRR i Afganistanu. W jakiejś mierze jest to prawda odnośnie do Sowietów, ale fragment o Afganistanie dowodzi już ignorancji (zob. dalej).

Co ważne, to rozstrzygnięcie w tym rozdziale pewnej ważnej kwestii historiograficznej. Badając raporty dyplomatów brytyjskich z Pakistanu dla lat 1951–1955 – po śmierci Liaquata – od czasu do czasu natykałem się na pogłoski, jakoby Fatima Jinnah przymierzała się do przejęcia kierownictwa Ligi Muzułmańskiej i aktywnego udziału w ówczesnej „grze o tron”. Moment byłby bez wątpienia sposobny: nikt z krajowych polityków nie miał wówczas ani połowy popularności *Quaid-i-Azama*, parlament spierał się z egzekutywą, wojsko było obecne (jeszcze) tylko jedną nogą w polityce i niekoniecznie musiałyby się kwapić do frontalnego ataku na siostrę założyciela państwa. Czyżby zatem *Madar-i-Millat* faktycznie prowadziła tu jakąś zakulisową grę, która spaliła na panewce? Czy też Brytyjczycy po prostu nabrali się na plotki? Pirbhai przebadał źródła i odpowiada: tak, w tym okresie szczególnie często zwracano się do Jinnah o objęcie władzy w Lidze, stąd trudno dziwić się pogłoskom. Jednakże w jej korespondencji z tego okresu nie ma śladu podobnych ambicji (zob. s. 187–189).

Cezurą oddzielającą rozdział IV od ostatniego – V jest, jako się rzekło, zamach stanu z 1958 r. – przez Jinnah powitany z radością, w czym nie różniła się od wielu rodaków. Generał Ayub Khan po objęciu władzy doczekał się od niej publicznych pochwał, które rzadko przechodziły *Madar-i-Millat* przez gardło w stosunku do kogokolwiek z polityków. Pochwały szybko się jednak wypaliły, na słowa krytyki władze odpowiedziały drobnymi administracyjnymi szykanami (Jinnah odmówiono m.in. prawa do zakupu auta i marek, za które chciała pojechać do RFN). W końcu – w 1963 r. – siostra założyciela państwa wstąpiła do jednego z opozycyjnych ugrupowań. A już rok później sojusz antyayubowskich partii nominował ją na kandydatkę w wyborach prezydenckich.

„Co właściwie wtedy myślała?” (s. 215), pyta celnie Pirbhai, zważywszy, że przyjęcie oferty wymagało od niej daleko idącego kompromisu. W obozie, któremu miała przewodzić, znalazł się m.in. krytykowany przez nią wcześniej bengalski polityk Sheikh Mujibur Rahman, później pierwszy prezydent Bangladeszu. A także *mawlana* Abul Ala Maududi, twórca odsadzającego ongi Jinnaha od czci i wiary neokonserwatywnego ruchu religijnego

Jamaat-e-Islami, śmiertelny wróg Ayuba. Od niego uzasadnienie decyzji o poparciu dla *Madar-i-Millat* wymagało już wyjątkowej erystycznej zręczności, bo dekadę wcześniej żądał odsunięcia kobiet od sfery publicznej jako takiej. Oto skutki:

Nominację *Mohartmy* [grzecznościowy tytuł szczególnie szanowanej kobiety] Fatimy Jinnah na kandydatkę w wyborach prezydenckich czynią niezbędną okoliczności – skrajna zapaść w dziedzinie religii, moralności, polityki oraz gospodarki. W tej sytuacji spada na nas brzemień ratowania kraju przed dalszym chaosem i zagubieniem, a więc należy wyłonić kandydata bezinteresownego, zdeterminowanego, niepodatnego na korupcję, prawego i nieznanego lęku. Cechy te odnajdujemy w pannie Jinnah i dlatego *Jamaat* postanowiła ją wesprzeć. Poparcia tego w żaden sposób jednak nie należy interpretować jako precedensu przyznającego kobietom możliwość objęcia stanowiska głowy państwa (s. 226).

Trudno nie pomyśleć w tym momencie o legendarnym eseju Ludwika Flaszena *O trudnym kunszcie womitowania*.

Pirbhai nie rozstrzyga pytania, dlaczego właściwie „panna Jinnah” przystała na taki układ, przytaczając relacje kilku osób przypisujących sobie nakłonienie jej do startu. Jedna z nich – Shaukat Hayat Khan – twierdzi nawet, że *Madar-i-Millat* dała mu się przekonać argumentem, iż i tak nie wygra, za to „skręci kark dyktaturze” w sensie moralnym i propagandowym. Pirbhai próbuje też rekonstruować jej motywy na podstawie otrzymywanej przez nią korespondencji, co wypada równie mało przekonująco jak i przedtem, ale za to pozwala czytelnikowi poznać ciekawy przekrój treści samych listów (s. 230–231).

Szczególnie irytuje przekonanie autora, że koncentracja „Matki Narodu” na kwestii demokratyzacji przy skrajnie daleko posuniętym stronieniu od konkretów to efekt jej szczerego oddania idei ludowładztwa. Gdy na pytanie o wyjątkowo sporne ayubowskie prawo rodzinne (tzw. MFLO) Jinnah odpowiada, że jego losy rozstrzygnie po wyborach „naród”, bo ona nie jest „dyktatorką”, Pirbhai bierze to za dobrą monetę (s. 233). W ogóle natomiast nie analizuje możliwości, że była to świadoma taktyka obliczona na utrzymanie spójności eklektycznego obozu Jinnah, który łączyło mało co poza niechęcią do reżimu. Czyżby uważał, że jego bohaterka jest zbyt prostolinijna, by w polityce zachowywać się jak polityk?

Tak czy owak, motywy samej zainteresowanej są tu o wiele mniej ciekawe od opisu samej kampanii – zarówno tego, co działo się w obozie kandydatki, jak i jego potyczki z rywalami. Reżim skłonił – a może nie zawsze musiał skłaniać – setki poważanych postaci życia religijnego do wydania fatw wzbraniających kobietom piastowania najwyższego w państwie urzędu. Bodaj najosobliwszym akordem tej walki był pozew sztabu Jinnah przeciw jednemu z takich kaznodziejów, który publicznie oświadczył, że głosowanie na kobietę w wyborach prezydenckich to grzech. Zarzucono mu zakłócanie

procesu wyborczego, sąd orzekł jednak, że prób zinterpretowania woli Nieba nie można tak zakwalifikować (s. 227).

Z braku miejsca ledwie tylko zasygnalizować można zamieszczenie w książce przez Pirbhaia mądrych i rzeczowych analiz tego, kto ostatecznie zagłosował na Fatimę Jinnah, a kto nie (odrzucili ją m.in. hinduiści przerażeni religijnym wzmożeniem jej stronników) oraz późniejszych rozłamów w jej obozie. Załamana rozpadem platformy opozycyjnym tuż po wyborach Jinnah wycofała się z polityki. Ostatnie dwa lata życia spędziła w luksusowej willi, którą w 1965 r. sprezentował jej reżim – oficjalnie w ramach rekompensaty za bombajskie mienie *Quaid-i-Azama*, skonfiskowane przez Indie po 1947 r.

Również uwagi o tym okresie każą przyznać autorowi plus za rzeczowe zdezawuowanie coraz popularniejszych w dobie internetu teorii spiskowych na temat zgonu jego bohaterki. Jinnah zmarła bowiem podczas coraz silniejszej fali protestów opozycyjnych przeciw Ayubowi, co wzbudziło podejrzenia, że dyktator kazał swoim ludziom zgładzić rywalkę. Pirbhai słusznie stwierdza, że nie tylko brak na to najmniejszych dowodów, ale też wymysłem są rzekome rany i zasinienia na ciele *Madar-i-Millat* – nie dopatrzyła się ich żadna z osób oglądających zwłoki krótko po śmierci.

Summa summarum, autor książki jest dobrym biografem prowadzącym narrację z godnym uwagi smakiem. Z szeregu przykładów warto wskazać na rozważania, dlaczego Jinnah nigdy nie wyszła za mąż (s. 47–49), o tyle karkołomne, że informacje na temat jej życia prywatnego są wręcz szczątkowe. Katarski badacz z jednej strony rozpatruje wszelkie możliwe hipotezy i wskazuje, którą uważa za najprawdopodobniejszą, wyciskając, ile się da z rozproszonych poszlak, z drugiej zaś nie stawia kropki nad i, nie udaje też mądrzejszego, niż jest, unikając zadęcia. Równie wysoką ocenę wystawić trzeba fragmentom o naturze relacji emocjonalnych przyszłej *Madar-i-Millat* z bratem (s. 52–53) czy krytycznej analizie pamiętnikarskich wzmianek o kłótniach rodzeństwa, prowadzącej zresztą Pirbhaia do ciekawych wniosków na temat samej Fatimy (s. 72–73). Choć okazjonalnie autorowi zdarza się iść za daleko. Lekką chyba przesadą jest supozycja (s. 79), że bohaterka książki nie angażowała się w kampanię wyborczą Ligi w 1935 r., bo wysuwanie jej na pierwszy ogień jako przykładu oddanej sprawie kobiety mogłoby ściągnąć na Jinnaha zarzut nepotyzmu! W ten sposób polityka indyjska nie działała wtedy i nie działa obecnie. Da się też wskazać kilka innych miejsc, gdzie Pirbhai w podobny sposób oddala się od roli obiektywnego badacza.

Ale to drobiazgi. Z dwóch głównych wad pracy pierwszą jest fakt, że wnikliwej i szerokiej kwerendzie w źródłach archiwalnych, publikacjach działaczek Ligi oraz relewantnych pracach z zakresu *women studies* nie towarzyszy równie dobra znajomość literatury poświęconej kwestiom politycznym. Drugą zaś stanowi znana choroba biografistyki: skłonność do utożsamiania się z opisywanym bohaterem. Mówiąc krótko, autor zwykle zakłada, że cokolwiek Jinnah robiła, miała rację albo przynajmniej szlachetne intencje.

A jeśli się z kimś konfliktowała, to wady czy głębsze błędy były zapewne udziałem tego kogoś, nie jej. Dobrym przykładem kwestia odwzajemnionej niechęci, jaką siostra *Quaid-i-Azama* żywiła do żony pierwszego premiera, Rany Liaquat Ali Khan (zwanej Begam Liaquat) oraz do APWA (All Pakistan Women's Association), wpływowej organizacji kobiecej założonej przez rywalkę. Zdaniem Pirbhaia powodem był fakt, iż APWA składała się z żon i córek wpływowych polityków, ignorując los kobiet spoza wyższej klasy. Fatima Jinnah tymczasem miała prawdziwie utożsamiać się ze sprawą ludu. Aby to udowodnić, w tym samym akapicie autor przytacza jej słowa o premierowej i jej koleżankach: „Są dla mnie niemalże odpychające, te Begamy” (s. 197). *Begam* oznacza tyle, co polskie „pani” przed stuleciem – w sensie zamężnej (na ogół) kobiety z wyższych szczebli drabiny społecznej.

Oczywiście, nie stanowi żadnego historiograficznego odkrycia to, że APWA była kołem pań ze świecznika³. Ale czy aby na pewno *Madar-i-Millat* troszczyła się o życie chłopów i robotników bardziej niż one? Kiedy to miała coś więcej do powiedzenia na temat „wyklętego ludu ziemi” niż typowe dla polityków ogólniki o służbie maluczkiem? Jeśli coś takiego Pirbhai znalazł w jej spuściźnie, to nie podzielił się tym odkryciem w książce. Nawet wśród haseł z jej kampanii prezydenckiej trudno wskazać jakąś konkretną ofertę dla szarego człowieka, choćby taką, jaką kilka lat później podbije wyborców Zulfikar Ali Bhutto. Obok żądań demokratyzacji jedno z głównych zawołań opozycji stanowił wówczas zarzut, że Ayub Khan jest zbyt uległy wobec Indii (ironiczny, zważywszy, że rok później szef państwa miał rozpętać kolejną wojnę z sąsiadem), bo zgodził się na podział wód Indusu i jego dopływów. Ale o tym akurat Pirbhai wspomina zupełnie marginalnie.

Tym bardziej nie został przeanalizowany problem, czy owa jastrzębia linia była po prostu cynicznym chwytem kampanijnych spindoktorów, czy wyrażała poglądy samej *Madar-i-Millat*. Skądinąd w omawianej pracy można znaleźć poszlaki świadczące o tym drugim: na dekadę przed wyborami Jinnah wyrażała prywatnie obawy, że doszedłszy do władzy, bengalski polityk Sheikh Mujibur Rahman może „pójść na kompromis nawet z Indiami”, czym „zdradzi zaufanie narodu” (s. 195–196). Autora interesuje to jednak wyłącznie w kontekście pogardy jego bohaterki dla większości klasy politycznej.

Oznajmia on za to już we wstępie, iż Jinnah stała się „adwokatką praw obywateli do edukacji, dobrobytu i partycypacji politycznej; w istocie jej głos był głosem sumienia, nader zniechęconym przez polityczną elitę, której cele nierzadko były sprzeczne z interesami rządzonych” (s. 2). W porządku. Ale jakby łatwiej jest występować w podobnej roli, nie ponosząc żadnej

³ Na ten temat zob. S. Ansari, *Polygamy, Purdah and Political Representation: Engendering citizenship in 1950s Pakistan*, „Modern Asian Studies” 2009, t. XLIII, nr 6, s. 1421–1461; A. Jalal, *The Convenience of Subservience: Women and the State of Pakistan*, w: *Women, Islam and the State*, red. D. Kandiyoti, Philadelphia 1991, s. 77–114.

odpowiedzialności za władzę i będąc osobiście – z racji związków rodzinnych – nietykalnym. O edukacji, dobrobycie i partycypacji mówiło wielu, tyle że nikogo z tej grupy nie opromieniał nimb pokrewieństwa z założycielem państwa, a łączenie tych poglądów z nazbyt emfatyczną krytyką władzy mogło ich posłać na wiele lat za kraty.

W kontekście sporu bohaterki książki z Begam Liaquat i jej środowiskiem można z kolei spytać tak: co zwykli ludzie mieli z działań „elitarystycznej” APWA, a co z aktywności Fatimy Jinnah? APWA kontynuując tradycję filantropii w duchu *noblesse oblige*, prowadziła akcje pomocowe wśród kobiet poszkodowanych w latach podziału Indii Brytyjskich, a bez jej intensywnego lobbingu raczej nie weszłoby w życie prawo rodzinne z 1961 r., ambitna jak na miejscowe warunki próba ograniczenia poligamii i poprawy prawnej pozycji kobiet. Mało? Może. Ale po *Madar-i-Millat* Pakistańczykom – i Pakistancom – nie zostało nic poza legendą.

Skądinąd w innych partiach książki jest dość materiału dla udowodnienia tezy, że (pomijając kwestię osobistych wzajemnych urazów oraz odmienności charakterów) zła krew pomiędzy Fatimą Jinnah a Begam Liaquat i innymi czołowymi działaczkami APWA brała się raczej z przyczyn światopoglądowych. Założycielki APWA przynajmniej pod niektórymi względami czerpały wzorce od zachodnich emancypantek, chętnie chodziły ubrane po europejsku, obiegowo kojarzono je z dość śmiałymi kreacjami; Begam Liaquat wręcz ostentacyjnie nie zasłaniała włosów, gdy *Madar-i-Millat* kultywowała o wiele bardziej tradycyjny wizerunek damy. Tamte w życiu prywatnym były żonami i matkami, co nie ułatwiało znalezienia wspólnego języka z kobietą, która wyrzekła się kariery zawodowej i w sumie życia osobistego w ogóle, by prowadzić dom bratu. Ponadto APWA wychodziła z założenia, że kobiety w polityce mają się zajmować „kwestią kobiecą” – poprawą sytuacji materialnej i prawnej Pakistanek, ich szerszym dostępem do oświaty i polityki, zabiegami o równość płci – a resztę można zostawić mężczyznom. Fatima Jinnah miała odmienną listę priorytetów – mniej zajmowała się problemami swojej płci, za to regularnie wypowiadała się o sprawach państwa, krytykując np. politykę Liaquata w Kaszmirze. To były dwie różne wizje życia. I kobiecości.

Trzeba jednak zaznaczyć i docenić, że Pirbhai zdobył się na dystans wobec wysoce kontrowersyjnych uwag swej bohaterki o samym Liaquacie (s. 150–154). We wspomnieniach, zresztą z tego względu pośmiertnie ocen-zurowanych, przedstawiła go jako dwulicowego ambicjonera kopiącego dołki pod Jinnahem co najmniej od 1945 r. Gdy jej brat konał, Liaquat miał być „tak rozradowany, że nigdy nie widziałam go równie szczęśliwego” (s. 150), nie wykluczała nawet (co w książce pominięto), iż przyłożył on ręki do śmierci swego mentora, opóźniając w krytycznym momencie wezwanie karetki. Autor przytomnie zauważa, że niektóre szczegółowe informacje podane przez *Madar-i-Millat* nie znajdują pokrycia w faktach, a gorzkie wyrzuty wobec Liaquata mogły być po prostu odbiciem konfliktu między obojgiem.

Krytycyzm tego rodzaju przydałby się Pirbhaiowi na s. 168. Opisano na niej przyjęcie z inspiracji Liaquata w marcu 1949 r., a więc parę miesięcy po śmierci Jinnaha, tzw. Rezolucji Celów – preambuły przyszłej ustawy zasadniczej. Znalazło się tam kilka odwołań do religii – m.in. sformułowanie o „suwerenności nad całym Wszechświatem należącej do Boga” – źle przyjętych przez hinduistów oraz część muzułmanów. Wśród niezadowolonych była Fatima Jinnah, która zarzuciła premierowi, że zdradził myśl jej brata; jak wówczas oznajmiła, widziała pisane przezeń przed śmiercią szkice konstytucji, wzorowane na laickiej konstytucji Francji. Liaquat spotkał się jednak z mętnie uzasadnioną odmową, gdy dzień później zwrócił się do niej o rzeczzone szkice. Pirbhai zastanawia się, dlaczego nie ma o nich mowy w literaturze – może zaginęły?, a może nie odtajniły ich dotąd archiwa? – w ogóle nie biorąc pod uwagę, że jego bohaterka mogła zwyczajnie zmyślić istnienie takich dokumentów. Mogła to również zrobić Jahanara Shahnawaz (całą sytuację znamy tylko z jej relacji). Przy okazji: minister prawa Jogendranath Mandal odszedł z rządu nie z powodu sporu o Rezolucję, tylko w reakcji na pogrom hinduistów w Bengalu Wschodnim w 1950 r.

Liaquat i w innych miejscach książki jest czarnym charakterem. Na s. 164 czytamy, że w pierwszym pakistańskim gabinecie upchnął on swoich „potakiewiczów”, pomijając „wybitnych bengalskich przywódców”, takich jak Hussein Shaheed Suhrawardy oraz Mirza Abol Hasan Ispahani. Opinię tę Pirbhai zaczerpnął ze wspomnień polityczek Jahanary Shahnawaz oraz Shaisty Suhrawardy Ikramullah (kuzynki Husseina). Choć katarski badacz zauważa, że w niektórych kwestiach obie panie nie są wiarygodne, tu bierze ich poglądy za dobrą monetę i duma, czy zaprzyjaźniona z nimi Fatima Jinnah mogła podzielać te wątpliwości oraz podsuwać je bratu. W rzeczywistości jednak Ispahani sam chyba nie uważał się za Bengalczyka (mieszkał w Bengalu, ale nie umiał po bengalsku i nie miał tam większego politycznego zaplecza). Poza tym po utworzeniu Pakistanu dostał od ręki kluczowe ambasadorstwo w USA (autor zresztą gdzie indziej o tym wspomina), nie jestem więc pewien, czy mógłby się skarżyć na odsunięcie. Co do Suhrawardeggo natomiast, ze względu na jego poczynania w przededniu podziału Indii Brytyjskich Jinnah miał aż nadto powodów, by mu nie ufać⁴.

Autorowi zdarzają się też wpadki przy omawianiu politycznego tła działalności Fatimy Jinnah. Ze s. 174 dowiadujemy się, że *mawlana* Maududi brał udział w zamieszkach przeciw ahmadystom w 1953 r., za co został osądzony przez trybunał wojskowy; wyszedłszy jednak zaledwie po dwóch latach ze względu na dyskretny lobbing polityków, zaangażował się w prace nad ustawą zasadniczą i pozyskawszy aliantów w konstytuancie przeforsował w niej

⁴ Piszę o tym obszernie w mojej nieopublikowanej (jeszcze) pracy doktorskiej: *Spór o miejsce Bengalu w zdekolizowanych Indiach na tle głównych determinantów polityki prowincji w latach 1945–1947*, obronionej w Instytucie Historii PAN 16 V 2018 r.

szereg „klerykalnych” zapisów. Nieporozumienie! Akurat *Jamaat-e-Islami* zdystansowała się od tych rozruchów i to właśnie za sprawą Maududiego, ale ponieważ był jednym z najbardziej znanych teologów Pakistanu, skazano go za „podżeganie”, bo napisał na ahmadystów teologiczny pamflet; wzbudziło to takie oburzenie, że nawet świecka lewica pośpieszyła z wyrazami solidarności. A sformułowania konstytucji (celowo tak rozwodnione, by w praktyce nic z nich w sprawach religijnych nie wynikało) wydają się raczej, choć to kwestia sporna, ochłapem rzuconym gorliwcom przez ówczesnego prezydenta Iskandra Mirzę.

Autor zbytnio ułatwia sobie zadanie, pisząc kategorycznie na s. 142, że „ani badania ONZ, ani też naukowców” nie potwierdzają, by władze pakistańskie stały za napaścią Pasztunów na Kaszmir w 1947 r. W istocie – temat ten zostanie jeszcze wspomniany – sprawa stanowi przedmiot debaty historyków, i to dość ostrej⁵.

Któryś już raz poglądy Jinnaha są charakteryzowane na podstawie jego słynnego przemówienia z 11 VIII 1947 r. (s. 165), co usuwa w cień nie tylko inne jego wystąpienia, ale i różnorodne interpretacje tej konkretnej mowy⁶. Nieznana jest geneza pomysłu Pirbhaia, że podziały w łonie Ligi Muzułmańskiej i ugrupowań sukcesyjnych po powstaniu Pakistanu to rezultat „rządowych machinacji” (s. 177), gdyż brak na to dowodów.

Aliści mniejsze i większe błędy są w tej skądinąd ważnej i inspirującej książce rzeczą drugorzędną wobec kwestii prawdziwie fundamentalnej. To właściwy rzetelnym biografom z nie do końca udowodnioną tezą, fascynujący rozróżnienie pomiędzy wnioskami wyciąganymi przez autora a obrazem, który – jakby na złość – buduje mu się z faktów! U Pirbhaia Fatima Jinnah jest nie tylko pomocnicą brata, ale i jego współpracownicą równorzędnego formatu, nie tylko żywym dowodem otwarcia Ligi na kobiety, ale i niezmordowaną działaczką na rzecz ich równości, nie tylko kontrkandydatką Ayuba, ale i aktywistką służącą z oddaniem przez lata państwu, demokracji i ludowi, gigantką intelektualną przerastającą mądrością i uczciwością szereg współczesnych, której wielkiego legatu Pakistan do dziś nie jest w stanie przetrwać (najlepiej widać to w uwagach końcowych na s. 251–264).

A naprawdę? Naprawdę Fatima Jinnah sytuuje się gdzieś pomiędzy tym oleodrukiem a kaśliwą uwagą biografą jej brata, Hectora Bolitho, „skwaszona stara faszystka” (s. 199). Z tym faszyzmem to oczywiście tylko figura retoryczna, trudno natomiast zaprzeczyć skwaszeniu.

Madar-i-Millat rzeczywiście była osobą uczciwą, nigdy nieużywającą swych znacznych za rządów *Quaid-i-Azama* wpływów dla osobistych korzyści czy

⁵ Zob. V. Schofield, *Kashmir in Conflict. India, Pakistan and the Unending War*, New York 2010, rozdz. III.

⁶ Zob. S. Karim, *Secular Jinnah & Pakistan. What the Nation Doesn't Know*, Nottingham 2017 (wyd. 1, 2010), s. 198–204, *passim*.

też rozdawania faworów. Ale czy robiła wtedy dużo więcej, niż robi typowa, w miarę aktywna Pierwsza Dama w kraju dotkniętym kryzysem (a Pakistan od początku był od stabilności daleki)? Nie powiedziałbym. Trudno też stwierdzić, że przed podziałem Indii Brytyjskich szczególnie wyróżniała się spośród innych działaczek.

Od śmierci brata zajmowała się zaś głównie pielęgnowaniem jego pamięci i wytykaniem wszystkim innym politykom, że są zerami wobec zmarłego. Pirbhai bardzo obficie przytacza w rozdziale IV wypowiedzi Fatimy o polityce w rozmowach z przyjaciółką Surayyą Khurshid (ta po latach zebrała je w książce, której wiarygodności autor zresztą nie analizuje): kaskady jadu zgorzkniałej kobiety, niemającej prawie dla nikogo dobrego słowa. Wszyscy są źli i skorumpowani, egoistyczni i głupi, pozbawieni kontaktu z ludem i przyspawani do stolców, a do tego jeden poligamista, drugi pantoflarz, trzeci za bardzo uległy wobec Indii, czwarty za bardzo konfliktowy w polityce międzynarodowej, piąty przed 1947 r. stał tam, gdzie stało ZOMO... przepraszam, Partia Kongresu. *Et cetera...*

Nie negując różnych wad ówczesnych polityków, widać w tym jedno: Fatima Jinnah bardzo po ludzku czepiała się myśli, że najważniejszy człowiek w jej życiu mógłby, gdyby żył dłużej, rozwiązać każdy konflikt i każdy społeczny problem Pakistanu. Ale nie było rzeczą uczciwą rozliczać wszystkich następców *Quaid-i-Azama* z nieosiągnięcia takich celów. Bo część z nich była nieosiągalna dla kogoś, kto nie miał jego autorytetu twórcy państwa, a część nierealna w ogóle.

Dalej: będąc siostrą człowieka, który rządził krajem nieomal po wodzowsku, w niezbędnych w demokracji kompromisach *Madar-i-Millat* widziała żenujące kupczenie ideałami, niczym w II RP piłsudczycy. I znowu – takie sądy łatwiej formułować, będąc zewnętrznym recenzentem, wolnym od odpowiedzialności. Jej druzgocąca krytyka całej klasy politycznej lat 1948–1958 nie zawsze bazowała na rzetelnej wiedzy, a do tego wyraźnie nie zauważała, w jakim stopniu mniej więcej od 1953 r. ustroj demokratyczny stał się parawanem dla rządów „siłowików” – co w wielu kwestiach odebrało mu zdolność autokorekty. W ogóle zresztą chyba nie do końca demokrację rozumiała. Normalne w tym ustroju powstawanie nowych partii i dzielenie się starych postrzegała (co widać na przykładzie Partii Republikańskiej) wyłącznie jako pokłosie chorych ambicji i braku odpowiedzialności za państwo, jeśli nie wręcz zdrady. W tym akurat przypominała tych członków elit, których najbardziej nie znosiła.

W końcu to polityka znalazła ją, a nie ona politykę. Starcie z Ayubem „Matka Narodu” przegrała (choć niekoniecznie *de facto*) i zmarła jako symbol innego, lepszego Pakistanu, który mógłby zaistnieć za sprawą Jinnaha lub może jej własną, lecz okrutny los chciał inaczej. Nie wiem, czy taki Pakistan był możliwy, a zwłaszcza w 1965 r. Kto wie, czy los nie okazał się dla jednej z najsłynniejszych Pakistanek łaskaw. Gdyby wygrała wybory, w których

znalazła się bez większych starań ze swojej strony, natychmiast zostałyby zweryfikowane, czy ma do zaferowania krajowi coś więcej niż tylko pamięć brata. Książka w każdym razie tego nie sugeruje. Niewykluczone, że w rok–dwa własne błędy oraz obiektywne, trudne do zaleczenia bolączki kraju porwałyby jej legendę na strzępy – i dziś pamiętalibyśmy ją raczej jak Isabelitę Perón lub Aung San Suu Kyi niż Sirimavo Bandaranaike.

Właśnie trzeba tu nadmienić o ostatnim już naukowym grzeszku Pirbhaia – izolowania trendów i przemian mentalnych w państwach muzułmańskich od tego, co dzieje się gdzie indziej. Co jak co, ale objęcie premierostwa Cejlonu w 1960 r. przez Bandaranaike, która otrzymała schedę po zamordowanym mężu Solomonie jako pierwsza kobieta premier w świecie, z pewnością wpłynęło na pomysł z kandydowaniem Jinnah cztery lata później. Ale nazwisko Lankijki też w książce nie pada; świat muzułmański jest dla autora w dużej mierze zamkniętym kosmosem, gdzie karierę *Madar-i-Millat* wypada analizować tylko w kontekście wspólnoty wyznawców islamu, zwłaszcza nurtu reformizmu proponującego tożsamość „nowej muzułmanki”. Ten aspekt jest, oczywiście, nie do pominięcia. Ale czy wyczerpuje problem?

Elizabeth Leake to młoda badaczka, związana z uniwersytetem w Leeds, która za temat swej pierwszej poważnej książki⁷ obrała plemiona Pasztunów. Ta dobrze znana z mediów za sprawą kolejnych wojen afgańskich grupa, wywodząca swe zasady życiowe ze sławetnego kodeksu *pasztunwali*⁸, w wyniku traktatu z 1893 r. znalazła się po dwóch stronach granicy Afganistanu z Indiami Brytyjskimi (a później Pakistanem), czyli tzw. linii Duranda.

Prócz źródeł publikowanych i szerokiej gamy opracowań autorka wykorzystała dokumenty z archiwów w czterech krajach. Wielką Brytanię reprezentują tu National Archives w Kew i zbiór India Office Records w British Library. W przypadku USA Leake przeprowadziła kwerendę nie tylko w oczywistych tu National Archives w Marylandzie, ale też w dwóch bibliotekach „prezydenckich” zawierających materiały związane z Dwightem Eisenhowerem (Abilene w stanie Kansas) i Lyndonem Johnsonem (Austin w stanie Teksas). Bardzo istotny jest fakt sięgnięcia zarówno do National Archives of India w New Delhi, jak i mało przyjaznego zagranicznym badaczom pakistańskiego National Documentation Wing w Islamabadzie. Oczywiście omawianą listę można by rozszerzyć, tyle że w tym szczególnym wypadku trudno zarzucać autorce grzech zaniechania. Bo choć bez wątpienia wiele użytecznych informacji przyniosłaby jej zawartość archiwów w Peszawarze (stolicy dawnej NWFP, czyli Północno-Zachodniej Prowincji Pogranicznej – obecnie Chajber-Pasztunchwa)

⁷ E. Leake, *The Defiant Border. The Afghan-Pakistan Borderlands in the Era of Decolonization, 1936–1965*, Cambridge 2016.

⁸ Zob. J. Pstrusińska, *Pasztunwali – afgański kodeks postępowania*, „Etnografia Polska” 1977, t. XXI, z. 2, s. 64–79.

i Kabulu, warunki w obu tych miastach nie sprzyjają prowadzeniu kwerend. Nader ogólnie mówiąc.

Nie najmniejszą wartością pracy jest oryginalne ujęcie. Przyjmując za cezurę początkową rok 1936 – początek ostatniego wielkiego powstania Pasztunów przeciw kolonialnej władzy – a kończąc na przegranej wojnie z Indiami w 1965 r., autorka wymyka się popularnej tendencji przyjmowania dekolonizacji Indii za punkt zero, zamykający lub otwierający wywody. Tendencja ta jest skądinąd zrozumiała, choćby ze względu na charakter źródeł, ale podniesiona do rangi zasady metodologicznej przerywa ciągłość historio-graficznej narracji. Inna sprawa, to czy Leake potrafi wycisnąć wszelkie soki z obranych przez siebie nietypowych założeń.

Wewnętrzny układ pracy jest natomiast nieskomplikowany i sensowny. Pięć rozdziałów przedstawia kolejno 1) lata kolonialne (pierwsza omawiana dekada); 2) zawirowania związane z podziałem Indii Brytyjskich; 3) przesilenie lat 1948–1952, gdy na porządku dziennym stanął postulat niepodległości Pasztunistanu; 4) lata 1952–1958 (do końca pierwszej epoki rządów cywilnych w Pakistanie); 5) czas dyktatury Ayuba Khana, która na nowo zaogniła sytuację na pograniczu.

Rozdział I wprowadza czytelnika w brytyjski dyskurs na temat Pasztunów i powikłane zagadnienia administracyjne dotyczące zamieszkałych przez nich obszarów w granicach Indii Brytyjskich. Tereny uznane za bardziej cywilizowane należały do NWFP, co znaczyło, że ich mieszkańcy podlegali wszelkim prawom i obowiązkom indyjskich poddanych Korony; dotyczyło to również wyboru władz prowincji, które wraz z reformami 1935 r. zyskały realną władzę. Terenami pozostałymi, gdzie mieszkali pasztuńskie i inne „plemiona” – termin źle już widziany w historiografii, jako upraszczający miejscowe relacje społeczne – zawiadywali wyznaczani przez rząd agenci, sprawy codzienne regulowali jednak przedstawiciele samych plemion na drodze *dżirg*, czyli zgromadzeń. Olaf Caroe, jeden z najlepszych znawców regionu w kolonialnej służbie cywilnej, porównywał je do starożytnej demokracji ateńskiej (bynajmniej nie jako komplement, bo Caroe głosił, iż Pasztunowie nie doróśli do nowoczesnej). Władze brytyjskie nie miały skrupułów przed stosowaniem wobec tych grup ludności odpowiedzialności zbiorowej, co zresztą znalazło wyraz w zapisach osobnego systemu prawnokarnego, któremu tamci podlegali (tzw. *Frontier Crimes Regulations*).

Nie dziwi zatem, że tłumiąc w latach 1936–1937 ostatni wielki zryw Pasztunów, dowodzony przez Mirzę Alego Khana, zwanego fakirem z Ipi, oraz prowadząc przez kolejne dwa lata operacje pacyfikacyjne, siłom brytyjskim zdarzało się bombardować całe wioski. Wzmogło to nastroje antykolonialne w rejonie, ale wbrew obawom Londynu nie przełożyło się na sympatie proniemieckie, choć Berlin w latach wojny bardzo próbował je wzbudzić. Na przeszkodzie stanęła lista sojuszników III Rzeszy. Nawet w góry Waziristanu docierały informacje o tym, jak rządzą w muzułmańskiej Azji

Środkowej sowieccy sojusznicy Hitlera, a potem – jak jego japoński aliant traktuje muzułmanów na podbitych Malajach i jeńców wziętych w Singapurze (pocześnie ich część stanowili wyznawcy islamu z NWFP i Pendżabu). Fakir z Ipi pozostał wprawdzie nieprzejednanym wrogiem Albionu, ale mało kto go poparł. Jednocześnie napaści jego zwolenników, obawy przed powszechnym powstaniem w razie оголошення rejonu z żołnierzami, a także sąsiedztwo aktywnie penetrowanego przez niemiecki i włoski wywiad Afganistanu zmusiły Londyn do utrzymywania tam potężnego kontyngentu przez całą wojnę; jeden z wojskowych nazwał sarkastycznie pogranicze „najtańszym obozem koncentracyjnym dla sił alianckich, jaki stworzyła Oś” (s. 61).

Powojenne wybory do parlamentu NWFP przyniosły triumf tzw. czerwonym koszulom, pasztuńskiej partii Khana Abdula Ghaffara Khana, zwanego „Gandhim pogranicza” i skłonnego do daleko idącej współpracy z Partią Kongresu. Szanse na przyłączenie zamieszkałej w 90% przez muzułmanów prowincji do Indii były więc niemałe, ale zmarnował je sam Jawaharlal Nehru; w swej centralizacyjnej pysze odrzucił pomysł Khana z autonomią pasztuńskich ziem, zaś ich mieszkańców traktował – łagodnie mówiąc – jak dzikusów. Nieprzywykli do wtrącania się obcych w ich sprawy Pasztunowie odpowiedzieli wściekłością: gdy Nehru wybrał się w połowie 1946 r. na objazd NWFP, podczas jednego z wieców omal go nie ukamienowano. Trend, by z braku lepszych opcji stawiać na Pakistan, wzmagaly też wieści o walkach hinduistów z muzułmanami w sąsiednich prowincjach. W efekcie rozpisano referendum mające przesądzić o losie prowincji. Miażdżąca większość wybrała akces do Pakistanu.

Równolegle pojawił się pomysł z niepodległym „Paszตูนistanem”. Rzucił go Afganistan, a konkretnie wpływowi szwagier króla, Mohammed Daud, mający nadzieję odbudować wpływy wśród Pasztunów z Indii Brytyjskich (jeśli nie po prostu anektować ich ziemię), wzmacniając przy tym swą pozycję na własnym podwórku. Poniekąd była to konsekwencja schizofrenicznego podejścia kolonialnych rządców. Z jednej strony plemionom dano do zrozumienia, że traktaty, na mocy których podlegały Albionowi, przestaną obowiązywać, z drugiej przejęty uwarunkowaniami międzynarodowymi Londyn upierał się: granica to granica i kropka. Pod tym ostatnim twierdzeniem podpisywali się rzecz jasna i Kongres, i Liga Muzułmańska.

Ideę Pasztunistanu poparł stary wróg Brytyjczyków, fakir z Ipi, ale mało kto poza nim. Kabulski adres pomysłodawców raczej odstręczał, niż wabił samych zainteresowanych: afgańska rodzina królewska była co prawda z Pasztunów, to jednak nie przeszkadzało monarchom bezwzględnie tłamsić plemiennych dążeń do samodzielności na własnym terenie. Efekt był taki, że pod hasłem „wolności dla Pasztunów” Afganistan próbował namówić do wsparcia swej polityki ONZ i w ogóle nie uznał Pakistanu, gdy ten już powstał. Nie pomógł nawet fakt, że w ostatnich miesiącach rządów brytyjskich pomysł z Pasztunistanem wsparli Khan Abdul Ghaffar Khan i jego

brat Jabbar, premier NWFP, zwany dla odróżnienia Khanem Sahibem. Było to grubo za późno, a do tego „czerwone koszule” nie miały prawie żadnych wpływów wśród ludności plemiennej.

Rozdział III omawia losy koncepcji Pasztunistanu w latach 1948–1952. Leake twierdzi, że miejscowi w znakomitej większości nie brali jej serio, natomiast hasła typu „jesteśmy jednością i to jest nasza ziemia” (taki tytuł nosi rozdział w przekładzie) stanowiły głównie środek nacisku na Karaczi, aby tamtejszym decydom nie przyszło przypadkiem do głowy ograniczać niezależną pozycję *dżirg*. Co więcej, przytaczając celne i urocze stwierdzenie Jamesa Scotta o „bogatym repertuarze tożsamościowym Pasztunów” (s. 134), zauważa, iż niez mordowany w swych staraniach fakir z Ipi rozumiał ten repertuar niewiele lepiej niż władze w Karaczi czy przedtem Brytyjczycy. Na koncepcję „narodu pasztuńskiego” większość miejscowych była równie odporna co na pomysł z „narodem pakistańskim”, z wyjątkiem tych, którzy jako bliscy fakirowi mogliby skorzystać na budowie osobnego państwa z nim w roli głównej. W dodatku pamiętać wypada, iż – trochę jak w wypadku amerykańskich Indian – przybysze z Zachodu, a potem ukształtowani na ich wzorcach miastowi kompletnie nie rozumieli struktury władzy wewnątrz plemion. Tu nie wystarczało uzyskać ustnej obietnicy czy nawet podpisu od wpływowego wodza lub miejscowego mułły, gdyż jeden i drugi zależał od uznania okolicznych mieszkańców i to oni kontrolowali jego ruchy, a nie odwrotnie. Szukanie przez różnych miejscowych liderów – zwykle z tytułami *malików* – wsparcia u fakira, podobnie jak potem w Karaczi, wiązało się z ich próbami utrwalenia płynnej w istocie władzy nad własnymi pobratymcami, ku częstej irytacji tychże. Stąd stworzone przez fakira w latach 1949–1950 trzy (!) miejscowe rządy szybko okazały się efemerydą. Prawdziwym natomiast problemem było wspieranie jego zwolenników przez Afganistan: fale kabulskiego radia wypełniały wezwania do pasztuńskiej walki o „wolność”, a uzbrojonym grupom powstańców niszczącym drogi czy mosty towarzyszyli czasem nie tylko współplemieńcy zza granicy, lecz i żołnierze afgańscy. Na początku 1950 r. Pakistan wprost zagroził sąsiadowi wojną, jeśli ten nie powściągnie podobnych akcji; zemścił się również sankcjami gospodarczymi, pod błahym pretekstem blokując kluczowy dla Afganistanu przewóz benzyny przez swoje terytorium. Obawa, iż odpychany od subkontynentu Kabul wpadnie w objęcia Sowietów, umiędzynarodowiła problem pasztuński: po nieudanych próbach nakłonienia do tego którejs z europejskich stolic Waszyngton sam podjął się mediacji. Próbę od początku czynił bezsensowną brak wiedzy o regionie: dyplomaci USA nie umieli się nawet zdecydować, czy uważają linię Duranda za stałą granicę Afganistanu i Pakistanu. Niemniej dzięki temu największe wówczas mocarstwo świata po raz pierwszy zaczęło się bliżej interesować Pasztunami i terenami, na których mieszkają.

Opis międzynarodowych uwarunkowań tej sprawy należy do lepszych części książki angielskiej badaczki. Kwerenda w archiwach indyjskich – pod tym

kątem chyba bezprecedensowa – doprowadziła ją do wniosku (s. 140–141), iż Indie poparły postulat Pasztunistanu po prostu dla dokuczenia Pakistanowi. Nie podjęły natomiast aktywniejszych kroków, by wspomóc jego eksponentów, względnie nie wspomina się o nich w dostępnych dokumentach (zastrzeżenie istotne, bo dla okresu po 1947 r. Indie wciąż sporo ich utajniają). Nie dziwota. Jak słusznie zauważa Leake, w Indiach też nie brakło różnych plemiennych zwolenników „samostanowienia” – choćby Nagowie z północno-wschodniej części kraju – i pożar wzniesiony u sąsiada mógł się łatwo przenieść na teren podpalaczy z Delhi.

Rozdział IV dotyczy lat 1952–1958 (do zamachu stanu Iskandra Mirzy w Pakistanie). Premierem Afganistanu został w tym czasie (1953) wspomniany już Daud, przywiązujący bardzo znaczną wagę do kwestii pasztuńskiej. Ze strony Kabulu padł wtedy nawet dziwaczny pomysł federacji/ konfederacji trzech państw – Afganistanu, Pakistanu i Pasztunistanu – który Leake nie bardzo potrafi zinterpretować, a należy go chyba widzieć jako mało udatną próbę wyrwania dla Afgańczyków dolarów z waszyngtońskiej kiesy.

Jakkolwiek Pasztunistan był ewidentnie prywatną obsesją Dauda, buńczuczne posunięcia premiera w tej sferze zdają się również sposobem odwrócenia uwagi od rosnącego autorytaryzmu jego rządów. Kryzys wybuchł w 1955 r., gdy w Pakistanie postanowiono scalić zachodnią część państwa (wschodnią był obecny Bangladesz) w jeden twór administracyjny, tzw. *One Unit*. Daud eksplodował potępieniem, grząc o deptaniu praw Pasztunów, których sąsiad miał w ten sposób jakoby integrować na siłę; karmieni tą propagandą kabulczycy spłodowali ambasadę Pakistanu, paląc jego flagę. Po owym „incydencie z flagą”, jak rzecz nazwano w historiografii, oba państwa stanęły na krawędzi wojny. Szerzyły się najdziksze plotki (m.in. o koncentracji na granicy 40 albo i 60 tys. żołnierzy afgańskich), a Kabul na nowo uruchomił fakira z Ipi, próbując pchnąć Pasztunów przeciw Pakistanowi.

W rzeczywistości Afganistan miał tak niewielkie pole manewru, że pobrękiwanie szabelką nic mu nie dało (fakir nie zebrał więcej niż kilkuset zwolenników), za to sam drogo zapłacił za fanfaronadę premiera. Karaczi postanowiło wypowiedzieć Kabulowi wojnę gospodarczą, zamykając granicę, co oznaczało dla Afgańczyków zapaść gospodarczą, a w dłuższej perspektywie głód: odblokowanie handlu Pakistan uzależnił od oddania honorów swej fladze przez rząd Dauda oraz zaprzestania przezeń „pasztunistańskiej” propagandy.

Ostatecznie spór pozwoliły załagodzić mediacja państw arabskich (władze afgańskie pojawiły się podczas ceremonii wciągnięcia flagi na maszt wyremontowanej ambasady) oraz fakt, że zdesperowany Daud zwrócił się o pomoc do Sowietów. To współgrało z globalną polityką Nikity Chruszczowa i ZSRR rzeczywiście udzielił pomocy gospodarczej, a także pomógł modernizować armię afgańską. Moskwa nie myślała jednak aktywnie wspierać sprawy Pasztunistanu, bo mogłoby ją to koniec końców wmanewrować w „gorącą” wojnę z całym SEATO. Kabul z kolei zdawał sobie sprawę, że im szersza

pomoc potężnego sąsiada z północy, tym więcej przyjdzie za nią zapłacić w wymiarze politycznym. Jednak USA uznały za stosowne przy tym obrocie spraw zwiększyć swe inwestycje w Afganistanie, a i sam Pakistan nieco zmiękł – choć podczas kryzysu naciski z Waszyngtonu okazały się dziwnie nieskuteczne.

W sumie rozdział ten dobrze pokazuje, w jaki sposób regionalny bądź co bądź problem pasztuński wysłał państwo za państwem, z supermocarstwami włącznie. Znacznie trudniej, z racji specyfiki źródeł, powiedzieć coś o nastawieniu samych plemion pasztuńskich; w sumie Leake prezentuje nie tyle rekonstrukcję, co domysły – i być może nic więcej nie da się wycisnąć z dostępnego materiału. Wiemy, że większość *dżirg* opowiedziała się przeciw Daudowi i fakirowi, ale nie wiadomo, czym się kierowały; może ważyła kłująca się i tam tożsamość pakistańska, może fakt, że Karaczi oferowało w wymiarze finansowym więcej niż ubogi Kabul, a może wiedza, jak żyje się pobratymcom zza linii Duranda (w istocie Afganistan znacznie więcej uwagi poświęcał samostanowieniu i dobrobytowi Pasztunów pakistańskich niż własnych). Nie mamy też pojęcia, czy i jak w decyzjach tych odbijały się napięcia wewnątrz samych plemion – a rosnący kontakt ich członków z nowoczesnym państwem prowadził do częstszego niż dotąd kwestionowania władzy tradycyjnych elit. Ciekawe, że u Leake w ogóle nie pojawia się poza tym wątek zakwestionowania wówczas przed sądami *Frontier Crimes Regulations*, jako sprzecznych z konstytucją; wznesiona przez pewnego Pasztuna niezadowolonego z wyroku *dżirgi* sprawa znalazła rozstrzygnięcie w 1958 r., a więc już po zamachu stanu. Sąd Najwyższy wybrnął wówczas z problemu, ogłaszając nieważność... konstytucji, której – w jego interpretacji – tenże zamach odebrał prawomocność⁹.

Rozdział V dotyczy lat 1958–1965 – od objęcia władzy przez Ayuba Khana do sprowokowanej przezeń wojny z Indiami. Wątek pasztuński zostaje tu usytuowany, jak poprzednio, w szerszym kontekście międzynarodowym. I tak słynna sprawa zestrzelenia w 1960 r. samolotu U-2, startującego z bazy nieopodal Peszawaru, skomplikowała stosunki afgańsko-pakistańskie może nawet bardziej niż amerykańsko-sowieckie. Wściekły Chruszczow nie tylko zagroził wówczas Pakistanowi atakiem raketowym, ale jeszcze zemścił się, popierając twierdzenie Kabulu, że Peszawar to „okupowany Pasztunistan”, więc Ayub tym bardziej nie miał prawa wpuszczać tam jankesów. Równolegle w Białym Domu zasiadł zafascynowany Nehru John Fitzgerald Kennedy, na którego Islamabad nie mógł liczyć tak jak na poprzednika.

Z kolei nieoczekiwana klęska Indii w wojnie z Chinami w 1962 r. choć wzbudziła zrozumiałą radość w Pakistanie, to także utrudniła jego położenie.

⁹ Sentencję wyroku w sprawie „Dosso kontra Pakistan” znaleźć można w internecie (<http://nasirlawson.com/historic/pld533.htm> [dostęp: 6 XI 2019]), komentarz: P.R. Newberg, *Judging the State. Courts and Constitutional Politics in Pakistan*, Cambridge 2002, s. 73–78.

Po pierwsze, zaalarmowany Waszyngton pośpieszył z wydatną pomocą finansową i wojskową dla Indii, które w ten sposób mogły się uzbroić także przeciw Pakistanowi. Po drugie, milcząca zgoda międzynarodowej społeczności na podważanie granic zapisanych w brytyjskich traktatach otwierała na nowo kwestię linii Duranda, również nieakceptowanej przez jedną ze stron.

Dość absurdalnym powodem nowego zwarcia Afganistanu i Pakistanu był fakt, że oba kraje wprowadzały odgórnie reformy obyczajowe. Konkretnie chodziło o to, że Daud zachęcał Afganki do odejścia od segregacji płciowej, zezwalając im m.in. na uczęszczanie do kin. Świetnie pamiętając, że podobne kroki trzy dekady wcześniej skończyły się upadkiem reformatorskiego króla Amanullaha, na pierwsze protesty w Kandaharze premier odpowiedział, powierzając tam władzę cywilną lokalnemu dowódcy sił zbrojnych. Identycznie poczynił sobie z protestami posiadaczy ziemskich przeciw reformom podatkowym. Powrót do sprawy Pasztunistanu był znakomitym sposobem, by Afgańczycy zaczęli szukać wroga za granicą państwa, a nie w Kabulu.

Stąd w październiku 1959 r. rząd afgański opublikował mapę, na której spory kęs Pakistanu figurował jako Pasztunistan. Roszczenia Dauda w tych sprawach nabierały rozmiarów wręcz szalonych. Wyobraźnia premiera przyłączała do projektowanego kraju nie tylko pakistańskie tereny plemienne, ale też całą NWFP i Beludżystan oraz... Karaczi. W dawnej stolicy Pakistanu istotnie mieszkała pewna liczba Pasztunów, jednak sens wygłaszanych całkiem na serio postulatów Dauda był taki, jak gdyby współczesna Polska ze względu na diasporę postanowiła domagać się aneksji Dublina. Żądania te wspierano radiową propagandą w poetyce: „O, dzielni Pasztunowie i Beludżowie z okupowanego Pasztunistanu! Okrutny, agresywny rząd pakistański gnębi was od tuzina już lat [...] dzień i noc snując plany, jak was unicestwić” (s. 217).

Gdy jedno z plemion pasztuńskich odmówiło Islamabadowi zgody na poprowadzenie przez ich teren drogi bitej, Kabul zwietrzył szansę. Daud ściągnął na granicę 30 do 40 tys. żołnierzy i we wrześniu 1960 r. wysłał do Pakistanu agentów, którzy mieli agitować *dżirgi* przeciw budowie. Ponieważ wysłannicy prawie nic nie zwojowali, wojsko wtargnęło na teren sąsiada, chcąc zniszczyć sporną drogę; zarówno ten, jak i następny atak spotkał się jednak z gwałtowną kontrą samych Pasztunów, w tym plemion, które przedtem brały od Afganistanu pieniądze i broń. Całkiem słusznie uznano, że regularna armia operująca w górach zagraża pasztuńskim wolnościom jeszcze bardziej niż budowa szkół i dróg.

Ze swojej strony pakistański dyktator Ayub Khan zareagował wzmocnieniem obrony granicy. Racjonalna z wojskowego punktu widzenia decyzja oznaczała jednak fiasko wypracowywanego od kilkunastu lat konsensusu z Pasztunami. Polegał on, najkrócej mówiąc, na tym, że plemiona modernizowały się na własnych warunkach – bez wymuszania czegokolwiek siłą. Tymczasem Ayub (sam Pasztun!) nie tylko ściągnął w góry 20 tys.

żołnierzy, ale jeszcze kazał bombardować niepokorne wsie z powietrza – praktyka niewidziana tu od lat kilkunastu i pachnąca czasami kolonialnymi. Jakoż, stwierdził wówczas w raporcie dla przełożonych ambasador brytyjski sir Michael Gillett, „bombardowanie po odpowiednim ostrzeżeniu to najbardziej efektywny i ludzki sposób postępowania z pasztuńskimi dysydentami” (s. 222).

Daud nie myślał się wycofać, choć buńczuczna polityka w sprawie Pasztunistanu kosztowała Kabul ok. miliona dolarów rocznie, a jej rezultaty równały się zeru. W końcu w sierpniu 1961 r. Pakistan zlikwidował swe konsulaty w Dżalalabadzie i Kandaharze (wkrótce też ambasadę w Kabulu) i wyrzucił afgańskich dyplomatów. Tym razem Ayub ogłosił, że nie będzie tamować dostaw dla Afganistanu przez terytorium swego kraju; załatwił to za niego całkowicie już oderwany od rzeczywistości Daud, zakazując afgańskim handlowcom wjazdu na teren sąsiada.

Owa zimna wojna trwała dwa lata i przyniosła Afganistanowi gospodarczą ruinę. W końcu to Afgańczycy mieli dość uporu swojego premiera: w marcu 1963 r. Daud został zmuszony do ustąpienia, co pozwoliło na szybkie porozumienie z Pakistanem pod auspicjami szacha Iranu. W opisie tego konfliktu w ogóle nie pojawia się jednak u Leake ważny wątek ograniczeń nałożonych przez rząd Pakistanu na afgańskich pasterzy z plemienia Powindahów, od których przy przekraczaniu granicy zażądano paszportów z wizami oraz ważnej książeczki zdrowia dla każdego zwierzęcia, a przeprowadzania kóz zakazano całkowicie. Ponieważ ich gospodarka opierała się na transhumancji (tj. przepędzie stad z letnich pastwisk w Afganistanie na zimowe w Pakistanie, gdzie klimat był łagodniejszy; szacowano, że rocznie granicę przekracza w ten sposób nawet i 700 tys. zwierząt), zadany przez Islamabad cios był morderczy, zwłaszcza że nowe regulacje egzekwowano bezwzględnie przy użyciu wojska. Przy okazji należałoby zadać pytanie o motywby Ayuba: czy chodziło tylko o utrudnienie życia Afgańczykom, czy też dyktator naprawdę martwił się o zagrożenie epidemiologiczne i realny skądinąd problem wywołanej przez nadmierny wypas erozji gleby na tych terenach? Wiadomo, że również po własnej stronie granicy Pakistan organizował wówczas wybieranie kóz...¹⁰

Nie ulega wątpliwości, że plemiona pasztuńskie powoli godziły się wówczas z pakistańską dominacją. Leake zawiesza w powietrzu pytanie, czy więcej zdziałał tu kij – brutalne represje dziesiątkujące odporne grupy – czy marchewka projektów rozwojowych Ayuba. Znamy jednak efekt: podczas wojny indyjsko-pakistańskiej w 1965 r., mimo umizgów Delhi, pasztuńskie *dżirgi* w miarzącej większości opowiedziały się za rządem. Z literackiego punktu

¹⁰ Zob. *Diaries of Field Marshal Mohammad Ayub Khan, 1966–1972*, red. C. Baxter, New York 2007, s. 229 (wpis z 11 VI 1968); *National Assembly of Pakistan Proceedings*, 29 VI 1962, s. 758–759; ibidem, 29 XI 1962, s. 256–257; ibidem, 7 XII 1962, s. 551–555.

widzenia jest to jakieś uzasadnienie przyjętej przez autorkę końcowej daty. Z badawczego może mniej.

Obfitość wykorzystanych materiałów bibliograficznych nie oznacza niestety, że udało się rozstrzygnąć wszystkie pojawiające się tu problemy. Leake – jako się rzekło – nie jest w stanie wiele zdziałać czy to odtwarzając intencje *dżirg*, czy np. próbując wskazać motywy sprzeciwu fakira z Ipi wobec włączenia terenów pasztuńskich do Pakistanu (s. 101–102). Podobnie jak w kwestii afgańskich Pasztunów, problemem jest tu baza materiałowa, nie warsztat autorki. Badacz, ze względu na charakter źródeł zdolny patrzeć na wydarzenia głównie przez urzędnicze okulary (niezależnie czy urzędnicy ci służyli Londynowi, czy Karaczi), przy próbie rozszerzenia wywodów jest skazany na domysły i nader wątle poszlaki...

...ale bez przesady. W pracy można też wskazać miejsca, gdzie bibliografia jest, tylko Leake jej nie zna. Najmocniej zięje nieobecnością świeża praca Brandona Marsha – na zbliżony temat, ale niejednokrotnie albo stawiająca odmienne wnioski, albo wręcz uzupełniająca te, które wyciągnęła brytyjska badaczka¹¹. W istocie pragnąc zgłębić sprawę pasztuńskie w latach 1936–1947, należy sięgnąć jednocześnie po obie książki: Marsh o wiele dokładniej analizuje choćby rebelię z początku tego okresu czy bilans dokonanych rządów braci Khan w NWFP w latach 1946–1947.

Na s. 116–117 opisano konflikt Khana Abdula Ghaffara Khana z pierwszym pakistańskim premierem NWFP, Abdulem Qayyumem Khanem, czyniąc to pobieżnie i niekiedy bałamutnie (za represje wobec rywala nie odpowiadał bynajmniej tylko Qayyum, ale i władze w Karaczi). Oparcie tego fragmentu na indyjskich raportach rządowych o sytuacji w Pakistanie jest, delikatnie mówiąc, dziwne, bo znacznie szersze i kompetentniejsze omówienie problemu Leake znalazłaby np. w klasycznej biografii Ghaffara Khana pióra Dinanatha Gopala Tendulkara. Dodatkowo autorzy rzeczonych raportów, cytowanych tu znacznie częściej, wydają się słabo zorientowani w kulisach pakistańskich gier politycznych, czemu i dziwić się trudno.

Opisując na ich podstawie antyrządowe protesty zwolenników Ghaffara Khana po jego aresztowaniu, autorka uznaje za „niekoniecznie wiarygodną” informację, że domagali się oni wprowadzenia szariat w NWFP, „ponieważ historycznie rzecz biorąc Czerwone Koszule promowały *pasztunwali*” (s. 117). Tymczasem akurat tu indyjscy analitycy się nie mylili: to badaczka nie docenia siły, jaką miał w pierwszej dekadzie istnienia Pakistanu zarzut odejścia przez władze od islamu. Uwielbiała się nim posługiwać wszelkiej maści opozycja, ze świecką lewicą włącznie, wykorzystując fakt, iż w zabiegach o państwo indyjskich muzułmanów utożsamiano „prawo Koranu” ze sprawiedliwością społeczną (w kolejnych dekadach ten motyw będzie po

¹¹ B. Marsh, *Ramparts of Empire. British Imperialism and India's Afghan Frontier, 1918–1948*, Basingstoke 2015.

wielokroć wracał). Przed posłaniem za kraty sam Ghaffar Khan oskarżał na wiecach polityków z Karaczi właśnie o zdradę ideałów Proroka, zastąpionych żądzą władzy i korupcją¹².

W rozdziale III zasygnalizowana zostaje znana debata, czy to Jinnah nakłonił Pasztunów do inwazji na Kaszmir, czy wyruszyli tam oni z własnej woli. Leake, choć zauważa dyskretne wsparcie miejscowych pakistańskich urzędników dla tej eskapady, opowiada się raczej (wbrew większości badaczy) za drugą możliwością (s. 125–126). Wolno jej, tyle że nadbudowuje ona na tej interpretacji dalsze i nader śmiałe hipotezy. W moim przekonaniu grubym nadużyciem jest stwierdzenie, że Afganistan opowiedział się za Pakistanem w konflikcie kaszmirskim ze względu na kwestię pasztuńską. W książce czytamy: „Być może z nadzieją, że konflikt ten uczyni wizję pozbycia się Pasztunów bardziej atrakcyjnym dla rządu pakistańskiego – sytuacja pokazała wszak, iż Pakistan ma bardzo niewielką kontrolę nad poczynaniami plemion – rząd afgański wykonał radykalny krok i poparł sprawę Pakistanu”. Mało tego: „Wewnętrzna sytuacja Afganistanu odnośnie do spraw plemiennych również bez wątpienia wpłynęła na jego postawę wobec Kaszmiru: mając świeżo w pamięci plemienne powstania w Prowincji Wschodniej w 1944 roku, oficjele nie bardzo mogli sobie pozwolić na zajęcie proindyjskiej linii, gdyż to wymusiłoby aktywne powstrzymywanie afgańskich Pasztunów przed ruszaniem do Kaszmiru przez linię Duranda. Taki krok niemal na pewno zaowocowałby nową rewoltą w Afganistanie” (s. 120–121).

Pasztuńskie oddziały – które wkroczyły do Kaszmiru 21 X 1947 r., by natychmiast zająć się łupieniem i gwałtami – okazały się oczywiście podczas konfliktu dość niekarne, niezależnie od tego, czy kierowali nimi pakistańscy oficerowie, czy też nie. Ale czyżby Kabul mógł naprawdę być tak naiwny, by liczyć, iż rząd sąsiada da sobie przez to zmniejszyć państwo? I ilu mogło być tych afgańskich Pasztunów biorących udział w inwazji księstwa? W istocie trudno potwierdzić źródłowo udział choćby jednego, więc cała konstrukcja mnie osobiście wydaje się czężą spekulacją. Zapewne kilku by się znalazło, bo ważną rolę w napaści odegrało plemię Mehsudów mieszkające po obu stronach granicy czy migrujący Powindahowie, ale to był margines. Zresztą w przebadanych przez siebie indyjskich źródłach Leake wyraźnie nie znalazła nic na potwierdzenie, że Delhi w ogóle zauważało ewentualny udział Afgańczyków w walkach, bo inaczej bez wątpienia by o tym napisała.

Dodajmy: konflikt kaszmirski wywołał falę solidarności państw muzułmańskich z Pakistanem i wyłamując się z tego frontu, Kabul mógłby oczekiwać

¹² D.G. Tendulkar, *Abdul Ghaffar Khan. Faith is a Battle*, Bombay 1967, s. 464. Leake nie mogła sięgnąć po nową i świetną pracę: Syed Minhaj ul Hassan, *The Dawn of New Era in Khyber Pakhtunkhwa. Abdul Qaiyum Khan Chief Ministership, 1947–1953*, Islamabad 2015 (wydawnictwo umieściło w internecie także wersję cyfrową: [http://nihr.edu.pk/Downloads/PDF Books/Dawn of Era.pdf](http://nihr.edu.pk/Downloads/PDF%20Books/Dawn%20of%20Era.pdf)), gdyż została ona wydana, gdy jej książka była już w druku – ale powinna dotrzeć do licznych wcześniejszych tekstów tego autora na zbliżone tematy.

nowych komplikacji międzynarodowych. To raczej tym należy tłumaczyć jego postawę, nie Pasztunami¹³. I tu, i w innych miejscach pracy widać, że wobec braku dostępu do archiwów kabulskich wywody o afgańskich plemionach z tej grupy są cieniem tego, co autorka ma do powiedzenia o ich pakistańskich ziomkach.

Z rzeczy bardziej generalnych zbędny szpan stanowią odwołania do rozmaitych teorii socjologicznych i politologicznych, jak choćby o konstruowaniu nowoczesnego pojęcia granicy – w teorii pasują do tematu rozważań, w praktyce mizerny z nich pożytek (przyznajmy jednak ze smutkiem: zdarzają się recenzenci wydawniczy gotowi bez tego odrzucić całą książkę). Nie brakuje też rytualnych ostatnio w historiografii anglosaskiej „antyorientalistycznych” ciosów w próżnię. Leake formułuje np. pretensje do angielskich, amerykańskich, indyjskich i pakistańskich autorów raportów z pogranicza, że ich teksty są „bezwstydnie ugenderowane” (s. 12), bo niemal nie pojawiają się tam pasztuńskie kobiety, tak jakby ich nieobecność w przestrzeni publicznej była winą piszących, a nie Pasztunów.

I jeszcze drobiazgi faktograficzne. „Erupcja antykolonialnej przemocy w Birmie” na pewno nie miała miejsca „pod koniec roku 1948” (s. 70), bo wtedy kraj był już niepodległy; może chodziło o 1946? Iskander Mirza po zamachu stanu w październiku 1958 r. nie „zrobił błędu mianując Ayuba Khana głównodowodzącym pakistańskiej armii” (s. 202), bo tym Ayub był już od 1951 r. Chodzi o tytuł głównego administratora stanu wojennego (*Chief Martial Law Administrator* – CMLA). W sumie jednak otrzymaliśmy cenne i przydatne, choć nie wolne od usterek studium.

Trzecia książka¹⁴ to zbiór studiów na temat chronologicznie najwcześniejszy, bo dotyczący okresu przed utworzeniem Pakistanu i tuż po nim. Ów temat to wyznające islam środowiska i działacze krytykujący ideę tego państwa przed i krótko po jego utworzeniu. Pomysł jest zacny, zważywszy, że poza subkontynentem o tych grupach muzułmanów mało kto słyszał, a na nim są zwykle przypominani w celach politycznych (jak Ghaffar Khan, o którym Indie każą pamiętać tyle, że nie lubił przemocy i Jinnaha). Dawniej czynili to indyjscy hurrapatrioci, używając ich jako propagandowego bicia na Pakistan. Obecnie pałeczkę przejęli miejscowi liberałowie – wobec erupcji antymuzułmańskich nastrojów w Indiach wzrósł popyt na „patriotycznych muzułmanów”, których można zaprezentować prawicy jako „naszych”. Polakowi najprościej to wytłumaczyć na przykładzie niekończących się debat o Kresach, w których przeciw „złemu Ukraińcowi” Stepanowi Banderze wystawia się „dobrego Ukraińca” Symona Petlurę. Że podobna otoczka dyskusji nieuchronnie prowadzi do uproszczonego spojrzenia na złożoność historii, nie trzeba chyba

¹³ Zob. np.: T.C. Sherman, *Migration, Citizenship and Belonging in Hyderabad (Deccan), 1946–1956*, „Modern Asian Studies” 2011, t. XLV, nr 1, s. 98.

¹⁴ *Muslims Against the Muslim League. Critiques of the Idea of Pakistan*, red. A.U. Qasmi, M.E. Robb, Cambridge 2017.

na niniejszych łamach tłumaczyć. Na szczęście sam omawiany wolumin jest jednak po prostu (na ogół) zbiorem poważnych studiów.

Czytelników ostrzec trzeba jednak, że nie dostaną dokładnie tego, co obiecuje tytuł. Część omawianych postaci i grup istotnie można opisać jako muzułmanów niechętnych Lidze Muzułmańskiej. Są pomiędzy nimi i zwolennicy indyjskiej jedności w świeckim państwie Partii Kongresu (to tzw. muzułmanie narodowcy – *Nationalist Muslims*), i radykałowie religijni, dla których Liga okazała się za mało islamska, i autonomiści słusznie przewidujący, że wymarzony przez Ligę Pakistan nie będzie się liczył z samorządnością prowincji. Gorzej z chanem Kalatu, który Ligę i Pakistan wspierał, póki nie pojął po utworzeniu tego państwa, że nie pozwoli ono zachować niepodległości jego księstwku. Jeszcze mniej pasuje tu szkic o polityku Mianie Iftikharuddinie należącym do Ligi w latach 1945–1950, choć często kontestującym jej decyzje z lewicowej perspektywy. To mniej więcej coś takiego, jak gdyby w zbiorze o polskiej opozycji antysanacyjnej umieścić tekst na temat Walego Sławka ze względu na jego konflikt z Edwardem Rydzem-Śmigłym. Skądinąd ta ryba psuje się od głowy: współredaktorka tomu zamieściła tekst o zmarłym w 1943 r. *mawlaniu* Ashrafie Thanawim, szanowanym teologu znanym z dzieła *Bakhišti Zewar (Rajskie Klejnoty)*, którego w żaden sposób nie da się zaklasyfikować jako wroga Ligi. Autorka próbowała udowodnić, że nie ma pewności, czy pożywszy dłużej, byłby on zwolennikiem utworzenia Pakistanu, ale to oczywiście trochę co innego! A już artykuł Ammara Alego Jana trafił tu chyba tylko dlatego, że to doktorant z Cambridge, gdzie książkę wydano. Dotyczy bowiem muzułmańskiego komunisty Shaukata Usmaniego, a zwłaszcza jego peregrynacji po Afganistanie i Bucharze we wczesnych latach dwudziestych, i w ogóle nie odnosi się do boju o Pakistan (Usmani wycofał się z polityki w 1932 r.). Cynik mógłby powiedzieć, że brak tylko tekstu o Mahomecie.

Mniejsza jednak o to. Ostatecznie w zbiorach tego rodzaju liczy się nie tyle nie przewoźnia, co przydatność zawartych w nich studiów. Ta jest niejednokrotnie wcale wysoka, mimo wrażenia, że niektórzy autorzy mocno się śpieszyli, byle zdążyć na *deadline*. Pewna część tekstów zasadza się na tym, że twórca bierze na warsztat jedno–dwa źródła i próbuje z nich wycisnąć wszystko, do ostatniej kropli, bez kwerendy o szerszym zakresie (np. artykuły o Mianie Iftikharuddinie i Ghaffarze Khanie w ogóle nie analizują protokołów obrad parlamentu pod kątem ich licznych wystąpień, a jeśli je cytują, to z drugiej ręki). Zysk dla czytelnika polega jednak na tym, iż rzeczzone źródła spisano na ogół w językach miejscowych: urdu, paszto czy bengalskim.

Barbara Metcalf i Megan Eaton Robb zajęły się dwoma luminarzami myśli teologicznej związanymi ze sławną uczelnią w Deobandzie. Metcalf (s. 35–64) wzięła na warsztat osobę *mawlany* Husaina Ahmada Madaniego, założyciela (w 1919 r.) organizacji *Jamaat Ulema-i-Hind* (Wspólnota Indyjskich *Alimów*, tj. teologów) mającej zabiegać o godny udział muzułmanów

w polityce indyjskiej oraz podnoszenie ich świadomości religijnej. Madani był zaciętym wrogiem idei pakistańskiej, uważając, że muzułmanie indyjscy należą do szerszej wspólnoty kulturowej Indusów, której nie można dzielić – takie poglądy sytuowały go naturalnie na pozycji sojusznika Partii Kongresu.

Artykuł przynosi nader interesujące omówienie poglądów Madaniego i trendów w środowisku deobandystów. Ale polityczny kontekst już zgrzyta. Nehru dostał tu wręcz laurkę: to eksponent „liberalnej wizji”, którą charakteryzuje „postępowość” i „inkluzyjność” (s. 47), Jinnah jest za to niepostępowy i nieinkluzyjny oraz pragnąc rozbić jedność Indusów, „kupczy strachem” (s. 60), a Maududi to już samo zło: lubi czytać książki o komunizmie, więc pewnie chce wprowadzić w Indiach ustrój totalitarny. Mało tego, Metcalf dochodzi do wniosku, że Nehru upierał się wbrew Lidze przy silnym rządzie centralnym dla całych Indii Brytyjskich, bo rzeczywista autonomia regionów przeszkodziłaby mu w „parcelacji wielkich posiadłości ziemskich” i innych postępowych reformach. To, że przy takim układzie byłby na szczycie drabiny władzy, jest wszak tylko mało ważnym drobiazgiem. Podobnie jak fakt, że ostatni budżet Indii Brytyjskich, przygotowany w 1946 r. przez przyszłego premiera Pakistanu Liaquata Alego Khana, został odrzucony przez Partię Kongresu ze względu na swą... lewicowość.

Madani z kolei zdawał się żywić przekonanie, że podział między hinduistami a muzułmanami i w efekcie rozkwit Ligi Muzułmańskiej to efekt kolonialnych machinacji: wystarczy wypędzić Brytyjczyków, a wszystkich ogarnie duch wolności, równości i braterstwa. I to raczej ten fakt, a nie kwestie ściśle teologiczne, warunkował jego wizję Indii. Można to nazwać progresywnym liberalizmem, ale też naiwnością – i z pewnością niegodziwie byłoby mieć pretensje do Jinnaha oraz jego sojuszników, że wybierali drugą opcję. A to właśnie, niestety, w omawianym artykule dostajemy. Wyjątkowo naciągana, operująca tendencyjnie dobranymi przykładami jest też próba podzielenia *alimów* na „dobrych” – zwolenników Kongresu i reform społecznych – oraz „złych”, sympatyków Ligi i reakcji (s. 59). Niestety, skądinąd zasłużona amerykańska badaczka ewidentnie pomyliła własne sympatie z próbą zrozumienia epoki.

Mimo nieprzystawalności do deklarowanego tematu zbioru bardzo dobry jest artykuł Robb (s. 142–168) o *mawlanie* Thanawim i środowisku deobandystów, w którym został jedną z czołowych figur. Można tam znaleźć m.in. pożyteczne uwagi o jego najsłynniejszym uczniu, Shabbirze Ahmadzie Usmanim, i jego podejściu tegoż do szyitów, rzucające światło na skalę wewnętrznych kompromisów w Lidze Muzułmańskiej (uważający szyitów za szkodliwą sektę Usmani współpracował tam z Jinnahem, który wywodził się z tej grupy). Sam Thanawi rysuje się w tym ujęciu jako postać traktująca Ligę z dobrotliwym paternalizmem – ot, partia lepsza od Kongresu, bo muzułmańska, ale chcąc zasłużyć na miano prawdziwie islamskiej, musi sobie znaleźć odpowiedniego mentora (w tej roli *mawlana* widział oczywiście siebie). Zachował się jego

list (Robb nie podaje niestety do kogo) z 1938 r., w którym Thanawi wyłożył to podejście prosto: jeśli chodzi o Prawdę, „Kongres jest jak ślepiec, a Liga jak jednooki” (s. 152).

Wspomniany już Ali Usman Qasmi, współredaktor tomu i jeden z najciekawszych historyków pakistańskich, zajął się najbardziej znanym z bohaterów woluminu (s. 109–141). To oczywiście *mawlana* Abul Ala Maududi, założyciel (w 1941 r.) wspomnianej już organizacji *Jamaat-e-Islami*.

Qasmi pod względem ogólnych wniosków nie dodaje zbyt wiele do wspa- niałej, klasycznej już pracy Seyyeda Valego Rezy Nasra¹⁵, natomiast ponownie analizując źródła (szczególnie prowadzone przez Maududiego pismo „Tar- juman-e-Quran”), uzupełnia ten obraz o dodatkowe szczegóły. Niezwykle istotna jest analiza wystąpień Maududiego z okresu podziału, pokazująca, że mimo pryncypialności w sprawach religijnych *mawlana* z jednej strony był nader elastyczny politycznie, z drugiej nie bardzo umiał przyznawać się do błędu. Namawiał muzułmanów do niebrania udziału w wyborach w Indiach Brytyjskich w 1946 r., stwierdzając, że pośrednio legitymizowałoby to „fałszywą” doktrynę suwerenności ludu – a w islamie suwerenność taka przysługuje tylko Allahowi. Ale już gdy w 1947 r. miało miejsce referendum rozstrzygające, czy Północno-Zachodnia Prowincja Graniczna przyłączy się do Indii, czy do Pakistanu, Maududi wezwał, by głosować – bo referendum to ostatecznie co innego.

Qasmi chyba słusznie zauważa, że elastyczność tę *mawlana* łączył z jednej strony z osobistą zazdrością o sukcesy Jinnaha, z drugiej – z pogardą dla Ligi Muzułmańskiej, zbyt mało jego zdaniem religijnej. Jeszcze rok po podziale Maududi smagał Ligę absurdalnymi zarzutami, że przystała na niewielki Pakistan, którego relacja z Indiami z racji rozmiarów nie będzie wyglądać inaczej niż Polski czy Czechosłowacji wobec Związku Radzieckiego (sic!), nie wyjaśniając, jaka miałaby być alternatywa (s. 136). Moresu nauczyły go represje ze strony władz pakistańskich, znacznie mniej pobłażliwych niż brytyjskie. W późniejszych latach *mawlana* wzywał do posłuszeństwa wobec władz, a nawet uczestnictwa w wyborach, twierdząc, że jest to dopuszczalne, bo Pakistan wszedł na ścieżkę prawdziwego islamu, przyjmując tzw. Rezolucję Celów (preambuła przyszłej konstytucji). Dokument ten, zawierający wzmiankę o suwerenności Allaha nad światem, przedstawiano jako wielkie zwycięstwo *Jamaat-e-Islami* przeciw siłom świeckości. W rzeczywistości był to raczej – jak i późniejsze tego typu zapisy konstytucyjne – rzucony religiantom przez władze ochłap, ale *mawlanie* przydał się on jako pretekst, by zerwać z nieprzejednaniem (s. 138). Qasmi, świecki liberał, nie oparł się na koniec refleksji, iż „historia życia i idei Maududiego to historia porażki, ale też fascynującej zdolności mierzenia się z wyzwaniem [resilience] i siły woli” (s. 140).

¹⁵ Seyyed Vali Reza Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution. The Jama'at-i Islami of Pakistan*, London 1994.

Markus Daechsel zajął się (s. 190–219) postacią Inayatullaha Khana, lepiej znanego jako *allama* Mashriqi („mędrzec wschodu”), który w 1931 r. stworzył ruch khaksarów (dosł. „tych o głowach posypanych popiołem”), paramilitarną organizację czerpiącą inspiracje m.in. z włoskiego faszystwu i nazizmu. Khaksarowie, nie lubiani przez Ligę (zwłaszcza odkąd jeden z członków ruchu próbował na własną rękę zamordować Jinnaha w 1943 r.), a wręcz znienawidzeni przez radykalnych sunnitów (nie obchodził ich konflikt sunnicko-szyicki ani kwestia prawowierności grupy ahmadystów), byli pod względem poglądów bardzo specyficzną mieszanką. Uważali, że wojna i militarny dryl hartują ducha (dlatego Mashriqi proponował Brytyjczykom skrzyknięcie oddziałów khaksarskich dla wsparcia ich armii w II wojnie światowej), a jednocześnie odzegnawali się od przemocy w życiu politycznym. Natchnienie czerpali z islamu, ale przyjmowali innowierców. Ich podejście do polityki cechował idealizm – to typ „duchowych rewolucjonistów”, dla których zwycięstwo *per se* jest mniej ważne niż zachowanie ideowej czystości i samodoskonalenie. Szeroko w tekście omówione koncepcje ustrojowe Mashriqiego, wyłożone jeszcze przed Podziałem, w 1945 r., Daechsel celnie określa jako „rozwiązywanie wszystkich problemów jednym pociągnięciem pióra” (s. 213). Szczegółowe propozycje obejmowały m.in. wzbronienie piastowania urzędów członkom partii politycznych (miało to zapewnić bezstronność), kurialny system wyborczy z podziałem według religii, kasty i klasy (!) oraz oparcie wartości pieniądza na pszenicy, co miało posłużyć rozprawie z „plutokracją”. Co do kwestii religijnych, zdaniem Mashriqiego dałoby się uniknąć podziału Indii Brytyjskich, gdyby prowincjom o większości muzułmańskiej przyznać gubernatorów tegoż wyznania i prawo do secesji oraz zapewnić rotację prezydentury kraju między wyznawcami islamu a hinduizmu.

Po powstaniu Pakistanu khaksarowie wegetowali na marginesie życia politycznego: w latach 1951–1952 Mashriqi był więziony pod uniwersalnym zarzutem „szkodzenia państwu”, w 1963 r. zmarł. Dlaczego zwojował tak niewiele? Daechsel udziela ciekawej odpowiedzi: bo ze względu na jego brak zrozumienia dla „konwencjonalnej” polityki Lidze łatwo było przejąć chwytniejszą część nauk *allamy*. „Sam Mashriqi dobrze rozumiał, iż mógłby całkiem dobrze poradzić sobie z Ligą Muzułmańską, dającą się przedstawić jako równie «polityczna» organizacja co każda inna, w istocie nie lepsza od kolonialnych panów. Ale nie miał szans przeciw hasłu Pakistanu – politycznej szaradzie łączącej nową formę uprawiania polityki z ogromną różnorodnością treści wlewanych do tejże formy. Sukces Jinnaha w znacznej mierze wziął się z jego umiejętności przejmowania cudzej, dominującej metodologii politycznej i adaptowania jej na potrzeby Ligi” (s. 218). Tezę tę i resztę artykułu autor podparł godną uwagi bazą źródłową, obejmującą m.in. szereg pism *allamy* w urdu oraz dokumenty z National Archives of India.

Tahir Kamran (s. 82–108) przypomina postać Choudhary’ego Rahmata Alego, który w 1933 r. zaproponował dla kraju muzułmanów nazwę „Pakistan”.

To wie z podręczników każde pakistańskie dziecko, w zbiorowej świadomości są za to kompletnie nieobecne dalsze losy tego myśliciela, który z czasem stał się zaciekłym krytykiem Ligi, przekręcającym przydomek *Quaid-i-Azam* na *Quisling-i-Azam* (s. 82). Z artykułu nie dowiemy się wprawdzie, za co dokładnie ta krytyka, poznamy natomiast rozmaite oderwane od rzeczywistości koncepcje Rahmata Alego – m.in. dotyczące pomysłu utworzenia na subkontynencie indyjskim kilku różnych państw muzułmańskich. Materiał źródłowy to przede wszystkim jego niskonakładowe broszury publikowane w Wielkiej Brytanii.

Nader cenny jest artykuł Safoory Arbab o Ghaffarze Khanie (s. 220–254). Nie tyle nawet ze względu na (skądinańd niezłe) pióro i warsztat autorki, ile na fakt, że jej tekst wprowadza do anglojęzycznego obiegu szereg ważnych materiałów w paszto. W tym obszerne cytaty z autobiografii Ghaffara Khana, ujawniające m.in. starannie gumowaną z historiografii indyjskiej skalę jego rozczarowania Partią Kongresu. Po tym, jak Nehru odmówił NWFP wymarzonej autonomii i nauragał Pasztunom od zacofoańców, a wreszcie nie spytał ich o zdanie, omawiając przyszłość subkontynentu z wicekrólem, „Gandhi pogranicza” zarzucił mu zdradę oraz postępowanie nie lepsze niż Ligi Muzułmańskiej. „Niestosowanie przemocy” – pisał smutno – „jest polityką Partii Kongresu, a naszym imperatywem” (s. 250; co na to Metcalf?). Politykę można zmienić, imperatywów nigdy.

Artykuł zaczyna się i kończy wierszami pasztuńskiego barda Abdula Malika Fidy, opisującymi dwie brutalne pacyfikacje pokojowych manifestacji „czerwonych koszul”: w Qissa Khwani w 1930 r. i w Babrze w 1948 r. Ta pierwsza była protestem przeciw ciężkiej ręce władz kolonialnych, ta druga – pakistańskich: szło o drakoński dekret o bezpieczeństwie publicznym, który pozwalał władzom m.in. aresztować i przetrzymywać dowolną osobę bez sądu. Tekst zostaje w ten sposób spięty czytelną a symboliczną klamrą: Pakistan okazał się mentalnie nie różnić od kolonizatorów, depreczając oparty na niestosowaniu przemocy ruch Ghaffara Khana.

Porównanie celne, ale kontekst... Arbab oparła swój tekst na przygotowanym doktoracie z komparatystyki, który stawiać ma „pytania graniczne” o postać Ghaffara Khana i jego ideały. W praktyce oznacza to patrzeć na „czerwone koszule” poprzez Schmitta, Jacques’a Derridę, Judith Butler i teoretyka dekolonizacji Waltera Mignola. Na ile te kategorie się przydadzą, uczciwie będzie oceniać po lekturze całej pracy doktorskiej. Chwilowo zachowam pewien sceptycyzm, zwłaszcza po stwierdzeniu ze s. 231: „Fakt, że pojęcie *badal* [z kodeksu *Pasztunwali*] jest rzadko tłumaczone jako «wzajemność», a znacznie częściej jako «zemsta», ma również wiele wspólnego z konceptualnym pryzmatem, przez który zwykło się postrzegać Pasztunów jako lud generalnie bojowy i brutalny. Reprezentacja ta nie tylko pozostaje obecnie w obiegu, ale też Pasztuni często sami ją zinternalizowali i z dumą przyjęli za swoją cechę”.

Też odnieśliście wrażenie, że literaturoznawcy porównawczy uczący Pasztunów pasztuńskości to dyskusyjny koncept? Ale to jeszcze nic w porównaniu z wyjaśnieniem, dlaczego Liga Muzułmańska nie była antykolonialna: „Wierzę, że ta niechęć [do protestów przeciw obecności brytyjskiej] odzwierciedlała nie tylko brak motywacji do oporu wobec kolonialnej dominacji, lecz raczej milczącą akceptację kolonialnych ram epistemologicznych oraz standardów normatywnych, uznających przemoc za nieuniknioną normę” (s. 227). Czemuś takiemu rzeczywiście bliżej do domeny wiary niż nauki – choć, powtarzam, jako całość i przy zachowaniu pewnej ostrożności tekst Arbab jest przydatny.

Znakomity poziom prezentuje – także oparty na źródłach w językach miejscowych – artykuł M. Raizura Rahmana (s. 65–81), próbujący generalizacji na temat życia codziennego muzułmanów, którzy po podziale pozostali w Indiach. To poza wszystkim dobra odtrutka na pozostałe teksty z tomu, zajmujące się w znacznej mierze teoriami i poglądami jednostek.

Tematem artykułu Sarah Ansari (s. 285–310) jest tamtejszy polityk Allah Baksh Soomro. W czasie gdy większość znaczących działaczy muzułmańskich z tej prowincji postawiła na Ligę, on wybrał sojusz z Kongresem, choć z pozycji niezależnego przywódcy własnej partii; w latach 1938–1942 dało mu to dwukrotnie premierostwo prowincji. Gdy został zamordowany w 1943 r., jego polityczni konkurenci z Ligi znaleźli się wśród głównych podejrzanych.

Ansari, która od lat zajmuje się historią Sindhu, wykorzystała z tego względu wyraźnie szerszą i bardziej zróżnicowaną bazę źródłową niż większość kolegów. Kompetentnie omówiono i sindhijskie polityczne piekielko, i kryzysy polityczne, które utrudniały życie Soomro – w szczególności sprawę rudery w miasteczku Manzilgah, wedle muzułmanów będącej niegdyś meczetem, co w 1939 r. wywołało ostry sprzeciw wobec planów rozbiórki. Ich sprawę podjęła Liga, grząc o gnębieniu islamu, a próbując zająć stanowisko koncyliacyjne, Soomro stracił z kolei poparcie hinduistów (s. 293–296).

Pendzabskim rówieśnikiem Soomro był Sikander Hayat Khan, który podobnie jak on miał nadzieję na polityczne porozumienie muzułmanów i hinduistów i podobnie jak on zmarł w czasie wojny (1942 r.), ale w przeciwieństwie do niego zawarł alians z Ligą. Jego postawę rekonstruuje Newal Osman (s. 311–337). Jej wnioski są następujące: mimo popłochu, jaki kurs ten budził wśród hinduistów oraz sikhów, Sikander trzymał się go z obawy przed stłamszeniem autonomii prowincji przez Partię Kongresu; naczelnym imperatywem była dlań obrona tej autonomii, co próbował uzyskać zarówno od Brytyjczyków, jak od Ligi. Niezdecydowana postawa Albionu wiązała go coraz silniej z Jinnahem mimo niepodzielania wielu jego poglądów: jeden ze szkiców Rezolucji Lahorskiej, autorstwa Sikandra, przewidywał daleko posunięte samostanowienie prowincji, ale tekst faktycznie przyjęty w 1940 r. operował zupełnie innymi kategoriami. Mimo wszystko autorka trochę przesadziła, nadając swemu artykułowi tytuł *Tańcąc z wrogiem*.

Przydatny jest również tekst Alego Razy (s. 169–189) o wspomnianym już Iftikharuddinie, w 1947 r. pendżabskim ministrze ds. uchodźców, a także wpływowym magnacie prasowym o lewicowych przekonaniach. Na początku 1950 r. został on wyrzucony z Ligi za żądania cofnięcia pensji i przywilejów przyznanych w zamian za akcesję do Pakistanu dawnym władcom niezależnych księstw, a także otwartą krytykę Liaquata i forsowanych przez niego „faszystowskich” ustaw o bezpieczeństwie. Założył wtedy efemeryczną „Partię Wolnego Pakistanu”, która nigdy nie zdobyła specjalnej popularności, a po zamachu stanu Ayuba Khana utracił również swe gazety. Zmarł w 1962 r.

Najlepsze w artykule są fragmenty o działalności jego bohatera na rzecz migrantów z Indii (także po ustąpieniu z ministerialnego stołka), czerpiące ze słabo wyzyskanych w literaturze raportów policji pendżabskiej. Autor umiejętnie osadza też postać Iftikharuddina w mentalnym kontekście ówczesnej, straszliwie niekiedy naiwnej, pakistańskiej (a przedtem – indyjskiej) lewicy. Zauważyć trzeba jednak, że choć owszem był on outsiderem, to jednak nie aż takim samotnym czerwonym żaglem na morzu pendżabskiego konserwatyizmu, jak chciałby omawiany tu tekst! Gdy w 1955 r. parlamenty prowincjonalne wybierały posłów do nowej konstytuandy, Pendżab wysłał tam m.in. jego. Tymczasem Ali Raza nie wspominał nawet o zasiadaniu swego bohatera w tym ciele.

Waga zagadnień podejmowanych w poszczególnych szkicach jest bardzo różna. Pechowo dla Neilesha Bosego, jednego z lepszych historyków Bengalu, w przededniu podziału Indii Brytyjskich w prowincji tej mało było wyznawców islamu wrogich Lidze. Tam wchłonęła ona zarówno muzułmańską lewicę, jak i autonomistów, liczących, że związek Bengalu z oddalonym o tysiące kilometrów państwem muzułmanów na zachodzie subkontynentu pozostanie z konieczności luźny. Z racji zaognienia stosunków pomiędzy wyznawcami islamu a hinduizmu w latach wielkiego głodu (1943–1944) nieliczni w tej części Indii Brytyjskich byli również „muzułmanie narodowcy”. Bose wybrał więc do swego krótkiego tekstu (s. 338–349) jednego z tych ostatnich, Rezaula Karima, wedle którego idee Ligi były sprzeczne z islamem, bo z zasad tej religii miałyby wynikać braterstwo ludów. Nietypowość tego podejścia czyni Karima postacią ciekawą, ale przy pisaniu historii regionu nadającą się najwyżej do wzmianki w przypisie. Podobnie mało znaczące, choć znacznie liczniejsze, były środowiska szyickie zwalczające ideę Pakistanu w obawie, że zamieni się on w „Sunnistan”. W 1946 r. zwołały nawet konferencję domagającą się posłuchu u władz brytyjskich, nic z tego jednak nie wynikło, co opisuje w dobrze udokumentowanym artykule Justin Jones (s. 350–380).

Jako się rzekło, tekst Ammara Alego Jana o Shaukacie Usmanim (s. 255–282) w ogóle nie powinien się znaleźć w tej książce. Może on być jednak wcale przydatny badaczom „ruchu kalifackiego” i pierwszych lat indyjskiego komunizmu, jeśli tylko wpadną na pomysł, by go tutaj szukać. Pozwolę sobie dla ilustracji przytoczyć wymowny cytat z wpływowego na początku lat

dwudziestych *mawlany* Mohammada Barkatullaha: „Po długiej i mrocznej nocy carskiego samodzierżawia na rosyjskim horyzoncie zajaśniała jutrzeńka wolności ludzkiej z błyszczącym słońcem – Leninem – które opromienia światłem i splendorem ów dzień radości [...]. O muzułmanie! Słuchajcie tego niebiańskiego wołania! Odpowiedzcie na zew wolności, równości i braterstwa, który przedkłada wam brat Lenin i rząd Rosji Sowieckiej” (s. 262).

Nie mniej wymowna okazała się odpowiedź Faizullaha Chodżajewa, szefa administracji „rewolucyjnej” Buchary, na pytanie Usmaniego, czy jest komunistą („z łaski Boga tak!”, s. 275). A swoją drogą warto by wreszcie przeprowadzić systematyczne badania nad sposobami godzenia przez Indusów islamu i komunizmu na poziomie mentalnym: Jerzy Rohoziński zrobił to ciekawie odnośnie do radzieckiego Azerbejdżanu, mając znacznie mniej pisanych źródeł¹⁶.

Niecała książka prezentuje jednakowy poziom: w przypadku słabiutkiego artykułu Abdula Majeeda o Kalacie (s. 381–398) jedyną wartością tekstu są przełożone z urdu przemówienia wygłaszane w parlamencie księstwa na kwartał przed jego wymuszoną akcesją do Pakistanu (marzec 1948 r.). Błędy rzeczowe przemknęły się we wstępie pióra Qasmiego i Robb: bengalska *Krishak Praja Party*, której szef Fazlul Huq należał też do Ligi i w marcu 1940 r. wnosił pod obrady Rezolucję Lahorską, na pewno nie uczestniczyła miesiąc później w zjeździe prokongresowych muzułmanów w Delhi (s. 2–3). Niemniej jednak zbiór jest tyle ciekawy, co intelektualnie pobudzający.

Lektura wspomnianych prac przynosi też refleksję innego rodzaju: oto historycy Pakistanu, a w istocie subkontynentu w ogóle, mają prawo zazdrościć kolegom zajmującym się dziejami Polski. Czego? Zaawansowania badań nad historią społeczną.

Problemy w tej mierze widać przy każdej z trzech wspomnianych książek. Czytając u Pirbhaia o rywalizacji wyborczej Ayuba i Fatimy Jinnah, nie wiemy, jakie miejsce w polityce religijnej dyktatora miało odwołanie się w tej batalii do wsparcia konserwatystów (jedeny poważny tekst o tej polityce jest dalece niewyczerpujący¹⁷). Nie mamy też analiz, co wpływało na kształt bazy wyborczej Jinnah i jakiego typu motywy kierowały jej wyborcami (podejrzewam, że uważna lektura ówczesnej prasy mogłaby tu pomóc; Pirbhai używał całkiem innego typu źródeł), brak również porządnych analiz całego systemu „demokratów podstawowych”, tak w skali mikro, jak makro. Gdy sięgamy po Leake, szybko zaczyna nas gryźć niedostatek prac poświęconych polityce tegoż Ayuba wobec plemiennych przywódców, choć był to

¹⁶ J. Rohoziński, *Święci, biczownicy i czerwoni chanowie. Przemiany religijności muzułmańskiej w radzieckim i poradzieckim Azerbejdżanie*, Wrocław 2005.

¹⁷ Y. Saikia, *Ayub Khan and Modern Islam: Transforming citizens and the nation in Pakistan*, „South Asia. Journal of South Asia Studies” 2014, t. XXXVII, nr 2, s. 292–305; zob. też: A.U. Qasmi, *God’s Kingdom on Earth? Politics of Islam in Pakistan, 1947–1969*, „Modern Asian Studies” 2010, t. XLIV, nr 6, s. 1197–1253.

przemyślany (acz nieudany) projekt przebudowy relacji państwa z tą grupą ludności. Nie wiemy też specjalnie, jak w „cywilizowanej” części Pakistanu postrzegano pasztuńskich (albo np. beludżyjskich) plemieńców, brakuje nam również publikacji o polityce wewnętrznej NWFP i jej okrain dla epoki po 1953 r. A czytając ostatnią z recenzowanych książek, nie bardzo mamy się do czego odwołać, gdy idzie o kontekst społeczny, w którym działał np. Mian Iftikharuddin. Krzepiący w tym wszystkim jest wyłącznie fakt, że badaczy, którzy chcieliby spróbować sił na omawianych i pokrewnych polach, czekają zaiste obfite żniwa.