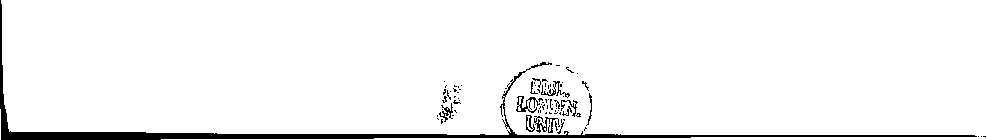
 [Перевод: английский - русский - www.onlinedoctranslator.com](https://www.onlinedoctranslator.com/ru/?utm_source=onlinedoctranslator&utm_medium=docx&utm_campaign=attribution)

Быть индийским коммунистом по южноафриканскому пути: влияние индийцев на Коммунистическую партию Южной Африки, 1934–1952 гг.

Парвати Раман

Школа восточных и африканских исследований Лондонского университетаДокторская диссертация

август 2002 г.



Номер Проквеста:10731369

Все права защищены

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ ВСЕХ ПОЛЬЗОВАТЕЛЕЙ

Качество воспроизведения зависит от качества представленной копии.

В том маловероятном случае, если автор не прислал рукопись целиком и имеются недостающие страницы, это будет отмечено. Кроме того, если материал должен был быть удален, в примечании будет указано удаление.





ProOuest

Проквест10731369

Опубликовано ООО «ПроКвест»(2017).Авторские права на диссертацию принадлежат автору.

Все права защищены.

Эта работа защищена от несанкционированного копирования в соответствии с Разделом 17, США CodeMicroform Edition © ProQuest LLC.

ООО ПроКвест.

789 Ист-Эйзенхауэр-Паркуэй

а/я 1346

Анн-Арбор, Ml 48106-1346

Абстрактный

Индейцы, поселившиеся в Южной Африке, различались по классу, касте, религии, языку и региону происхождения. В то время как некоторые индийцы были импортированы в качестве наемных рабочих для работы на сахарных плантациях в Натале, другие приехали в качестве торговцев и торговцев и открыли бизнес в Южной Африке. В этой диссертации я рассматриваю исторические предпосылки создания «индийства» в Южной Африке, где идея «общины», оспариваемая и трансформирующая концепция, опиралась на существующие культурные традиции, принесенные из Индии, а также на новый образ жизни, который развивались в Южной Африке. Крайне важно, что центральными в построении индианства были понятия гражданства и принадлежности к новой среде.

Я утверждаю, что у индийских южноафриканских коммунистов была сложная связь между влиянием Ганди и индийского национального движения, социализма и классовой политики и обстоятельствами их нового социального и политического ландшафта. Исторически сложилось так, что индийцы были непропорционально представлены в Коммунистической партии Южной Африки по сравнению с их численностью в более широком южноафриканском обществе. Они сыграли важную роль в разработке политических стратегий внутри партии и, в частности, внесли свой вклад в непрекращающиеся дебаты об отношениях между национализмом и социализмом и их практическом применении в партийной работе. В этой диссертации я рассматриваю роль индийцев в Коммунистической партии Южной Африки и рассматриваю социальное, культурное и политическое влияние, которое они привнесли в организацию.

Содержание

[**Благодарности 6**](#bookmark4)

[**Список сокращений 7**](#bookmark8)

[**Введение 9**](#bookmark10)

[Полевые работы в Южной Африке 10](#bookmark13)

[Противоречие современности 14](#bookmark16)

[Мультилектика 18](#bookmark19)

[Класс и личность 21](#bookmark22)

[Индийская диаспора 25](#bookmark25)

[Политика сопротивления как борьба за пространство 26](#bookmark27)

[Оглавление 33](#bookmark30)

[**Глава Один 36**](#bookmark32)

**'Выходя из дома'. Дислокация кули: миграция индейцев и поселение в Южной Африке.**

[Производство сахара в Натале 3 7](#bookmark34)

[Истоки индийского наемного труда 39](#bookmark36)

[Фестиваль Мухаррам 43](#bookmark39)

[Мухаррам в Южной Африке 46](#bookmark42)

[Прибытие индейцев-пассажиров 48](#bookmark45)

[Рабочие и меценаты: экономические связи, связывающие 53](#bookmark47)

**Глава вторая 58**

**Ранняя индийская политическая организация в Южной Африке: в защиту**

**из «Родины». . . . ,**

[Ганди в Южной Африке 60](#bookmark53)

[Ганди и южноафриканские индейцы 62](#bookmark56)

[Индийский национальный конгресс и политика диаспоры 66](#bookmark59)

[Родственные души в страдании: Ганди и южноафриканские евреи 72](#bookmark62)

[4«Новый тип индейца»: создание политического субъекта как морального существа 79](#bookmark65)

1. **ри 82**

**«Оскорбление индийской чести»: первая кампания пассивного сопротивления**

[«Сыны земли»: о братстве с африканцами 84](#bookmark70)

[«Изгнание кули»: Черный акт 86](#bookmark73)

[«Путь страдания»: начало пассивного сопротивления 87](#bookmark76)

Протест против индийского пути: «борьба коренных народов», а не имперское братство 88 «Истинное Я: сатьяграха как индийство» 91

[Хинд Сварадж и изобретение традиции 95](#bookmark85)

[Политика колониальной элиты 98](#bookmark87)

[Законодательный налог и восстание рабочих 107](#bookmark89)

1. **ты 113**

**Истоки Коммунистической партии Южной Африки**

[Ранние социалистические организации в Южной Африке 114](#bookmark94)

[Белый лейборист и «расовое видение» 117](#bookmark96)

[На полях: еврейские радикалы и коммунизм в Южной Африке 121](#bookmark99)

[«Универсальный торт, отдельные столы»: CP SA и южноафриканские рабочие 126](#bookmark101)

1. **ве 136**

**Национализм и социализм: новые горизонты**

[Международные истоки индийского коммунизма 136](#bookmark106)

[Индийские националисты за границей 137](#bookmark109)

[Второй конгресс Коммунистического Интернационала 142](#bookmark112)

[Ганди в Индии 145](#bookmark115)

[Южноафриканские товарищи в Коминтерне 149](#bookmark118)

[Черные рабочие и CP SA 150](#bookmark120)

[CPSA и африканский национализм 152](#bookmark122)

[CPSA и тезис о коренных республиках 154](#bookmark125)

[Бантинг в Коминтерне 156](#bookmark127)

[Национальный вопрос 157](#bookmark129)

1. **Икс 163**

**Воинственность индийских рабочих и CPSA**

[Коминтерн в 1930-х годах 163](#bookmark131)

[Возникновение индийской воинственности 166](#bookmark133)

[Роль образования в индийском сообществе 167](#bookmark135)

[Индейцы и профсоюзная политика 175](#bookmark137)

[Забастовка табачных рабочих 1920 г. 179](#bookmark139)

[Фолкеркская забастовка 1937 года 184](#bookmark141)

[Забастовка Данлопа 1942 года 189](#bookmark144)

1. **вен 194**

**«Пространство быть индейцем»: защита «национальной чести» в 1940-х гг.**

[Обнаружение «кули» в «других пространствах»: ранние попытки сегрегации](#bookmark149)

в Южной Африке 195

[Индийский рабочий класс 200](#bookmark153)

["Я колониальная бомба" 202](#bookmark156)

[Торговцы 203](#bookmark158)

[КПСА и Вторая мировая война 205](#bookmark160)

[Сообщество индийских коммунистов? 208](#bookmark162)

[Изменение направления для CPSA 212](#bookmark164)

[«Очернение индейской нации»: Закон о привязке 1943 г. 214](#bookmark166)

Глава восьмая 219

Быть индийцем по южноафриканскому пути: найти место в городском пейзаже

|  |  |
| --- | --- |
| Космическая политика: пассивное сопротивление 1946–1948 гг. «Создание дома»: новое определение сообщества  Переосмысление Родины  [Интегрированные пространства: «так мы жили»](#bookmark177)«Чудесные люди»: индийские герои и коммунистическая борьба Франшиза и Народный фронт | 220  228  229  233  234  235 |
| **Глава девятая**  **Воспоминания о беспорядках в Дурбане**  Спорное пространство: рост Cato Manor[«Дети Шаки»: индейцы об африканцах](#bookmark189)Национальная партия и местная политика[«Бензин, палки и почерневшие лица»: европейцы и бунт](#bookmark194) [Ответ CP SA](#bookmark197) | **243**  247  250  255  258  264 |
| **Глава десятая**  **Выводы** | **268** |
| **Библиография** | **282** |

Благодарности

Я обязан профессору Шуле Маркс больше, чем могу сказать. Мало того, что она держала меня на прямом и узком интеллектуальном уровне, ее вера в меня помогла мне завершить этот тезис. Моя благодарность также Британской академии за финансирование меня. Я также должен поблагодарить всех людей, с которыми я познакомился во время полевой работы, особенно замечательных и мужественных мужчин и женщин, у которых я брал интервью, и всех тех, кто помогал мне в библиотеках университетов Витватерсранда, Дурбана, Вествилля и Натала, SOAS, Институт исследований Содружества и Государственный архив. Большое спасибо Резии и Решу за гостеприимство и за то, что указали мне правильное направление. Спасибо доктору Гуламу Вахеду за помощь на расстоянии и Прити Пател за то, что позволила мне использовать ее интервью о беспорядках в Дурбане. А также Айше и Диреш, которые помогли мне в моей социальной и рабочей жизни, Г-ну Хассиму Сидату и его семье за ​​теплое гостеприимство и использование их частной коллекции документов. Также Питеру Истману за помощь с источниками в первые дни. Но больше всего Кэролайн Джей, которая приехала со мной, помогала мне работать и играть и поддерживала меня в здравом уме.

Также всем людям, с которыми я познакомился, подружился и получил интеллектуальную выгоду от SOAS. Я хотел бы упомянуть моих очень терпеливых коллег по отделу антропологии, в том числе доктора Нэнси Линдисфарн, доктора Кита Дэвиса, профессора Ричарда Фардона и профессора Йохана Потье. Я также хотел бы поблагодарить всех студентов, которых я обучал за последние несколько лет, у которых я многому научился. Кроме того, Карен не только за вашу дружбу, но и за все долгие беседы на «непонятные» темы. А также Алистер, Кумар, Титчи, Стэн, Дэвид, Субир и Рашми, Наяника (особое спасибо за заботу обо мне в последние несколько недель!), Грег, Ратин и Анджали, Стефан, Сухит, Дауд, Клем, Линди, Тревор, Шейла. , Shruti, Sandy D, Nicky, Nicol E, Duncan, Sandy, Heike, Anna и Chris Jensen, хороший человек, который знает, как создать хорошее пространство! Кассу и Джорджу, которые оба умерли, пока я писал эту диссертацию, и о ком я часто думаю с любовью. Я особенно благодарен Джорджу за дискуссию о диалектике. А также Анисе, Рекайе, Зулайке и Фархану, которые теперь являются частью моей семьи.

Я также хочу поблагодарить своих коллег из Goldsmiths College, где у меня появились новые друзья и состоялись отличные дискуссии: Хелен, Джеймс, Мартин, Лен, Лез, Ронни и Мик.

Я хочу отметить моих самых старых друзей, Криса и Ричарда, Глинис, Кэролайн и Саймона, за счастливые времена, воспоминания и поддержку. Ричард Т., за все наши юношеские путешествия и приключения и за двух моих прекрасных детей. Кроме того, все те, кто «пришел с SW19»: Рут, очень особенный человек, который был там в трудную минуту, и Джон, Джин и Джон, Вики и Энди, Робин и Сью, и (конечно!) Джоанна и Рэйчел.

А также мою любимую кузину Нанду и ее мужа Дилипа, а также дочерей Чинту и Минту. Спасибо, что сделали Мадрас моим «домом». Моя мама, которая долго этого ждала. И мой отец, по которому я до сих пор очень скучаю. А Налини и Тара, мои дочери-выпускницы, спасибо вам за то, что оседлали бури, я очень горжусь вами обеими. Это тебе с любовью.

Список сокращений

|  |  |
| --- | --- |
| АЕУ | Объединенный инженерный союз |
| АНК | Африканский национальный конгресс |
| АПО | Африканская народная организация |
| АСК | Совет по борьбе с сегрегацией |
| БМА | Британская индийская ассоциация |
| CBIA | Колониальная ассоциация индейцев бом |
| КАПС | Колониальная ассоциация Бома и поселенцев |
| CBSAIA | Колониальная ассоциация южноафриканских индейцев |
| КПГБ | Коммунистическая партия Великобритании |
| ИПЦ | Коммунистическая партия Индии |
| КПСА | Коммунистическая партия Южной Африки |
| ДИА | Индийская ассоциация Дурбана |
| ДИК | Индийский комитет Дурбана |
| ИККИ | Исполнительный комитет Коммунистического Интернационала |
| КВС | Комитет действий по франшизе |
| ИК | Исламское общество Хамидия |
| ХИМА | Ассоциация индуистских молодых людей |
| отделение интенсивной терапии | Союз промышленных и коммерческих рабочих |
| ИНК | Индийский национальный конгресс |
| InSL | Промышленная социалистическая лига |
| ИСЛ | Международная социалистическая лига |
| МВА | Промышленные рабочие Африки |

|  |  |
| --- | --- |
| МСУ | Либеральная исследовательская группа |
| НЕЙФ | Неевропейский объединенный фронт |
| НИА | Индийская ассоциация Натала |
| сетевая карта | Индийский конгресс Натала |
| НИПУ | Индийский патриотический союз Натала |
| НП | Национальная партия |
| NRWIU | Промышленный союз резиновых рабочих Натала |
| КНР | Совет пассивного сопротивления |
| САКП | Коммунистическая партия Южной Африки |
| САИК | Конгресс южноафриканских индейцев |
| САИО | Южноафриканская индийская организация |
| ТИЦ | Индийский конгресс Трансвааля |
| ТИО | Индийская организация Трансвааля |
| YDS | Веда Дхарма Сабха |
| ИМКА | Христианская ассоциация молодых мужчин |
| YMHA | Индуистская ассоциация молодых мужчин |

Введение

В 1860 году первые индийские наемные рабочие были отправлены в Южную Африку для работы на сахарных плантациях Натала. С тех пор индейское население осело в Южной Африке на постоянное жительство и с 1994 года стало частью «радужной нации». Но вместо того, чтобы превратиться в единую эссенциальную этническую группу, южноафриканская индейская община со временем стала дифференцированной, и ее условия постоянно менялись. Цель этой диссертации состоит в том, чтобы рассмотреть одну часть этого населения и его изменяющуюся роль в политическом процессе с особым упором на Коммунистическую партию Южной Африки.

В 1970-х годах группа южноафриканских историков использовала инструменты марксизма, среди других методологий, и параметры политической экономии, чтобы реконфигурировать южноафриканское прошлое. Многие новаторские и новаторские теории помогли освободить исторические нарративы от позитивистских допущений доминирующей либеральной традиции и выдвинули на первый план такие категории, как раса и класс. Я хочу опираться на эту совокупность знаний, но также и выйти за ее пределы, чтобы включить новые теоретические идеи, которые подвергли критике более детерминистские из этих нарративов. Поэтому я попытался включить более поздние категории академических исследований вокруг понятий диаспоры.[[1]](#footnote-1), личность[[2]](#footnote-2)и место и пространство[[3]](#footnote-3) с целью ввести сложную и динамичную артикуляцию между структурами и агентствами вокруг событий и людей, которые я описываю. Таким образом, моя работа находится между исторической репрезентацией и этнографическим нарративом и направлена ​​на то, чтобы способствовать продолжающемуся (и все более плодотворному) диалогу между историей и антропологией в свете современных дебатов о смещающихся границах знания и нашем положении в окружающей среде. Я также пытался использовать основополагающие идеи радикальных географов, таких как Дэвид Харви.[[4]](#footnote-4)и Эдвард Соджа[[5]](#footnote-5)в моем анализе этого периода сегрегации и апартеида, чтобы представить растущую картографию социального контроля с его последующим влиянием на дискурсы власти и идентичности. Короче говоря, эта диссертация представляет собой междисциплинарный проект с использованием инструментов критического исторического материализма.

В своем введении я стремлюсь достичь трех целей. Во-первых, я намеревался описать людей, которых я изучал, и характер полевой работы, которую я провел за пять месяцев, проведенных в Южной Африке в Йоханнесбурге, Дурбане и Кейптауне. Затем я хочу рассмотреть проблемы методологии более подробно и обрисовать в общих чертах некоторые из недавних дискуссий о современности и постмодерности, а также их применимость к южноафриканскому контексту. Я завершу введение планом главы, в котором прослеживаются аргументы и направления исследований, которые я надеюсь продолжить.

Полевые работы в Южной Африке

Целью моей диссертации является изучение индийцев, входивших в Коммунистическую партию Южной Африки в период с 1934 по 1952 год, с целью анализа того, почему они вступили в нее и какое влияние они оказали как внутри партии, так и за ее пределами. В частности, я хочу посмотреть, как их политические дискурсы пересекались и артикулировались с дискурсами места и нации — другими словами, как политические идентичности помогали формироваться и, в свою очередь, формировались более широким набором социокультурных факторов, в рамках которых они действовали.

Я поехал в Южную Африку в 1995 году, через год после ее первых нерасовых выборов, когда возлагались большие надежды на новую Южную Африку, и страна была в первых муках попыток трансформировать национальное государство осмысленным политическим образом. Ожидания на местах были высокими, так как многое было обещано в преддверии выборов. И, в отличие от других частей мира, где люди были заняты танцами на могиле коммунизма после распада Советского Союза, из-за его «особых отношений» с АНК, в Южной Африке Коммунистическая партия имела министров в правительстве и рука в формировании политики.

Как всегда исторически сложилось с партией, индийцы занимали видное место среди ее членов. Это сделало мой первый круг информаторов довольно простым, но, как и во всех полевых исследованиях, события чередовались, что я не мог спланировать, и удача сыграла большую роль в предоставлении мне одних из моих лучших возможностей для исследований. Впоследствии я взял интервью у нынешних индийских членов партии, некоторые из которых покинули организацию, а также у индийцев, которые были активны в политике, но никогда не состояли в партии. В более широкой и в основном неформальной социальной среде я также разговаривал с африканцами и белыми членами партии и продолжал библиотечные исследования, которые я застопорил в Лондоне, а также искал первоисточники. Интервью проводились в основном в неформальной обстановке, поскольку я обнаружил, что количество и тип информации, раскрываемой в этой обстановке, намного богаче и интереснее, чем в более официальных интервью. Многие из моей выборочной группы были мужчинами в возрасте от семидесяти до восьмидесяти лет, у которых уже брали интервью и которые были склонны впадать в шаблонные представления о своей жизни и партийной линии, если только их не подтолкнули в другом направлении. К сожалению, число женщин, у которых я брал интервью, было небольшим, не по выбору, а по обстоятельствам.

Хотя я немного работал в Йоханнесбурге и Кейптауне, большую часть своего четырехмесячного пребывания я провел в Дурбане, где проживает большинство индийских южноафриканцев. Квартира, которую я снимал рядом с университетом, представляла собой довольно аккуратный микрокосм расколов и кажущихся неравенств внутри индийского политического сообщества. Я остановился у индийской студентки, которая была членом SACP, и ее индийского парня-инженера, который был сторонником Азапо (его брат фактически был главой Дурбанского отделения организации черного сознания). Его мать и отец были сторонниками Национальной партии и АНК соответственно. Это было ранним напоминанием о том, что я должен постоянно подвергать сомнению упрощенное и эссенциалистское изображение Южной Африки на международной арене.

Я также обнаружил, что в целом люди охотно рассказывали свою историю, но в разной степени. Бывшие члены партии были, пожалуй, самыми активными, как и те, кто разочаровался в новом правительстве АНК. Многие чувствовали себя преданными тем фактом, что после многих лет освободительной борьбы они вернулись в Южную Африку с плохой работой и небольшими перспективами, в то время как более высокопоставленные члены АНК и партии явно пожинали материальные блага правительства. Сам SACP был в целом щедр со мной после первоначальных подозрений. В офисе в Дурбане меня расспрашивали о моей политике, прежде чем решили, что мне можно доверить контактные адреса, общую информацию и доступ к старым копиям журналов (хотя мой путь был значительно облегчен, потому что меня представил мой сосед по квартире, с которого я подружился). Старшие участники, которые были в центре моего исследования, были заинтригованы тем фактом, что я был индийцем и тамилом, как и они сами. Это привело к взаимному согласию, на установление которого, возможно, ушло бы больше времени.

Основная проблема с интервью, которые я проводил, заключалась в том, что некоторые из моих собеседников заново открыли себя в свете новой Южной Африки. Многие отрицали свое коммунистическое прошлое, несмотря на современные доказательства обратного. Я едва ли мог обвинить их во лжи и все же рассчитывать на плодотворное интервью. Однако я понял, что моя работа заключалась в том, чтобы попытаться проанализировать, как и почему они изобретают себя заново, а не подтолкнуть их к более «правдивому» рассказу об их прошлом опыте. Что еще более важно, те, кто много лет находился под домашним арестом или в тюрьме, по-прежнему явно страдали от ограничений, наложенных на них государством апартеида. Один восьмидесятилетний, довольно трогательно еще одетый в армейскую куртку, черный берет и темные очки, продолжали вести переговоры по улицам Дурбана, словно под наблюдением. А рассказы жен о долгих годах разлуки из-за того, что их мужья находились в тюрьме или в изгнании за границу, что иногда приводило к распавшимся бракам, рассказывали о другом аспекте человеческой цены участия в политической борьбе в Южной Африке.[[6]](#footnote-6)

Это были некоторые из факторов, повлиявших на формирование индийской идентичности в Южной Африке. Другим важным элементом этого были изменчивые отношения южноафриканских индейцев с самой Индией. Индийцы прибыли в Южную Африку либо в качестве наемных рабочих, либо торговцев, они были выходцами из разных географических регионов, говорили на разных языках, исповедовали разные религии, с различиями в касте и классе. Но их политическое и социальное взаимодействие с Индией было непрерывным процессом, который отражал их опыт в Южной Африке и поддерживался репортажами на Юге.

Афро-индийская пресса. Однако для меня стало очевидным, что Индия представлена ​​двойственно и противоречиво. С одной стороны, это была огромная гордость и отождествление с борьбой Индии за независимость. С другой стороны, всякий раз, когда южноафриканцам-индейцам угрожала депортация обратно на «Родину», возникали образы этой страны как отсталого и бедного места, куда ни один южноафриканец-индейец в здравом уме не захотел бы вернуться. Хотя среди индийцев существовали общие и частично совпадающие версии этого дискурса, через призму классового и политического происхождения возникли интересные различия.

Индийцы из рабочего класса, у которых я брал интервью и которые были наименее вовлечены в политику, также, казалось, проявляли наименьшие знания или интерес к своему индийскому прошлому. Прежде всего это были южноафриканцы, у которых было лишь смутное представление о том, что один из их далеких предков прибыл в Южную Африку из Индии. Конечно, это было основано на материальном опыте; беднейшие из рабочих, которых принудили к контракту, не имели средств для поддержания своих связей с Индией, и при этом они не хотели сохранять свои связи со своей родиной из низшей касты. Однако мне казалось, что индейцы из рабочего класса, присоединившиеся к левой борьбе, находятся в процессе восстановления и записи своей истории, а некоторые вернулись, чтобы посетить родные деревни, чтобы обнаружить свои «корни». Более богатые индийцы поддерживали свои контакты с Индией. Они регулярно возвращались «домой», часто получали образование за границей и в основном вели и фильтровали диалог между индийскими и южноафриканскими политическими процессами. Другие вернулись, чтобы сражаться в борьбе за независимость Индии, особенно в движении «Выйди из Индии» до обретения независимости, и вернулись в Южную Африку со своими навыками, которые способствовали национально-освободительному движению Южной Африки.[[7]](#footnote-7)

Начиная с Ганди, если не раньше, сложное взаимодействие с Индией помогло сформировать политическую и социальную идентичность индийцев в Южной Африке. Это будет постоянной темой моей дипломной работы. В частности, я хочу исследовать понятие «Родина», которое стало мощным символом «индейства» и было вызвано молодой радикальной интеллигенцией в 1940-х годах. Эта «индейскость» также помогла вызвать новые культурные и политические дискурсы. Гандианские идеи власти и социального действия были переоснащены и репрезентированы и стали важной частью возникающих концепций того, что значит быть политическим субъектом, и самой субъективности. Это, в свою очередь, привело к более крупному националистическому проекту — проекту современности и концепции прав в национальном государстве. Для сообщества диаспоры, борющегося с множественными перемещениями,

Если это более широкие параметры направлений моего исследования, то теперь я хочу обратиться к проблемам теории и методологии — другими словами, к тому, как я хочу концептуализировать совокупность знаний, которые я сопоставил. Мне кажется, что политические проекты как Коммунистической партии ЮАР, так и южноафриканского государства вращались вокруг проекта современности, однако по-разному этот проект воспринимался с их разных точек зрения. Концептуализация этого проекта и борьба за его реализацию определили параметры политической практики и борьбы. Это, в свою очередь, взаимодействовало с формированием идентичности и субъекта, как обсуждалось выше. Мое исследование концентрируется в основном на городской среде, все еще находящейся в процессе развития, где борьба за выживание на обочине плохо сформированной инфраструктуры, такой как жилье и транспорт, породили специфические типы политического протеста. В следующем разделе введения рассматриваются дебаты вокруг современности и урбанизации. Большая часть этого охватывает хорошо протоптанную землю,[[8]](#footnote-8)поэтому я намерен выделить только те нити аргументации, которые имеют отношение к моему исследованию.

Противоречие современности

Споры о современности, проводимые историками и другими учеными, не только обширны, но и охватывают последние десятилетия и последующие десятилетия. Я не могу надеяться адекватно осветить здесь всю дискуссию, но я попытаюсь включить и подвергнуть критике некоторые из основных моментов аргументации. Дебаты уместны в этом контексте, потому что природа выражения современности государствами и оппозиционными движениями и международные противотоки между национальными проявлениями этого диалога определяют центральный аспект моей работы применительно к южноафриканскому контексту.

Во введении к книге «Все твердое тает в воздухе» Маршалл Берман отмечает, что модерн (процесс модернизации) и модернизм (его культурное отражение в живописи, музыке, литературе и архитектуре) всегда состояли из противоречивых и диалектических процессов, которые сопоставляются, а также «переплетаются со следами друг друга».[[9]](#footnote-9) Следовательно, современность никогда не была отчетливым разрывом с прошлым, а представляла собой двусмысленный процесс, в котором элементы старого внедрялись в новое. Более того, природа современности и попытки реализовать и сформировать ее практическое применение всегда были оформлены в рамках спорного дискурса, представляющего интересы различных социальных акторов. В его основе лежит кажущееся противоречие в том, что проявления пользы и прогресса, а также разрушения и гибели являются до сих пор частью его определяющих черт. Мыслители конца девятнадцатого века, от Маркса до Киркегора и других, признавали и анализировали эту ключевую характеристику, и продолжались споры о том, как противодействовать этим якобы присущим тенденциям. Разные актеры,

Но Берман отмечает и более позднее явление, когда теряется из виду диалектическое напряжение вокруг этого противоречия. Это породило две более грубые тенденции, которые заимствуют, но также упрощают Адорно.[[10]](#footnote-10)с одной стороны и Хабермас[[11]](#footnote-11)с другой. Эти тенденции не только создали бинарную оппозицию будущих возможностей, сопоставленных с идеализированным прошлым, но и придали современности свободу действий и волю, лишенную человеческих акторов. Первая из этих тенденций сразу отвергает современность, изображая ее как обреченный проект, который не только провалил свои освободительные возможности, но и принес разрушение и разочарование в таком масштабе, что только его полный отказ может привести к иной возможности будущих освободительных миров, т. загрязнился он своей собственной негативностью. Эти темы были хорошо разыграны в некоторых постмодернистских и постструктуралистских дискурсах. Вторая из этих тенденций надеется спасти современность от этих обвинений и обращает внимание на те блага, которые она несомненно принесла человечеству. Однако при этом большая часть этой литературы имеет тенденцию затушевывать некоторые весьма уместные критические замечания, исходящие из лагеря постмодернистов, а также критические анализы наиболее ясных и убедительных мыслителей современности. Как отмечает Берман, «их преемники в двадцатом веке гораздо больше склонились к жесткой полярности и плоской тотализации. Современность либо принимается со слепым и некритическим энтузиазмом, либо осуждается с неоолимпийской отстраненностью и презрением: в любом случае она понимается как замкнутый монолит, неспособный к формированию или изменению современными людьми. ' (выделено мной). Современность либо принимается со слепым и некритическим энтузиазмом, либо осуждается с неоолимпийской отстраненностью и презрением: в любом случае она понимается как замкнутый монолит, неспособный к формированию или изменению современными людьми. ' (выделено мной). Современность либо принимается со слепым и некритическим энтузиазмом, либо осуждается с неоолимпийской отстраненностью и презрением: в любом случае она понимается как замкнутый монолит, неспособный к формированию или изменению современными людьми. ' (выделено мной).[[12]](#footnote-12)

В этой диссертации я рассматриваю современность как процесс, который все еще разворачивается на международном уровне противоречивыми и неоднозначными путями, со взаимосвязанными пространственными и временными артикуляциями, которые порождают общую группу проявлений. Кроме того, существуют характеристики, которые производятся локально и воспроизводятся ранее немыслимыми и отчасти непредсказуемыми способами. Я предполагаю, что современность, исторически возникшая в Европе, была возможна только благодаря ее глобальным отношениям с другими экономическими и социальными системами.[[13]](#footnote-13) Рассмотрение современности как разворачивающегося процесса в пространстве, месте и времени также помогает опровергнуть аргумент о том, что это по своей сути западный феномен, который был ложно перенесен в другие места. Скорее, здесь имеет место более сложный процесс, в котором местные модернистские тенденции не только иногда взаимодействуют с более политически доминирующими аспектами современности, но и эти взаимодействия могут иметь как положительные, так и отрицательные последствия как на местном, так и на международном уровне на экономическом, социальном и политическом уровнях. Эти различные тенденции внутри современности складываются и проявляются в результате борьбы различных групп интересов, в которой происходит скольжение между спорами на уровне дискурса и их применением и практической реализацией на уровне земли с вытекающими отсюда материальными последствиями. Эти взаимодействия происходят в иерархической сети властных отношений. В контексте Южной Африки в 1930–1950-х годах мы можем видеть, как это формировалось благодаря взаимодействию капитализма (развивающегося через колониальные отношения, как в городских, так и в сельских условиях, и роста местного накопления) и сохраняющегося.

и частично устойчивые крестьянские иноды производства.[[14]](#footnote-14)Таким образом, отношения на международном, национальном и внутринациональном уровнях, а также борьба между противоборствующими силами на этих аренах сформировали характер современности в Южной Африке.[[15]](#footnote-15)

Одним из аспектов этого является то, как понятие современности по-разному выражалось в недавно образованном индийском государстве в 1947 г. и в государстве апартеида в 1948 г. Идея демократических прав, защищаемых государственными структурами, остается одним из центральных постулатов дискурса современность. То, как это переводится и реализуется различными государствами, также помогает определить характер оппозиции, с которой сталкивается государство. Южноафриканское и новое независимое индийское государство придали этому понятию демократических прав совершенно иное выражение. Обращение южноафриканского государства с индийцами вызвало протесты со стороны Индии, конституция которой основана на идеях международных прав человека и демократического представительства внутри национального государства, в транснациональном публичном пространстве, созданном ООН. Индийские левые в Южной Африке также переняли этот дискурс, который в то время был интернациональным языком антифашизма. Я надеюсь продемонстрировать, что взаимодействие южноафриканских и индийских левых через посредство южноафриканских индийских коммунистов помогло сформировать характер оппозиционных движений в Южной Африке, особенно с 1940-х по 60-е годы, и дало форму последующим политическим и социальные идентичности.

Центральное место в этой концепции процесса интер- и внутринационального взаимодействия, информируемого взаимосвязанной структурой и агентом, занимает идея артикулированной мультилектики как аналитического инструмента, развитие идеи диалектики. Я хочу обсудить эту идею более подробно по двум причинам. Во-первых, я думаю, что необходимо указать, где вы находитесь в рамках марксистской традиции, из-за объема критики и контркритики, которой подверглась методология, и из-за очень разных предметных позиций авторов, вовлеченных в эти дебаты. Вместо того, чтобы вдаваться в историю этой дискуссии (некоторые из которых сейчас настолько изношены, что достигают лишь создания и нацеливания на подставных лиц), я хочу найти себя в дискурсе, рассматривая и развивая идею диалектика в мультилектику, включая часть наиболее полезной критики постструктурализма и постмодернизма. Во-вторых, я против изобретения языка ради изобретения. Поэтому необходимы некоторые детали, чтобы продемонстрировать, что термин мультилектика может быть полезен как инструмент анализа, а не как простое описание сложности.

Мультилектика

Споры о диалектике, как и о современности, имеют долгую и сложную историю.[[16]](#footnote-16) Этот термин стал общей валютой как для марксистов, так и для немарксистов. В последнее время он пережил дальнейшее возрождение в результате его использования защитниками окружающей среды, такими как Тим Ингольд и др., Из-за эпистемологических возможностей его использования в качестве описательного инструмента для описания сетей взаимозависимости между людьми и природой.[[17]](#footnote-17)Но сама его популярность способствовала теоретической путанице в отношении того, что на самом деле означает этот термин, и его эффективности в качестве аналитической концепции. Следующее обсуждение поэтому необходимо, чтобы прояснить, расширить и облегчить использование диалектики в качестве аналитического инструмента в рамках моей диссертации и, надеюсь, за ее пределами.

Как и в случае с понятием идеологии, Маркс и Энгельс мало писали конкретно о самой диалектике, хотя методология встроена в их тексты, особенно в «Капитале». В мои намерения здесь не входит рыться в их письменных материалах, чтобы вернуться к какому-то эссенциальному источнику марксистской диалектики. То, что было написано конкретно, помимо разбросанных по разным статьям и книгам, можно найти у Энгельса в «Диалектике природы» и «Анти Дюринге», где он пытался сформулировать некоторые основные принципы, соответствующие общим законам, управляющим и материальным миром. Маркс и Энгельс пытались теоретизировать об окружающей среде, которую они считали более сложной и взаимосвязанной, чем механическая вселенная ньютоновского воображения.[[18]](#footnote-18)Под этим я полагаю, что он имеет в виду присвоение и переворачивание Марксом гегелевской идеалистической диалектики и неполные попытки Энгельса свести ее к полностью материалистическому переводу.

Однако, основываясь на выводах Энгельса о том, что всякая мысль есть продукт своего исторического времени,[[19]](#footnote-19)1 предполагают, что гораздо больший интерес и аналитическую ценность представляет перечитать текст в другом свете. Мне кажется, что сочинения Энгельса в этих двух книгах отразили исторический момент, когда в научной мысли и языке происходил сдвиг, который должен был отразиться и в социальных науках. Перечитывая текст как отражение возникающих идей, а не как фиксированное определение, мы можем избежать удручающих поисков истоков, к которым так часто стремятся историки, пытаясь найти академический авторитет.

Я предполагаю, что сдвиг, происходящий в трудах Энгельса, произошел между картезианской рациональностью, которая постулирует первичную противоположную систему мышления, подобную той, что встроена в классическую физику, другие науки и некоторые философские системы, и научными идеями взаимосвязи и процесса, которые более родственны квантовой физике и эйнштейновским моделям науки. Другими словами, в тексте присутствует противоречие между позитивистским дуализмом и релятивистским релятивизмом, что свидетельствует о более широком сдвиге в системах знания.[[20]](#footnote-20)Первая тенденция частично закрепилась в классическом и структурном марксизме, тем самым сведя диалектику к бинарной полярности атомизированной противоположности, в то время как вторая нашла свое отражение в более творческих школах марксистской мысли (представленных, например, Волосиновым, Бахтиным и др.). благодаря своим представлениям о языке)[[21]](#footnote-21)а также некоторые постмодернистские и постструктуралистские представления о непостоянстве и процессе. Принятие новой терминологии дает нам пространство для развития и творческого использования двух концептуальных категорий, которые в основном были перепутаны или сведены в одну.

Маркс и Энгельс всегда ухватывались за теоретические подходы, предполагавшие взаимосвязь и изменчивую природу материального мира, чтобы показать, что общие законы, управляющие этим миром, в равной степени применимы к нашему пониманию окружающей среды и людей, находящихся в ней. Политическая цель этого заключалась в том, чтобы продемонстрировать, что нынешняя социально-экономическая система капитализма не является всепроникающей природной сущностью, фиксированной на все времена. Наоборот, оно было продуктом исторической случайности, которая, прежде всего, могла быть преобразована людьми в рамках ограничений их исторического контекста. Однако многие классические марксистские и структурные школы мысли впали в чрезмерно дертминистское и механистическое теоретизирование, особенно в отношении понятий субъективности и человеческой деятельности.[[22]](#footnote-22)Этот детерминистский путь стал полем для многих самых резких постмодернистских и постструктуралистских критических анализов марксизма, эпистемологической критики, если хотите, предполагаемого онтологического высокомерия. Однако большая часть этой новой критики просто перешла к описанию сложности как таковой, а не к переформулированию аналитических методов в творческом свете. Постмодернизм и постструктурализм, в худшем случае, делают не более чем попугайские фразы, которые в конечном итоге просто повторяют предполагаемые множественные и полифонические миры вокруг нас. На мой взгляд, простое вызывание полифонии ведет к не более чем какофонии, если оно постулируется само по себе. Это только выдает себя за «демократическое представительство» и может подразумевать аморальный релятивизм и вести к интеллектуальному параличу, который недавно был довольно хорошо задокументирован.[[23]](#footnote-23)Это, возможно, раскрывает практическую трудность применения понятий сложности и процесса. Мое предложение состоит в том, что, сохранив понятие диалектики в эпистемологическом и редукционистском смысле и расширив его до идеи мультилектики как онтологической и сложной структуры, мы сможем описать понятия бытия, а также становления.

Определенная доля «стратегического эссенциализма» методологически необходима, если мы хотим успешно описывать состояния бытия, не в последнюю очередь потому, что люди и процессы, которые мы намереваемся описать, часто склонны воспринимать и конструировать мир эссенциалистскими способами. Идея идентичности является фундаментальным примером этого, когда моменты произвольного завершения переживаются как абсолютные состояния бытия. Диалектика может достичь этого не только потому, что она представляет собой определенный способ мышления, но и потому, что она по-прежнему имеет ценность как аналитический инструмент.

Это оставляет место для мультилектики как онтологии, описывающей большую сложность, при разработке теоретических моделей, требующих переплетения множества аспектов, понятий процесса и актов становления. Харви цитирует слова Маркса: «Всякая историческая форма находится как бы в текучем движении и поэтому принимает во внимание свою преходящую природу не меньше, чем свое мгновенное существование».[[24]](#footnote-24)Развитие диалектики в мультилектику, возможно, позволяет нам описать как преходящую природу, так и мгновенное существование, а также выйти за пределы гегелевского идеала и картезианской линейной причинности.

Эта теоретическая основа полезна при рассмотрении индийцев и Коммунистической партии Южной Африки по целому ряду причин, особенно при переосмыслении некоторых марксистских концепций. Я хочу начать с изучения понятия класса. Как коммунистическая партия, идея класса обеспечила центральный организационный принцип для CPSA. В Южной Африке с этим постоянно возникали проблемы. Я утверждаю, что это связано с факторами, которые выходят за рамки понятия южноафриканской специфики.

Класс и личность

Понятие класса было переосмыслено многими авторами из-за необходимости освободиться от «ортодоксальной» марксистской идеи о том, что основное противоречие в обществе существует между рабочим классом и буржуазией. Как указывалось выше, эта концептуализация раскрывает философское мировоззрение, основанное на застывших бинарностях бытия. В последнее время особое внимание уделяется более гибким и динамичным моделям социальных изменений. Сам Маркс понимал «радикальную случайность и историчность» общественной жизни в своем анализе перехода от феодализма к капитализму.[[25]](#footnote-25)Тем самым он «разоблачил» случайный характер формирования идентичности и иерархии власти, которые теперь неизбежно должны были рассматриваться как исторически обусловленные. Однако Лакло и Муфф считают, что ему не удалось развить это понимание, и вместо этого он отступил к идее «метаидентичности» социального класса и концепции политической борьбы, которая должна была разыгрываться через эссенциалистскую оппозицию. рабочий и буржуазия.[[26]](#footnote-26)

В ответ на это Зигмунт Бауман предлагает полезную информацию об историческом развитии классов в Британии, которая помогает разрушить эту четкую категорию бытия, предопределяющую политическую мобилизацию. Он подчеркивает сложную природу формирования классов посредством исторического исследования, которое показывает, как следы прошлых культурных практик могут сохраняться и сохраняются при капитализме. Он раскрывает трудности, связанные с видением класса как единой и последовательной категории. Бауман рассматривает класс во время ранней индустриализации как «сложный и неравномерный» процесс и предполагает, что существовала значительная степень народного сопротивления включению в промышленное производство. Многие крестьяне, принужденные к капиталистическим отношениям, не развили рабочего самосознания. Вместо единого рабочего класса,[[27]](#footnote-27)В частности, Бауман предполагает, что ремесленники перенесли свой опыт организации гильдий и ремесленных союзов на промышленные предприятия, где они договаривались с владельцами о льготных ставках заработной платы. Это привело к защите квалифицированных рабочих от неквалифицированных, и ранняя профсоюзная организация была сосредоточена на получении уступок от новой социально-экономической системы. Он предполагает, что другие группы рабочих не имели общей истории, а происходили из разрозненных слоев общества, которые были лишены собственности или изгнаны с земли. Эти массы были созданы индустриализацией как рабочие, но они не развили коллективного сознания. Они оставались раздробленными как социальная группа в течение достаточно долгого времени. Таким образом, вместо марксистского идеала класса как последовательной социальной категории Бауман предполагает, что раннее формирование классов в Британии было противоречивым процессом, в котором рабочие были разделены между собой и активно сотрудничали с капитализмом, а не организовывались для его свержения. Важно отметить, что он подчеркивает появление элит и слоев внутри рабочего класса, сегментов, которые были способны формулировать свои собственные интересы, а не интересы всего класса. По мере созревания капитализма эти тенденции скорее развивались, чем исчезали. Я использовал Баумана, потому что анализ капитала Маркса также основывался на Британии, и потому что многие белые рабочие, приехавшие в Южную Африку в составе международной «имперской рабочей диаспоры», как описывает их Джон Хислоп, также вышли из этой страны. контекст. вместо того, чтобы организовать его свержение. Важно отметить, что он подчеркивает появление элит и слоев внутри рабочего класса, сегментов, которые были способны формулировать свои собственные интересы, а не интересы всего класса. По мере созревания капитализма эти тенденции скорее развивались, чем исчезали. Я использовал Баумана, потому что анализ капитала Маркса также основывался на Британии, и потому что многие белые рабочие, приехавшие в Южную Африку в составе международной «имперской рабочей диаспоры», как описывает их Джон Хислоп, также вышли из этой страны. контекст. вместо того, чтобы организовать его свержение. Важно отметить, что он подчеркивает появление элит и слоев внутри рабочего класса, сегментов, которые были способны формулировать свои собственные интересы, а не интересы всего класса. По мере созревания капитализма эти тенденции скорее развивались, чем исчезали. Я использовал Баумана, потому что анализ капитала Маркса также основывался на Британии, и потому что многие белые рабочие, приехавшие в Южную Африку в составе международной «имперской рабочей диаспоры», как описывает их Джон Хислоп, также вышли из этой страны. контекст.[[28]](#footnote-28)

В Южной Африке такие историки, как Мартин Легассик, проанализировали класс с аналогичной точки зрения, продемонстрировав, что конфигурации классов возникли из комплекса различных историй и что отношения между «законом капитала» и последующими формами субъективности и идентичности были «эмерджентными собраниями», а не полностью сформированными категориями классов.[[29]](#footnote-29)Точно так же индийские историки, такие как Дипеш Чаркрабарти, добавили ценную информацию о контекстуальном характере формирования классов, поскольку в Индии индустриализация не привела к стиранию «традиционных» форм идентичности, таких как каста, которые воссоздавались через канал возникающих классов. .[[30]](#footnote-30)Сложность классового образования в Южной Африке и его взаимодействие с другими формами идентичности, особенно расовой и национальной, будут постоянной темой моей диссертации. В Южной Африке, с фундаментально разрушительным характером современности, классовая борьба стала одной из форм борьбы (хотя и важной) среди прочих. В этой реконцептуализации класса индивид переосмысливается как «ансамбль субъектных позиций».[[31]](#footnote-31), которые по-разному комбинируются в критические моменты времени. В частности, в рассматриваемый период представления о классе пересекались с представлениями о национальной и диаспорной идентичности.

В случае индийских южноафриканцев также необходимо подчеркнуть неоднозначный и открытый характер построения идентичности. Чтобы лучше понять это, возможно, необходимо взглянуть не только на политические и экономические рамки, в которых происходило это строительство, но также исследовать «культурное воображаемое», как оно раскрывалось и реконфигурировалось с течением времени, и в рамках которого индийские южноафриканские проводились социальные практики. Индийство по-разному понималось различными частями индийской общины в продолжающемся процессе ретрансляции, перезаписи и повторного присвоения. Представления о субъективности и идентичности южноафриканских индейцев развивались в определенных социальных контекстах в ходе взаимопреобразующих отношений. Поэтому исторические и культурные обстоятельства, в которых они сформировались, имели особое значение. Я надеюсь описать развитие индийской субъективности в Южной Африке в рамках реляционной и динамической теоретической модели, которая способна адекватно теоретизировать понятия процесса, изменения, взаимосвязи и актов становления. Антропологическое теоретизирование о конструировании субъекта как открытого и непрерывного может стать полезной основой для построения такой модели.

Хоми Бхаба[[32]](#footnote-32)и Стюарт Холл[[33]](#footnote-33)предположили, что идентичность можно понимать как непрерывный процесс идентификации, находящийся внутри дискурса. С этой точки зрения субъекты «способны порвать с ситуациями, в которых они формируются, и трансформировать их».[[34]](#footnote-34)Подчеркивая промахи, амбивалентность и двусмысленность формирования идентичности и подчеркивая, что индейцы были индейцами в особенно южноафриканском смысле, мы, возможно, сможем понять, как двусмысленность в определенных контекстах «может стать частью конститутивных практик создания и воссоздания». социальные заказы».[[35]](#footnote-35)

Понятие амбивалентности в этих обстоятельствах также становится неотъемлемой частью южноафриканской индейской идентичности и является продуктом амбивалентных социальных отношений этой общины с другими группами южноафриканского общества, отражением специфических форм неравномерного развития. Подобно значительной части еврейской общины, именно двусмысленное и маргинальное положение индийцев в Южной Африке подтолкнуло некоторых из них к радикальной политике. Однако представления об индианстве также стали представлять моменты «временного закрытия», когда идентичность воспринималась и репрезентировалась как фиксированная и ограниченная. Эта индианность стала важным средством политической мобилизации, а также способом смягчить внутреннюю тревогу, которая может возникнуть в результате постоянного ощущения маргинальности и неустроенности. По иронии судьбы,

Индийская диаспора

Джеймс Клиффорд описывает диаспору как «нечетко согласованную адаптивную совокупность реакций на вынужденное перемещение»35.[[36]](#footnote-36)Как и в случае с другими постэссенциалистскими теориями идентичности, термин «диаспора» является полезным аналитическим инструментом в контексте данного тезиса, поскольку он обеспечивает одну из рамок для понимания индийской идентификации в Южной Африке. Эта концепция позволяет нам наметить диаспоры воображения, которые трансформируются в пространстве и времени. Чаще всего миграцию описывают как «перемещение между двумя разными культурами или сообществами». Вместо этого теперь мы можем визуализировать «транснациональные мигрантские цепи», которые состоят из потоков людей, товаров и культурных практик. Эта диаспора (или, точнее, диаспоры) характеризуется представлением о сообществе за пределами национального государства и чувством дислокации, которое подпитывает борьбу за восстановление социального пространства, чтобы создать место, «чтобы быть». Диаспоры могут возникать в результате увеличения численности населения с родины, когда люди переезжают в поисках работы или торговли. Может существовать сильное сохранение групповых связей в течение длительного периода времени, а также мифы о связях с родиной, особенно когда уровень социальной изоляции внутри новой нации высок. Это часто связано с «запутанной напряженностью реляционного позиционирования», поскольку диаспорные сообщества определяются по отношению к «существительным национального государства» и по отношению к понятию «коренные народы».[[37]](#footnote-37). Из-за этой напряженности индийские южноафриканцы стали населять ландшафты неоднозначности, описанные выше.

Диаспоры обычно не однородны по классу на момент миграции, а если и являются, то не остаются таковыми во времени. Наемных рабочих, отправленных в Натал, можно рассматривать как первую из индийских диаспор, покинувшую «дом» в поисках работы в Южной Африке. Как форма «бесплатного» труда, договорное право стало жизненно важной опорой в появлении капитализма как глобальной системы. Но первые волны индийских рабочих, приехавших в Южную Африку, были выходцами из разрозненных социальных групп, и большая их часть приходилась на мигрантов. Я обсуждаю это далее в главе 1. Вопрос, который я задаю, заключается в том, как они смогли воссоздать себя в Южной Африке. Первый фактор заключается в том, что они знали о других индийских рабочих, уехавших за границу в поисках работы. С помощью информации, распространяемой через так называемых «возвращенцев» в Индии, это распространяло идеи об условиях в других местах, которые были как хорошими, так и плохими. Это знание породило ощущение себя, выходящее за пределы «родины» и нового места работы, чувство отождествления с несопоставимыми другими в разбросанных географических точках. Более поздние индийские мигранты прибыли из торговой диаспоры и имели прочные отношения с «домом» в Индии. Эти факторы повлияли на их чувство «индейства» в Южной Африке.

Политика сопротивления как борьба за пространство

Другим фундаментальным аспектом понятия перемещения было влияние на индейцев в Южной Африке ряда перемещений, которые особым образом повлияли на их классовое восприятие. Это смещение повлияло не только на вопросы идентичности в том смысле, что индийская община стала индейской в ​​специфически южноафриканском и диаспорном смысле, но и на сложных способах, которыми пространственные проблемы сформировали характер их политических протестов. Вопрос о пространстве, перемещении в городское пространство и борьбе за него, особенно в 1940-х годах, стал важным аспектом народного протеста, который должна была решить КП СА. Борьба за пространство в разворачивающихся капиталистических пространственных отношениях способствовала возникновению определенных состояний общественного и политического сознания в географии неравномерного развития.[[38]](#footnote-38)Как мы уже видели, большинство южноафриканских индейцев в Натале первоначально работали в сельской местности, причем до 50% работали в сахарной промышленности. Позже они все больше переезжали в городские районы, некоторые через садоводческие предприятия на окраине города.[[39]](#footnote-39)

В самом Дурбане индийская рабочая сила была разделена на тех, кто закрепился на производстве, и тех, кто занимался мелкой торговлей и услугами. Значительное число также работало на муниципалитет. Следовательно, они составляли конкуренцию африканцам, с одной стороны, и слоям белого сообщества, с другой. Таким образом, индийцы оказались во множественной сети отношений, где идеи социального бытия и политического действия постоянно реконфигурировались в их борьбе против географических и экономических неурядиц и переселений.

На рабочем месте индийцы оказались между африканцами и белыми. В сфере мелкотоварного предпринимательства их коллективные усилия в индивидуально-предпринимательской деятельности в сферах торговли, транспорта и жилищного строительства также ущемляли интересы африканцев и белых. В процессе этих взаимодействий, хотя в идеале капитализм может стремиться создать свою собственную географию современности посредством упорядоченно построенной среды, взаимодействие взаимодействующих сообществ может вызвать «вторую природу» собранного окружения, в частности виды пространственных конфигураций, которые часто находятся вне прямого контроля государства.[[40]](#footnote-40)Они могут стать спорными пространствами, выражая желание тех, кто бросает вызов системе, чтобы «остаться на месте».

Основополагающий текст Анри Лефевра «Производство пространства».[[41]](#footnote-41)помог инициировать оживленное теоретическое переосмысление понятия пространства как центральной точки зрения на развитие капитализма, а также на соответствующую политику сопротивления.[[42]](#footnote-42)Дэвид Харви, Фредерик Джеймсон и Эдвард Соджа внесли свой вклад в радикально новый анализ пространственных категорий, в котором пространство стало конститутивной чертой формирования идентичности и состояний становления. В этой реконцептуализации понятие пространства в значительной степени вытеснило более раннюю марксистскую политику времени, в рамках которой история человека рассматривалась как телеологическое развертывание прогрессивных стадий, стремящихся к цели общего человечества. В этом проекте на рабочий класс возлагалась роль всеобщего освобождения. В то время как люди разыгрывали свою свободу действий в рамках ограничений своего положения в историческом времени, пространственное положение теперь стало рассматриваться как основная составляющая позиций субъекта и последующей политики сопротивления. Фредерик Джеймсон отмечает:

Я думаю, по крайней мере эмпирически можно утверждать, что в нашей повседневной жизни, в нашем психическом опыте, в наших культурных языках сегодня преобладают категории пространства, а не категории времени, как в предшествующий период высокого модернизма.[[43]](#footnote-43)

В описании Лефевра история пространства и его изменяющаяся концепция в социальной теории находится где-то между антропологией и политической экономией. Он описывает «эволюционное» развитие пространства во времени и показывает, как конкретное представление пространства в последнее время стало объективным представлением пространства. Евклидово пространство, которое западная философская мысль впоследствии трактовала как абсолют, было исторически специфическим представлением пространства, которое стало использоваться в качестве пространства отсчета; специфически определенное своей однородностью, пространство предстает перед нами как пустая, но измеримая пустота, в которую могут быть помещены «вещи».[[44]](#footnote-44)В процессе такого овеществления пространства разнородные пространства природы и сложность социального производства социального пространства сведены к монолитному единству, которое предстает как нейтральный, неизменный, чистый лист. Эта концепция пространства помогает скрыть то, как власть «вписана в кажущуюся невинной пространственность социальной жизни».[[45]](#footnote-45)Таким образом, упорядочение пространства на протяжении всей истории и посредством иерархии власти — это глубоко политический акт, который помогает определить наше положение в определенных политических и социальных ландшафтах.

Лефевр описывает, как концепция трехмерного евклидова пространства была расширена и преобразована в двухмерную репрезентативную модель, которая впоследствии стала авторитетным «пространством репрезентации». Диаграммы и планы представляют «реальное». В частности, карта, артикулирующая новые отношения капиталистического предпринимательства и соответствующие расстановки сил, стала определять идентичность в рамках вновь очерченных границ. Эти границы не только стали конечными с формами современной субъективности, но и эти пространства репрезентации были впоследствии спроецированы как изначальные демаркации подлинной идентичности. Представление естественно «прерывистых пространств», содержащих отдельные культуры и нации, требовало идеи «контакта» между культурами или нациями,[[46]](#footnote-46)Пространство стало нейтральной сеткой, «в которую вписаны культурные различия, историческая память и социальная организация».[[47]](#footnote-47)

Пример этой новой эры картографирования также подчеркивает центральную роль развития капитализма в теоретическом переосмыслении пространства, где капитализм в своих различных фазах идеально стремится описать альтернативные пространственные порядки, облегчить сети между деньгами, производством и рынки. С самого начала глобального капитала пятьсот лет назад,[[48]](#footnote-48)развивающаяся политическая экономия капитализма тениориализировала и ретерриториализировала мир, особенно вокруг концентраций в его иерархически организованных городских центрах. Таким образом, пространство иерархически связано, а не разъединено естественным образом. Эта глобальная политическая экономия помогла индейцам переселиться в Южную Африку и, оказавшись там, спровоцировала их борьбу за городское пространство. Несмотря на то, что люди всегда испытывали некоторую степень мобильности и чувство собственного достоинства, вероятно, менее жесткое, чем у популярных представлений, по мере того, как современность все больше становилась «современностью в движении».[[49]](#footnote-49) с ростом мобильности капитала и рабочей силы ускорилось создание пространственных реконфигураций за пределами национального государства. В процессе ранее существовавшие эссенциализированные идентичности были разрушены, фрагментированы и рассеяны только для того, чтобы по-разному рекомбинироваться в их новом местоположении. Сложность современного международного пространства воспроизводит эти повторные артикуляции идентичности неоднородными способами. Для индийских южноафриканцев представления о касте, классе, религии, расе и нации (нациях) были пересобраны в нестабильных комбинациях, что привело к новым политическим идентичностям и стратегиям сопротивления, а также, для некоторых, к политике приспособления.

Представления о пространстве, следовательно, глубоко идеологизированы, как и его физическое упорядочение, и современная пространственная теория перенаправляет нас к «новому виду пространственного воображения, способному противостоять прошлому по-новому… читать его менее осязаемые секреты».[[50]](#footnote-50)В данном случае это может выявить диалектику между разделением и стремлением к какой-либо форме замыкания среди южноафриканских индейцев.

Социальные теоретики переосмыслили пространство с точки зрения социальной практики, предполагая, что идеологическое представление пространства как однородной и внешней «реальности» привело к непризнанию пространственного измерения политической борьбы. Диаспоры рождаются через пространственное отчуждение. Их место в новых пространствах требует перезаписи бытия, которая опирается как на знакомые, так и на вновь созданные транскрипты идентичности, что помогает сформулировать новые позиции субъекта в незнакомой местности. Состояние «не на своем месте» требует перемещения себя «на место», что является как политическим, так и социальным процессом. Южноафриканским индейцам пришлось бороться за место, «чтобы быть». К двадцатому веку они располагались в «маргинализирующей среде» модернизирующихся городов, в лиминальных, преходящих пространствах,[[51]](#footnote-51)Находясь на «краю», месте, подверженном одновременно риску и нестабильности, по-видимому, находящемуся под постоянной угрозой со стороны конкурирующих «других», подпитывалась политика неповиновения и сообщество оппозиции, которое среди прочего выражало стремление к стабильности. Хайдиггеровская онтология бытия признает человеческое желание (и потребность) укореняться,[[52]](#footnote-52)и этому желанию часто приходится бороться с тенденцией капитализма искоренять, перемещать и перемещать людей в рамках сложных международных производственных отношений.[[53]](#footnote-53)Поэтому неудивительно, что в период, рассматриваемый в моей диссертации, борьба за городское пространство была центральной чертой политической борьбы южноафриканских индейцев. Использование пассивного сопротивления в качестве оружия восстания, включающее пересечение оспариваемых границ и символическое присвоение «запрещенных» пространств, которые были приписаны государством через призму расы, было принципиально пространственным актом политики.

Перемещения южноафриканских индейцев, ставшие следствием их диаспорного опыта, способствовали борьбе за социальное пространство, которая, в свою очередь, определяла рамки политического действия. Последующая политическая идентичность представлялась за пределами южноафриканского национального государства. Взаимодействие с Индией и Великобританией в рамках меняющихся представлений о национальности и политической идентичности пересекалось и конкурировало друг с другом, но также помогло сформулировать индийскую транснациональную общественную сферу, которая стала важным испытательным полигоном для реализации прав гражданства в Южной Африке.

Пространственные теоретики также были заинтересованы в том, чтобы обнаружить, как новые пространства превращались в «места», поскольку история и культура были вписаны в, казалось бы, чистый лист, которым является пространство. В Южной Африке индийцы попытались сделать это перед лицом множества конкурирующих пространств.53[[54]](#footnote-54)Превращение пространств в места было средством, с помощью которого создавалась и выражалась идентичность. Южноафриканские индейцы сделали это путем воссоздания религиозных и социальных практик, строительства храмов и мечетей, восстановления семейных структур и развития политической культуры, включая яркую политическую прессу. Это были составные элементы их социальной и политической жизни. Пространственные преобразования основывались на отношениях между реальным и воображаемым, а южноафриканские индейцы создавали места посредством сложной артикуляции нарративов, основанных на идее родины, Индии с древними традициями и современных южноафриканских практиках. И хотя эти новые идентичности формулировались по-новому, принципиально стирая различия между «здесь» и «там», «нами» и «ими»,

В этом контексте «производство локальности»[[55]](#footnote-55)как называет это Арджун Аппардураи, становился все более насущным вопросом для слоев индийского южноафриканского сообщества, которые уже в конце 1930-х годов начали принимать некоторую меру сегрегационистского дискурса и практики, чтобы найти место «быть». , пустить корни и создать рассказы о сообществе и принадлежности. Капитальные вложения, обещанные государством, содержали обещание, что они изменят жизненный опыт «места» и материальные ценности.

условия для индийских рабочих, которые часто были ужасными, временными, убогими, местами неопределенности. Жизнь на обочине породила стремление к долгосрочным поселениям и сетям сообщества. Идентичность и место переплелись в социальных, психических и физических процессах, которые помогли их создать. Локальность не является чем-то данным, но требует непрерывной работы для производства и поддержания своей материальности. Некоторые слои индийской общины соглашались на муниципальные жилищные схемы, руководили местными ассоциациями налогоплательщиков и специально использовали индийскую рабочую силу. Южноафриканские индейцы наполнили местность местными знаниями и в процессе переписали себя через создание кварталов. Это был непрекращающийся акт «колонизации», проявление власти во враждебном окружении, защита от внешних угроз.[[56]](#footnote-56)Таким образом создавался контекст, где «соседство» очерчивалось «от, против, вопреки и по отношению к» другим.[[57]](#footnote-57)Растущая враждебность между индийскими и африканскими общинами, поскольку африканцы стали глубоко возмущаться присутствием индейцев в городском пространстве, наиболее глубоко выразившимся во время беспорядков в Дурбане в 1949 году, усилила стремление сообщества к созданию именно индийских кварталов.

Места памяти и поминовения обеспечили основу для укоренения.[[58]](#footnote-58) Окрестности стали местами для производства контекста, который нужно было постоянно регенерировать, где идеи контекста соперничали. Таким образом были сконструированы новые «места» и натурализованы в их материальных формах; впоследствии они превратились в географический ландшафт, состоящий из новых сетей значений. Ареалы стали «специфически» «индейскими», но эта внутренняя «индейскость» всегда конструировалась по отношению к африканским и белым кварталам, ее конститутивной внешней стороне. Это производство локальности также было опосредовано мощной диалектикой с государственными структурами, которая в 1930-х и 1940-х годах выражалась в растущем желании создавать расово отличные районы. В этот период южноафриканское государство все чаще пыталось иерархически разграничить пространственные отношения внутри развивающейся капиталистической экономики.

Индийское стремление к укоренению и быту привело их к тому, что они увидели себя именно индийскими рабочими, которые теперь «принадлежали» городским пространствам Южной Африки. Это все больше расходилось с борьбой против сегрегационистских мер, задуманных как защита «национальной чести» в дискурсе левых индийских южноафриканцев того периода. Как я покажу, индийско-южноафриканские коммунисты боролись против расовой сегрегации не потому, что придерживались альтернативного представления о сообществе интересов рабочего класса по ту сторону цветной линии, а потому, что они видели в насильственной сегрегации расовое «очернение индийской нации». Они использовали это в политической программе, которая связала борьбу против сегрегации и апартеида с борьбой за демократические права в национальном государстве. Но к 1950-м гг.

Оглавление

В главах с первой по третью я описываю раннюю социальную и политическую жизнь индийцев в Южной Африке и иллюстрирую преемственность культурных и политических практик, перенесенных из Индии. В частности, путем переинтерпретации ряда вторичных источников я пересматриваю развитие гандистского чувства политической идентичности, чтобы убедиться в его привлекательности для индийских южноафриканцев, особенно для членов Коммунистической партии. Я описываю развитие сатьяграхи и пассивного сопротивления в Южной Африке.

В главах четвертой и пятой я прослеживаю некоторые транснациональные и исторические влияния на развитие коммунизма в Южной Африке и Индии и обрисовываю изменяющиеся отношения между идеями социализма и национализма в КПСА, а также описание расколов в Рабочий класс Южной Африки. Это не только помешало созданию политического единства по классовому признаку, но и заставило партию начать переоценку своих отношений с национализмом.

В шестой, седьмой и восьмой главах, используя документы NIC, TIC и S AIC, интервью, газетные статьи и правительственные документы, я описываю сложную политическую идентичность, сформированную индийцами в 1930-х и 40-х годах, и то, как она сочеталась с политической повесткой дня КПСА. В частности, я показываю, как индийские коммунисты все чаще провозглашали индийскую национальную идентичность в этот период и как Ганди был присвоен как символ «индейства», который сформировал определенные формы сопротивления. В отсутствие политики классовой борьбы пассивное сопротивление стало средством внепарламентской политической организации, и источником вдохновения для этого послужила, прежде всего, национальная борьба Индии за независимость. Я также обсуждаю, как, поскольку интересы рабочих были маргинализированы,

Обсуждение беспорядков в Дурбане в девятой главе подчеркивает раскол между африканцами и индейцами и прослеживает, как нарративы об «инаковости» подкреплялись материальными практиками. Хотя нерасовая политика имела место только на уровне политического руководства, это руководство продолжало возглавлять народный фронт за демократические права, который присваивал и трансформировал пассивное сопротивление. Эта политическая мобилизация вокруг вопросов городского пространства и демократических прав приобрела черты национального альянса вокруг ряда взаимосвязанных вопросов, проводимых преимущественно вне парламентской политики.

Кроме того, повсюду я утверждаю, что большая часть влияния южноафриканских индийских коммунистов проистекала из их отождествления с индийской националистической борьбой, а не с коммунистической, и это, в свою очередь, подпитывало политику демократического союза 1950-х годов с АНК. Это была важная нить продолжающейся напряженности внутри самой КПСА, между националистической и коммунистической идеологиями, и в этом тезисе она прослеживается от примеров политики партии в отношении Черной республики в 1928 г. до ее реакции на независимость Индии в 1947 г. последующие отношения с националистическими организациями. Некоторые противоречия, а также взаимопреобразующий характер дискурсов национализма и социализма, представленных индийскими членами КПСА, иллюстрирует роль Ганди, и его значение для индийских южноафриканских коммунистов. Они повторно присвоили его идеи и попытались перевести их на язык международного освобождения, несмотря на антипатию Ганди к борьбе рабочего класса, центральным принципам современности и более широким устремлениям социалистического проекта. Этот тезис описывает «момент» в истории Южной Африки, когда антифашистская и антиколониальная борьба послужила фоном для идеи «радикального национализма» индийских южноафриканцев в Коммунистической партии Южной Африки.

Глава Один

**Покидая «Дом» Дислокация Кули: миграция и расселение индейцев в Южной Африке**

В последней половине девятнадцатого века мир претерпел структурную трансформацию, поскольку Европа начала отказываться от старых форм индустриализации, основанных на угле, хлопке, железе и паре, и переходила к моделям промышленности, основанным на новых технологических инновациях.[[59]](#footnote-59)Движение большого количества людей и товаров по относительно низкой цене возникло из этих обстоятельств и было неотъемлемой частью меняющихся отношений между капиталом и трудом, которые принимали различные выражения в разных географических точках. Транснациональные перемещения людей стали неотъемлемой частью современного мира. Около 100 миллионов человек покинули свою родину в девятнадцатом веке, в основном в поисках работы.[[60]](#footnote-60)50 миллионов европейцев отправились в колонии заселения, в том числе в США, а еще 50 миллионов «небелых» — «кули», «китайцы», «канаки» и т. д. отправились в местах, где был нужен их труд. Новые технологии, такие как пароходы, ускорили возможность перевозки больших групп людей туда, где они востребованы на международном рынке труда, что является важным элементом роста индийской диаспоры. Индийский наемный труд сыграл большую роль в переходе от рабства к «свободному» труду.

Однако, если индустриальный процесс начал охватывать и преобразовывать весь мир, то «развитие» в европейских терминах происходило неравномерно. Такие страны, как Индия, оставались в основном основными производителями и зависимыми рынками промышленных товаров из мегаполисов. Индустриализация пришла в Южную Африку позже, чем в Европу. Он распространялся с внутренней непоследовательностью и постоянно определялся различной способностью капитала получать доступ к рабочей силе и контролировать ее. Современность развивалась в Южной Африке в этом контексте и формировалась в определенных идеологических, политических и социальных формах.

Рынок труда Южной Африки определялся извечной проблемой: как найти достаточное количество рабочих для производственных нужд. Исторически капитализм всегда полагался на «несвободный» труд как на неотъемлемую часть своего производственного процесса, как на международном уровне, так и в контексте Южной Африки. Было несколько индийских рабов, которые работали в Восточной Капской провинции с семнадцатого и восемнадцатого веков.[[61]](#footnote-61)Либеральные политические экономисты предсказывали, что рост капитализма приведет к «рационализации» этого процесса и сдвигу в сторону всеобщего «бесплатного» труда. Как показал ряд авторов, неспособность этого развернуться с какой-либо последовательностью была связана с внутренними противоречиями международного капитала и его артикуляцией с местными контекстами.[[62]](#footnote-62)Именно эти противоречия привели к тому, что первых индийских наемных рабочих отправили работать на сахарные плантации Натала. Поэтому необходимо начать с рассмотрения предыстории этих событий и описания индейских общин, первоначально мигрировавших в Южную Африку, прежде чем исследовать идеологические основы, которые помогли сформировать формы идентичности и политического сознания на их новой «родине». Прошлый опыт индейцев на субконтиненте стал неотъемлемой частью их идентичности в Южной Африке, где повествования о бытии и принадлежности были сформированы старой историей, обычаями и практиками. Индийцы нашли место в экономике Южной Африки, но не отказались от своих собственных форм протеста и организации. Я задался целью создать историческое повествование, стремящееся избежать грубого приоритета экономического над политическим. Скорее, я предполагаю сложное взаимодействие — взаимопреобразующую мультилектику — между экономическим, политическим, идеологическим и социальным, которое обеспечило основу для борьбы Индии за гражданство и демократические права в Южной Африке.

Производство сахара в Натале

На международном уровне производство сахара сильно пострадало от отмены рабства. После того, как мировые идеологические и политические соображения сделали невозможным возрождение движимого рабства, фермеры в Натале сначала проверили возможность импорта детского труда или труда заключенных из Великобритании в колонию.[[63]](#footnote-63)Также рассматривались освобожденные черные рабы из Америки. Кроме того, была попытка убедить «сельскохозяйственных рабочих» из Великобритании эмигрировать в Наталь, но без особого успеха. Когда эти пути были заблокированы или потерпели неудачу, неудивительно, что мысли обратились к использованию индийского наемного труда, поскольку для этого были исторические прецеденты. Договорная система как система существовала еще до расцвета рабства, особенно в Карибском бассейне и на территории, которая позже стала Соединенными Штатами. Система была введена на Маврикии, еще одной сахарной стране, еще в 1834 году.[[64]](#footnote-64)Вскоре после этого их примеру последовали по крайней мере еще десять, в основном британских, колоний. Сэр Джордж Грей, губернатор Капской колонии, видел наемных индийских рабочих на сахарных плантациях Маврикия и заявил, что индийцы как «полуцивилизованная раса» лучше всего подходят для производства сахара в Натале. позиционирование между черными и белыми сообществами в Южной Африке. С 1860 года в Натале был введен наемный труд. К 1917 году более 1,3 миллиона индийцев пересекли моря, чтобы работать наемными рабочими на Маврикии, в Карибском бассейне, на Фиджи и Мартинике, а также в Южной Африке.[[65]](#footnote-65)Колониальное государство смогло договориться о введении существующих процедур, и 16 ноября 1860 года SS Truro пришвартовался в заливе Натал с 342 «кули» на борту.[[66]](#footnote-66)Хотя иммиграция из Индии была приостановлена ​​в период с 1865 по 1874 год отчасти из-за международного экономического спада, а отчасти из-за жалоб возвращающихся наемных рабочих на условия их труда, в 1874 году ввоз наемного труда был вновь введен. К тому времени, когда он был остановлен в 1911 году, в основном потому, что правительство Южной Африки отказалось гарантировать, что индийцы будут приняты в качестве постоянных граждан в Южной Африке,[[67]](#footnote-67)152 184 индийца были отправлены в Натал.[[68]](#footnote-68)

Истоки индийского наемного труда

Было несколько причин для решения плантаторов сахара и британских властей использовать индийскую рабочую силу. Договорное право можно было выдать за более «респектабельную» форму эксплуатации труда, чем за рабство, особенно в то время, когда сами индейцы имели ограниченное самопредставление в рамках колониальной системы правления. Вывоз индейцев из сельских районов также был отчасти краткосрочным решением экономического и социального кризиса в обширных районах сельской местности Индии в 1850-х годах, где застой в сельском хозяйстве приводил к растущей бедности. По мере распространения британского влияния в Индии взаимодействие недавно введенных отношений собственности и денежного хозяйства с более старыми общинными социальными и феодальными отношениями подорвало потенциал роста в аграрном секторе.[[69]](#footnote-69)Хотя участие Индии в мировом рынке росло, в основном она была производителем сырьевых товаров на экспорт. Колониальная политика породила деиндустриализацию, и, поскольку сельскохозяйственное производство стало ориентироваться на потребности мирового рынка, это мало способствовало повышению благосостояния большинства сельского населения Индии.[[70]](#footnote-70)Ранее существовавшие отношения долга и кабалы усугубляли эти социальные условия, и многие сельскохозяйственные рабочие стремились избежать бремени бедности, в которой они работали.[[71]](#footnote-71)Нарастающая сельская бедность предоставила готовый резерв рабочих для экономики Южной Африки. Однако важно подчеркнуть, что мигранты были не просто пассивными жертвами прожорливой капиталистической системы, обманутыми и принужденными к зарубежной миграции.

Традиционные объяснения оттока населения основаны на местном голоде и наемном персонале, который принуждает маргинализированных. На самом деле сельские рабочие имели большую степень участия в вовлеченных процессах. Например, «возвращенцы» из колоний давали местному населению некоторое представление об условиях и возможностях, ожидающих их. Конкуренция между колониальными и внутренними рынками труда мигрантов также давала рабочим определенный выбор. Иногда эта конкуренция между конкурирующими экспортерами рабочей силы становилась острой. Сообщалось о случае в Мадрасе, когда клерки депо и подрядчики были обвинены несколькими

Маврикийские репатрианты, отправившие группы, которые они завербовали для Маврикия, в Наталь вместо этого.[[72]](#footnote-72) Вербовщики рабочей силы нацеливались на потенциальных рабочих, используя существующие, вызванные экономическими причинами сезонные миграции из села в деревню или из села в город, другими словами, в сообщества, которые привыкли мигрировать между разными местами, чтобы продать свою рабочую силу. Конкурирующие интересы между различными рекрутинговыми агентствами означали, что предложения финансовых стимулов для привлечения наемной рабочей силы за границей не были редкостью. Кроме того, знания, полученные от «возвращенцев» о разных колониях, давали потенциальным новобранцам некоторый выбор между различными преимуществами и недостатками различных мест. Например, после 1860 года Маврикий все чаще набирал семьи, надеясь подготовить почву для их долгосрочного поселения на территории, где модели труда менялись. Финансовые стимулы для миграции в Южную Африку были выше, но не было такого же внимания к вербовке семьи или постоянному поселению. Имея доступ к такого рода информации и конкурентный рынок труда, сельские рабочие имели определенную степень выбора при принятии решения о миграции, а также о своем конечном пункте назначения.

Мигрантов, завербованных для отдаленных мест, часто можно было найти в пространстве между сельскими и городскими районами, вдоль дорог или в местах паломничества или религиозных собраний | фестивали. Они были мобильны и активно искали работу. Других забрали в «кули».

точки в гаванях, куда они дрейфовали, чтобы найти работу. Неоднородные по своему характеру, они были частью мигрантского населения, которое было вынуждено искать другие способы занятости во времена социальных и политических перемен.[[73]](#footnote-73)

Наемные рабочие, которые нашли свой путь на Африканский континент, были в основном, но не исключительно, набраны из сельской бедноты из низших каст и в основном из районов вокруг Андхра-Прадеша и Тамилнада на юге, а также Бихара и Уттар-Прадеша на юге. к северо-востоку. Они были из разных слоев общества: бывшие военнослужащие, солдаты, парикмахеры, повара, прачечные и т. д.[[74]](#footnote-74)Но был и приток мелких производителей и предпринимателей, в том числе выходцев из высших каст, уже имевших навыки производства сахара,[[75]](#footnote-75)и кто также выбрал южноафриканское решение. Они надеялись, что это даст им возможности, выходящие за рамки тех, которые предоставляет их индийская среда, тем более, что договорное право было представлено как краткосрочная ступенька к более прибыльным вариантам на более самодостаточной основе. Первоначально договор был заключен на три года, позже его увеличили до пяти. По истечении этого начального периода рабочие могли либо продлить срок работы по контракту еще на три года, либо, в качестве альтернативы, получить проезд домой или участок коронной земли. Зарплата составляла 10 шиллингов в месяц в течение трех лет с бесплатным питанием, проживанием и медицинским обслуживанием. Хотя теоретически это выглядело адекватным, условия контракта были открыты для злоупотреблений, и большинство наемных рабочих, особенно те, кто проживал на трудоемких сахарных плантациях, где они составляли 80 процентов рабочей силы, жили в убогих переполненных условиях, почти не имея еды. Медицинская помощь больным была скорее теоретической, чем реальной.[[76]](#footnote-76)Условия для индийских работниц были еще хуже.[[77]](#footnote-77)Некоторые исследования показали, что число самоубийств среди индийских наемных рабочих в Южной Африке было выше, чем среди жителей Карибского бассейна или Маврикия.[[78]](#footnote-78)

Оказавшись в Южной Африке, независимо от того, оказались они на сахарных плантациях или нет, несмотря на разнородное происхождение, этих рабочих, как правило, объединяли под уничижительным термином «кули», словом, которое и по сей день остается ругательным. Как и все тождества, понятие кули не является ни единым, ни последовательным. Присущая этому термину двусмысленность способствовала включению в него новых значений в различных контекстах. Есть два основных источника термина кули: один тамильский, а другой гуджаратский. Первый, первоначально кули, был термином для оплаты черной работы для человека без каких-либо обычных прав, представляющего самый низкий уровень на промышленном рынке труда. Гуджаратский корень кули относится к человеку, принадлежащему к племени кули, обычно описываемому как «воры, грабители, грабители,[[79]](#footnote-79)Английский сленговый термин кули сочетает в себе оба вышеуказанных значения, а также цветные, африканские и белые представления об индийской идентичности в Южной Африке. Но он также использовался для обозначения индийских торговых общин, прибывших в Южную Африку с 1870-х годов. Всех индейцев считали «кули». Таким образом, все индийские рабочие были окружены идентичностью, которая неявно давала им права гражданства и низкий статус в обществе. Этот термин также подразумевал отсутствие личности, когда индейцы впервые прибыли в Южную Африку. Действительно, некоторые рабочие тамильского происхождения продолжали называть себя «Кулиал», поскольку суффикс восстанавливал чувство идентичности, которого в противном случае не хватало этому термину.[[80]](#footnote-80)

Другие способы, которыми наемные работники утверждали свою борьбу за права и в процессе переоформляли свою идентичность, можно увидеть в актах бунта в их повседневной жизни, а также в поддержании и преобразовании культурных практик, которые они принесли с собой. Рабочие-мигранты в Индию приехали с традициями насильственных протестов в сельской местности.[[81]](#footnote-81)Попав в Южную Африку, они не просто стали пассивными жертвами своих обстоятельств, и было бы неверным предположить, что они пережили кризис идентичности или покончили жизнь самоубийством только в первые дни своего пребывания в Натале. Действительно, есть некоторые свидетельства того, что на первой лодке, направлявшейся в Наталь, были попытки политической организации, хотя неясно, в какой форме это происходило.[[82]](#footnote-82)С самого начала были распространены такие виды крестьянского сопротивления, как порча скота и дезертирство. Но самый ранний зарегистрированный случай более широкого и организованного сопротивления был в поместье Шир в 1862 году.[[83]](#footnote-83)После жестокого обращения рабочие отказались вернуться на работу и были трижды арестованы. Хотя сезонный урожай сахара был потерян, их контракты не были расторгнуты, и позже комиссия сочла их жалобы обоснованными.[[84]](#footnote-84)Однако впоследствии их действие было названо

«оставить поместье в теле» и было объявлено незаконным в 1870 году. Это говорит о том, что аналогичные действия имели место и в других поместьях, поскольку маловероятно, что один инцидент спровоцирует превентивное законодательство. Эти ранние акты массового дезертирства также свидетельствуют о действиях рабочих, недавно прибывших из среды, где они могли относительно свободно передвигаться в поисках работы.

Рабочие также выразили протест, пожаловавшись властям на обращение с ними в Южной Африке по возвращении в Индию, и их жалобы способствовали прекращению продолжающейся работы по контракту между 1865 и 1876 годами.[[85]](#footnote-85). В одном известном случае в 1866 году грамотный наемный рабочий написал в газеты жалобу на условия в поместьях.[[86]](#footnote-86) Эти скудные сообщения о локальных действиях в первые дни существования контракта являются одними из немногих разрозненных свидетельств, которыми мы располагаем в настоящее время. Они предполагают некоторое единство цели и определенную степень лидерства на уровне поместья или казармы, помимо «крестьянского сопротивления».[[87]](#footnote-87) обычно приписывается прибытию индийцев в историю труда Южной Африки. До сих пор это раннее повествование об истории рабочих остается в значительной степени незарегистрированным. Надеюсь, он не совсем потерян для нас.

Фестиваль Мухаррам

Культурные практики также могут представлять собой форму сопротивления и становиться утверждением идентичности. Важным ранним примером этого был фестиваль Мухаррам, который белые южноафриканцы называют Рождеством «кули». Религиозные культурные обычаи были важны для наемных рабочих с момента их прибытия в Южную Африку, отчасти как демонстрация идентичности и личности, в которых им, по-видимому, было отказано. В некоторых случаях это представление идентичности также содержало семена политического восстания и неповиновения, которые расстраивали колониальные власти. В качестве одной из иллюстраций этого я хочу исследовать предысторию праздника Мухаррам, как он практиковался в Дурбане, праздника, который был замечателен во многих отношениях.[[88]](#footnote-88)Хотя это был мусульманский праздник, и мусульмане составляли лишь незначительное меньшинство от общего числа наемных рабочих, как показал Гулам Вахед, его практиковали как индуисты, так и мусульмане. Как культурная практика она частично переняла традиции Индии, но в процессе также на короткое время трансформировалась и стала напоминать «карнавал».[[89]](#footnote-89)а не торжественная траурная церемония в память о смерти внука Мухаммеда Хусейна.

Даже называть Мухаррам праздником можно рассматривать как противоречие в терминах и указывает на неоднозначный характер события в мусульманском сообществе. В каком-то смысле примечательно, что оно превратилось в событие, в котором участвовало такое политеистическое сообщество, став выражением разнородных культур, основанных на договорах, которые пришли в Дурбан в конце девятнадцатого и начале двадцатого века. Он превратился в ежегодное мероприятие, когда рабочие собирались вместе, чтобы забыть о рутинной работе и ограничениях своей повседневной жизни, ниспровергая официальную иерархию, предаваясь разноречивой какофонии, которая бросала вызов гегемонистским структурам политического порядка. Это был момент придуманного беспорядка и беспорядка.[[90]](#footnote-90)Чтобы проиллюстрировать этот момент, необходимы некоторые подробности о его мусульманском происхождении.

Мухаррам имеет разное значение для мусульман-шиитов и мусульман-суннитов. Это первый месяц исламского календаря, когда мусульмане начинают свой лунный месяц хиджа, и это один из четырех священных месяцев их двенадцатимесячного календаря. Добровольный пост может иметь место в это священное время, но самым священным из всех в этот период является десятый день, день «Ашура», когда пост обещает принести «великую награду».[[91]](#footnote-91)Однако особое значение Ашуры оспаривается различными ветвями ислама. Кажется, есть некоторый общий консенсус в отношении того, что именно в этот день Моисей пересек Красное море со своими последователями, спасая евреев от фараона, но есть теологические споры о том, были ли люди созданы на Ашуре или это день, когда миру придет конец. Однако для мусульман-суннитов, по-видимому, было важно установить тот факт, что Ашура, или десятый день Мухаррама, был важным днем ​​перед мученической смертью Хусейна, внука пророка Мухаммеда, которая произошла в тот же день. . Для шиитов Ашура стал еще более значимым после смерти Хусейна, поскольку они считали его истинным преемником Мухаммеда. Что касается суннитов, Мухаммед был последним пророком. Никто не станет его преемником.

Для шиитов Индия представляла собой убежище от преследований суннитского халифата.[[92]](#footnote-92) и они оказали большое влияние в отдельных районах субконтинента, особенно вокруг Лакхнау и Хайдрабада. Это были обе области, из которых была нанята наемная рабочая сила. Династия Великих Моголов также сохранила тесные связи со своим шиитским иракским коллегой, и впоследствии акт траура по Хусейну на десятый день Мухаррама стал широко распространенной практикой в ​​некоторых районах Индии. Ашура стал важным средством выражения политических недовольств шиитских городских групп. Драма Кербелы и фигура Хусейна превратились в отдушину для «конфликтов, антагонизмов и разочарований общественной жизни».[[93]](#footnote-93)Мужчины маршировали по улицам, неся копии гробниц, рвали на себе одежду, бичевали себя, а в некоторых случаях резали себе плоть ножами. Интересным аспектом этого, который нашел отражение в контексте Южной Африки, была реакция колониальных властей на практику Мухаррам в Индии. Редьярд Киплинг, писавший для английской газеты The Gazette в 1880-х годах, сообщил из Лахора, что Мухаррам состоит из «подонков, сброда, пьяниц и мародерства».[[94]](#footnote-94)Это укрепило мнение британцев о том, что туземцы были иррациональными существами, которые имели привычку терять самообладание и, следовательно, не подходили для самоуправления. Колониальные власти также связывали траурную церемонию с антианглийским предательством, потенциальной угрозой империи. Это неудивительно, поскольку повод часто превращался в возможность для насилия против полиции и выражения антибританских настроений.[[95]](#footnote-95)Таким образом, Мухаррам стал чем-то, что нужно было сдерживать и контролировать.

Мухаррам в Южной Африке

Есть некоторые предположения, почему Мухаррам принял такую ​​форму, как в Южной Африке. Я предполагаю, что одним важным каналом вполне могли быть культурные обычаи, связанные с Хайдрабадом и его окрестностями. Город был основан шиитской династией в районе, населенном большим процентом общин мигрантов, состоящих из солдат-наемников, узбеков, кабульцев, раджпутов, бенгальцев и местных индусов. Форма, которую Мухаррам впоследствии принял в Гидрабаде, показывает влияние многочисленных аспектов как индуистской, так и мусульманской религиозной культурной практики. Индусы были активными участниками в качестве артистов, нищих и участников процессии.[[96]](#footnote-96)В других местах во время Мухаррама часто возникали трения между индуистами и мусульманами. Но в Гидрабаде это стало способом создания «общего культурного этоса» среди очень разных жителей Декана.[[97]](#footnote-97)Мученичество Хусейна стало олицетворением единства и братства всего человечества и представляло собой отказ капитулировать перед превосходящими силами противника. Поскольку многие наемные рабочие были наняты из района вокруг Гидрабада, эта синкретическая форма Мухаррама вполне могла попасть в Дурбан по этому маршруту.

В некоторых районах Индии сунниты также принимали участие в литургии, потому что замученный Хусейн был членом семьи пророка, и поэтому траур считался уместным. Но многие сунниты считали (и до сих пор считают) Тиаррамом оплакивать таким образом, действие, которое запрещено и навлекает на себя позор. Эти дебаты продолжаются среди индийских мусульман Южной Африки и по сей день.[[98]](#footnote-98)Спорный характер праздника в мусульманском сообществе стал значительным в период, который я обсуждаю.

К 1904 году 86,2% индийского населения Натала составляли индусы и всего 9,9% мусульман.[[99]](#footnote-99)Несмотря на это, работодатели предоставили трехдневный ежегодный отпуск, на который имели право контрактники, в период, когда выпал Мухаррам. Он стал первым общинным фестивалем индийских рабочих в Южной Африке. Оно приняло форму публичного шествия, участники которого несли модели «таззи».[[100]](#footnote-100)Между разными поместьями и в городе между разными бараками, где размещались индийские рабочие, шла ожесточенная конкуренция за приз за лучшую тазию. Однако разрывание одежды и самобичевание в значительной степени были заменены другими культурными практиками, такими как хождение по огню, танец тигра, борьба, а в первые дни - иногда ритуальное убийство животных. Это была смесь северных и южных индийских сельских традиций, часто сопровождавшаяся обильным употреблением ганджи и алкоголя.

Как и его культурный аналог в Индии, во время Мухаррама иногда вспыхивали насилие между различными группами рабочих, а также против колониальных властей. В Дурбане это превратилось в шумное и «анархистское» зрелище, на которое пришли посмотреть белые и африканцы.[[101]](#footnote-101)Характер событий, а точнее то, как они были восприняты и интерпретированы, укрепил негативные стереотипы об индейцах среди белых южноафриканцев. Тот факт, что африканские полицейские часто использовались для разгона беспорядков, когда вспыхивало насилие, приводил к ухудшению отношений между всеми тремя группами людей, белыми, африканцами и индийцами, для которых фестиваль представлял совершенно разные вещи. Африканцы, казалось, возмущались этим захватом общественного пространства инопланетной группой в то время, когда их передвижения в городской среде все еще были строго ограничены. Это негодование продолжилось в последующей борьбе за городское пространство между африканцами и индейцами и продолжало формировать отношения между ними. Первоначально белым нравилось зрелище «Рождества кули», но оно также подтверждало их ориенталистское представление об индейцах как о диких и языческих людях, развращенных в своих обычаях и неспособных к ответственному поведению. Вскоре колониальные власти «захотели положить конец этому абсурдному ежегодному демонстрированию пагод на улицах… (иначе) мы можем вскоре ожидать, что армия этих фанатиков, разбивающих черепа, возьмет на себя ответственность за наш район», как сказал Р. С. Александр, Об этом заявил суперинтендант полиции Дурбана. 44 Александр ранее служил в индийской армии 45, поэтому он вполне может принести с собой предубеждения относительно Мухаррама, как это практикуется в Индии. Однажды, когда вспыхнуло насилие, Александр заявил Вскоре колониальные власти «захотели положить конец этому абсурдному ежегодному демонстрированию пагод на улицах… (иначе) мы можем вскоре ожидать, что армия этих фанатиков, разбивающих черепа, возьмет на себя ответственность за наш район», как сказал Р. С. Александр, Об этом заявил суперинтендант полиции Дурбана. 44 Александр ранее служил в индийской армии 45, поэтому он вполне может принести с собой предубеждения относительно Мухаррама, как это практикуется в Индии. Однажды, когда вспыхнуло насилие, Александр заявил Вскоре колониальные власти «захотели положить конец этому абсурдному ежегодному демонстрированию пагод на улицах… (иначе) мы можем вскоре ожидать, что армия этих фанатиков, разбивающих черепа, возьмет на себя ответственность за наш район», как сказал Р. С. Александр, Об этом заявил суперинтендант полиции Дурбана. 44 Александр ранее служил в индийской армии 45, поэтому он вполне может принести с собой предубеждения относительно Мухаррама, как это практикуется в Индии. Однажды, когда вспыхнуло насилие, Александр заявил 45 поэтому он вполне мог принести с собой предубеждения о Мухарраме, как это практикуется в Индии. Однажды, когда вспыхнуло насилие, Александр заявил 45 поэтому он вполне мог принести с собой предубеждения о Мухарраме, как это практикуется в Индии. Однажды, когда вспыхнуло насилие, Александр заявил

«...полиции было приказано атаковать и очистить территорию. Затем полиция перенесла пагоду в кварталы кули, но встретила сопротивление на улицах и была вынуждена отказаться от этой идеи. Чтобы вызвать еще большее неуважение к британскому правлению, магистраты разрешили кули завершить свою программу на следующий день. Кули торжествовали, полиция угрюма».

В ответ Александр призвал «подавить это фестивальное дурачество»47.

Вторя своим индийским коллегам, колониальные власти Натала представляли Мухаррам как угрозу гражданскому порядку (а впоследствии также как плохой пример для африканского населения, обвинение, которое все чаще выдвигалось против индийцев), что также выражало презрение к Британской империи. Из-за этого его нужно было подавить или, по крайней мере, сдержать. В Индии это оказалось невозможным. В ЮАР ситуация была иной. Колониальные власти приняли меры, чтобы пресечь худшие, по их мнению, эксцессы Мухаррама. В этом упражнении у них появились неожиданные союзники. И индусы, и мусульмане из высших каст с ужасом относились к фестивалю Мураххам.

Прибытие индейцев-пассажиров

Индейцы-пассажиры, названные так потому, что они сами оплачивали проезд в Южную Африку на пассажирских судах, начали прибывать в Южную Африку с начала 1870-х годов. В то время Натал был недостаточно обеспечен капиталом и товарами, был относительно стабилен и имел слабую бюрократию. Индийцы-пассажиры в основном принадлежали к более высоким кастам, чем их наемные коллеги, и были преимущественно мусульманами. Многие имели доступ к определенному уровню образования. Примечательно, что в отличие от наемных рабочих они считались и считались

1. Суперинтендант полиции Александр цитируется в Vahed, «Constructs of Community», стр. 9-10.
2. М. Суонсон, «Азиатская угроза»; создание сегрегации в Дурбане, 1870-1900 гг.». Международный журнал африканских исторических исследований, том. 16, нет. 3, (1983), с. 408. Александр, который был назначен «инспектором неприятностей» в Дурбане, также был ответственен за сокрытие Ганди от кричащей толпы по его возвращении из Индии в 1896 году, дав ему форму полицейского, в которой он мог сбежать. истоки воинствующего ненасилия (Нью-Йорк, 1969), стр. 179.
3. Александр, цитируется в Vahed 'Constructs of Community', p. 9.

сами, британские подданные. Большинство из них были частью индийской торговой диаспоры и приехали в качестве торговцев, чтобы заполнить пробел на рынке продуктов питания и импортных товаров для постоянного населения Индии. Эти новые торговцы сыграли значительную роль в создании торговой сети колонии в области торговли, кредита и ростовщичества. У них были важные связи с глобальной индийской бизнес-диаспорой.

Индейцы с западного побережья субконтинента вели торговлю с Восточной Африкой по крайней мере с шестого века. К восемнадцатому веку индийское ремесленное и текстильное производство процветало в таких местах, как Сурат в штате Гуджарат, который стал важным торговым и предпринимательским перевалочным пунктом, в котором проживало богатое купеческое сообщество. текстильная торговля сократилась. С 1820-х годов в судоходстве и торговом бизнесе все больше доминировали британцы49. Фабричное производство также подорвало местную надомную промышленность, которая ранее контролировалась семьями от производства до распределения. Местным индийским торговцам нужно было найти новые пути для активизации своих деловых интересов, и инвестиции в еще недостаточно капитализированные районы стали привлекательной перспективой. Ряд индийских купцов уже нажили состояния на Занзибаре, куда, по оценкам, к 1873 г. было вложено около 1,6 млн фунтов стерлингов индийского капитала50. Отсюда многие торговцы распространили свою деятельность на материк. Маврикий также оказался прибыльным районом для индийского торгового капитала, но после того, как малярия уничтожила население, а открытие Суэцкого канала в 1869 году отвлекло торговлю с острова, Натал, казалось, предлагал лучшие перспективы для бизнеса, особенно после открытия полезных ископаемых в 1880-е годы.

Первый пионер-торговец в Натале прибыл из Порбандара, родного города Ганди в штате Гуджарат, и новости о его растущем процветании вскоре достигли его дома51. Другие вскоре последовали его примеру. Эти люди были либо агентами крупных индийских деловых домов, либо бывшими крестьянами, имевшими небольшой капитал для инвестирования. Как правило, они были молодыми, с

1. Вахед, «Конструкции сообщества», с. 9.
2. См. .В. Падьячи и Р. Моррелл, «Индийские купцы и дукаваллы в натальной экономике, 1875–1914 гг.», Журнал южноафриканских исследований, том. 17, № 1, март 1991 г., с. 71-102.
3. Падьячи и Моррелл, «Индийские купцы», с. 73.
4. Падьячи и Моррелл, «Индийские торговцы», с. 74.
5. Падьячи и Моррелл, «Индийские торговцы», с. 77.

49



большой опыт ведения бизнеса. Одним из примеров этого был Абубакер Амод, приехавший в Дурбан в 1874 году в возрасте 25 лет.[[102]](#footnote-102)Он уже занимался бизнесом в Бомбее, Калькутте и на Маврикии, где был агентом могущественной купеческой семьи из торговой касты Ваниа. Амод покинул Маврикий и направился в залив Делагоа в 1869 году, после чего отправился в Трансвааль на повозке, запряженной волами. Он прибыл в Натал три года спустя. Как и другие из этих недавно прибывших бизнесменов, Амод вскоре стал владеть кораблями и зафрахтовал другие, некоторые из которых были сданы в аренду британцам для перевозки наемных рабочих.[[103]](#footnote-103)

Помимо торговли в Индии, Англии и Германии, эти торговцы предоставляли местные кредиты для индийской общины в Натале и владели недвижимостью, которую они часто сдавали в аренду мелким владельцам магазинов. Часть сложной международной бизнес-диаспоры, они претендовали на статус «британских индейцев» для себя; они считали себя гражданами империи и имели мало общего с наемными рабочими. Британские мелкие предприниматели опасались конкуренции и использовали свою политическую власть, чтобы обуздать индийское предпринимательство.

Эта торговая элита, происходящая из мусульманских сект гуджурати, таких как мемоны, бхоры и ходжи, не признала бы Мухаррам в его ранней южноафриканской форме в первую очередь праздником рабочих. Значительная часть этого сообщества сами были шиитами, но соблюдали Мухаррам с более «благородными» обычаями траура, связанными с районом северной Индии вокруг Гуджурата.[[104]](#footnote-104)Фестиваль Мухаррам в Южной Африке высветил как классовое разделение среди индийских южноафриканцев, так и показал, как кастовые предрассудки были пересажены на почву Южной Африки. В 1906 году, например, газета Indian Opinion, основанная Ганди в 1903 году для отражения интересов индийских купцов, сетовала на… «существование в торговле людей, не подходящих ни по образованию, ни по происхождению для такой карьеры». Сельское хозяйство является естественным резервом всех этих людей, и когда они откажутся от своих наследственных обычаев, они, естественно, подвергнутся серьезному риску неудачи».[[105]](#footnote-105)В газете ясно выражалась забота купцов о том, чтобы отличаться от рабочих и поддерживать классовое и кастовое деление. В 1905 году газета осудила тот факт, что белые без разбора классифицировали всех индейцев как «кули» или «арабов».[[106]](#footnote-106), указав, что на самом деле в Южной Африке было два основных класса индейцев, торговцы и наемные рабочие, добавив, что последние также были «низшей кастой».[[107]](#footnote-107)Дистанцироваться от «проделок», окружающих Мухаррам, стало вдвойне необходимо; во-первых, это была политическая необходимость, поскольку они отстаивали права гражданства в качестве «цивилизованных» британских подданных, а во-вторых, это был религиозный императив, поскольку Мухаррам был оспариваемой практикой. Гораздо лучше продвигать Ид[[108]](#footnote-108), который, казалось бы, объединил, а не разделил всех мусульман.

Если мусульманские торговцы хотели дистанцироваться от Мухаррама и выступать за соблюдение Курбан-байрама вместо него, то часть индийской индуистской общины Южной Африки еще громче осуждала фестиваль и активно стремилась продвигать колониальные меры по исключению индуистов из этого мероприятия. . Когда индуизм утвердился в Южной Африке, практикующие и религиозные лидеры пытались сформулировать желаемые культурные обычаи в соответствии со своими индийскими предками. Это стало активной составляющей в создании индийской южноафриканской идентичности. В ходе этого процесса с 1906 года были созданы такие организации, как Общество молодых индусов.[[109]](#footnote-109)Его членами были образованные тамилы, родившиеся в колониях, которые хотели работать для распространения индуистской религии, продвигать тамильский язык и культуру и заново открывать для себя величие южной Индии.

Примерно в это же время появилось около двенадцати индуистских организаций, и многие из них спонсировали визиты индийских религиоведов. Одним из таких спонсируемых посетителей был Свами Шанкерананд, прибывший в Дурбан 4 октября 1908 года.[[110]](#footnote-110)Главной заботой этих организаций и их религиозного руководства было получение государством признания индуистских религиозных праздников, таких как Дивали, и прекращение участия индусов в мусульманском празднике Мухаррам. Шанкерананд обратился к властям, чтобы попытаться остановить их

Мухаррам - повод для общего индийского государственного праздника, чтобы помешать индусам присоединиться к нему.[[111]](#footnote-111)Для ортодоксальных индусов такое участие было немыслимо и вызывало серьезные вопросы о загрязнении. Южноафриканская форма фестиваля вызвала еще большие моральные проблемы, и индуистские религиозные лидеры поспешили подчеркнуть спорный характер этого события даже в мусульманской общине. Образованная элита колониального происхождения, входившая в состав этих новых религиозных организаций, считала себя движущейся вверх частью населения и желала дистанцироваться от действий рабочего класса, которые служили укреплению негативных стереотипов об индийской общине в более широких масштабах Южной Африки. общество.

Проблемы, которые окружали праздник Мухаррам во второй половине девятнадцатого и начале двадцатого века, служат иллюстрацией сложности индийской общины с ее первых дней в Южной Африке. Для рабочих это стало синкретическим выражением популярных культурных представлений, заимствованных из их сельского прошлого, в способах, которые превзошли строгий характер его оспариваемого религиозного происхождения. Он трансформировался в воинственное выражение досуга и протеста, в утверждение идентичности и пинок против власти; это также сигнализировало о восстании против собирательного термина «кули» с его подразумеваемым отсутствием прав и личности. Его истоки в мученической смерти Хусейна и его борьбе с превосходящими силами противника в Кербеле, возможно, символизировали для некоторых борьбу за то, чтобы быть признанными людьми в их новой южноафриканской среде. Другим это давало временное облегчение от суровых реалий повседневной жизни, время для разыгрывания соперничества и превращения улиц Дурбана в спорное пространство, где государственный контроль или их рабское положение не могли восприниматься как нечто само собой разумеющееся. В течение трех дней «кули» мог претендовать на некоторую степень власти и контроля. И это именно то, что угрожало интересам африканцев, поселенцев и отдельных групп индейцев. В основном индусы перестали праздновать Мухаррам после 1910 года и вместо этого обратились к индуистским праздникам, таким как Дипавали и Понгал. Но Мухаррам продолжается в Южной Африке и по сей день, хотя и в несколько приглушенной форме. Другим это давало временное облегчение от суровых реалий повседневной жизни, время для разыгрывания соперничества и превращения улиц Дурбана в спорное пространство, где государственный контроль или их рабское положение не могли восприниматься как нечто само собой разумеющееся. В течение трех дней «кули» мог претендовать на некоторую степень власти и контроля. И это именно то, что угрожало интересам африканцев, поселенцев и отдельных групп индейцев. В основном индусы перестали праздновать Мухаррам после 1910 года и вместо этого обратились к индуистским праздникам, таким как Дипавали и Понгал. Но Мухаррам продолжается в Южной Африке и по сей день, хотя и в несколько приглушенной форме. Другим это давало временное облегчение от суровых реалий повседневной жизни, время для разыгрывания соперничества и превращения улиц Дурбана в спорное пространство, где государственный контроль или их рабское положение не могли восприниматься как нечто само собой разумеющееся. В течение трех дней «кули» мог претендовать на некоторую степень власти и контроля. И это именно то, что угрожало интересам африканцев, поселенцев и отдельных групп индейцев. В основном индусы перестали праздновать Мухаррам после 1910 года и вместо этого обратились к индуистским праздникам, таким как Дипавали и Понгал. Но Мухаррам продолжается в Южной Африке и по сей день, хотя и в несколько приглушенной форме. нельзя было принимать как должное. В течение трех дней «кули» мог претендовать на некоторую степень власти и контроля. И это именно то, что угрожало интересам африканцев, поселенцев и отдельных групп индейцев. В основном индусы перестали праздновать Мухаррам после 1910 года и вместо этого обратились к индуистским праздникам, таким как Дипавали и Понгал. Но Мухаррам продолжается в Южной Африке и по сей день, хотя и в несколько приглушенной форме. нельзя было принимать как должное. В течение трех дней «кули» мог претендовать на некоторую степень власти и контроля. И это именно то, что угрожало интересам африканцев, поселенцев и отдельных групп индейцев. В основном индусы перестали праздновать Мухаррам после 1910 года и вместо этого обратились к индуистским праздникам, таким как Дипавали и Понгал. Но Мухаррам продолжается в Южной Африке и по сей день, хотя и в несколько приглушенной форме.

Рабочие и покровители: экономические связи, связывающие

Индийское торговое сообщество в Южной Африке было построено на тесных связях, благодаря которым они создали «сообщество интересов». Социальная, экономическая и религиозная жизнь были тесно взаимосвязаны, а семейные связи были крепкими. По прибытии в Южную Африку они сразу же вступили в конкуренцию с бывшими наемными работниками, которые также пытались заняться бизнесом. Эти рабочие имели определенный уровень образования и, как правило, принадлежали к более высокой касте, чем большинство наемных рабочих. В 1870 году бывшие наемные рабочие владели десятью магазинами в Натале. К 1880 году их число возросло до тридцати из 37 предприятий, принадлежащих индийцам. Но к 1890 году начала складываться совсем другая картина. Индийцам-пассажирам теперь принадлежало шестьдесят из 67 индийских магазинов в Натале.[[112]](#footnote-112)У торговцев был больший доступ к капиталу, а также с уже существующими деловыми, семейными и общественными связями, и они смогли занять доминирующее положение в сфере предпринимательской деятельности южноафриканских индейцев. Вышедшие по контракту рабочие не могли эффективно конкурировать.

Однако отношения торговцев с рабочими из низшего сословия были неоднозначными как в экономическом, так и в политическом плане. Торговцы и рабочие вступили в сеть отношений патрон-клиент, в рамках которых рабочие составляли клиентскую базу торговцев, но также могли получить доступ к небольшим суммам капитала через кредитные и ссудные схемы; это дало им преимущество перед своими африканскими коллегами. Индийские торговцы создали альтернативные кредитные сети, которые способствовали развитию мелкого предпринимательства. Однако способ предоставления кредитных линий был непростым. Большинство рядов бывших наемных рабочих считались аутсайдерами, как это было в основном в Южной Индии и индуистах из низших каст. Этим людям приходилось искать помощи другими способами, иногда через банковские сети Южной Индии, такие как те, которые были созданы семьей Четти в Натале.

Мелкие торговцы-мусульмане гуджурати были главными бенефициарами индийских торговых кредитных сетей. Но как бывшие индейцы-пассажиры, так и бывшие крестьяне-пассажиры устроились в качестве мелких владельцев магазинов или Dhukuwallahs, как они стали известны, в отдаленных сельских районах Южной Африки, обслуживая в основном африканцев. Они пробирались в отдаленные зулусские деревни, места, «куда не пошел бы ни один белый человек», продавая такие товары, как «ситцевая ткань, иглы, бакалея и кружево».[[113]](#footnote-113)Если Дукувалла мог накопить достаточно капитала, он обычно стремился построить простую лавку из дерева и железа и попытаться сделать это как мелкий торговец. Но это был ненадежный способ зарабатывать на жизнь, часто впроголодь, с угрозой банкротства, всегда таившейся за углом. Многим из них приходилось выполнять самые разные задачи, становясь «наполовину кладовщиками, наполовину фермерами, наполовину ростовщиками», чтобы сводить концы с концами. Их простой образ жизни не отличался от жизни мелких еврейских торговцев в Южной Африке, которые также работали сверхурочно за небольшое вознаграждение, в условиях жесткой конкуренции и с постоянной угрозой банкротства.[[114]](#footnote-114)

С момента их прибытия в Натал в 1860 году и до Первой мировой войны можно видеть, что индийцы составляли разнообразную и неоднородную часть населения Южной Африки с точки зрения касты, класса, языка и религии. Вместо того, чтобы иметь единое чувство общности, они жили в пересекающихся сообществах, интересы которых начали сходиться из-за возрастающего бремени государственного законодательства, направленного против них. Я рассмотрю это в следующей главе и опишу формы политической реакции, вызванной этим. Тем не менее, в то время индейцы, возможно, испытывали слабое чувство общности на других уровнях и в основном создавалось через сегрегированные социальные пространства. Самые ранние меры сегрегации в Натале были направлены против индейцев. В самом Дурбане[[115]](#footnote-115) Грей-стрит стала жилым центром индейцев-мусульман-пассажиров. Еще в 1871 году он уже был известен как «место Кули». Некоторые бывшие наемные рабочие действительно поселились в этом районе, но их было немного. Большой процент бывшего наемного населения был нанят муниципалитетом Дурбана или железнодорожным управлением и был размещен в грязных и переполненных казармах к северу от Дурбана.

Многие другие жили на городской полупериферии, в местах со слабой или отсутствующей инфраструктурой, которые в значительной степени находились вне контроля гражданских властей Дурбана66. Эти пространства между городом и деревней предлагали немного обоих контекстов, а также создания и установления образа жизни за рамками усиливающегося государственного контроля. Семья могла заниматься приусадебным участком или ловить рыбу, в то время как некоторые ее члены могли отправиться в город в поисках работы. Это позволяло семьям заниматься веерной и мелкой торговлей, и, учитывая, что экономическая деятельность индейцев облегчалась расширенными семейными сетями, как правило, женщины продавали продукты от двери к двери. Совместная семья объединяла свои ресурсы и имела свободный доступ к труд. Обычно они жили в лачугах, построенных из глины и глины или дерева и железа. дом, построенный из кирпича, был их конечной целью, олицетворяющей безопасность, престиж и постоянство. Эти общины состояли из индуистов, христиан и мусульман. Священники помогли воссоздать религиозную культуру, и в сельской местности появилось множество храмов, миниатюрных копий важных святынь Индии. Эти святыни стали важными культурными знаками в процессе того, как индейские общины пускали корни и создавали местность, создавая общие значимые пространства и общие воспоминания.68

Как и в Индии, в Натале также были нищие брамины, хорошо образованные люди, которые путешествовали по сельским районам и читали отрывки из священных писаний группам рабочих в конце рабочего дня. 69 Истории из эпоса и религиозные обряды сохранялись благодаря этой устной традиции. Власти часто арестовывали этих ученых-браминов за бродяжничество.[[116]](#footnote-116), которые не смогли понять свою функцию в своих обществах, где они помогли переформулировать идентичность и переопределить сообщество, несмотря на неурядицы и неопределенность.

В то время как религиозные обряды соблюдались в отдельных общинах, весь район часто собирался вместе для драм и спортивных мероприятий, а мужчины собирались для азартных игр и выпивки. Во время этих мероприятий произошло некоторое смешение с африканцами и белыми. И поскольку эти районы также были в значительной степени «неконтролируемыми».

1. Фройнд, Инсайдеры и аутсайдеры, с. 66.
2. Джордж Поннен, интервью агентству PR, Дурбан, июль 1995 г.; Фройнд, Инсайдеры и аутсайдеры, с. 68;.
3. PA, интервью PR, Лондон, март 1997 г.
4. Брейн, «Религия, миссионеры и наемные индейцы», с. 213.

периферийные пространства», также процветала незаконная деятельность, такая как курение марихуаны, проституция и азартные игры.70[[117]](#footnote-117)Таким образом, индийское население было сосредоточено в этих трех основных районах Дурбана, вокруг мечети на Грей-стрит, в банаках на севере Дурбана и на неохраняемой городской периферии.

Даже в то время Дурбан был очень обособленным городом, и концентрация индейцев в определенных районах, должно быть, способствовала развитию чувства общности, каким бы разнородным и противоречивым оно ни было. Однако до Первой мировой войны эта идентичность оставалась хрупкой и могла легко расколоться по классовому или религиозному признаку. Тем не менее, растущее управление и развитие социальной среды государством в то время помогало определять и, в свою очередь, определялось как расовыми взглядами, так и экономическими интересами, которые выражались через социальную политику государства. И то, и другое помогло сформировать представления об идентичности и сформировало представление о правах гражданства, как мы увидим.

Небольшая, но значительная часть индийской общины пришла к выводу, что их права лучше всего могут быть получены посредством борьбы за социализм внутри Коммунистической партии с использованием рабочего класса. Но образование классов — сложный и неравномерный процесс. Ранняя индустриализация в Южной Африке, как и везде, породила разрозненные, отчужденные и аморфные группы рабочих, которые придерживались существующих культурных практик и старых форм политической идентичности. Для индийцев следы прошлой культурной практики сохранились в Южной Африке и повлияли на то, как они организовывались против дискриминационной практики. Индийцы присоединились к Коммунистической партии в 1930-х годах, но до этого индийские южноафриканцы инициировали другие формы политической организации, что также способствовало тому, как индийцы повлияли на Коммунистическую партию в последующие годы. Теперь я перехожу к анализу этих ранних форм организации, и особенно роли, которую сыграл Ганди, который продолжал оказывать мощное влияние на политическое воображение южноафриканских индийцев. Его конструкция «нового типа индейца», новой формы политического субъекта,[[118]](#footnote-118)оказал большое влияние на более поздних членов Коммунистической партии, таких как Юсуф Даду. Это было странным явлением, учитывая двойственное отношение Ганди к африканцам, его растущие антимодернистские взгляды и его антипатию к промышленным рабочим, которые, казалось бы, противоречат политической программе коммунистов. Вечеринка.

В то же время ранние «националистические» индийские организации должны были иметь важные связи и постоянный, хотя временами спорный, диалог с индийскими коммунистами, который помог сформировать отношения между национализмом и социализмом в политике Южной Африки. Этот диалог между национализмом и социализмом был случайным, относительным и динамичным процессом, который помог сформировать политическую идентичность южноафриканских индейцев через переплетенный дискурс прошлых и настоящих практик.

Глава вторая

Ранняя индийская политическая организация в Южной Африке: в защиту «Родины»

В первой главе я проиллюстрировал разнородное происхождение индейских поселенцев в Южной Африке и исследовал наборы культурных практик, которые помогли сформировать из них слабо определенное сообщество в течение первых пятидесяти лет их существования. Я предположил, что любое чувство общности было слабым и хрупким и имело тенденцию растворяться в «критические моменты» по признаку класса, касты и религии. Фестиваль Мухаррам был примером сопротивления рабочих и разрозненных интересов индийской общины. В той или иной степени эти различия сохранялись и после того, как индийцы стали постоянными жителями Южной Африки. Индийская «община» оставалась двусмысленной сущностью, означавшей разные вещи для разных людей, приспосабливаясь, а также придавая форму развитию языка, как политического, так и социального, это позволило по-разному изображать из себя «индейца» в Южной Африке. Подчеркиванием этого процесса были материальные различия, которые продолжали развиваться между индийцами, поскольку они пытались найти свое место в экономике Южной Африки. Многие наемные рабочие впоследствии стали рабочими в промышленности Южной Африки, в то время как другие занялись мелкой торговлей и огородничеством.[[119]](#footnote-119)Часто работникам приходилось перемещаться между различными секторами экономики, чтобы свести концы с концами. Но значительное число потомков этих рабочих также занялись профессиональной деятельностью и образовали элиту «колониального происхождения» внутри этого разнообразного «сообщества».

Состоятельные купцы из Гуджурата, в том числе борасы, ходжи и мемоны,[[120]](#footnote-120) составляли еще одну значительную часть населения Индии. Но и гуджаратцы не представляли собой однородной группы. Мелкие крестьяне-фермеры, также приехавшие из Гуджурата в 1890-е гг. и занимавшиеся мелкой торговлей в Южной Африке, составляли клиентскую базу для этой купеческой элиты, поэтому и в этой части индийского населения преобладали классовые различия. Все части этого сообщества принесли или наблюдали различные религиозные и культурные обычаи из Индии, которые были адаптированы в Южной Африке. Эти практики помогли сформировать формы групповой и индивидуальной идентичности, которые там развились.

Индийское «политическое сообщество» также было неоднозначным. В вопросах политической организации в этом новом контексте в значительной степени использовались индийские прецеденты. В первой главе я описал, как наемные рабочие продолжали использовать формы протеста, уже практикуемые в сельских районах Индии. Я развиваю эту тему в третьей главе, где также рассматриваю роль индейцев, родившихся в колониях, в начале двадцатого века. Анализ забастовки 1913 года в третьей главе послужит иллюстрацией того, как политические действия различных групп индейцев накладывались друг на друга и развивались в комплекс отношений между рабочими и торговцами, включающий различные интерпретации идей нации, расы и класса.

Ганди бросает длинную тень на индийскую политику в Южной Африке в этот период, когда то, что он стал представлять, опережает, а в некоторых случаях в корне противоречит его развивающейся политической философии. Ганди стал метафорой квинтэссенции «индейства», которая была символом гордости, самопомощи и сопротивления политическим иерархиям Южной Африки, «индейства», которое по-разному переводилось и понималось в разных частях общества. Это дало возможность сформулировать коллективную индийскую политику, объединяющую разрозненные интересы. Я хочу проиллюстрировать фундаментально неоднородный и эклектичный характер «типично» индийского политического предмета Ганди, который в следующих главах будет раскрыт. позволяют изучить, как эта «тема» была повторно присвоена и повторно переведена индийскими южноафриканскими коммунистами. Кроме того, я хочу исследовать, как политическая деятельность Индии сочеталась с дискурсами империи и вопросом о правах в национальном государстве и формировалась ими, поскольку они придали форму формам протеста и провозглашению националистического диалога, который был принятый индийцами в Коммунистическую партию в 1940-х годах.

С самого начала Индия оказывала мощное влияние на политическое воображение индийской общины в Южной Африке.[[121]](#footnote-121)Он предоставил системы отсчета, исторические прецеденты и модели политической организации, которые были пересажены на почву Южной Африки. Индийская политическая организация также должна была иметь влияние в Южной Африке, выходящее за рамки политики индийской общины. Разработка Ганди пассивного сопротивления, сама по себе представляющая собой комплекс различных идеологических влияний, нашла отражение в кампаниях Конгресса Альянса и Неповиновения 1950-х годов через Индийские конгрессы в Натале и Трансваале. Кроме того, индийские национальные организации в Южной Африке (национальные в том смысле, что они сформировались в терминах организаций, которые развились в национальном движении в Индии и были частью продолжающегося процесса определения индийскости) имели постоянные и сложные отношения с Коммунистической партией. Южной Африки, отношения, которые стали взаимопреобразующими с точки зрения идей, практики и членства. Прежде всего, в процессе установления этих отношений индийская политическая агитация в Южной Африке превратилась из агитации за гражданские права на чужой земле в борьбу за полные права гражданства в южноафриканском национальном государстве. Эта меняющаяся политическая борьба происходила в то же время, когда южноафриканское государство формулировало политику сегрегации, которая все больше стремилась систематически исключать индийское, африканское и цветное население из прав гражданства. Индийская политическая агитация в Южной Африке превратилась из агитации за гражданские права на чужой земле в борьбу за полные права гражданства в южноафриканском национальном государстве. Эта меняющаяся политическая борьба происходила в то же время, когда южноафриканское государство формулировало политику сегрегации, которая все больше стремилась систематически исключать индийское, африканское и цветное население из прав гражданства. Индийская политическая агитация в Южной Африке превратилась из агитации за гражданские права на чужой земле в борьбу за полные права гражданства в южноафриканском национальном государстве. Эта меняющаяся политическая борьба происходила в то же время, когда южноафриканское государство формулировало политику сегрегации, которая все больше стремилась систематически исключать индийское, африканское и цветное население из прав гражданства.

В этой главе я сосредоточусь на появлении дискурса, который должен был сформировать основу популярных «социальных» движений, и адаптации конституционной парламентской политики, помня о том, что это не были взаимоисключающие области протеста. Оба уходят своими корнями в первые пятьдесят лет проживания индейцев в Южной Африке. Оба опирались на разные, хотя и пересекающиеся, наборы идеологических практик. И оба они стали частью практики Коммунистической партии в более поздние годы.

Ганди в Южной Африке

Как быстро понял Ганди, впервые приехав в Южную Африку в 1893 г.,[[122]](#footnote-122) С индийцами плохо обращались в повседневной жизни, они систематически подвергались дискриминации и предрассудкам. Из-за этого у индийских южноафриканцев в то время было четыре основных области, вызывающих озабоченность, хотя они по-разному затрагивали слои населения Индии: торговые ограничения, права на проживание, избирательное право и вопрос налогообложения без представительства. К началу 1890-х годов в Натале проживало около 42 000 индейцев, примерно столько же, сколько белого населения региона.[[123]](#footnote-123)Около 24 459 из этих индейцев были «свободными», т.е. не законтрактованными. В то же время в Трансваале проживало около 15 000 индейцев, в основном сосредоточенных вокруг золотых приисков, где горнодобывающая промышленность открыла возможности для торговли, а также для занятости в сфере услуг.[[124]](#footnote-124)Позже, как и в Натале, индийские торговцы рассеялись по небольшим городкам в сельской местности.[[125]](#footnote-125)Начиная с 1885 года, еще до открытия золота, власти Трансвааля все больше беспокоились об их присутствии и пытались ограничить их проживание отдельными районами, известными как локации.

Количество индейцев в Капской провинции было даже меньше, чем в Трансваале. Начиная с 1870-х годов индейцы мигрировали в Кейптаун и на алмазные поля Кимберли в поисках работы. К 1890-м годам эти районы населяли около 5000 индейцев. К 1870-м годам Оранжевое Свободное государство полностью запретило въезд индейцам. К 1890-м годам их осталось всего несколько человек. К тому времени власти всех четырех штатов стремились к более единообразному ограничению их прав и исключению индейцев, а после окончания войны в Южной Африке в 1902 г., когда вся территория перешла под британский контроль, эти исключительные инициативы отдельных штатов стали лучше сочетаться. упорядоченным и более централизованным.[[126]](#footnote-126)

Первый совместный ответ на поток антииндийских законов в южноафриканских колониях и республиках исходил от деловых кругов Гуджурати в 1891 году. Позже они должны были работать совместно с самим влиятельным Ганди, но формально индийская купеческая политика была инициирована раньше. это богатые торговцы Дада Абдулла и Хаджи Мохамед. Вместе они монополизировали коммерческие интересы в Натале и имели торговые точки даже в Трансваале и Оранжевом Свободном Государстве в Южной Африке, а также за границей на Маврикии и в Индии. Вместе они сформировали Индийский комитет Дурбана, который периодически собирался для обсуждения политических вопросов, угрожавших интересам индийского бизнеса.[[127]](#footnote-127) Их политическая деятельность в основном была сосредоточена на толковании закона, так что с самого начала организованная индийская политика нуждалась в юридических консультациях со стороны адвокатов, которые свободно владели гуджурати, а также английским языком.

Основное значение этой первой индийской политической организации заключалось в том, что она привлекла внимание более широкого круга колониальных чиновников к бедственному положению индийских южноафриканцев. Это было особенно важно, подчеркнув тот факт, что не все индейцы, проживающие в Южной Африке, были «кули», жестокое обращение с которыми могло быть более легкомысленным для Колониального управления, чем с «образованными индейцами».[[128]](#footnote-128)Члены Индийского комитета использовали свои деловые связи с другими влиятельными торговцами в Бомбее, чтобы привлечь к себе внимание правительства Бомбея и Управления Индии, а также Управления министра по делам колоний Натала и Защитника иммигрантов. Таким образом, на раннем этапе был создан прецедент, когда влиятельные члены индийского политического и делового сообщества в Индии больше слушали южноафриканских индейцев со стороны британцев и, в свою очередь, со стороны правительства Южной Африки.

Ганди и южноафриканские индейцы

В южноафриканской историографии традиция Ганди развивалась главным образом с точки зрения теории истории «великого человека». Первоначальные исторические исследования индийских южноафриканцев склонялись к тому, что Ганди спровоцировал сопротивление Индии в этой стране и вдохновил на действия довольно пассивную и угнетенную индийскую общину.[[129]](#footnote-129) Однако в своей работе и Френе Гинвала, и Морин Свон приписывали индийским рабочим большую свободу действий и открыли путь для исследований, демонстрирующих, что индийцы были политически активны, как только они прибыли в страну, независимо от

Влияние Ганди.[[130]](#footnote-130)Действительно, во время его пребывания многие индийцы продолжали агитировать с другой платформы и открыто критиковали его.

Тем не менее, роль Ганди теперь нуждается в переоценке. Как упоминалось выше, Коммунистическая партия и кампания «Вызов» использовали Гандианские представления о пассивном сопротивлении в 1940-х и 1950-х годах. Кроме того, целый ряд недавних исследований рассматривает политическую деятельность в рамках «общественных движений». Центральное место в идее «социальных движений» занимает ненасильственный протест. Многие способы протеста и новые теоретические понимания черпают легитимацию из так называемых Гандианских практик. Основная задача этой части моей диссертации — пересмотреть историческую основу этой легитимации и проанализировать, почему она была сочтена необходимой. Ганди опирался на широкий спектр философских и исторических источников, но для многих он стал олицетворением существенного чувства «индейства».[[131]](#footnote-131)Более того, если другие формы политического действия уже были очевидны среди индийских южноафриканцев, мы должны задаться вопросом, почему Ганди приобрел такое значение? Я утверждаю, что Ганди сыграл важную роль в придании содержания и формы двум формам политического протеста, использовавшимся южноафриканцами в ранний период их существования: конституционная политика в рамках кодекса имперского братства и сатьяграха, более известная как пассивное сопротивление, сочетание как европейские, так и индийские политические и религиозные обычаи, которые он развил и реконструировал с помощью представления о древней индийской традиции. Сатьяграха, в частности, стала представлять собой цивилизованную, специфически индийскую форму протеста, морально превосходящую вырождающуюся политику современности.

Сатьяграха стала особым способом описания индийскости. Это представление об индейском «я» приобрело значение в сообществе, которое неоднократно подвергалось перемещению и занимало нестабильное положение на рынке труда. Я буду говорить об этом более подробно на протяжении всей диссертации. Сатьяграха, средство развития новых форм политической и моральной идентичности, частично восходит к более ранним формам ненасильственного индийского сельского протеста, который Ганди адаптировал к контексту Южной Африки и превратил в моральную философию индийского движения за независимость. Позже движение за независимость Индии должно было обеспечить

постоянная точка отождествления южноафриканских индейцев. По иронии судьбы, учитывая влияние Ганди на южноафриканских индийских коммунистов, его отношения с индийскими рабочими во время его пребывания в Южной Африке были весьма двойственными. Большая часть вдохновения для развития философии Ганди также была получена от его встреч с европейскими теософами, вегетарианцами и пацифистами, благодаря которым он собрал эклектичный комплекс идей, которые были преобразованы в мировоззрение благодаря его материальному опыту в Южной Африке. Как сказала Джудит Браун, Южная Африка буквально изменила его жизнь.[[132]](#footnote-132)

Когда Ганди приехал в Южную Африку, чтобы подать в суд на индийского купца, он не собирался оставаться там надолго. «Помолвка в Южной Африке была только на год. Мне было нечего терять... Я пошел только за одним делом, движимый личным интересом и любопытством».[[133]](#footnote-133)Ганди происходил из семьи зажиточных торговцев, активно занимавшихся местным самоуправлением. Они отправили его в Лондон в конце 1880-х годов, чтобы выучиться на юриста, и три года, проведенные в Лондоне, подвергли его целому ряду новых влияний и переживаний и стали для него временем морального, религиозного и интеллектуального брожения. Именно в Лондоне он прочитал «Призыв Солта к вегетарианству», когда искал ресторан, который соответствовал бы его диете. Это привело его к мысли, что вегетарианство является частью морального кодекса.[[134]](#footnote-134)Он познакомился с членами Вегетарианского общества и был избран в его исполнительный комитет. Это дало ему первый опыт организованной волонтерской деятельности и работы в комитете, а также первый журналистский опыт, когда он писал для их газеты.

Также в Лондоне Ганди впервые столкнулся с теософами. Теософия возникла к концу девятнадцатого века как популярное и влиятельное религиозное движение в Америке, Индии и Европе. По инициативе англичанина по имени Генри Стил Олкотт и мадам Блаватской, русской, которую преследовали скандалы на протяжении всей ее теософской карьеры,[[135]](#footnote-135)это была противоречивая смесь различных религиозных традиций, смешанных с оккультизмом. Это, как оказалось, оказало значительное влияние на

Раннее развитие Ганди по нескольким причинам. Теософия культивировала религиозный нейтралитет и подчеркивала важность индивидуального стремления стать лучше. Оба стали важными аспектами его первоначальной философии. Также через теософов он впервые познакомился с Бхагавад-гитой. Важный текст в теософском движении, он оставался важным для Ганди на протяжении всей его жизни. Читая Бхагавад-гиту, он столкнулся с частью своего религиозного наследия и пришел к его переоценке. Его друзья также познакомили его с теософией как таковой. Ганди также прочитал «Ключ к теософии» мадам Блаватской, который не только помог ему проявить интерес и терпимость ко многим различным религиям;[[136]](#footnote-136)

Во время своего пребывания в Лондоне Ганди также интересовалась Анни Безант, радикальной теософкой ирландского происхождения, которая некоторое время оказывала влияние на политику независимости Индии. Когда он вернулся в Индию после студенческих дней в Лондоне, он обнаружил, что у Безант было большое количество последователей, основанных на членстве в Теософском обществе. Позже он нашел время, чтобы навестить ее во время визитов в Индию в 1902 и 1905 годах. Однако к 1911 году он стремился дистанцироваться от более диких берегов теософского движения. Его интерес к силам оккультизма и сообщения о неэтичных действиях из его штаб-квартиры в Адьяре на окраине Мадраса, а также рассказы о мошеннических действиях мадам Блаватской нанесли движению все большую дурную славу. Но к тому времени,[[137]](#footnote-137)

Ганди вернулся в Индию из Лондона в 1891 году, но его профессиональная карьера приняла катастрофический оборот, когда он потерял самообладание во время своего первого дела в Бомбее и не смог встать, чтобы перекрестно допросить свидетеля. Ему пришлось вернуться в Гуджурат и провести время за составлением петиций и мемориалов, которые, по иронии судьбы, сослужили ему хорошую службу, когда он начал заниматься политикой в ​​Южной Африке. Когда торговая фирма из его родного города Порбандар написала его брату и предложила Ганди однолетний контракт в Южной Африке, чтобы он давал юридические консультации местным юристам, участвующим в крупном судебном деле, Ганди увидел в этом шанс сбежать от своей сбои в индийской правовой системе.

Южная Африка должна была стать грубым шоком. По словам Джудит Браун, в Лондоне конца девятнадцатого века он не испытывал особой напряженности на расовой почве.[[138]](#footnote-138)Когда ему было всего 23 года, когда он приземлился в Дурбане, его первоначальный опыт заставил его встревожиться повседневным обращением с индейцами в Южной Африке, особенно потому, что он считал себя образованным и цивилизованным человеком, подданным и гражданином империи. В течение двух недель после его прибытия ему было приказано снять тюрбан в суде, ему было отказано в номере в отеле, ему было отказано в месте в автобусе до Йоханнесбурга и, как это печально известно, его пинали, били кулаками и выбрасывали с поезда первого класса. купе и оставили стоять на платформе.[[139]](#footnote-139)В дополнение к повседневным оскорблениям, с которыми приходилось сталкиваться индийцам, когда их обычно оскорбляли как «кули» (Ганди вскоре стал известен как «адвокат-кули»), он также видел, что любое равенство возможностей с белыми южноафриканцами все больше отрицалось. Ганди был готов покинуть Южную Африку после того, как его дело было завершено, когда на вечеринке в честь отъезда, организованной для него в Дурбане, он увидел газетную статью в Natal Mercury о намерении правительства наложить дополнительные ограничения на право Индии на избирательное право. Это «подрывает наше самоуважение», — прокомментировал он. Вопрос «самоуважения» индийской общины должен был стать постоянной темой в трудах Ганди и других индийских политических активистов в Южной Африке. Партия превратилась в рабочий комитет, и Ганди остался бороться с предложенным законопроектом.[[140]](#footnote-140)

Индийский национальный конгресс и политика диаспоры

Вскоре Ганди стал активно участвовать в политике южноафриканской индийской торговой элиты. В 1894 году со своими торговыми союзниками он сформировал Индийский конгресс Натала, чтобы организовать более согласованные политические действия против дискриминационной практики государства по отношению к индейцам. Ганди выбрал название организации, а также разработал ее первоначальный устав.23 Она была в значительной степени построена по образцу Индийского национального конгресса, основанного в 1885 г., и хотя на момент образования NIC, Ганди находился под сильным влиянием создания этой националистической организации и находился в тесном контакте с Дадабаем Нароаджи, одним из основателей INC, который базировался в Лондоне в начале 1900-х годов. Нароаджи стал членом парламента от либеральной партии Финсбери Сентрал в 1892 году.

Однако, если Ганди обратился к ИНК за поддержкой своего дела в Южной Африке, это произошло не сразу, хотя отношения со временем изменились. ИНК установил важные и чрезвычайно влиятельные отношения с индийскими политиками в Южной Африке, как националистическими, так и коммунистическими. На раннем этапе ИНК состоял из консервативных либералов, которые хотели перейти к форме представительства Индии конституционными средствами. Их первоначальный ответ на вопрос южноафриканских индейцев заключался в том, что, поскольку индейцы не имеют прав в своей собственной стране, они не должны жаловаться на ситуацию в Южной Африке. Фактически, М. Г. Ранаде, ведущий либеральный член-основатель Конгресса, утверждал в 1893 году, что наемный труд «выгоден всем вовлеченным сторонам и открывает возможности для будущего». Он видел в контракте отдушину для «избыточного населения»25. Однако к началу двадцатого века и Ранаде, и Г.К. Гохкале начали более серьезно относиться к проблеме индийских южноафриканцев, в то время, когда их лишение избирательных прав стало рассматриваться как «оскорбление всей [индийской] нации»26, и они пытались найти серьезный голос на международной политической арене. Ситуация в Южной Африке все больше становилась частью индийского национализма, вызываемого через концепцию родины, которая олицетворяла достоинство «индейства». Этот дискурс национальности также укоренился среди важных слоев южноафриканского индейского населения. В то же время в ИНК обращались с просьбой поддержать проблемы индейцев в Канаде, Австралии и Маврикии. к началу двадцатого века и Ранаде, и Г.К. Гохкале начали более серьезно относиться к проблеме индийских южноафриканцев, в то время как их лишение избирательных прав стало рассматриваться как «оскорбление всей [индийской] нации»26, и они пытались найти серьезный голос на международной политической арене. Ситуация в Южной Африке все больше становилась частью индийского национализма, вызываемого через концепцию родины, которая олицетворяла достоинство «индейства». Этот дискурс национальности также укоренился среди важных слоев южноафриканского индейского населения. В то же время в ИНК обращались с просьбой поддержать проблемы индейцев в Канаде, Австралии и Маврикии. к началу двадцатого века и Ранаде, и Г.К. Гохкале начали более серьезно относиться к проблеме индийских южноафриканцев, в то время как их лишение избирательных прав стало рассматриваться как «оскорбление всей [индийской] нации»26, и они пытались найти серьезный голос на международной политической арене. Ситуация в Южной Африке все больше становилась частью индийского национализма, вызываемого через концепцию родины, которая олицетворяла достоинство «индейства». Этот дискурс национальности также укоренился среди важных слоев южноафриканского индейского населения. В то же время в ИНК обращались с просьбой поддержать проблемы индейцев в Канаде, Австралии и Маврикии. в то время, когда их лишение избирательных прав стало рассматриваться как «оскорбление всей [индийской] нации»26, и они пытались найти серьезный голос на международной политической арене. Ситуация в Южной Африке все больше становилась частью индийского национализма, вызываемого через концепцию родины, которая олицетворяла достоинство «индейства». Этот дискурс национальности также укоренился среди важных слоев южноафриканского индейского населения. В то же время в ИНК обращались с просьбой поддержать проблемы индейцев в Канаде, Австралии и Маврикии. в то время, когда их лишение избирательных прав стало рассматриваться как «оскорбление всей [индийской] нации»26, и они пытались найти серьезный голос на международной политической арене. Ситуация в Южной Африке все больше становилась частью индийского национализма, вызываемого через концепцию родины, которая олицетворяла достоинство «индейства». Этот дискурс национальности также укоренился среди важных слоев южноафриканского индейского населения. В то же время в ИНК обращались с просьбой поддержать проблемы индейцев в Канаде, Австралии и Маврикии. что олицетворяло достоинство «индейства». Этот дискурс национальности также укоренился среди важных слоев южноафриканского индейского населения. В то же время в ИНК обращались с просьбой поддержать проблемы индейцев в Канаде, Австралии и Маврикии. что олицетворяло достоинство «индейства». Этот дискурс национальности также укоренился среди важных слоев южноафриканского индейского населения. В то же время в ИНК обращались с просьбой поддержать проблемы индейцев в Канаде, Австралии и Маврикии.[[141]](#footnote-141)Вместе эти призывы легли в основу начала артикуляции требований индийской политической диаспоры, чьи права

1. Банфот, «Появление», с. 127.
2. Банфот, «Появление», с. 141.
3. Д.Б.Матур Ганди, Конгресс и апартеид. (Джайпур, 1986), с. 57.
4. Матур, Ганди, с. 60.

были женаты на вопросе своего места в империи, а позже и независимости Индии

Между INC и NIC были важные различия. Индийский конгресс превратился в полномасштабную политическую партию и стал управлять правительством Индии. NIC, с другой стороны, был задуман в первую очередь как зонтичная группа давления, представляющая в основном материальные интересы торговой элиты и, в патерналистском расширении, надеющаяся улучшить худшие крайности условий труда рабочих. С самого начала его целью было сохранить индийское наследие и «сохранить жизнь Индии для индийских южноафриканцев, а также информировать Индию о ситуации в Южной Африке»27.[[142]](#footnote-142)Как и его индийские коллеги, NIC создала группы поддержки в Лондоне, чтобы помочь поддержать дело южноафриканских индейцев за рубежом. Прежде всего, Ганди видел себя посредником между южноафриканскими индейцами и правительственными учреждениями, и при этом он первоначально опирался на идею об индейцах как о гражданах Империи, которую он позаимствовал у своих коллег из ИНК. Британская прокламация 1858 года обещала подданным королевы Виктории свободу от дискриминации по признаку религии, расы или цвета кожи. Это стало «Великой хартией вольностей» Ганди в отношении прав индейцев в Южной Африке. В 1901 году он заявил: «Мы хотели в Южной Африке не страны белого человека и не Белого братства, а имперского братства».[[143]](#footnote-143)Ганди подчеркивал, что индийцы считали себя членами цивилизованного сообщества в Империи с основными правами, которые давали им своего рода «передвижное гражданство», и в этом они были едины со своими коллегами из Индийского Конгресса.

Как и Ганди, «типичный» член Индийского национального конгресса был юристом, часто получавшим образование за границей, прозападным индийцем, глубоко преданным раджу.[[144]](#footnote-144)Их профессиональная подготовка дала им законнический подход к политике. Они утверждали, что вопрос о налогообложении без представительства должен решаться на законных основаниях. Ганди обнаружил, что это философское мировоззрение легко использовать в интересах индийской торговой элиты Южной Африки, поскольку она также была частью международного космополитического сообщества, которое считало себя обладающим передаваемыми правами внутри Империи и между национальными государствами. Это был один из факторов, который в первую очередь способствовал созданию успешной торговой диаспоры.

Также, как и его индийский эквивалент, NIC утверждал, что представляет и говорит от имени всех индийцев, хотя, опять же, как и INC, NIC не собирался включать наемных рабочих, не говоря уже о руководстве их восстаниями. На самом деле, когда рабочие массово вовлекались в политические кампании, индийские купцы часто первыми уходили, создавали различные организации и стремились к прямому диалогу с государственными органами. В первые годы немногие чиновники Конгресса видели себя борющимися за расширение избирательного права, чтобы включить сельскохозяйственных рабочих и рабочих. В Индии купцы имели право взимать ренту с рабочих и рассматривали их через призму кастовых отношений. Отношения патрон-клиент, характерные для их отношений в Индии, являющиеся частью классовой и кастовой иерархии, воспроизводились различными способами в контексте Южной Африки. Торговцы, возможно, утверждали, что говорят от имени наемных рабочих, но эти рабочие не стали частью ранней NIC. В NIC и INC доминировали глубоко укоренившиеся классовые, кастовые и гендерные предрассудки и иерархические идеологии.

Учитывая эти индийские прецеденты, неудивительно, что вторая организация, которую Ганди помог создать в Трансваале в 1903 году, назвала себя Британской индийской ассоциацией и также создала себя по образцу индийского аналога. Эта организация играла ведущую роль на начальных этапах первого движения пассивного сопротивления. Членство как в NIC, так и в BIA было довольно ограниченным. Членство в Индийском конгрессе Натала было якобы открыто для всех индийцев, но ежегодный взнос фактически исключал это. В размере 3 фунтов стерлингов в год (по иронии судьбы, это та же сумма, что и фиксированный налог, который причинял такие материальные страдания индийским сельскохозяйственным рабочим), это составляло треть средней годовой заработной платы индийцев в Южной Африке в начале 1890-х годов.[[145]](#footnote-145)В то же время средний годовой доход купеческой элиты составлял около 300 фунтов стерлингов. Периодически предпринимались попытки снизить плату для «тамильских членов» (эвфемизм для бывших наемных работников), но эта мера не была реализована. Фактически, деньги, взятые у тамильских членов сообщества, использовались для создания фондов NIC, хотя их интересы редко учитывались. В первые дни своего существования NIC инвестировала в недвижимость деньги, которые она накопила в виде подписок от своих членов, которых в 1895 году насчитывалось около 228 человек.[[146]](#footnote-146)Это имущество обычно сдавалось в аренду тамильским арендаторам, а выручка реинвестировалась в NIC. Многие родившиеся в колониях индуистские тамилы впоследствии сформировали свои собственные культурные, религиозные и политические организации и создали собственную прессу. Я вернусь к этому в третьей главе. Тем временем в основных политических заботах NIC преобладали вопросы торговли и иммиграции. Их основные формы протеста, как и Индийский национальный конгресс, принимали форму составления и представления петиций и мемориалов, которые они отправляли влиятельным имперским и колониальным чиновникам.

С самого начала искали контакты с индийскими политиками, участвующими в движении за независимость. Ганди, например, вступил в контакт с Кришной Гопалом Гокхале, влиятельным лидером индийских националистов, в 1896 году.[[147]](#footnote-147)Родившийся в мае 1866 года, Гокхале в молодости был журналистом, а затем стал видным политиком в Индийском национальном конгрессе. С самого начала он поддерживал борьбу Ганди в Южной Африке. Он был частью «старой гвардии» Конгресса, которая верила в политическую эволюцию посредством конституционного процесса, но он также хотел, чтобы политика была «одухотворена». Он стал духовным «гуру» Ганди.[[148]](#footnote-148)Впоследствии он прислал ему советы относительно курса действий и, что важно, посетил Южную Африку в 1912 году во время первой кампании Пассивного сопротивления. Он повлиял на Ганди так же, как сам Ганди повлиял на других индийских лидеров в политической борьбе в Южной Африке.

NIC также отправлял депутации платных агентов, чтобы отстаивать свои интересы, и иногда этим агентом был сам Ганди. Он ездил в Лондон в 1906 году и снова в 1909 году, где он был красноречивым представителем южноафриканских индейцев. Благодаря этой деятельности NIC приобрела видный авторитет и стала представлять взгляды и интересы всех индийских южноафриканцев. К середине 1890-х годов в Южной Африке, особенно в Натале, быстро набирало силу антииндийское законодательство. В 1895 году вступил в силу налог в размере 3 фунтов стерлингов на сельскохозяйственных рабочих, призванный заставить их вернуться в Индию или вернуться в Индию. В 1896 году был принят Закон о внесении поправок в Закон о франшизе, который ограничивал право на франшизу и позволял сотрудникам иммиграционной службы проводить тест на грамотность в пункте въезда. В 1897 году вступил в силу Закон об ограничении иммиграции. и в том же году был также принят Закон о лицензиях дилеров, в соответствии с которым сотрудники по лицензированию ежегодно пересматривали торговые лицензии и имели право отказать в их продлении по целому ряду причин, начиная от вопросов гигиены и заканчивая характером продаваемых товаров. . Эти полномочия явно использовались для ограничения торговых интересов Индии, и индийцы не имели права на апелляцию.

Из всех этих нападок на их статус вопрос избирательного права стал особенно спорным и ключевым элементом будущих политических кампаний. К концу 1890-х годов фактическое количество индийцев, зарегистрированных для голосования, было низким: 251 человек в Дурбане и 31 человек в Питермарицбурге. Белых избирателей при этом насчитывалось 7000 и 300 соответственно.[[149]](#footnote-149)Несмотря на это, политические власти ЮАР все чаще пытались исключить индийцев из избирательного права, манипулируя квалификациями. Не имея возможности лишить их избирательного права исключительно на основании их индийского происхождения, поскольку открытая расовая дискриминация якобы не входила в имперский кодекс, они искали другие средства. Так, в 1896 г. был принят закон, исключающий всех лиц, «которые (не европейского происхождения) являются туземцами или потомками по мужской линии туземцев стран, которые до сих пор не имели выборных представительных институтов, основанных на парламентском избирательном праве».[[150]](#footnote-150)В начале 1900-х годов Натал пытался использовать тот же закон, чтобы попытаться исключить евреев из избирательного права.

Ганди организовал петицию против этого лишения избирательных прав, которая была направлена ​​колониальным властям. Но британцы не были настоящими друзьями, которых искали NIC и его сторонники. Дискурс империи и гражданства не соответствовал применению политической политики на уровне земли. Джозеф Чемберлен одобрил «формулу Натала» в отношении иммиграции из Индии и хотел распространить ее на другие британские колонии.[[151]](#footnote-151) После войны в Южной Африке ситуация еще более ухудшилась. Главной целью британского правительства в то время была координация, некое действенное примирение между африканерской и английской частями белого населения, поскольку британцы хотели сохранить регион безопасным для торговли по стратегическим причинам, чтобы сохранить контроль над Золото Южной Африки.[[152]](#footnote-152)Политическое положение и благосостояние небольшой группы иммигрантов вряд ли могли конкурировать с этими потребностями. Акт об объединении Южной Африки в 1910 году «был в первую очередь в интересах белого населения, и британцы фактически сняли с себя ответственность за политические права африканских, азиатских и цветных народов».[[153]](#footnote-153)Когда член британского парламента от лейбористской партии попытался внести законопроект об отмене цветной полосы для членства в парламенте Союза, Асквит умолял Палату общин не мешать «великому делу примирения» между британцами и бурами.[[154]](#footnote-154)Британцы выразили надежду, что «капский либерализм» приведет к постепенному расширению избирательного права по всей Южной Африке. Однако этого не произошло.

Родственные души в страдании: Ганди и южноафриканские евреи

Опыт Ганди в Лондоне является наглядной демонстрацией того факта, что он стремился получать знания из как можно более широкого круга источников. Это питало один принцип его веры в то, что терпимость к разнообразным традициям может способствовать чувству единства среди людей. Ранний отчет о содержимом книжного шкафа в его доме в Дурбане вскоре после его прибытия в Южную Африку демонстрирует широту его чтения.

В книжном шкафу бросались в глаза произведения Толстого, мадам Блаватской и Эдварда Мейтленда, публикации Эзотерического христианского союза и Вегетарианского общества, Коран, Библия, литература о христианской, индуистской и других религиях и биографии индийских национальных лидеров.[[155]](#footnote-155)

Ганди также искал друзей из самых разных слоев общества во время своего политического развития, и белые либералы и социалисты составляли важную часть его интеллектуального образования, и делали это с тех пор, как он жил в Лондоне. Очень влиятельным среди них было значительное число еврейских интеллектуалов, что положило начало важным отношениям между еврейскими и индийскими радикалами в Южной Африке, которые должны были продолжаться в течение многих лет и стали особенно заметными в Коммунистической партии. Ганди испытывал большое чувство сочувствия к евреям. «В Южной Африке меня окружали евреи... я отношусь к евреям с большой симпатией... у них удивительное чувство сплоченности. То есть, где бы вы их ни встретили, среди них царит дух товарищества. Более того, это люди с видением».[[156]](#footnote-156)Ганди видел сходство в положении евреев и индийцев и хотел развить аналогичную коллективную идентичность в Южной Африке. В 1895 году, через год после образования NIC, он заявил, что «много раз в прошлом «сыновья Индии» оказывались недостаточными, а их цивилизация находилась в большой опасности, и тем не менее древняя Индия все еще жива. Чудо из всех чудес, кажется, заключается в том, что индейцы, как и любимая нация Библии, неукротимы, несмотря на столетия угнетения и рабства».[[157]](#footnote-157)Ганди провел аналогию между еврейской и индийской диаспорами, которым, по его мнению, было отказано в правосудии. Он видел в этом преследование двух рас в изгнании. Эта аналогия стала подчеркиваться и в повседневном восприятии людей. Например, лондонская «Таймс» сравнила индийские «поселения» в Южной Африке с еврейскими гетто. Еврейские либералы и социалисты, с которыми встречался Ганди, были готовы бороться за либерально-универсалистские ценности фей, свободы и справедливости, которые поддерживали стражи Империи, и Ганди считал обращение с индейцами в Империи таким же, как обращение с ними. еврейского народа в христианском мире или, в более поздние времена, в Российской империи. Чтобы подчеркнуть это, он написал сравнительное исследование Индийского национального конгресса и русских земстовых.[[158]](#footnote-158)

Генри Полак, Лайонел Рич и Герман Калленбах, все из которых также интересовались теософскими традициями, с которыми Ганди столкнулся в Лондоне, были среди евреев, оказавших на него наибольшее влияние в Южной Африке. Все они стали активно участвовать в «борьбе с индейцами». Полак уже проявлял живой интерес к индийской политике и философии в Лондоне. Луи Рич был первым еврейским контактом Ганди в Южной Африке. Он был богатым бизнесменом, которого изначально привлекал Ганди из-за их общего интереса к теософии. Рича вдохновил рассказ Анни Безант о теософии в театре на Стрэнде в Лондоне. Как мы видели, теософы и Энни

В частности, Безант также принимал активное участие в борьбе за независимость Индии, поэтому он тоже был знаком \* с индийской политикой. В 1899 году Рич помог основать Йоханнесбургское отделение Теософского общества. Его привлекло сочетание духовности и социализма:

Мы были социалистами, потому что были приверженцами Истины, Справедливости, Справедливости: идеалистами, которые остро чувствовали страдания нашего рода и стремились найти их корень, объяснение и реальное средство. Теософия дает и то, и другое. Он также указывает своим ученикам наилучший и наихудший эффективный способ, которым они могут считаться инструментами для устранения мировых зол.45

Хотя Ганди никогда официально не был членом, его тоже привлекали эти качества, и он часто выступал перед обществом и, вероятно, также полагал, что Теософское общество представляет собой образец религиозной и духовной организации, которая с готовностью применяет свои принципы в сфере общества. политический. Теософы сыграли важную роль в инициировании создания национального Индийского конгресса в Индии. Полак также интересовался теософией и, что важно, познакомил Ганди с трудами Раскина. Полак, Рич и Калленбах также входили в более широкую вегетарианскую группу, а Ганди помогал финансировать рестораны в Йоханнесбурге, где они могли встречаться, чтобы обсуждать и обсуждать современные проблемы. Они стали частью современной диаспорной интеллигенции, для которой универсальные идеалы социализма и либерализма имели непосредственную привлекательность. 46 Пацифистские учения Толстого, с которыми Ганди столкнулся в первый год своего пребывания в Южной Африке, а также вопросы сравнительного религиоведения стали предметом оживленных дискуссий. Было много дискуссий о проблемах, создаваемых непредставленными чужаками внутри нации, государства или империи, которые чувствовали, что они разделили лояльность между своим собственным народом и их предполагаемым местом в современном мире. 47 Многие также имели сильное желание остаться в живых. свои собственные культурные традиции, борясь за универсальные права гражданства.

И Рич, и Полак занялись юридической профессией при поддержке Ганди и стали влиятельными в защите протестующих и составлении пропагандистских материалов, основанных на внимательном прочтении закона. Полак, приехавший в Южную Африку в 1903 году, установил особенно близкие и интеллектуально стимулирующие отношения с Ганди. Однажды в Южной Африке он увидел в «индейском вопросе» «новую еврейскую проблему…

1. Лал "Сладко-горькая встреча".
2. Лал, «Сладко-горькая встреча».
3. Лал "Сладко-горькая встреча".

замечательная параллель между обращением с евреями Восточной Европы и отношением к британско-индейской общине Южной Африки».[[159]](#footnote-159) [[160]](#footnote-160)

Учитывая этот фон, не было никаких сомнений в том, что после их встречи между ним и Ганди сформируются прочные и взаимно влиятельные отношения. Полак стал эмиссаром индийских южноафриканцев в Англии и Индии, за это время он встретился с Анни Безант и обсудил как южноафриканских индейцев, так и вопрос о независимости Индии. Он также брал свои статьи при Ганди и занимался многими юридическими жалобами Индии, а также стал редактором Indian Opinion, газеты, которую Ганди основал в 1903 году, следуя традициям индийской политической журналистики. Эта газета стала чрезвычайно важной как голос индийской общины и помогла сформировать народное воображение индийцев в Южной Африке. Его заявленными целями были:

выражать чувства индейской общины, устранять недоразумения, породившие предубеждение белых поселенцев по отношению к индейцам, указывать индейцам на их недостатки, давать им практическое и моральное руководство и знания о родине, а также способствовать 49

Гармония в Империи.

Индийское мнениене была первой индийской газетой в Южной Африке; П. С. Айяр, журналист из Южной Индии, в 1898 году кратко опубликовал «Индийский мир», а в период с 1901 по 1903 год за ним последовали «Колониальные индийские новости».[[161]](#footnote-161)Эти документы будут более подробно обсуждаться в третьей главе. Тем не менее, Indian Opinion была сформирована в то время, когда начался новый этап политической деятельности Индии. После войны в Южной Африке, когда африканерские республики попали под британскую колониальную власть, у индийцев возросли ожидания, которые ожидали британского вмешательства для защиты своих интересов. Британцы использовали жестокое обращение с индейцами со стороны правительства Трансвааля как способ негативно изобразить «буров» до и во время войны.

Было несколько косвенных преимуществ, которые можно было получить от использования вопроса о жестоком обращении с индейцами как британскими подданными. Это позволило британцам принять мантию защитника, в то время как буры стали преследователями, и это позволило им укрепить образ имперской власти, отстаивающей права своих подданных, независимо от их цвета кожи.51

Британцы использовали «индейский вопрос» в Южной Африке, чтобы заручиться поддержкой войны в Африке и Индии и представить ее как моральный крестовый поход. Он стал испытательным полигоном для идеала имперского гражданства.

Для индейцев в Южной Африке и Индии война стала испытанием британских претензий на защиту прав индейцев в Империи. В Индии это дало некоторым индийцам возможность продемонстрировать лояльность Раджу. Но поддержка британского дела не была ни безоговорочной, ни единой. Основными «лоялистами» были махараджи и навабы, которые видели в своей поддержке войны признак своего «превосходного образования, культуры и чувства долга». действия против дискриминации индейцев в Трансваале и Оранжевом Свободном государстве и в целом были связаны со свободой передвижения индейцев в пределах Империи. Индийский Конгресс прекрасно осознавал, что индийская армия была «важнейшим инструментом британской имперской политики», оплачиваемым Индией. В свою очередь, Индийцы хотели получить более справедливую долю предполагаемых благ Империи. Индийские кавалеристы из Мадраса, Бенгалии и Пенджаба использовались в качестве водоносов, мойщиков и носильщиков во время войны. Внутри Южной Африки Ганди также сформировал корпус скорой помощи, надеясь продемонстрировать индийскую лояльность Империи, поскольку он считал, что моральная и политическая победа британцев приведет к справедливости для британских имперских подданных.53 Несмотря на то, что симпатии Ганди были на стороне «Буры», он чувствовал, что это его «карма» как имперского гражданина оказывать практическую поддержку британцам. Выполняя этот долг, индейцы могли морально требовать привилегий этого гражданства. Кроме того, Ганди последовательно утверждал, что индейцы произошли от древней цивилизации, которая ставила их выше «дикого и варварского» аборигенного населения. Этот дискурс пересекался с «цивилизационными» концепциями, которые «подкрепляли европейские колониальные столкновения» в Африке54. Поставив индийцев выше по эволюционной лестнице, чем африканское население, Ганди предположил, что индийцы имеют больше прав на преимущества имперского гражданства. После войны эти

1. Б. Чандрамохан «Гамлет с принцем Датским, опущенным»?: Южноафриканская война, Империя и Индия в Д. Лоури, Переоценка южноафриканской войны (Манчестер, 2000), с. 153.
2. Чандрамохан, «Гамлет», с. 156.
3. Чандрамохан, «Гамлет», с. 159-160.
4. Чандрамохан, «Гамлет», с. 164.

надежды рухнули. Британцы не вмешивались, поскольку в Трансваале и Натале были приняты меры по разделению индийских владельцев магазинов на базарах.[[162]](#footnote-162)Индийцы оказались еще более сегрегированными и дискриминированными, чем раньше. Южноафриканские индейцы испытывали острое чувство разочарования, что способствовало укреплению чувства индийской национальной идентичности и более тесной идентификации с Индией.

Ганди чувствовал острую потребность в газете, которая могла бы озвучить проблемы и несправедливость индийской общины. Он основал газету с помощью Маданджита Ваявахарика, бывшего школьного учителя из Бомбея, владевшего International Printing Press на Грей-стрит, и Манусухала Хиралала Назара, который был сосекретарем NIC.[[163]](#footnote-163) Индийское мнение, как было заявлено, было опубликовано «не для прибыли, а для дела». Он уделял большое внимание завоеванию одобрения белых и стремился сделать это с помощью умеренных статей, которые продолжали призывать к имперскому идеалу:

В редакционной статье первого номера отмечалось, что индийцы страдали «незаслуженно и несправедливо» инвалидностью, но подчеркивалось, что «в нашей программе нет ничего, кроме желания содействовать гармонии и доброй воле между частями единой могучей Империи». В более поздних редакционных статьях говорилось: «Мы непоколебимо верим в британское правосудие ... (индейцы должны добиваться удовлетворения своих недовольств) за счет «хорошо поддерживаемых непрерывных и умеренных конституционных усилий».[[164]](#footnote-164)

Индийское мнениевидел свою цель в создании «единой общины» индейцев, независимо от кастовых или языковых различий, которые считали себя британскими индейцами. Вначале газета печаталась на трех индийских языках: гуджурати, хинди и тамильском, но вскоре это стало слишком сложно поддерживать, и она стала газетой на гуджурати и английском языках, отражавшей интересы торговой элиты.

Тем не менее, «Индийское мнение» сыграло значительную роль в попытке Ганди создать «новый тип индейцев» в определенных частях общества и выполняло важную функцию во время кампаний пассивного сопротивления. Когда газета столкнулась с серьезными финансовыми проблемами, Ганди предложил перенести прессу в поселение Феникс, где ее производство стало бы частью общих обязанностей рабочих на ферме. Ганди и Полак делили офис на ферме и тесно сотрудничали в производстве бумаги. Фактически, его близость и готовность прислушиваться к советам южноафриканских евреев должны были стать главным предметом разногласий между Ганди и его критиками, не в последнюю очередь индийцами, родившимися в колониях, которые находились в процессе обретения собственного политического голоса. Это были одни из первых примеров тесного союза, который должен был сложиться между еврейскими радикальными интеллектуалами и индийцами в Южной Африке. В будущем сама Коммунистическая партия стала называться «не более чем дискуссионной группой между южноафриканскими индейцами и евреями».[[165]](#footnote-165)

Полак активно участвовал в кампании пассивного сопротивления. Впервые он по-настоящему узнал о Ганди как о политике в 1904 году, когда в Йоханнесбурге вспыхнула чума. Вину за вспышку возложили на группу индейцев-пассажиров из Бомбея. Государство, как и прежде, призывало к дискурсу о болезнях и гигиене.[[166]](#footnote-166)чтобы оправдать антииндейские настроения, и индейцев согнали в маргинализированные места. В народном воображении белых они стали представлять угрозу и стали известны как «азиатская угроза». Индийское «место» было сожжено «по состоянию здоровья», и в процессе многие индийцы потеряли свои дома, а также средства к существованию. И Лайонел Рич, и Ганди стали активными участниками кампании по оказанию помощи пострадавшему сообществу и противодействию утверждениям правительства о том, что вспышка болезни была вызвана плохой гигиеной индейцев-пассажиров. Ганди написал тщательно сформулированное письмо в газету Йоханнесбурга, опровергая утверждения и предположив вместо этого, что вспышка была результатом серьезного отсутствия удобств, от которого страдали индийцы, несмотря на то, что они платили налоги, как и белое население.

Полак прочитал письмо и был впечатлен качествами, которые стали отличительной чертой индийской политической литературы того времени, ее спокойным и рациональным опровержением обвинений, ясным изложением фактов и уважительным напоминанием о связанных с этим нарушениях. Без государственной поддержки во время кризиса индийцы объединились, чтобы создать импровизированные больницы и оказывать специализированную медицинскую помощь. Подобным образом во многих случаях в будущем индийцы объединялись, чтобы предоставлять услуги и поддержку друг другу перед лицом неспособности государства предоставить их им. Самопомощь стала одной из отличительных черт индийских южноафриканцев, как и еврейской общины. Самопомощь, самоуважение и национальная честь были признаны в этот период отличительными чертами «индейства». Потеря «чести»,[[167]](#footnote-167)

В результате сожжения локации Йоханнесбург многие индейцы, потерявшие все, мигрировали в другие части Трансвааля и открыли малый бизнес. Хотя индейцев было немного по сравнению с общим населением Трансвааля, в климате антииндейских настроений, которые уже существовали не только в вопросах торговли и проживания, но теперь все больше подогревались страхами перед болезнями, правительство Трансвааля начало ввести еще более жесткое антииндийское законодательство. Происходила смена настроений как среди индейцев, так и среди белых. Индийцы все больше разочаровывались в своем бессилии, белые все более истерично настроены против индейцев. Политическим организациям, представляющим интересы обоих избирателей, пришлось искать меры, чтобы подавить их опасения. Индийские организации, не имеющие какой-либо формы государственной власти,

«Новый тип индейца»: создание политического субъекта как морального существа

В том же 1904 году Ганди уехал из Йоханнесбурга в Дурбан. К декабрю он купил ферму в Фениксе недалеко от Дурбана, где основал коммуну, где рабочие могли жить простой жизнью в обмен на номинальную заработную плату, и, как мы видели, также перевезла туда прессу Indian Opinion. Ганди особо заявил, что при создании Феникса на него повлияли Раскин и Толстой. Морин Свон предположила, что он, возможно, также слышал об эксперименте зулуса, получившего образование в Америке, преподобного Джона Л. Дубе, который основал Институт Оланге в 1901 году, промышленную школу, основанную на Институте Таскиги Букера Т. Вашингтона. Дубе верил в продвижение Африки через образование и позже стал первым президентом АНК. Он уже организовал школу и производственную учебную мастерскую в Фениксе.[[168]](#footnote-168)К этому я бы добавил, что на Ганди, вероятно, также повлияли эксперименты теософов в Южной Африке.

Индия, которые сами были частично основаны на индийской концепции Ашрама, которую Ганди разработал по возвращении в Индию.

Что еще более важно, Феникс представлял собой новую фазу в политике Ганди в Южной Африке. Ганди прибыл в Дурбан, одетый в западный костюм, с смутным представлением о конституционном политическом движении в его стране, возникшем в результате колониализма. Структуры, которые британцы построили для стабильного управления и финансовой безопасности, означали некоторое принятие колониального правления, колониальных предположений и колониальных условностей для индийцев, вступающих в политическую жизнь. Несмотря на свой ранний опыт общения с поселенцами в Южной Африке, Ганди принял дискурс имперского братства как политическое средство добиться возмещения ущерба для своих собратьев-индейцев. Когда изменений не предвиделось, ему пришлось обратиться к фундаментальным вопросам, касающимся природы человеческого существования. Я бы сказал, что центральным в этом было его представление о том, что значит быть индейцем.

По прибытии и на страницах Indian Opinion Ганди призвал индийцев к объединению. Но при существовавших между ними различиях, на каком основании это нужно было делать? Первоначально он использовал язык своих братьев-националистов в Индии, которые говорили о субъекте империи как о порядочном и разумном существе, наделенном правами на основе этих атрибутов. Это был, в основном, имперский, конституционный субъект, права которого защищались с помощью закона. Но их присвоение дискурса империи было также актом перевода и стало включать представление о славе индийской нации, персонифицированной как родина. Этот идеал должен был на какое-то время найти отклик в индийском политическом дискурсе в Южной Африке. В Южной Африке Ганди получил свой первый продолжительный опыт общественной работы. и политической активности, но в то же время он также расширял свое видение, широко читая и участвуя в интеллектуальных дебатах со своим эклектичным кругом друзей. Поскольку идеал имперского братства не давал прав индейцам, а жестокость поселенческого общества становилась все более очевидной, Ганди приходилось не только просить. сам ставит под сомнение природу имперского проекта, но также и для того, чтобы противостоять фундаментальным вопросам индийской цивилизации из-за критики, направленной на него западными наблюдателями.[[169]](#footnote-169)Большая часть его переоценки «индийской традиции» пришлась на его встречи с европейской мыслью и с либеральными интеллектуалами, которые также бросали вызов ценностям своего собственного общества. Он начал внедрять эти интеллектуальные открытия в политическую сферу, чтобы произвести сдвиг в нравственности людей. В центре этого он призвал к трансформации себя: Феникс, по его словам, был о «создании нового типа человека и нового типа индейца». Позже его слова поддержали индийские южноафриканские коммунисты. Принципы его новой политической философии, то, как они относились к различным слоям индийского населения Южной Африки и почему они имели такую ​​непреходящую привлекательность (несмотря на его противоречивые и проблематичные отношения с африканцами и индийскими рабочими), будут предметом следующей главы. . Философия Ганди была заново переведена и вплетена в идеи универсальных демократических прав, которые в 1940-х и 50-х годах влились в социал-демократическую антифашистскую традицию. Это стало одним из способов общения национализма и социализма и информирования друг друга в Южной Африке.

В третьей главе

«Оскорбление индийской чести»: первая кампания пассивного сопротивления

Разработанный Ганди метод политического протеста, который стал известен как пассивное сопротивление, стал очень влиятельным средством выражения несогласия в Южной Африке. В частности, для этого исследования Коммунистическая партия Южной Африки использовала его как форму протеста в 1940-х годах, прежде чем он стал определяющей чертой Кампании неповиновения под руководством Альянса Конгресса в 1950-х годах. Много было написано о Гандианском сопротивлении, и я не собираюсь здесь давать окончательное описание его особенностей. Моя цель, скорее, состоит в том, чтобы проследить некоторые влияния, оказавшие влияние на формулировку сатьяграхи, как стало известно Гандианскому пассивному сопротивлению, чтобы оценить, почему оно стало центральным признаком деятельности КП и как Ганди стал играть столь устойчивую роль. роль в южноафриканском индийском политическом воображении.[[170]](#footnote-170)для индийской южноафриканской политической идентичности.

В предыдущей главе я обсуждал отношения между Индийским конгрессом в Натале и Индийским национальным конгрессом и то, как дело южноафриканских индейцев способствовало дискурсу о том, что воспринималось как «индейское». Это было основано на чувстве национальной чести и способствовало развитию общинной диаспорной идентичности. Политически статус индейцев в Южной Африке был связан со статусом индейцев на субконтиненте. Акцент в раннем Индийском национальном конгрессе делался на конституционной политике, основанной на западной модели представительства и демократических правах. Но даже к началу двадцатого века Ганди становилось все более очевидным, что этот метод протеста, независимо от того, сколько дополнительных «друзей» он присоединял к своему «делу», с треском провалилась, убедив южноафриканское правительство переосмыслить свою политику в отношении индейцев. Индийские петиции и мемориалы не произвели сколько-нибудь значимого впечатления на государство, а дела «небелых» фактически переместились из сферы политики в область простого управления. До этого момента конфронтация «не считалась ответственным поведением»1.[[171]](#footnote-171), Ганди и его коллегами, как постоянно повторяли сочувствующие в ИНК, такие как наставник Ганди, Г.К. Гокхале. Важной причиной этого было то, что Ганди, как и Гокхале, первоначально считал, что в то время как коренные африканцы и цветные могут требовать полного равенства с белыми подданными в Южной Африке, индийцы представляют собой небольшую общину поселенцев, которые должны сосредоточиться на своих гражданских правах, а не требовать полного политического положение дел.[[172]](#footnote-172)Поэтому формы прямого действия были сочтены неуместными.

Создание NIC, как и в случае с INC, было логическим результатом единственного пути, который английская конституция предоставила южноафриканским индейцам для представления своих взглядов властям. Однако то, как они использовали законные каналы, осложнялось тем фактом, что индейцы были британскими подданными, но из колонии без представительного правительства. Их права во многом основывались на толковании закона. Отчасти в результате этого в Южной Африке существовала возможность для постоянных манипуляций с квалификациями франшизы. Индийцы часто реагировали на растущую изоляцию, утверждая, что это оскорбление «всей индийской нации», перекликаясь с дискурсом ИНК, который, в свою очередь, поддержали Юсуф Даду и другие радикалы из CPS A в 1940-х годах. Постепенно политическая изоляция превратилась в моральную проблему. Более того, борьба за гражданские права в Южной Африке все больше ассоциировалась с независимостью Индии, поскольку жестокое обращение с индейцами в Южной Африке истолковывалось как «оскорбление чести и достоинства Индии». Эту тему также подхватили и поддержали индийские члены Коммунистической партии в 1940-х годах. Кроме того, он стал частью набора вопросов, которые индийские политики использовали в качестве полигона для завоевания политического авторитета на международной арене. Образованные индийцы на субконтиненте все больше беспокоились о положении индийских южноафриканцев, и правительство Индии чувствовало некоторое давление, чтобы его считали представляющим интересы своих индийских подданных за границей. поскольку жестокое обращение с индейцами в Южной Африке было истолковано как «оскорбление чести и достоинства индейцев». Эту тему также подхватили и поддержали индийские члены Коммунистической партии в 1940-х годах. Кроме того, он стал частью набора вопросов, которые индийские политики использовали в качестве полигона для завоевания политического авторитета на международной арене. Образованные индийцы на субконтиненте все больше беспокоились о положении индийских южноафриканцев, и правительство Индии чувствовало некоторое давление, чтобы его считали представляющим интересы своих индийских подданных за границей. поскольку жестокое обращение с индейцами в Южной Африке было истолковано как «оскорбление чести и достоинства индейцев». Эту тему также подхватили и поддержали индийские члены Коммунистической партии в 1940-х годах. Кроме того, он стал частью набора вопросов, которые индийские политики использовали в качестве полигона для завоевания политического авторитета на международной арене. Образованные индийцы на субконтиненте все больше беспокоились о положении индийских южноафриканцев, и правительство Индии чувствовало некоторое давление, чтобы его считали представляющим интересы своих индийских подданных за границей. он стал частью набора вопросов, которые индийские политики использовали в качестве испытательного полигона, чтобы завоевать политическое доверие на международной арене. Образованные индийцы на субконтиненте все больше беспокоились о положении индийских южноафриканцев, и правительство Индии чувствовало некоторое давление, чтобы его считали представляющим интересы своих индийских подданных за границей. он стал частью набора вопросов, которые индийские политики использовали в качестве испытательного полигона, чтобы завоевать политическое доверие на международной арене. Образованные индийцы на субконтиненте все больше беспокоились о положении индийских южноафриканцев, и правительство Индии чувствовало некоторое давление, чтобы его считали представляющим интересы своих индийских подданных за границей.[[173]](#footnote-173)

«Сыны земли»: о братстве с африканцами

В этой атмосфере повышенной осведомленности международного сообщества об индейцах в Южной Африке, а также растущих волнений среди индийцев внутри страны политика Индии в Южной Африке приняла критический оборот. В 1906 году в Натале вспыхнуло восстание Бамбата, когда зулусы протестовали против введения подушного налога. Несправедливое налогообложение могло предоставить некоторые возможности для союза интересов между индейцами и зулусами. Но отношение Ганди к африканцам было глубоко проблематичным и временами двойственным. В редакционных статьях Indian Opinion и целях поселения в Фениксе подчеркивалась важность установления более тесного взаимопонимания и сотрудничества между индейцами и белыми. Ганди создал окружение «верных белых сторонников». Его отношение к африканцам и их организациям было совсем другим. Единственными африканцами, которых можно было найти на ферме в Фениксе, были несколько зулусских рабочих. Их присутствие явно заставляло его чувствовать себя некомфортно, так как вскоре он захотел заменить их: я считаю, что было бы лучше, насколько это возможно, чтобы с нами работали индейцы, а не кафры».[[174]](#footnote-174)NIC часто предпринимал политические действия в знак протеста против законодательства, которое ставит индийцев в одну категорию с африканцами. Например, вскоре после своего создания NIC составил петицию, оспаривающую законопроект, предложенный правительством Натала, лишающий избирательных прав индейцев, заявив, что он «будет ставить индейцев ниже, чем самых необработанных коренных жителей».[[175]](#footnote-175)Сам Ганди должен был прокомментировать после трех лет в Натале:

Мы постоянно боремся с унижением, которое пытаются навязать нам европейцы, желающие низвести нас до уровня неотесанных кафров, занимающихся охотой и чьей единственной целью является собрать определенное количество скота для покупки жена с и, проведет свою жизнь в праздности и наготе.[[176]](#footnote-176)

Ганди также громогласно требовал создания отдельных изолированных помещений для индийцев, чтобы держать их отдельно от африканцев, полагая, что индийцы должны сохранять свою «чистоту типажа»; «Насчет этого смешения кафров с индейцами, признаюсь, я чувствую себя очень сильно», — заметил он.[[177]](#footnote-177)Часто, когда белые хотели иметь отдельные учреждения, Ганди и NIC хотели еще большей сегрегации между африканцами и индийцами. Например, Индийский конгресс Натала «попросил власти предоставить три входа вместо двух в общественные здания, такие как почтовое отделение, чтобы индийцы были отделены от африканцев».[[178]](#footnote-178)

Во время кампании пассивного сопротивления он был особенно недоволен тем, что ему приходилось делить камеры с африканцами и носить тюремную одежду с буквой N, означающей туземец. Как заметил Дэвид Арнольд: «Опыт угроз, насмешек и жестокого обращения со стороны заключенных-кафров убедил Ганди в том, что «разделение» индейцев и африканцев было физической необходимостью».[[179]](#footnote-179)Ганди предположил, что у индийцев нет ничего общего с африканцами; скорее, им было «чего бояться». «Кафры, — заключил он, — как правило, нецивилизованны, а каторжники тем более. Они беспокойны, очень грязны и живут почти как животные... Читатель легко может себе представить бедственное положение бедного индейца, брошенного в такую ​​компанию! '[[180]](#footnote-180)Ганди вел себя как индиец из среднего класса и высшей касты. Отношение многих индийцев к африканцам остается очень похожим и по сей день. Говоря об африканцах в контексте беспорядков в Дурбане в 1949 году, многие из моих информаторов использовали те же самые стереотипные образы, которые вызывал Ганди. Это оказалось постоянной проблемой для индийцев в Коммунистической партии, когда они пытались организоваться на нерасовой основе.

Тем не менее опыт Ганди в тюрьме также был частью эклектичного процесса, который должен был превратить его в «махатму», и его отношение к африканцам становилось все более двойственным. По мере того, как он становился все более «влюбленным» в сельскую жизнь и осознавал врожденную мораль в ручном труде, африканец, как «сын земли», превращался в романтического героя. После своего первого срока в тюрьме в 1909 году он заявил, что считает кафров, с которыми я постоянно работаю в эти дни, выше нас. То, что они делают по своему невежеству, мы должны делать сознательно, внешне мы должны быть похожи на кафров.[[181]](#footnote-181)В частности, он считал этих зулусов «непревзойденными в физическом мужестве, силе и выносливости», хотя они, по-видимому, «испугались при виде европейского ребенка».[[182]](#footnote-182)Его амбивалентность подчеркивалась глубоким патернализмом, и эта переоценка африканского характера не нашла воплощения в политической практике. Ганди оставался непреклонным в том, что индийцы не должны вступать в союзы с африканскими политическими организациями.

Вместо этого, снова, как и во время войны в Южной Африке, Ганди намеревался продемонстрировать свою лояльность Империи и элементарную «порядочность» индийских южноафриканцев, предложив сформировать корпус скорой помощи во время восстания Бамбата.[[183]](#footnote-183)Хотя он выражал сочувствие делу зулусов и ухаживал за ранеными африканцами во время беспорядков, как и во время войны в Южной Африке, он считал своим долгом поддерживать британцев. Восстание закончилось в июле 1906 года, и роль, которую индейцы сыграли в качестве носильщиков, получила должную похвалу от британских властей. Но любые идеи о том, что это заставит белых больше думать о демократических правах индейцев в Южной Африке, вскоре развеялись. В августе того же года правительство Трансвааля ввело новые правила регистрации, которые представляли собой фундаментальное и унизительное нападение на индейскую общину, еще больше подрывая их гражданский статус и унижая их борьбу за определенный уровень уважения.

«Изгнание кули»: Черный акт

Теперь все индийцы должны были зарегистрироваться по закону и всегда иметь при себе свидетельство. Им пришлось сдать отпечатки пальцев.[[184]](#footnote-184)Раньше это были только отпечатки пальцев, но теперь будут сниматься все десять цифр, что ставит индийцев в один ряд с преступниками. Полиция могла останавливать и обыскивать людей по своему желанию, а отсутствие удостоверения означало наложение крупных штрафов или тюремное заключение. Полиция также может входить в дома индейцев, когда пожелает. Этот новый закон стал широко известен как «Черный закон».[[185]](#footnote-185). В 1906 и 1907 годах соответственно Трансвааль и Оранжевое Свободное Государство получили ответственное самоуправление, и британцы заявили, что они постараются не вмешиваться в введение нового расового законодательства. Южноафриканские политики почувствовали себя более способными высказывать свое мнение, и во время своей предвыборной кампании на пост премьер-министра Бота заявил электорату, что в случае победы его партии он позаботится о том, чтобы «кули» были «изгнаны из страны». в течение четырех лет'[[186]](#footnote-186).

Этот новый закон и общая атмосфера в стране стали поворотным моментом в организованной политике южноафриканских индейцев.

Для моей семьи это стало последней каплей. Мы так старались играть по правилам, идти по цивилизованному пути, несмотря на то, что с нами так унизительно обращались в повседневной жизни. Но это был еще один поворот винта. Я помню, как мой отец говорил об этом с большим гневом. Он был очень предан Ганди и его методам. Но мольбы о справедливости уже не казались достаточными.[[187]](#footnote-187)

Первоначально Ганди снова обратился к страницам Indian Opinion, написав статьи на гуджурати и английском языках против предложенного закона. Письмо протеста было отправлено правительству Южной Африки через Ассоциацию британских индейцев, а в сентябре индийская делегация встретилась с британским министром по делам колоний, чтобы обсудить ситуацию. Тем не менее, законопроект был внесен 4 числа того же месяца. К 9 сентября Ганди призывал индийцев не соблюдать новый закон, тем самым инициируя прямые действия или гражданское неповиновение.

Что спровоцировало эту смену направления? Одним из важных факторов могло быть изменение настроения индийцев в целом, как указано в приведенной выше цитате. Легендарный статус Ганди таков, что исторические повествования часто читаются так, как будто он целенаправленно разрабатывал новые стратегии независимо от сил, действующих в широких слоях населения. Но введение методов пассивного сопротивления, вероятно, было отчасти реакцией на растущее беспокойство индийцев по поводу их уменьшающегося статуса, ухудшения их деловых перспектив, посягательств на их права собственности и их сужение возможностей трудоустройства.

6Путь страдания»: начало пассивного сопротивления

Первый митинг кампании пассивного сопротивления состоялся 11 сентября 1906 года в Театре еврейской империи в Йоханнесбурге.[[188]](#footnote-188)Массовая посещаемость и недовольство, которое транслировалось, свидетельствуют о настроении индийцев в то время.[[189]](#footnote-189)Отчасти Ганди отвечал на это. Что-то нужно было делать, так как, по крайней мере, на данный момент одни конституционные методы, казалось, исчерпали себя. Его ответ был основан на его широком чтении философских, религиозных и политических текстов, а также на его практическом опыте в Южной Африке и текущих международных событиях. Но почему он принял именно такую ​​форму? Ганди, очевидно, не разработал сатьяграху за одну ночь, и он сам настаивал на том, что это не его изобретение, а скорее систематическое применение старых принципов и практик. Преподобный Доук, английский священник, работавший в Южной Африке и ставший первым биографом Ганди, цитирует его слова:

Несколько лет назад я начал принимать активное участие в общественной жизни Натала, и мне пришло в голову, что этот метод лучше всего подойдет на случай, если петиции не пройдут... в Йоханнесбурге, когда был принят Закон о азиатской регистрации, индийская община глубоко взволнованы и настолько сплочены в общей решимости сопротивляться ему, что момент кажется подходящим... их действия должны принимать не буйную форму, а пассивное сопротивление. У них не было ни права голоса в парламенте, ни надежды на возмещение ущерба. Их жалобы никто не слушал. Итак, я предложил путь страданий, и после долгих обсуждений он был принят.[[190]](#footnote-190)

Протест против индийского пути: «борьба коренных народов», а не имперское братство

Пассивное сопротивление первоначально зародилось как форма гражданского неповиновения, средство политического протеста небольшого меньшинства в чужом государстве. Но с самого начала Ганди беспокоился, возможно, небезосновательно, что этот термин не был полностью понят политическим сообществом; Шет Хаджи Хабиб, член BIA и Исламского общества Хамидия[[191]](#footnote-191)который был видным на первом митинге пассивного сопротивления в Театре Империи, заявил вскоре после встречи КИ вообще не может сдерживать себя, если какой-либо офицер придет и начнет брать отпечатки пальцев моей жены, я убью его там и умру сам.[[192]](#footnote-192)

Если бы Хабиб не понял основных принципов этой конкретной политики сопротивления, это, пожалуй, неудивительно. На момент встречи основные стратегии пассивного сопротивления еще в значительной степени не были сформулированы. Кроме того, политические цели Ганди, купцов и других индийцев и европейцев, присутствовавших на встрече, не были идентичными. Концепция пассивного сопротивления, хотя и слабо сформулированная в то время, и для многих зрителей обращение к Богу Хаджи Хабибом стремились объединить разрозненные интересы и заботы. Ганди также был обеспокоен тем, что термин «пассивное сопротивление», используемый суфражистками, рассматривался как «оружие слабых», которое избегало насилия, но не исключало его. Это была не совсем та философия, которую он хотел распространять. На данном этапе его идеи не

была полностью разработана, но Ганди имел в виду методы, более близкие толстовским представлениям о непротивлении и несотрудничестве с государством, связанные с индийскими традициями и идеями гражданского неповиновения. Он также внимательно следил за различными ненасильственными действиями, имевшими место с 1890-х годов в разных частях мира — в России, Китае и Ирландии, а также в Индии. это побудило Ганди ввести новый термин сатьяграха, буквально означающий форму моральной силы, для его формы ненасильственного сопротивления.

Как он выразился, «... Идея пассивного сопротивления как средства противодействия злу присуща индийской философии. В старину это называлось «сидеть дхурна»25. Он утверждал, что в индийской истории уже было много сатьяграхи, «которые шли через пылающие леса». Вероятно, это была религиозная метафора, но это был интересный выбор выражения. Примерно в это же время в Индии прошли массовые сельские протесты против законов о лесном хозяйстве, введенных британцами, и некоторые из этих протестов заключались в поджоге лесов. Действительно, некоторые защитники окружающей среды, такие как Вандана Шива, задним числом назвали этих индийских демонстрантов «сатьяграхи»26. Ганди вполне мог знать об этих антиправительственных протестах, а также об известной истории Бишнои в Раджастане. где четыреста лет назад сельские жители мирно протестовали против попыток местного короля вырубить их леса и погибли при этом. История Бишного и лесных протестов конца девятнадцатого века стала частью лексикона экологических протестов, которые теперь называют новыми социальными движениями. Они важны здесь, потому что являются частью дискурса, в котором важную роль сыграл Ганди, пытавшийся обратиться к туземным формам борьбы в ответ на имперский диалог конституционной политики. По мере того, как Ганди подвергал сомнению аспекты современной цивилизации, он все чаще обращался к индийским историческим прецедентам в поисках морального кодекса и История Бишного и лесных протестов конца девятнадцатого века стала частью лексикона экологических протестов, которые теперь называют новыми социальными движениями. Они важны здесь, потому что являются частью дискурса, в котором важную роль сыграл Ганди, пытавшийся обратиться к туземным формам борьбы в ответ на имперский диалог конституционной политики. По мере того, как Ганди подвергал сомнению аспекты современной цивилизации, он все чаще обращался к индийским историческим прецедентам в поисках морального кодекса и История Бишного и лесных протестов конца девятнадцатого века стала частью лексикона экологических протестов, которые теперь называют новыми социальными движениями. Они важны здесь, потому что являются частью дискурса, в котором важную роль сыграл Ганди, пытавшийся обратиться к туземным формам борьбы в ответ на имперский диалог конституционной политики. По мере того, как Ганди подвергал сомнению аспекты современной цивилизации, он все чаще обращался к индийским историческим прецедентам в поисках морального кодекса и которые пытались обратиться к местным формам борьбы в ответ на имперский диалог конституционной политики. По мере того, как Ганди подвергал сомнению аспекты современной цивилизации, он все чаще обращался к индийским историческим прецедентам в поисках морального кодекса и которые пытались обратиться к местным формам борьбы в ответ на имперский диалог конституционной политики. По мере того, как Ганди подвергал сомнению аспекты современной цивилизации, он все чаще обращался к индийским историческим прецедентам в поисках морального кодекса и

1. Бхарати, Сатьяграха, с. 25.
2. Ганди, цитируется в JJDoke, Gandhi: An Indian Patriot in South Africa, (London, 1909), p. 86. Буквально это означает, что когда с кем-то поступили несправедливо, идти и сидеть перед домом или офисом обидчика, пока преступление не будет исправлено.
3. См. В. Шива, «Насилие зеленой революции: сельское хозяйство, экология и политика» (Лондон, 1991 г.) подборку эссе, излагающих ее взгляды Ганди на политику, современность и потребительство.

89

формы протеста, хотя он, конечно, не был первым, кто сделал это27. Само индийское национальное движение также все чаще искало формы местного протеста.

Индийские лесные протесты стали важной частью попытки принять местные формы борьбы в движении за независимость Индии с 1920-х годов, поскольку более радикальный политический орган бросил вызов консервативным конституционным подходам, в основном принятым INC до того времени. Методы Ганди также казались радикальным вызовом «традиционному» ИНК. Консервативные элементы в Индийском Конгрессе возражали против его модели пассивного сопротивления, когда она впервые применялась в Южной Африке. При построении своего представления о моральном политике Ганди также находился под сильным влиянием своих прочтений Бхагавад-гиты, и он смоделировал большую часть своей личности на роли садху, или морального человека (как и теософы). Подобно Садху, он надеялся, что через покаяние и личные лишения он достигнет индивидуальной морали, которая вооружит его для более широкой политической борьбы. дегенеративная политика современного мира. Ганди все чаще рассматривал современную цивилизацию как вероломную и развращающую по своей сути.

Жизненно важная часть идей, лежащих в основе сатьяграхи, заключалась в обучении людей как «нравственных учеников». Этому способствовали два общинных поселения, которые Ганди основал, сначала в Фениксе, а затем на Толстом Фанне за пределами Йоханнесбурга, которые были подарены Хеннанном Калленбургом, евреем, симпатизировавшим делу Индии, и близким доверенным лицом Ганди.[[193]](#footnote-193)Для Ганди и его сторонников Толстовский хутор рассматривался как центр духовного очищения, где принципы самодостаточности будут способствовать лояльности и духу общности. Здесь сатьяграхи-стажеры вели простую жизнь, основанную на идеях, которые Ганди черпал как у Раскина, так и у Толстого, а также на его представлениях об идеализированной традиционной Индии, где

1. Абу Талеб, мусульманин восемнадцатого века из Лакхнау персидского и турецкого происхождения, ставший государственным служащим, был одним из первых летописцев «пороков западного материализма» и предвосхитил многие из аргументов, использованных более поздними индийскими националистами, когда они реконструировали националистическую дискурс на основе представления об особом индийском характере и исторической традиции. См. S. Hay (ed.), Sources of Indian Tradition vol. 2, (Нью-Йорк, 1988), стр. 13-15.
2. Я благодарю доктора Субир Синха за обсуждение этих вопросов.

превозносилась несложная сельская жизнь и награды за честный труд. Он рассматривал эти поселения как «питомник для производства нового типа людей и нового типа индейцев»29.[[194]](#footnote-194)

При создании поселений Феникс и Толстой Ганди, возможно, также опирался на пример теософов, основавших общину в Адьяре на окраине Мадраса, где их последователи жили в соответствии с принципами теософии и посещали школы, где обучались теософам. основные постулаты его верований. На самом деле именно еврейский теософ и сочувствующий Ганди организовал и руководил школой для сатьяграхи-стажеров на ферме Толстого.[[195]](#footnote-195)Для Ганди, как и для теософов, политическое действие могло быть успешным только в том случае, если оно предпринималось в рамках общего морального и духовного кодекса, хотя многие утверждали, и я соглашусь, что он также продолжал действовать прагматично и, когда это необходимо, шел на уступки, чтобы для получения материальных результатов. Он включил продолжение конституционных переговоров в свою концепцию сатьяграхи.

«Истинное Я»: сатьяграха как «индейство»

Сатьяграха, зародившись в Южной Африке, предполагала мораль и индивидуальную духовность, которые считались универсальными, но также подчеркивала чувство индийскости, которое вызывалось через образы «Родины» и гордость за древнюю индийскую традицию. Страницы Indian Opinion постоянно переписывали это в народном воображении Индии посредством статей об индийской истории, политике и религиозных текстах. Возможно, лучше всего его можно описать как набор практик, взятых из эклектичных источников, как европейских, так и индийских, построенных на представлениях о сконструированном и идеализированном прошлом, противопоставленном развращающей современности. Тем не менее, он также смешал индийские философские традиции универсальной духовности с представлениями Просвещения о правах и гражданстве.[[196]](#footnote-196)Это был аспект мысли Ганди, который позже подхватили южноафриканские индийские коммунисты. И если определенные религиозные традиции использовались для того, чтобы подчеркнуть необходимость мирного протеста, путь к ненасилию, безусловно, был вновь подчеркнут для Ганди благодаря его непосредственному опыту войны в Южной Африке и восстания в Бамбате, подчеркивая, как он мог включить материальный опыт в свою моральную философию.

Изучение различных фаз первой кампании пассивного сопротивления показывает, как индийская политическая организация в Южной Африке извлекла уроки из этого опыта и заложила некоторые из своих методов в этот период. Одним из аспектов этого, который должен был стать доминирующей чертой индийской политики, было то, как многие индийские политические организации, как религиозные, так и политические, имели частичное членство, состоящее из людей, которые приобрели значительный политический опыт. Индийцы развили обширные социальные сети, которые способствовали мобилизации политического электората. Это часто означало, что новые политические деятели продолжали взаимодействовать с существующими органами и, таким образом, могли использовать уже существующую инфраструктуру. На начальных этапах кампании пассивного сопротивления это было наиболее заметно в Трансваале в случае с Британской индийской ассоциацией и Исламским обществом Хамидия. Мужчины, принадлежавшие к обеим организациям, часто занимали руководящие должности в таких ассоциациях, как Ассоциация пассивного сопротивления.[[197]](#footnote-197) Это была модель организации и агитации, которая продолжалась после того, как индийцы начали присоединяться к Коммунистической партии с 1930-х годов, когда люди имели передаваемое членство в нескольких политических организациях, национальных, социальных и религиозных.

Фундаментальным аспектом движения сопротивления Ганди была его способность привлекать индийцев из мусульманских, христианских и индуистских общин, а также из северной и южной Индии. Измерение класса — это другой вопрос, и он будет обсуждаться ниже. Более того, «колониальные бомбы», южноафриканские индейцы, родители которых были законтрактованными, не так легко инкорпорировались. Но значительное число тамилов, особенно тех, кто занялся торговлей и был глубоко затронут антииндийским законодательством, такие люди, как Тамби Найду, который родился на Маврикии, но, тем не менее, «патриотизм течет в его жилах».[[198]](#footnote-198), сыграл важную роль в движении. Первая встреча кампании пассивного сопротивления, которая состоялась в Театре Империи, была важным примером того, как индийцы из разных культур объединились как индийцы с общими проблемами. Каждый

Индийский магазин в Йоханнесбурге заметил Хартала. 35 Европейцы, очевидно, думали, что это был «крутой» праздник. 36 Организаторы встречи предоставили переводы заседаний на тамильский и телугу. Многие сочувствующие евреям, в том числе такие люди, как Лихтенштейн, который был одним из основателей идиш-говорящей группы в Южно-Африканской международной социалистической лиге, предшественнице Коммунистической партии Южной Африки, также присутствовали на этом собрании и добавили социалистическое измерение к дебаты. Выступавшие с сожалением говорили о необходимости прибегнуть к гражданскому неповиновению, умоляя короля-императора продвигать их дело, и были принесены клятвы, выраженные в строго религиозном языке.

На первом этапе кампании против «черного закона» у здания пенитенциарного учреждения были устроены пикеты и распространялись брошюры. Плакат гласил:

БОЙКОТ, РАЗРЕШЕНИЕ НА БОЙКОТ: САДЯСЬ В ТЮРЬМУ, МЫ НЕ СОПРОТИВЛЯЕМСЯ, А СТРАДАЕМ РАДИ НАШЕГО ОБЩЕГО БЛАГА И САМОУВАЖЕНИЯ.

ВЕРНОСТЬ КОРОЛЮ ТРЕБУЕТ ВЕРНОСТЬ КОРОЛЮ КОРОЛЕВ, ИНДЕЙЦЫ БУДЬТЕ СВОБОДНЫ![[199]](#footnote-199)

В используемом языке переплелись сильное чувство чести, морали и прав. В то же время Ганди все же оставил дверь открытой для переговоров со Смэтсом. Политической организации кампании способствовало несколько факторов. Во-первых, как я уже отмечал, привлекались люди, практиковавшиеся в некоторых аспектах политической деятельности. Во-вторых, был свободный доступ к печатному станку, и у многих активистов был определенный журналистский опыт, что облегчало написание политической агитации и распространение листовок. В-третьих, такие люди, как Полак, Рич и Ганди, были обучены закону и могли защищать арестованных протестующих. В-четвертых, Толстовский хутор служил местом для обучения новобранцев и местом отступления перед лицом запугивания со стороны государства.

Добровольцы добились ареста ненасильственными средствами, отказавшись от сотрудничества с государственными органами. После первого ареста некоего Рэма Сандера, который представился индуистским священником из Гермистона, но позже был разоблачен как сбежавший наемный рабочий, события обострились с обеих сторон, и сам Ганди был арестован. Именно в это время он

1. т.е. они были закрыты в знак протеста.
2. Лал "Сладко-горькая встреча".

прочитал в тюремной библиотеке работу Дэвида Торо о гражданском неповиновении, которая подтвердила его веру в правдивость его методов и помогла их усовершенствовать37.[[200]](#footnote-200)Несмотря на свой арест, Ганди продолжал вести переговоры со Смэтсом через Альберта Картрайта, тогдашнего редактора Transvaal Leader. Был достигнут компромисс, согласно которому индийские заключенные будут освобождены, а индийцы добровольно зарегистрируются в правительстве, а взамен «Закон о черных» будет отменен. Ганди не получил ничего письменного от Смэтса, но, тем не менее, сказал протестующим: «Закон будет отменен, а в законопроект об иммиграции будут внесены соответствующие поправки. Таким образом, цель правительства будет обеспечена, и мы получим свободу, которую требовали».[[201]](#footnote-201)

Ганди пошел на некоторые существенные уступки. Хотя Смэтс уступил требованию, чтобы грамотные люди теперь могли ставить свои подписи при регистрации в полиции, тем, кто не мог, по-прежнему приходилось подвергаться унизительному снятию десятизначных отпечатков пальцев. Не было вообще никакого упоминания о налоге в 3 фунта стерлингов, который все еще оставался в силе и имел пагубные последствия для наемных рабочих. По мере того как кампания продолжалась, становится ясно, что Ганди все чаще видел в ней борьбу за восстановление достоинства и завоевание прав прежде всего для образованных индийцев. В 1908 году в Indian Opinion от 10 июля он прямо заявил, что «борьба сейчас действительно ведется от имени образованных индийцев». Его отношение к индейцам из рабочего класса и сельскохозяйственным рабочим было в лучшем случае патерналистским.

К 9 мая 1908 года почти 9000 «квалифицированных» (образованных) индийцев зарегистрировались добровольно. Но правительство не отменило закон. Наоборот, на самом деле; они сделали это обязательным. Разрыв, возникший в обществе в результате этой неудачи, был, пожалуй, наиболее ярко проиллюстрирован двумя покушениями на жизнь Ганди со стороны членов мусульманской общины, в результате чего он нанял на постоянную работу телохранителя, тамильского боксера из Натал-бом.[[202]](#footnote-202)Высокие идеалы сатьяграхи также были поставлены под сомнение, когда первый арестованный, Рэм Сандер, был разоблачен как «мошенник».[[203]](#footnote-203)Для Ганди, который был простым беглым наемным рабочим. попытка скрыть свою личность была, по-видимому, непростительным преступлением. Его характеризовали как «демона», которого нужно было изгнать.41[[204]](#footnote-204)

На какое-то время борьба вернулась к упору на конституционные методы, и Ганди продолжал вести себя примирительно со Смэтсом, но правительство по-прежнему не шло ни на какие уступки. Действительно, он ужесточил свою позицию и начал конфискацию имущества и депортацию индейцев из Трансвааля. Некоторых даже депортировали в Индию. В этот момент Ганди совершил еще одну поездку в Лондон.

Хинд Сварадж и изобретение традиции

Во время своего предыдущего визита в Лондон в 1906 году Ганди вместе с Дадабхаи Наороджи, депутатом-либералом от Финсбери, учредил Ассоциацию южноафриканских индейцев.[[205]](#footnote-205)и Лайонел Рич, признавая важность получения общественной поддержки в более широком политическом ландшафте. При этом он всегда старался использовать последовательные аргументы, основанные на «фактах», которые опирались на моральные предпосылки. Эта тактика, которую позже переняли индийские члены Коммунистической партии, не оправдала себя ко времени его визита в Лондон в 1909 году. Ганди вернулся в Южную Африку с пустыми руками. Однако эта поездка в Лондон приобрела особое значение. Во время своего визита он столкнулся с индийскими анархистами, которые были частью радикальной индийской диаспоры.[[206]](#footnote-206)в поисках политической поддержки своей борьбы против англичан. Ганди часто обменивался с ними идеями. Они были полны решимости бросить вызов тому, что они считали коллаборационистской политикой борьбы за независимость Индии, представленной Индийским Конгрессом. Эти «экстремисты» не исключали применения насилия. Ганди видел, как эта «гниль» (как он описал пропаганду применения насилия) проникла и в политическое сообщество Южной Африки, что свидетельствует о его беспокойстве по поводу того, как там развивается индийская политика. В это время Ганди также прочитал письмо Толстого, которое было отправлено в индийскую газету, но так и осталось неопубликованным.

потому что редактор не согласился с его точкой зрения. По словам Джудит Браун, в этом тексте «Толстой призывал индийцев не пытаться изгнать англичан силой, а использовать оружие неучастия в государстве; ибо они могли быть рабами только в том случае, если принимали этот статус и добровольно сотрудничали в системе порабощения». 44[[207]](#footnote-207)

Это привело к тому, что Ганди вступил в переписку с русским мыслителем. Их обмен идеями в сочетании с опасениями Ганди по поводу насильственного поворота событий в индийском политическом сообществе как в Индии, так и в Южной Африке привели к тому, что он написал основополагающий « Хинд Сварадж» во время своего морского путешествия обратно в Дурбан. Впоследствии это было опубликовано в Indian Opinion под видом сеанса вопросов и ответов между читателем и редактором и сформировало повествование, в котором Ганди изложил свои идеи ненасильственных действий и антииндустриальных традиций.[[208]](#footnote-208)Он был опубликован в виде книги в Йоханнесбурге в 1910 году, после того как текст был запрещен в Индии.[[209]](#footnote-209)

Хинд Свараджбыл первым последовательным обзором его идей о независимости Индии и обозначил его растущее разочарование в его интерпретации современности. В частности, он подчеркивал, что именно моральное падение самих индийцев привело к завоеванию Индии, потому что они были «прельщены блеском современной цивилизации».[[210]](#footnote-210) Более того, сама современность и ее притязания на прогресс за счет повышения производительности, а затем и увеличения благосостояния и счастья для всех были притворством, потому что в действительности современность породила людей, ставших жертвами своей тяги к трофеям цивилизации. ведет к усилению конкуренции, бедности и войн. Современность и ее потомки, прогресс посредством индустриализации, породили массовые «культуры желания». Открыв «шлюзы» промышленного производства, беспрецедентный уровень насилия и угнетения обрушился на современный мир: «движущим социальным побуждением, стоящим за промышленным производством, является стремление к чрезмерному потреблению».[[211]](#footnote-211)Неудивительно, что Ганди относился к фабричным рабочим с таким большим подозрением и говорил о «красном дожде», когда перспектива промышленных беспорядков угрожала стать частью антибританской борьбы в Индии.[[212]](#footnote-212)Согласно Ганди,

традиционная Индия

управлялись тем же плугом, который существовал тысячи лет назад. Мы сохранили тот же тип коттеджей, что и в прежние времена, и наше местное образование остается таким же, как и раньше... Не то чтобы мы не знали, как изобретать машины, но наши предки знали, что если мы устремим наши сердца к Таким образом, мы стали бы рабами и потеряли бы наши моральные устои. Поэтому они после должного обдумывания решили, что мы должны делать только то, что можем руками и ногами.[[213]](#footnote-213)

И, по-видимому, «традиционная Индия» также была организована вокруг самодостаточных деревенских общин.

Я не собираюсь здесь опровергать идеи Ганди о прошлом Индии, замечу только, что они очень похожи на британские представления о «традиционной деревенской Индии».[[214]](#footnote-214)Для целей данной диссертации достаточно отметить, что Хинд Сварадж, как идеологическое утверждение, резко контрастирует с проектом модерна в его интерпретации социалистами и коммунистами, что было хорошо понято и аргументировано индийскими коммунистами в Индии и Индии. Британия в дискуссиях о Ганди, как будет обсуждаться в пятой главе.

В свете того, что было сочтено его неспособностью добиться каких-либо значимых политических изменений, Ганди вернулся в Южную Африку, чтобы найти моральный дух среди членов движения пассивного сопротивления на рекордно низком уровне. Число добровольцев сократилось, индейцы, родившиеся в колониях, стали все более критически относиться к его руководству, и не было никаких попыток решить проблемы сельскохозяйственных рабочих, кроме как самым поверхностным образом. Кроме того, сам Ганди стал критиковать торговцев, которых он считал заинтересованными только в немедленной материальной выгоде. Индийское «сообщество» начало распадаться, и именно в это время индейцы, родившиеся в колониях, впервые попытались создать свои собственные политические организации.

Политика колониальной элиты

В первой главе я описал, как «новая индийская элита» в Южной Африке уже начала создавать религиозные организации, в частности Молодежную индуистскую ассоциацию и Молодежную христианскую ассоциацию. Эти религиозные организации теперь оказались вовлечены в политику «новой элиты». Однако попытки «новой элиты» создать независимые организации для продвижения своих интересов не были шагом, который они предприняли легкомысленно. Хотя Конгресс мог быть непредставителем всего сообщества, к нему, несомненно, прислушивались правительства Южной Африки, Англии и Индии, какими бы безразличными ни были эти правительства. Более того, как мы видели, у Конгресса также был политический опыт, а также финансовые средства для проведения кампаний. Ресурсов индейцев колониального происхождения в этих областях явно не хватало. Они несколько раз предлагали Конгрессу снизить свои членские взносы, чтобы большая часть новой элиты могла вести агитацию внутри организации. Однако Конгресс неоднократно останавливался в этом вопросе, а членские взносы оставались прежними.[[215]](#footnote-215)

Период после войны в Южной Африке был трудным для индейцев, родившихся в колониях. Экономическая депрессия отрезала возможности трудоустройства для индийских белых воротничков, а также для тех бывших наемных рабочих, которые пытались добиться успеха в мелкой торговле. Многие письма, написанные в Indian Opinion в это время, отражали негодование «новой элиты» по поводу узкой направленности организованной торговой политики в рамках NIC.[[216]](#footnote-216)Но их маргинализация со стороны торговцев-мусульман также привела к формированию иного выражения «индейства», чем то, которое озвучивали купцы, которые все еще поддерживали прочные деловые и семейные связи с Индией. Элита, рожденная в колониях, как следует из ее названия, состояла из южноафриканцев-индейцев в первом поколении, чьи родители имели непосредственный опыт знакомства с Индией, но сами поддерживали гораздо более слабые связи с субконтинентом. Они почувствовали большую связь с Южной Африкой и в этот период стали гораздо более прямо формулировать свои политические требования. В марте 1908 г. был образован Индийский патриотический союз Натала, президентом которого был избран П.С.Аияр. Он состоял в основном из индуистских и христианских тамилов, детей наемных рабочих. Айяр, журналист из Мадраса, поселившийся в Натале,

В 1898 году Айяр запустил газету под названием «Индийский мир», но вскоре она закрылась.[[217]](#footnote-217) Между 1901 и 1903 годами он основал более успешную газету Colonial Indian News, призванную отражать интересы элиты колониального происхождения. Айяр редактировал это из Питермарицбурга, и первоначально оно было опубликовано на тамильском и английском языках, но с апреля 1902 года газета выходила только на тамильском языке.[[218]](#footnote-218)Этот журнал призван освещать как политические, так и культурные вопросы, имеющие отношение к новому поколению тамильских служащих и мелких торговцев. Было широкое освещение индийских спортивных мероприятий в Натале, а также еженедельный отчет о рынке продуктов Питермарицбурга. Новости о наемных работниках широко освещались, а интересы мелкого тамильского бизнеса доминировали в рекламном пространстве. Однако Индия также занимала важное место в воображении новой элиты, и многие статьи, касающиеся ИНК и националистической деятельности в целом, отражали это. Colonial Indian News рухнул в 1903 году из-за нехватки средств, но он создал прецедент для артикуляции индийской идентичности, основанной на аналогичном наборе индийских националистических образов, используемых Ганди и NIC.

Я горжусь тем, что стою перед этой аудиторией и признаю, что являюсь потомком индейца-иммигранта, который пролил свою жизненную кровь на благо этой колонии... право оставаться в этой колонии и пользоваться всеми правами и привилегиями должным образом оформленного британского колониста ... Мы не знаем другой страны, кроме Натала, и это наш дом. Для многих из нас Индия - это только географическое выражение ... По результатам частного изучения четыре индейца колониального происхождения появились [в] и сдали экзамен на государственную службу в этой колонии. Правительство, преисполненное решимости подавить индейцев, сформулировало некий закон, запрещающий индейцам участвовать в соревнованиях. Где британское чувство справедливости и честной игры? А где британская Конституция?... уж точно не здесь, в Натале.[[219]](#footnote-219)

Речь Габриэля указывала на настроение многих индейцев, родившихся в колониях, но внимательное чтение первых выпусков «Африканской хроники» позволяет предположить, что община все еще пыталась определить себя. Первоначально Айяр хотел опубликовать «Хронику» исключительно на тамильском языке не только для того, чтобы сделать ее более доступной для тех, кто не знаком с английской средой, но и для того, чтобы сохранить традиции тамильской культуры. Но из-за общественного давления со стороны других частей сообщества он также опубликовал четыре страницы на английском языке. Еженедельная газета обещала дать «пикантный комментарий к текущим новостям недели».[[220]](#footnote-220)Фактически, английский комментарий принял довольно тяжеловесный и формальный стиль, «книжный английский», столь распространенный среди тех, кто получил колониальное образование в то время. Айяр использовал редакционные колонки African Chronicle, чтобы выразить глубокое беспокойство, которое многие испытывали по поводу отношений Ганди со Смэтсом, которые считались коллаборационистскими и слишком склонными к компромиссу. В его самой первой английской передовой статье говорилось, что

так называемый компромисс (после первого ареста Ганди), заключенный с правительством, был чистой воды фарсом... Ганди и сторонники пассивного сопротивления, несведущие и недисциплинированные в искусстве дипломатии, были обмануты мистером Смэтсом.[[221]](#footnote-221)

Айяр также опасался близких отношений Ганди с Генри Полаком и Лайонелом Ричем, негодование, которое, вероятно, было основано на готовности Ганди прислушиваться к советам белых либералов, когда мнения колониальной элиты, включая Айяра, чаще всего отклонялись. или игнорируется. Определенный уровень политической ревности ощутим между двумя мужчинами,[[222]](#footnote-222)и это нашло отклик в их соответствующих газетных колонках.

Другие статьи в газетах Айяра указывают на некоторые из более широких социальных проблем его сторонников. Женщин призывали быть «прогрессивными» и повышать свое образование, а создание Ассоциации индийских женщин широко освещалось в первом выпуске. Судя по списку ее членов, именуемых «просвещенными индийскими дамами»,[[223]](#footnote-223)эта организация была создана женами политически активных тамильских мужчин Дурбана. Ассоциация, казалось, была широко заинтересована в образовании тамильских девочек, но также решала такие вопросы, как налог в размере 3 фунтов стерлингов, с «точки зрения женщины». Такое отношение к женщинам и акцент на образовании в «Африканской хронике» стали частью более широкого дискурса, который можно проследить на страницах газеты, отстаивая идеал «современного гражданина», сформированный в результате колониального образования и с верой в в просветительских представлениях о гражданском обществе, которое возложило на своих членов индивидуальную ответственность, взамен получив демократические права в национальном государстве. Он основывался на более универсальных представлениях о свободе, чем иерархические идеи «цивилизации», которые впервые вдохновили Ганди и NIC, но также был пронизан сильным чувством индийского, и, в частности, национальная гордость тамилов. Говоря о борьбе пассивных сопротивляющихся, «Хроника» заявила: «Они стояли плечом к плечу, чтобы бороться за дело, которое [sic] их глубоко затрагивает, но они (также) борются за честь и свободу своей нации». . Это национальное дело».[[224]](#footnote-224)

Эта забота о «национальном деле» была подчеркнута широким освещением индийской политики и воспроизведением статей из индийских газет в «Хрониках». В 1908 году был большой интерес к «экстремистам», бросавшим вызов консервативному ИНК между 1907 и 1909 годами, тем самым «экстремистам», которые отчасти способствовали написанию Ганди «Хинд Сварадж»: в статьях, озаглавленных «Анархизм в Индии», обсуждались значение неконституционных методов и тактики насилия в борьбе за независимость. Несмотря на врожденное неприятие насилия, которое представлялось как противоречащее «индейскому характеру», можно обнаружить растущее включение в политический язык колониальной элиты прямого вызова, используемого радикальными националистами, особенно в отношении данных обещаний. дискурсом имперского братства.

Язык на страницах «Африканской хроники» исходил из материальных обстоятельств новой элиты. Индийцы, родившиеся в колониях, были гораздо более готовы напрямую бросить вызов неудачам представлений об «имперском братстве», но были разочарованы отсутствием возможностей получения высшего образования и перспектив работы и были более полны решимости добиваться возмещения ущерба для своих законных родителей. Слишком часто наемные работники низводились до статуса переговорщика на переговорах NIC. Индийский патриотический союз Натала был сформирован из-за неоднократных неудач NIC в решении этих вопросов, и хотя NIPU сделал много жестов, указывающих на то, что они желают продолжать тесно сотрудничать с Конгрессом, Ганди считал новую элиту и, в частности, П.С. с большой долей двойственности. Indian Opinion открыто раскритиковала новую организацию.[[225]](#footnote-225)Хотя большая часть членов NIPU оставалась глубоко лояльной Ганди, а некоторые продолжали принадлежать к NIC, для многих других эта двойственность была взаимной, и они приступили к формированию массовой организации, в которую вовлеклись бы более широкие слои индийского сообщества. NIPU не занимала политическую нишу, эквивалентную той, которую занимал NIC, и пыталась мобилизовать своих избирателей, используя культурные, религиозные и социальные сети, которые тамильские индейцы специально установили с момента поселения в Южной Африке. Руководство подчеркнуло, что собрания будут проводиться на тамильском языке, чтобы бедные рабочие могли следить за происходящим, и что их главными заботами будут вопросы на низовом уровне, которыми будут заниматься местные жители, действующие от имени рабочих. Особое внимание они уделяли борьбе с налогом в 3 фунта стерлингов.[[226]](#footnote-226)

Этот крах мог быть частично вызван политической неопытностью, но, по словам Морин Свон, он также был в значительной степени спровоцирован участием Свами Шанкерананда, индийского религиозного лидера, который так активно отговаривал индуистов от участия в Мухарраме.[[227]](#footnote-227)Мое понимание его значимости немного отличается от понимания Свона. Первые страницы «Африканской хроники» освещают многие религиозные вопросы и отражают тесную связь между религией и политикой для значительной части тамильской общины. Это было верно для большей части индийской общины, и все общие собрания TIC, NIC и SAIC начинались с молитв.[[228]](#footnote-228)NIPU провел свои встречи в зале Ассоциации молодых людей индуизма. В Хрониках также широко освещаются религиозные обряды и толкование религиозных текстов. Действительно, это послужило фоном для демонизации Мухаррама, о которой я говорил в первой главе. В этом есть два аспекта. В то время у пожилых членов сообщества все еще были непосредственные воспоминания об Индии. Серия статей, повествующих о продвижении «кули» от «пойманного» в Южной Индии к его опыту в Южной Африке, дает чрезвычайно запоминающийся рассказ о южно-индийской деревне, который, вероятно, основан на личном опыте.[[229]](#footnote-229)Рассказы такого рода вместе с религиозными диалогами формировали язык, который формировался внутри общины, особенно между старшими и младшими членами. У последних не было прямого опыта Индии, хотя это составляло важную часть их самоопределения. Это было особенно важно для противодействия их низкому положению «кули» или сыновей и дочерей «кули» в Южной Африке. Использование дискурса древней религиозной и социальной традиции помогло бросить вызов их низкому статусу.

Приглашение Свами Шанкерананда в Южную Африку стало частью этого переопределения. Он поощрял возрождение индуистских религиозных практик, но не инициировал их. Это уже происходило. Вредной стороной этого было сопутствующее представление о том, что угнетаются именно индуисты, а не индийцы из низшего сословия, и это помогло расколоть сообщество по религиозному признаку. Критика NIC теперь была пропитана антимусульманскими настроениями, и общность интересов, которая связывала индуистских и христианских тамилов, частично растворилась в одной религиозной разнице. Например, в одной из первых статей в «Африканской хронике» сообщалось о новом служителе, преподобном Субраманиаме Айере, который возглавил уэслианскую и методистскую церковь в Дурбане. Очевидно, судя по его имени, он был индуистом, принявшим христианство.[[230]](#footnote-230) Два месяца спустя, после шквала статей об индуизме и среди пьянящей атмосферы, созданной прибытием Шанкерананда, короткая статья христианского читателя защищала министра от его индуистских критиков. Он осудил критику нового уэслианского министра и его скромного происхождения, заявив, что кастовые предрассудки индусов «в их костях».[[231]](#footnote-231)Этот анекдот и предшествовавшие ему истории индуистского возрождения иллюстрируют сложную природу южноафриканской индейской общины и то, как различия религии, класса и касты выходили на первый план в определенные исторические моменты и подрывали попытки построить политическое сообщество вокруг общих обеспокоенность.

Когда NIPU отошел на второй план, на его месте была создана откровенно индуистская организация Veda Dharma Sabha. Однако важно помнить, что этот религиозный раскол между индуистами и мусульманами ни в коем случае не был репрезентативным для всего сообщества. Это отражено в довольно утомительной статье в Хрониках, написанной Айяром о Мухарраме, которая в то время привлекала много корреспонденции. Айяр заметил, что сбор денег на празднование Мухаррама

никому не выгодно, кроме пивных и барабанщика Том-Том. Мы сослужили бы лучшую службу, использовав ту же сумму на какую-нибудь националистическую цель, например, для фондов Британско-индийской ассоциации.[[232]](#footnote-232)

Эта фаза открытых религиозных различий прошла относительно быстро, хотя религиозные организации продолжали оказывать влияние на индийскую политику. К 1909 году наиболее политически настроенные индейцы в общине сформировали Ассоциацию индейцев Дурбана, предшественницу с точки зрения членства и идеологии Колониальной ассоциации индейцев бом, которая была основана в 1911 году. кризиса, но затем, казалось, смогли перегруппироваться.

Основание DIA также подчеркнуло необходимость возрождения Гандианских представлений о сопротивлении. Я уже отмечал, что Ганди вернулся в Южную Африку в конце 1909 года и обнаружил низкий моральный дух и низкую политическую активность среди пассивных участников сопротивления. Мало того, что он столкнулся с враждебностью со стороны торговцев из-за отсутствия значимых политических результатов; ему также бросала вызов новая элита, в то время как само сообщество распадалось на общинные черты. Это была точка кризиса,[[233]](#footnote-233)и кампания пассивного сопротивления продолжала хромать довольно неэффективно. Главной заботой Ганди были пассивные сопротивляющиеся. К маю 1911 года Британско-индийская ассоциация достигла очередного компромисса с правительством; все заключенные были освобождены, а сатьяграха приостановлена. И снова индейцы, родившиеся в колониях, почувствовали себя отодвинутыми на второй план. Колониальная ассоциация индейцев бом была сформирована в результате пренебрежения NIC их интересами и интересами индийских рабочих перед лицом законопроекта правительства Союза об иммиграции 1911 года, в котором была предпринята попытка унифицировать законы, затрагивающие индейцев.

Закон 1911 года атаковал индейцев с разных сторон. Это позволило сотрудникам иммиграционной службы применять языковые тесты к индийцам. Это повлияло на способность торговцев нанимать клерков и продавцов из Индии. Права индейцев на местожительство также были ослаблены. Поскольку многие торговцы совершали длительные поездки обратно в Индию, это также повлияло на них.[[234]](#footnote-234)Иммигранты, которым был запрещен въезд, не имели юридической апелляции. Новое законодательство строго ограничивало передвижение между провинциями внутри союза и, в частности, пыталось лишить индейцев определенных прав на мысе. Айяр особенно громогласно говорил о необходимости бороться с этим последним вопросом, но NIC не уделил этой особенности законопроекта какого-либо особого внимания, поскольку их больше заботили аспекты, затрагивающие интересы торгового бизнеса. CBIA хотела более непосредственно обратиться к вопросу защиты существующих прав гражданства. Они были отклонены от публикации заявления протеста Генри Полаком, который стремился не мутить воду для Ганди, который в этот момент вел переговоры со Смэтсом по вопросам, затрагивающим его сатьяграхи. Айяр критиковал «капитуляцию» CBIA перед NIC. В частности, он возражал против того, как NIC изменил приоритеты CBIA, когда петиции были отправлены в государственные органы, ставя интересы торговцев на первое место в повестке дня и отодвигая на второй план такие вопросы, как лицензии для мелких торговцев (которые часто блокировались авторитетными торговцами). ) и налог в размере 3 фунтов стерлингов. Полак действительно включил налог в размере 3 фунтов стерлингов в свои представления министру по делам колоний во время его визита в Лондон в 1911 году, но он был далеко не в списке поднятых вопросов.[[235]](#footnote-235)

В октябре 1911 года Айяр сформировал Комитет южноафриканских индейцев, основной целью которого было отменить налог в размере 3 фунтов стерлингов. Его руководство было составлено преимущественно из новой элиты, многие из которых были выходцами из сельской местности. Используя прессу, а также брошюры, Айяр призвал «проповедников, миссионеров, школьных учителей, кладовщиков и сирдаров» провести кампанию против налога в 3 фунта стерлингов в сельской местности. Индийский комитет Южной Африки сыграл важную роль в привлечении внимания к налогу в размере 3 фунтов стерлингов, и ко времени визита Гокхале в Южную Африку в октябре 1912 года он стал неотъемлемой частью его политической повестки дня в его переговорах со Смэтсом. Гокхале помог поставить дело индусов из низших каст на политическую повестку дня в Индии.[[236]](#footnote-236), и чувствовал себя морально обязанным продолжать это в Южной Африке. Гокхале покинул Южную Африку в ноябре 1912 года, думая, что добился некоторого урегулирования со Смэтсом. Это было далеко от истины, но для индийских южноафриканцев этот визит видного представителя индийского националистического движения был психологически значимым и помог сделать акцент на вопросе о налогообложении контрактов, который не был реализован под руководством НИК.

Вскоре после ухода Гокхале вспыхнула новая обида. 14 марта 1913 года судья Сирл постановил, что индийские браки больше не будут признаваться в соответствии с законодательством Южной Африки.[[237]](#footnote-237)Все потомки таких браков также теряли права наследования. Основная цель этого закона заключалась в том, чтобы остановить въезд семей индейцев мужского пола, проживающих в Южной Африке, но психологическое воздействие на индийцев в Южной Африке было огромным. Индийские женщины стали принимать непосредственное участие в кампании, поскольку это напрямую повлияло на их статус, как моральный, так и политический, и это также стало мощной пропагандистской картой для индийских политических лидеров. В частности, это помогло заручиться поддержкой лидеров индийских националистов, не одобрявших отход Ганди от конституционных методов протеста. Теперь, когда были вовлечены более широкие слои общества, а кампания приобрела панъюжноафриканские масштабы, поскольку сам Южно-Африканский Союз действовал более эффективно как единое государство, сатьяграха приближалась к своему апогею. Жизненно важным дополнительным компонентом этой последней стадии пассивного сопротивления была массовая мобилизация рабочих. В последнем разделе этой главы я рассмотрю, как это произошло.

Законодательный налог и восстание рабочих

В моих рассуждениях о Гандианском сопротивлении в Южной Африке индийские рабочие до сих пор формировали довольно теневое присутствие на периферии. Но, конечно же, они составляли большинство индейского населения Южной Африки, и с точки зрения их положения в южноафриканской экономике они имели больший потенциал влиять на политику правительства. Их массовое участие в забастовке, охватившей Наталь в период с середины октября по начало декабря 1913 года, было результатом накопленных обид, которые не были серьезно рассмотрены Ганди или южноафриканским государством. Кроме того, изменения, происходящие в экономике Натала, все больше сказывались на их возможностях трудоустройства, что позже использовалось индийскими членами Коммунистической партии для мобилизации рабочих.

В 1910 г. 70 % наемных рабочих в Натале были заняты на сахарных плантациях76. Значительное их число также было занято в угледобывающей промышленности, где в период с 1903 по 1913 г. они составляли 37,3 % рабочей силы77. Индийские наемные рабочие часто платят в четыре-пять раз меньше, чем африканские рабочие. Однако наемный труд создавал проблемы, поскольку работники, как правило, были необходимы в качестве краткосрочной временной остановки и не были рентабельны в долгосрочной перспективе из-за сезонных моделей производства. Но работодатели не желали нанимать более дорогую бесплатную индийскую рабочую силу. К 1913 году в некоторых отраслях рос консенсус в отношении того, что индийский труд следует заменить трудом африканских рабочих, чей бесплатный труд был дешевле. Африканская рабочая сила в то время стала более многочисленной из-за упадка африканского крестьянства. частично усугубляется эпизоотиями крупного рогатого скота, такими как чума крупного рогатого скота и «лихорадка восточного побережья», а также растущей потребностью в наличных деньгах в африканских общинах из-за последствий подушного налога. В то же время система контрактов становилась все более несовместимой с тем, как развивалась промышленность Южной Африки.[[238]](#footnote-238)Первоначально налог в размере 3 фунтов стерлингов был введен, чтобы заставить рабочих либо повторно нанять на работу, либо вернуться в Индию. Но повторное заключение контракта теперь становилось все более непривлекательным вариантом, поскольку возможности трудоустройства сокращались, а возможность накопления небольших сумм капитала для того, чтобы избежать контракта и заняться мелкомасштабным

1. Дж. Д. Бил и М. Д. Норт-Кумбс, «Беспорядки 1913 года в Натале: социальная и экономическая подоплека пассивного сопротивления», Journal of Natal and Zulu History vol. VI, 1983, стр. 48-74; М. Свон, «Забастовка индейцев в Натале в 1913 году», Журнал южноафриканских исследований, том. 19, нет. 2 (1984), стр. 239-258.
2. Бил и Норт-Кумбс, «Беспорядки 1913 года», с. 54.

бизнеса поубавилось. Инфраструктуры для подготовки этой части населения к лучшей работе еще не существовало78.[[239]](#footnote-239)

Наемные рабочие особенно сильно пострадали из-за этих обстоятельств. Многие были просто не в состоянии платить налог, и к 1912 г. 95,25% наемных рабочих были повторно наняты. Они попали в ловушку. Кроме того, депрессия, охватившая Натал в то время, означала, что безработные белые рабочие занимали квалифицированные и полуквалифицированные рабочие места, занимаемые индейцами. По словам Била и Норт-Кумбеса, последующее обращение с договорами и контроль над ними были сродни «урегулированию уголовных дел».[[240]](#footnote-240)

Вокруг этого и других условий, в которых оказались работающие индийцы, нужно было мобилизовать большую аудиторию, и неудивительно, что так много из них были готовы присоединиться к более широким политическим протестам, организованным индийскими лидерами в то время. CBIA уже занялось налоговым вопросом, и тамильские женщины, которые стали участвовать в кампании сатьяграхи после того, как возник вопрос о законах о браке, теперь помогли мобилизовать рабочих на шахте в Ньюкасле. Железнодорожники и рабочие объявили забастовку, и 28 октября 1913 года шесть тысяч рабочих и их семьи присоединились к «Великому маршу», как описывалось движение протеста из Трансвааля в Наталь.[[241]](#footnote-241)Забастовка распространилась быстро и эффективно, и правительство было вынуждено отреагировать.

Реакция Ганди на эти события свидетельствует о его двойственном отношении к индийским рабочим. На этом последнем этапе своей кампании сатьяграхи он изначально стремился привлечь рабочих к участию в акции протеста, не в последнюю очередь потому, что считал, что это добавит политической силы длительной кампании, которая ни разу не привела к каким-либо значимым уступкам со стороны правительство. Визит Гокхале в Южную Африку в 1912 году, вероятно, также сделал приоритетным вопрос о налоге в 3 фунта стерлингов, который Ганди не мог игнорировать, как и тот факт, что CBIA так громко подняло этот вопрос. Но Ганди хотел участия рабочих строго на своих условиях. Он не хотел портить отношения с южноафриканскими работодателями или ставить под угрозу свои «особые отношения» с южноафриканским правительством. Более глубоко, несмотря на то, что он воссоздал индийскую традицию, основанную на идеализированном сельском прошлом, где крестьянин занимал особое место из-за своего честного труда и зарабатывания на жизнь землей, Ганди последовательно отодвигал на второй план вопросы рабочих в пользу торговых интересов. Его отношение к ним было покровительственным, а не поддержкой основных прав, и в этом он, возможно, больше всего проявлял свои кастовые взгляды. Его оправдание заключалось в концепции сатьяграхи, которая включала в себя конституционный подход, основанный на «образованных людях». Политически это вылилось в маргинализацию рабочих и их оппортунистическое использование. Это не помешало Ганди смотреть на рабочих с глубокой сентиментальностью. Когда молодая тамильская девушка Валлиамна, заключенная в тюрьму, умерла вскоре после освобождения, она стала одной из мучениц «родины», которую никогда не знала. Ганди посетил ее на смертном одре и посетовал:

Мы скорбим о потере благородной дочери Индии, которая беспрекословно выполняла свой простой долг и подавала пример женской силы духа, гордости и добродетели, который, мы уверены, не останется незамеченным для индийской общины.[[242]](#footnote-242)

Юсуф Даду в конце 1940-х годов вспоминал того же индийского «мученика» как символ индийского сопротивления репрессивному южноафриканскому государству.

То, как распространилась забастовка, очень беспокоило Ганди. Он чувствовал, что потерял контроль над кампанией. Скорость, с которой шахтные соединения и железнодорожные казармы отреагировали на призыв к политическим действиям, указывает на то, что определенная степень организации уже была задействована.[[243]](#footnote-243)Деятельность CBIA, с ее упором на организацию на низовом уровне, также заложила основу. И Бил, и Норт-Кумбс, и Свон также предполагают, что визит Гокхале вызвал у рабочих повышенные ожидания. Суон предполагает, что у рабочих было своего рода «доиндустриальное сознание», что означало, что их действия были неорганизованными и довольно бессвязными.[[244]](#footnote-244)Я думаю, что рабочие вполне могли сформулировать свое недовольство, но не обязательно так, чтобы они были поняты или успешно переведены в «традиционную» политику. Эклектичный характер людей, ставших наемными работниками, описанный в главе 1, указывает на то, что среди них должны были быть организаторы и отдельные лица, которые могли бы выразить свое недовольство. Многие рабочие практиковали дхурну в своих бараках, отказываясь работать.[[245]](#footnote-245)Однако у них не было официальных политических органов, они были отодвинуты на второй план основной индийской политикой и были разбросаны по разным местам, как сельским, так и городским, где им приходилось работать в самых разных условиях. Все, однако, испытали большие трудности. Учитывая различные обстоятельства, ответы не могли быть полностью едиными и последовательными. Однако тот факт, что в данном случае была столь подавляющая реакция, предполагает, что у рабочих было некоторое единство цели из-за налога в 3 фунта стерлингов и общих трудностей, с которыми они сталкивались.

С точки зрения государства, забастовку нужно было подавить довольно быстро по нескольким причинам. Остановки в угольных шахтах и ​​на железных дорогах ударили по самому сердцу экономики Наталя, вызвав финансовую панику. Шахты были немедленно превращены во временные тюрьмы, а менеджеры выполняли функции тюремных надзирателей, а рабочих загоняли под землю штыками. При этом девять рабочих были убиты и 25 ранены.[[246]](#footnote-246)Забастовка также совпала с решающим сезоном сбора и переработки урожая в сахарной промышленности. Политики также опасались прецедентов сопротивления африканцев. Также опасались, что забастовка белых горняков на Рэнде в то же время также неблагоприятно повлияет на «туземное сознание». Забастовка была подавлена, но правительство, похоже, тоже пошло на уступки, не в последнюю очередь из-за международного протеста по поводу сообщений прессы в Великобритании и Индии о жестокости полиции.[[247]](#footnote-247)Что наиболее важно, налог в размере 3 фунтов стерлингов был отменен, и в ходе переговоров с Ганди в марте 1914 года были приняты меры для принятия законопроекта о помощи Индии. Вскоре после этого Ганди вернулся в Индию, его политический авторитет рос, оставив после себя важное наследие для южноафриканцев Индии. Он прибыл в Южную Африку в западном костюме; он ушел одетым в одежду крестьянина, разработав по пути многие важные аспекты своей политической философии.

В последних двух главах я попытался обрисовать те аспекты вмешательства Ганди в политику Южной Африки, которые лежат в основе общих аргументов этого тезиса, в частности, присвоение определенных элементов дискурса Ганди индийскими членами Коммунистической партии Южной Африки, но также более широкие аспекты формирования индийской идентичности. Важным элементом этого был вклад Ганди в построение индийской идентичности в целом и индийской политической идентичности в частности. Понятие индейца стало ассоциироваться с дискурсом «родины», который был пропитан определенными традициями, которые помогли сформировать идеи сообщества. Идея древнего наследия стала определяющей чертой этого, поскольку она дала мощный противовес категории южноафриканских «кули». Для Ганди, центральным элементом этого «нового типа индейцев» были ненасильственные политические действия, связанные понятиями чести и долга. Это пересекалось с одновременным диалогом об индействе среди индийцев, родившихся в колониях, хотя они говорили на более радикальных языках, чем Ганди и его торговая аудитория. В частности, индейцы колониального происхождения пытались решить проблемы, касающиеся рабочих, которые в то время не имели формальных политических средств для выражения своего недовольства. Благодаря всей этой деятельности южноафриканские индейцы приобрели политические навыки и организаторские способности, а также устоявшуюся политическую прессу, и были тесные отношения с индийской националистической политикой на субконтиненте, а также сильный акцент на том, что их борьба в Южной Африке была частью общенационального дела. Хотя материальные интересы разных слоев общества различались, между различными политическими, религиозными и культурными организациями также существовало совпадение и связь, что помогало индийцам использовать общие ресурсы и навыки. Позже это станет еще более важным.

Во многих смыслах все слои индийских южноафриканцев в то время были сильно политизированы из-за своего материального положения. Из интервью, которые я брал во время полевых исследований, становилось все более очевидным, что забастовка 1913 года стала поворотным моментом в этой ранней фазе индийско-южноафриканской политики. Все мои респонденты утверждали, что члены их семей принимали участие в марше, и считали его важным, потому что индийская община объединилась и «победила правительство». Многие крайне идеализировали роль Ганди; историческая семейная связь, казалось, обеспечивала некоторую форму политического авторитета и принадлежность к политической аристократии. Понятно, что информаторы считали, что опыт Ганди в Южной Африке внес значительный вклад в независимость Индии.

Все это поднимает увлекательные и сложные вопросы о том, как и почему лидер националистов, испытывавший такую ​​политическую амбивалентность по отношению к рабочим, не желавший вступать в союзы с африканцами, испытывал отвращение ко многим принципам социализма и такое отвращение к насильственным действиям. революция, должна бросить такую ​​длинную тень на мышление южноафриканских индийских коммунистов. Например, многие заявления Юсуфа Даду во время кампании пассивного сопротивления 1946 года и после беспорядков в Дурбане в 1949 году сформулированы в терминах Ганди, и Ганди часто консультировал Даду по вопросам политики. Южноафриканские индийские коммунисты должны были постоянно вызывать Ганди как символ политического сопротивления. Ответ отчасти заключается в запутанных и тернистых отношениях между национализмом и социализмом, которые разыгрались в двадцатом веке. Действительно, история индейцев в Коммунистической партии Южной Африки является одним из аспектов этого диалога. В главах четвертой и пятой я обсуждаю эту взаимосвязь более подробно, исследуя исторические истоки СА.

1. Дж. Клиффорд, «Диаспоры», в книге «Маршруты: путешествия и переводы в конце двадцатого века» (Кембридж, Массачусетс, 1997), стр. 244–278. [↑](#footnote-ref-1)
2. С. Холл, «Кому нужна идентичность?», С. Холл и П. дю Гей, (редакторы) Вопросы культурной идентичности, (Лондон, 1996), стр. 1–17. [↑](#footnote-ref-2)
3. Д. Харви, «Классовые отношения, социальная справедливость и политика различий», М. Кейт и С. Пайл (редакторы), «Политика идентичности» (Лондон, 1993), стр. 41–66. [↑](#footnote-ref-3)
4. Д. Харви, Городской опыт (Оксфорд, 1989 г.); Д. Харви, Состояние постмодернизма: исследование истоков социальных изменений (Оксфорд, 1989); Д. Харви, Справедливость, природа и география [↑](#footnote-ref-4)
5. Разница(Кембридж, Массачусетс, 1996).

   5Э. Соджа, Постмодернистские географии: подтверждение пространства в критической социальной теории (Лондон, 1989). [↑](#footnote-ref-5)
6. Филлис Найду, интервью агентству PR, Дурбан, август 1995 г.; MD Naidoo, интервью с PR, Лондон, 1986; Р. Д. Найду, интервью с Дж. Ф., Дурбан, август 1985 г.; А. К. М. Дократ, интервью PR, Дурбан, август 1995 г.; Н. Бабения, интервью PR, Дурбан, август 1995 г. [↑](#footnote-ref-6)
7. См. Н. Бабения, «Воспоминания диверсанта» (Кейптаун, 1995). [↑](#footnote-ref-7)
8. См. Д. Харви, Социальная справедливость и город (Лондон, 1973 г.); Харви, Городской опыт, стр. 17-58; Д. Мэсси, Пространственное разделение труда: социальные структуры и география производства (Basingstoke, 1984). [↑](#footnote-ref-8)
9. М. Берман, Все твердое растворяется в воздухе (Лондон, 1983), стр. 15–36. [↑](#footnote-ref-9)
10. Т. В. Адорно и М. Хоркхаймер, Диалектика Просвещения. (Лондон, 1997). [↑](#footnote-ref-10)
11. Дж. Хабермас, Философский дискурс современности (Оксфорд, 1990). [↑](#footnote-ref-11)
12. М. Берман, Все твердое растворяется в воздухе, с. 24. [↑](#footnote-ref-12)
13. См. Дж. С. Кан, «Антропология и современность», Cunent Anthropology, vol. 42, нет. 5, декабрь 2001 г., стр. 651-680, для аналогичного аргумента. [↑](#footnote-ref-13)
14. Р. Майлз, Капитализм и несвободный труд: аномалия или необходимость?, (Нью-Йорк, 1987), стр. 118-142. [↑](#footnote-ref-14)
15. См. Дж. Кан, «Антропология и современность», с. 664, для аргумента о взаимосвязанном характере конкретных форм современности. [↑](#footnote-ref-15)
16. См. Д. Харви, Справедливость, природа и география различий, стр. 46-68; Р. Бхаскар, Диалектика: пульс свободы, (Лондон, 1993), стр. 1-32 для полезных обзоров. [↑](#footnote-ref-16)
17. См. Т. Ингольд, Восприятие окружающей среды: очерки о средствах к существованию, жилье и навыках (Нью-Йорк, 2000 г.). [↑](#footnote-ref-17)
18. Д. Харви, Справедливость, природа и география различий, стр. 57-58. [↑](#footnote-ref-18)
19. «Во всякую эпоху, а потому и в нашу, теоретическая мысль есть исторический продукт, принимающий в разное время очень разные формы и вместе с тем очень разное содержание. Поэтому наука о мышлении, как и всякая другая, есть историческая наука, наука об историческом развитии человеческой мысли». Энгельс Ф., Диалектика природы, (М., 1954), с. 43. [↑](#footnote-ref-19)
20. См. E. Laclau and C. Mouffe, 'Postmarxism Without Apologies', New Left Review, 1/166, ноябрь-декабрь 1987 г., стр. 79-106, где они утверждают, что Маркс понял этот сдвиг, но так и не осознал его полностью. [↑](#footnote-ref-20)
21. М. Холквист, (редактор), Диалогическое воображение: четыре эссе М. М. Бахтина (Остин, Техас, 1981); В. Н. Волошинов, Марксизм и философия языка, (Кембридж, Массачусетс, 1986). [↑](#footnote-ref-21)
22. Т. Бентон, Взлет и падение структурного марксизма: Альтюссер и его влияние (Лондон, 1984), с. 60. [↑](#footnote-ref-22)
23. См. T. Eagleton, The Illusions of Postmodernism, (Cambridge, Mass., 1997) в качестве одного из многих примеров. См. также С. Жижек, «Мультикультурализм или культурная логика многонационального капитализма», New Left Review, 1/225, сентябрь-октябрь, 1997, стр. 28–51, где содержится более убийственное обвинение в возможных политических последствиях постмодернизма. [↑](#footnote-ref-23)
24. Д. Харви, Справедливость, природа и география различий, с. 62. [↑](#footnote-ref-24)
25. С. Торми, «Нужна ли нам политика идентичности? Постмарксизм и критика «чистого партикуляризма», неопубликованная статья, представленная на семинаре совместных сессий ECPR по политике идентичности, Гренобль, Франция, 6–11 апреля 2001 г., с. 4. [↑](#footnote-ref-25)
26. Э. Лакло и К. Муфф, «Постмарксизм без извинений», с. 91-92. [↑](#footnote-ref-26)
27. З. Бауман, Между классом и элитой: эволюция британского рабочего движения: социологическое исследование (Манчестер, 1972); З. Бауман, Воспоминания о классе: предыстория и загробная жизнь класса (Лондон, 1982). [↑](#footnote-ref-27)
28. Дж. Хислоп, «Имперский рабочий класс становится белым: белый лейборизм в Великобритании, Австралии и Южной Африке до Первой мировой войны», Журнал исторической социологии, том. 12, нет. 4, декабрь 1999 г., стр. 398-421. [↑](#footnote-ref-28)
29. См. М. Легассик, «Южная Африка: принудительный труд, индустриализация и расовая дискриминация», в книге Р. Харриса (ред.), «Политическая экономия Африки» (Бостон, 1974 г.); С. Маркс и Р. Рэтбоун (редакторы), Индустриализация и социальные изменения в Южной Африке: формирование африканского класса, культура и сознание, 1870–1930 гг. (Лондон, 1987 г.). [↑](#footnote-ref-29)
30. Д. Чакрабарти, Переосмысление истории рабочего класса (Вудсток, 1989). [↑](#footnote-ref-30)
31. Э. Лаклау, «Введение», Э. Лаклау, (редактор), Создание политической идентичности (Лондон, 1994), стр. 1-10; Э. Лакло, Новые размышления о революции нашего времени (Лондон, 1990), с. 40. [↑](#footnote-ref-31)
32. Х. Бхаба, «Введение: повествование о нации», в Х. Бхаба, (редактор), «Нация и повествование», (Лондон, 1990), стр. 1-7. [↑](#footnote-ref-32)
33. С. Холл, «Старые и новые идентичности, старые и новые этносы», А. Д. Кинг (ред.) «Культура, глобализация и мировая система» (Лондон, 1991), стр. 41–68. [↑](#footnote-ref-33)
34. Д. Батталья, «На пути к этике открытого субъекта: добросовестное написание этнографии», в книге Х. Мура (редактор), «Антропологическая теория сегодня» (Оксфорд, 1999), с. 115. [↑](#footnote-ref-34)
35. Батталья, «На пути к этике», с. 115. [↑](#footnote-ref-35)
36. Клиффорд, «Диаспоры», с. 254. [↑](#footnote-ref-36)
37. Клиффорд, «Диаспоры», с. 250. [↑](#footnote-ref-37)
38. Харви, Городской опыт, стр. 125-164. [↑](#footnote-ref-38)
39. В. Фройнд, Инсайдеры и аутсайдеры: индийский рабочий класс Дурбана, 1910–1990 гг. (Лондон, 1995 г.), стр. 11–28. [↑](#footnote-ref-39)
40. Д. Харви, Сознание и городской опыт, (Оксфорд, 1985), с. 109. [↑](#footnote-ref-40)
41. H Лефевр, Производство пространства (Оксфорд, 1991). [↑](#footnote-ref-41)
42. М. Кейт и С. Пайл, «Введение: политика места», М. Кейт и С. Пайл (ред.), «Место и политика идентичности», стр. 24-25. [↑](#footnote-ref-42)
43. Ф. Джеймсон, Постмодернизм или культурная логика позднего капитализма (Лондон, 1991), с. 16. [↑](#footnote-ref-43)
44. С. Керн, Культура времени и пространства 1880–1918 (Кембридж, Массачусетс, 1983), стр. 132–134. [↑](#footnote-ref-44)
45. Э. Соджа, Postmodem Geographies, (Лондон, 1989), с. 6. [↑](#footnote-ref-45)
46. А. Гупта и Дж. Фергюсон, «За пределами культуры: пространство, идентичность и политика различий», Культурная антропология. Том 7, № 1, февраль 1992 г., с. 6. [↑](#footnote-ref-46)
47. Фергюсон и Гупта, «Вне культуры», с. 7. [↑](#footnote-ref-47)
48. И. Валлерстайн, «Возвышение и будущая гибель мировой капиталистической системы: концепции для сравнительного анализа», в книге И. Валлерстайн, «Капиталистическая мировая экономика» (Кембридж, 1979), стр. 1–36. [↑](#footnote-ref-48)
49. См. П. Гилрой, Черная Атлантика: современность и двойное сознание (Лондон, 1993) для хорошего исследования этой идеи. [↑](#footnote-ref-49)
50. Ф. Джеймсон, Постмодернизм, стр. 364–365. [↑](#footnote-ref-50)
51. б. Хукс, Тоска: раса, пол и культурная политика (Бостон, 1991), с. 149. [↑](#footnote-ref-51)
52. Д. Харви, «Из космоса в место и обратно», Дж. Берд и др. (ред.), Картирование будущего: местные культуры и глобальные изменения (Лондон, 1993), стр. 9-13. [↑](#footnote-ref-52)
53. Д. Харви, «Из космоса в место и обратно», с. 27. [↑](#footnote-ref-53)
54. Я нашел это полезным направлением исследования, поскольку оно позволяет провести альтернативный анализ человеческой мотивации аргументу о том, что рабочие просто стали «пассивными» и «инертными», как только они прекратили предпринимать забастовочные действия, что является выражением их «классового сознания». См. Freund, Insiders and Outsiders, p. 59, и Г. Вахед, «Раса или класс? Сообщество и конфликты среди индийских муниципальных служащих в Дурбане, 1914–1949 », Журнал южноафриканских исследований, том. 27, нет. 1, март 2001 г., стр. 105–126, где приведены два среди многих примеров идеи «пассивных работников». [↑](#footnote-ref-54)
55. А. Аппардураи, «Производство местности», «Культурная антропология», стр. 204–235. [↑](#footnote-ref-55)
56. Аппардураи, «Производство местности», с. 208-209. [↑](#footnote-ref-56)
57. Аппадураи, «Производство местности», с. 209. [↑](#footnote-ref-57)
58. Аппадураи, «Производство местности», с. 204-207. [↑](#footnote-ref-58)
59. Т. Кемп, Исторические закономерности индустриализации (Нью-Йорк, 1978 г.), стр. 5–6. [↑](#footnote-ref-59)
60. С. В. Минц, «Локализация антропологической практики: от краеведения к транснационализму», Критика антропологии, том. 18 (2) 1998, стр. 111-114. [↑](#footnote-ref-60)
61. У. Дупелия-Местри, От тростниковых полей к свободе: хроника индийской южноафриканской жизни (Кейптаун, 2000), с. 10. [↑](#footnote-ref-61)
62. См. Майлз, Капитализм и несвободный труд, стр. 118-142. [↑](#footnote-ref-62)
63. Майлз, Капитализм и несвободный труд, с. 122. [↑](#footnote-ref-63)
64. Тинкер Х. Новая система рабства: экспорт индийской рабочей силы за границу в 1830-1920 гг. (Лондон, 1974 г.), с. 63. [↑](#footnote-ref-64)
65. Дхупелия-Местри, От тростниковых полей к свободе, с. 10 [↑](#footnote-ref-65)
66. Тинкер, Новая система, с. 97; С. Бхана и Дж. Брейн, Укоренение: индийские мигранты в Южной Африке, 1860-1911 гг. (Йоханесбург, 1990), с. 28. [↑](#footnote-ref-66)
67. Тинкер Новая система, с. 313. [↑](#footnote-ref-67)
68. М. Д. Норт-Кумбс, «Наемный труд и сахарная промышленность Натала и Маврикия, 1834–1910», С. Бхана, (редактор), «Очерки наемных индейцев в Натале», (Лидс, 1991), с. 12; другие отчеты о кабальном труде в Натале см. также Tinker, A New System, pp. 293-314; Бхана и Мозг, Устанавливая Корни, стр. 2328; Дж. Б. Брейн, «Наемные и свободные индейцы в экономике колониального Натала», Б. Гест и Дж. М. Селларс (ред.) Предпринимательство и эксплуатация в викторианской колонии: аспекты экономической и социальной истории колониального Натала (Питермарицбург, 1985 г.), стр. 210-226; М. Свон, Ганди: опыт Южной Африки (Йоханнесбург, 1985), стр. 1-24. [↑](#footnote-ref-68)
69. Ф. Гинвала, «Класс, сознание и контроль: индийские южноафриканцы, 1860–1946», докторская диссертация по философии, Оксфордский университет, 1974, стр. 16–18; К. Кондапи, Индийцы за границей, 1838–1949 гг. (Нью-Дели, 1951 г.), стр. 2–4; Тинкер, Новая система, с. 83. Р. Пальме Датт, India Today (Лондон, 1940), стр. 94–101. [↑](#footnote-ref-69)
70. См. М. Картер, «Стратегии трудовой мобилизации в колониальной Индии», Х. Бернстайн, В. Даниэль и Т. Брасс. [↑](#footnote-ref-70)
71. (ред.), Плантации, пролетарии и крестьяне в колониальной Африке (Лондон, 1992 г.), стр. 229–245. [↑](#footnote-ref-71)
72. Картер, «Стратегии трудовой мобилизации», с. 234. [↑](#footnote-ref-72)
73. Картер, «Стратегии трудовой мобилизации», с. 234. [↑](#footnote-ref-73)
74. Гинвала, «Класс, сознание», с. 288-303. [↑](#footnote-ref-74)
75. Тинкер, Новая система, с. 30. [↑](#footnote-ref-75)
76. См. Свон, Ганди, стр. 25-26; Свон, «Наемные индейцы: приспособление и сопротивление 1890–1913» в С. Бхана, (ред.), Очерки наемных индейцев, стр. 117–136. [↑](#footnote-ref-76)
77. !9См. Дж. Бил, «Женщины, находящиеся под контрактом в Натале», в С. Бхана, (ред.), «Очерки об индейцах, нанятых по контракту», стр. 89–116. [↑](#footnote-ref-77)
78. С. Бхана и А. Бхана, «Исследование психоисторических обстоятельств, связанных с самоубийством среди законтрактованных индейцев в 1875-191 гг.» в С. Бхана (ред.), «Очерки о законтрактованных индейцах в Натале», стр. 137–188. [↑](#footnote-ref-78)
79. В. Даниэль и Дж. Бремен, «Создание кули» в книге Х. Бернштейна и др., «Плантации, пролетарии и крестьяне», с. 268. [↑](#footnote-ref-79)
80. Даниэль и Бремен, «Создание кули», с. 276. [↑](#footnote-ref-80)
81. См. Д. Арнольд, «Промышленное насилие в колониальной Индии», в Comparative Studies in Society and History, vol. 22, 1980, стр. 234-255. [↑](#footnote-ref-81)
82. Гинвала, «Класс, сознание», с. 224. Имеются и другие свидетельства того, что наемные рабочие не смирились со своими условиями и жаловались в официальные органы. См. «Обвинения в нападении на управляющего поместьем», 1.1./1/3, 20/1877, Natal Archives и «Жалоба на жестокое обращение с имуществом, направленная защитнику индийских иммигрантов, февраль 1884 г., 1.1./1/18». , 189/1884, Natal Archives, in S. Bhana and B. Pachai, (eds), A Documentary History of Indian South Africans, 1860-1982 (Кейптаун, 1984), стр. 4-5. [↑](#footnote-ref-82)
83. Гинвала, «Класс, сознание», с. 225. [↑](#footnote-ref-83)
84. Отчет Комиссии Кули: индийские иммигранты в колонии Натал, 1872 г., с. 7. [↑](#footnote-ref-84)
85. Гинвала, «Класс, сознание», с. 225. [↑](#footnote-ref-85)
86. Натал Меркьюри, 14 июля 1866 г. [↑](#footnote-ref-86)
87. Под этим я подразумеваю в значительной степени бессознательные акты индивидуального неповиновения, которые не являются частью более широкого [↑](#footnote-ref-87)
88. политическая цель. См. Дж. К. Скотт, Оружие слабых: повседневные формы крестьянского сопротивления (Лондон, 1985). ° См. неопубликованную статью Г. Вахеда «Конструкции сообщества и идентичности среди законтрактованных индейцев в колониальном Натале, 1860-1910 гг.: роль фестиваля Мухаррам», которая вдохновила меня на дальнейшее исследование этой темы. Другая версия этого теперь была опубликована под названием «Искоренение и повторное укоренение: культура, религия и сообщество среди наемных мусульманских мигрантов в колониальном Натале, 1860-1911 гг.», South African Historical Journal, no. 45, ноябрь 2001 г., стр. 191-222; также моя благодарность за очень плодотворные дискуссии с Дж. Робертсом, которые помогли мне понять некоторые аспекты шиитской идентичности и праздника Мухаррам. [↑](#footnote-ref-88)
89. Я использую термин «карнавал» в духе М. М. Бахтина в «Рабле и его мире» (Кембридж, Массачусетс, 1984) (тр.) Х. Исвольски, где он развивает идею «карнавала» как подрывного празднования беспорядка и двусмысленности против строгости повседневной жизни. [↑](#footnote-ref-89)
90. См. С. Холл «Для Аллена Уайта: метафоры трансформации». в Д. Морли и К. Х. Чен (ред.), Критические диалоги в культурных исследованиях. (Лондон, 1997), стр. 287–308, где Холл расширил понятие «камивальского» на все уровни культурного производства. [↑](#footnote-ref-90)
91. Совет мусульманских богословов, POBox 62564, Bishopsgate 4008, Южная Африка. [↑](#footnote-ref-91)
92. Д. Пино Шииты (Лондон, 1992), с. 59. [↑](#footnote-ref-92)
93. Г. Тайсс, «Религиозный символизм и социальные изменения: драма Хусейна», докторская диссертация, Вашингтонский университет, 1972, стр. 59–60. [↑](#footnote-ref-93)
94. Пино, Шииты с. 66. [↑](#footnote-ref-94)
95. Пино, Шииты, стр. 66-74. [↑](#footnote-ref-95)
96. Пино, Шииты, стр. 156. [↑](#footnote-ref-96)
97. Профессор Садик Накви, цитируется в D.Pinault The Shiites p. 158. [↑](#footnote-ref-97)
98. Исследуя Мухаррам в Интернете, я наткнулся на веб-страницу, на которой индийские мусульмане в Южной Африке были заняты обсуждением этого вопроса. [↑](#footnote-ref-98)
99. Вахед, «Конструкции сообщества», с. 4. [↑](#footnote-ref-99)
100. Tazzia - это гроб. [↑](#footnote-ref-100)
101. По крайней мере, так это должно было казаться тем, кто со стороны мало что понимал в соответствующих культурных практиках. [↑](#footnote-ref-101)
102. Лебедь, Ганди, с. 3. [↑](#footnote-ref-102)
103. Падьячи и Моррелл, «Индийские купцы», с. 78-79. [↑](#footnote-ref-103)
104. Доктор Пракаш Шах, интервью агентству PR, Лондон, июнь 2000 г. [↑](#footnote-ref-104)
105. Индийское мнение, 27 октября 1906 г. [↑](#footnote-ref-105)
106. Назван так из-за «струящихся одежд» и головных уборов менионов. См. М.К. Ганди, «Обиды британских индейцев в Южной Африке: обращение к индийской общественности» (Зеленая брошюра, 1896 г.), Собрание сочинений М.К. Ганди, том. 2, (Ахмадабад, 1958), с. 7. [↑](#footnote-ref-106)
107. Индийское мнение, 14 января 1905 г. [↑](#footnote-ref-107)
108. Курбан-байрам знаменует окончание Рамадана, месяца дневного поста у мусульман и, как правило, является временем празднования. [↑](#footnote-ref-108)
109. Вахед, «Конструкции сообщества», с. 12. [↑](#footnote-ref-109)
110. Вахед, «Конструкции сообщества», с. 12. [↑](#footnote-ref-110)
111. Дж. Б. Брейн, «Религия, миссионеры и наемные индейцы», в Бхане (ред.). Очерки наемных индейцев.

     п. 214. [↑](#footnote-ref-111)
112. Лебедь, Ганди, стр, 4, [↑](#footnote-ref-112)
113. Падьячи и Моррелл, «Индийские торговцы», с. 88. [↑](#footnote-ref-113)
114. Падьячи и Моррелл, «Индийские торговцы», с. 88. [↑](#footnote-ref-114)
115. В. Фройнд Инсайдеры и аутсайдеры: индийский рабочий класс Дурбана, 1910–1990 гг. (Лондон, 1995 г.), с. 33. [↑](#footnote-ref-115)
116. См. Report of the Protector, 1905, где они описываются как «плохое влияние» на общество. [↑](#footnote-ref-116)
117. Фройнд, Инсайдеры и аутсайдеры с. 70. [↑](#footnote-ref-117)
118. См. Д. Четти, «Идентичность и «индейство»: чтение и написание этнического дискурса», доклад, представленный на конференции по этничности, обществу и конфликтам в Натале, Университет Натала, Питермарицбург, сентябрь 1992 г., где эта идея поднимается, но не полностью. развитый. [↑](#footnote-ref-118)
119. Бхана и Мозг, Устанавливая Корни, стр. 63-76. [↑](#footnote-ref-119)
120. Лебедь, Ганди, с. 3. [↑](#footnote-ref-120)
121. Четти, «Идентичность и индийство», с. 5; Вахед, «Создание «индейства»! Индийская политика в Южной Африке в 1930-е и 1940-е годы», Journal of Natal and Zulu History, vol. xviii, нет. 17, с. 7. [↑](#footnote-ref-121)
122. Лебедь, Ганди, с. 40. [↑](#footnote-ref-122)
123. Наследие С. Бханы Ганди: Индийский конгресс в Натале, 1894–1994 гг., (Питермарицбург, 1997), с. 3. [↑](#footnote-ref-123)
124. Бхана, Наследие Ганди, с. 4; Лебедь, Ганди, с. 3. [↑](#footnote-ref-124)
125. Свон дает хорошее описание этих ранних купеческих семей и их сетей; см. Лебедь, Ганди, стр. 2.­ [↑](#footnote-ref-125)
126. 11. [↑](#footnote-ref-126)
127. Лебедь, Ганди, с. 41. [↑](#footnote-ref-127)
128. Лебедь, Ганди, стр. 41-42. [↑](#footnote-ref-128)
129. См. Р. Хаттенбек, Ганди в Южной Африке (Place, 1971); Б. Пиллэй, Британские индейцы в Трансваале (Лондон, 1976 г.); Р. Роллан, Махатма Ганди, (Цюрих, 1925) как типичные примеры. [↑](#footnote-ref-129)
130. Лебедь, Ганди; Гинвала, «Класс, сознание». [↑](#footnote-ref-130)
131. В настоящее время это особенно верно для Индии, где БДП использовала дискурсы Гандианской индийской специфики для создания фундаментальной мусульманской «инаковости». [↑](#footnote-ref-131)
132. Дж. Браун, Ганди, Узник надежды (Лондон, 1989), с. 94. [↑](#footnote-ref-132)
133. М.К. Ганди, цитируется в книге Р. Ганди «Истоки и рост сатьягралии», с. 122. (подробности) [↑](#footnote-ref-133)
134. Браун, Узник надежды, с. 24. [↑](#footnote-ref-134)
135. См. П. Вашингтон, Бабуин мадам Блаватской, (Нью-Йорк, 1993), с. 74. [↑](#footnote-ref-135)
136. Браун, Узник надежды, с. 26. [↑](#footnote-ref-136)
137. Браун, Узник надежды, с. 78. [↑](#footnote-ref-137)
138. Браун, Узник надежды, с. 25. [↑](#footnote-ref-138)
139. Ф. Меер, «Создание Махатмы: опыт Южной Африки» в BRNanda, (ред.) Махатма Ганди: сто двадцать пять лет (Нью-Дели, 1995), с. 42. [↑](#footnote-ref-139)
140. В. Банпхот, «Появление и становление лидера массового движения: портрет Махатмы Ганди в Южной Африке», докторская диссертация, Калифорнийский университет, 1968, с. 67. [↑](#footnote-ref-140)
141. Матур, Ганди, с. 63. [↑](#footnote-ref-141)
142. Бхана, Наследие Ганди, с. 9. [↑](#footnote-ref-142)
143. Бхана, Наследие Ганди, с. 9. [↑](#footnote-ref-143)
144. С. Р. Мехротра, Возникновение Индийского национального конгресса (Дели, 1971), с. 49. [↑](#footnote-ref-144)
145. Бхана, Наследие Ганди, с. 10. [↑](#footnote-ref-145)
146. Бхана, Наследие Ганди, с. 11. [↑](#footnote-ref-146)
147. Гинвала, «Класс, сознание», с. 164. [↑](#footnote-ref-147)
148. BRNanda Gokhale, Ганди и Нерус: исследования индийского национализма. (Лондон. 1974), стр. 12-18. [↑](#footnote-ref-148)
149. Бхана, Наследие Ганди, с. 15. [↑](#footnote-ref-149)
150. А. Е. Каджи, Лидер, 20 сентября 1947 г. [↑](#footnote-ref-150)
151. Бхана, Наследие Ганди, с. 15. [↑](#footnote-ref-151)
152. Браун, Узник надежды, с. 33; Т. Г. Рамамурти, Ненасилие и национализм: исследование массового сопротивления Ганди в Южной Африке (Дели, 1990), с. 6. [↑](#footnote-ref-152)
153. Л. Томпсон, Южно-Африканский союз, 1907-1910 (Оксфорд, 1960), стр. 398-400; Рамамурти, Нон

     Насилие, п. 6. [↑](#footnote-ref-153)
154. Рамамурти, Ненасилие, с. 6. [↑](#footnote-ref-154)
155. Пьерелал, «Махатма Ганди: ранние годы», с. 491, цитируется в «Правде Э. Х. Эриксона Ганди», с. 174. [↑](#footnote-ref-155)
156. В. Лал «Сладко-горькая встреча: Махатма Ганди и южноафриканские евреи 1893–1914», незаконченный набросок магистерской диссертации, без страницы. [↑](#footnote-ref-156)
157. М. К. Ганди, цитируется в Lal, «Встреча с горькой сладостью», из брошюры «Индийская франшиза — обращение к каждому британцу в Южной Африке». (1895 г.). [↑](#footnote-ref-157)
158. Это были выборные органы местного самоуправления, имевшие ограниченные налоговые полномочия и некоторое влияние в сферах образования, здравоохранения и социального обеспечения. [↑](#footnote-ref-158)
159. Лал, «Сладко-горькая встреча». [↑](#footnote-ref-159)
160. М. К. Ганди, цитируется в J. Brown, Prisoner of Hope, p. 53. [↑](#footnote-ref-160)
161. Местри США, «От защиты к мобилизации: мнение Индии, 1903–1914 гг.», Л. Свитцер, (редактор), «Альтернативная пресса Южной Африки: голоса протеста и сопротивления, 1880–1960 гг.» (Кембридж, 1997 г.), с. 100-101. [↑](#footnote-ref-161)
162. Местри, «Из адвокатуры», с. 101. [↑](#footnote-ref-162)
163. Местри, «Из адвокатуры», с. 101. [↑](#footnote-ref-163)
164. Местри, «Из адвокатуры», с. 103. [↑](#footnote-ref-164)
165. JA, интервью PR, Дурбан, июль 1995 г. [↑](#footnote-ref-165)
166. См. М. Суонсон «Азиатская угроза». [↑](#footnote-ref-166)
167. Индийское мнение, 12 мая 1907 г. [↑](#footnote-ref-167)
168. Лебедь, Ганди, стр. 59-60. [↑](#footnote-ref-168)
169. Дж. Браун, «Создание критического аутсайдера», Дж. Браун и М. Прозески (редакторы), Ганди и Южная Африка: принципы и политика, (Питермартицбург, 1996), с. 26. [↑](#footnote-ref-169)
170. Я использую этот термин в духе Вина Дас, Критические события (Нью-Дели, 1995), стр. 84–187, где она исследует способы, которыми «сообщества конструируют себя как политических акторов», посредством коллективных воспоминаний об «определении моменты». [↑](#footnote-ref-170)
171. ~ Рамамурти, Ненасилие и национализм, стр. 13. [↑](#footnote-ref-171)
172. См. ES Reddy 'An African One Should Know', The Hindustani Times, 26 января 1992 г. [↑](#footnote-ref-172)
173. Бхана, Наследие Ганди, с. 19. [↑](#footnote-ref-173)
174. Местри, «Из адвокатуры», с. 107. [↑](#footnote-ref-174)
175. Чандрамохан, «Гамлет», с. 163. [↑](#footnote-ref-175)
176. Местри, «Из адвокатуры», с. 107. [↑](#footnote-ref-176)
177. Лебедь Ганди, с. 113. [↑](#footnote-ref-177)
178. Чанрамохан, «Гамлет с исключенным принцем Демнарка?» п. 163. [↑](#footnote-ref-178)
179. Д. Арнольд. «Я и клетка: рассказы о тюрьмах Индии как истории жизни», доклад, представленный в Школе восточных и африканских исследований, конференция по культурам заключения, 20 июня 2001 г., с. 7. [↑](#footnote-ref-179)
180. М.К. Ганди, Собрание сочинений Махатмы Ганди, том. 8, с. 135. [↑](#footnote-ref-180)
181. М.К. Ганди, письмо Манилалу Ганди, Собрание сочинений, том. 10, с. 308. [↑](#footnote-ref-181)
182. С. Агарвал «Ганди и чернокожие южноафриканцы», в С. Садик Али (редактор), Ганди и Южная Африка (Дели, 1994), с. 183. [↑](#footnote-ref-182)
183. Лебедь, Ганди, с. 117. [↑](#footnote-ref-183)
184. Эриксон, Истина Ганди, с. 197. [↑](#footnote-ref-184)
185. Банфот, «Появление», с. 135, [↑](#footnote-ref-185)
186. Банфот, «Появление», с. 143. [↑](#footnote-ref-186)
187. JN, интервью PR, Дурбан, август 1995 г. [↑](#footnote-ref-187)
188. М.К. Ганди, Собрание сочинений, том. 5, стр. 424-6, 439-43; Эриксон, Истина Ганди, с. 199; Лебедь, Ганди, стр. 119-122. [↑](#footnote-ref-188)
189. В. Лал «Сладко-горькая встреча»; Банфот, «Появление», стр. 138. [↑](#footnote-ref-189)
190. KSBharatlii Сатьяграха Махатмы Ганди (Нью-Дели, 1990), стр. 162. [↑](#footnote-ref-190)
191. Это было основанное в Йоханнесбурге мусульманское благотворительное общество. [↑](#footnote-ref-191)
192. Бхарати, Сатьяграха, с. 163. [↑](#footnote-ref-192)
193. См. Дж. Д. Хант, «Эксперименты по формированию сообщества служения: эволюция первых ашрамов Ганди, ферм Феникса и Толстого», К. С. Л. Рао и Х. О. Томпсон (редакторы), «Мировые проблемы и человеческая ответственность: взгляды Ганди» (Нью-Йорк, 1988 г.), стр. 24-58. [↑](#footnote-ref-193)
194. Браун, Узник надежды, с. 43. [↑](#footnote-ref-194)
195. Лал, «Сладко-горькая встреча». [↑](#footnote-ref-195)
196. См. AJ Parel, 'The Origins of Hind Swaraj', in Brown (ed.), Gandhi and South Africa, стр. 35-67. [↑](#footnote-ref-196)
197. Банфот «Появление», с. 145; Лебедь Ганди, стр. 120-122. [↑](#footnote-ref-197)
198. Банфот «Появление», с. 267. [↑](#footnote-ref-198)
199. Банфот «Появление», с. 151. [↑](#footnote-ref-199)
200. Бхаратли Саяграха, с. 15. [↑](#footnote-ref-200)
201. Индийское мнение, 8 февраля 1908 г. [↑](#footnote-ref-201)
202. Банфот «Появление», с. 203. [↑](#footnote-ref-202)
203. Эриксон, Истина Ганди, с. 202. [↑](#footnote-ref-203)
204. Банфот, «Появление», с. 206. [↑](#footnote-ref-204)
205. Между 1892 и 1924 годами в британском парламенте было трое индийских депутатов. Все трое были парсами и охватывали весь политический спектр. М. М. Бхонагри был консерватором, Наороджи — либералом, а С. Саклатвала — членом Коммунистической партии, баллотировавшимся в качестве кандидата от лейбористской партии. Саклатвала стал резко критиковать Ганди и ИНК. См. «Лондонские азиатские депутаты: противоположные карьеры трех политиков-парси». Б. А. Космин, неопубликованный доклад, представленный на конференции по истории африканцев, азиатов и жителей Вест-Индии в Лондоне, Институт образования Лондонского университета, 27-29 ноября 1984 г. [↑](#footnote-ref-205)
206. См. ниже, главу пятую. [↑](#footnote-ref-206)
207. Браун, Узник надежды, стр. 78-79. [↑](#footnote-ref-207)
208. М. К. Ганди, Хинд Сварадж (Ахмадабад, 1984). [↑](#footnote-ref-208)
209. П. Чаттерджи, Националистическая мысль и колониальный мир: производный дискурс (Лондон, 1993), с. 85. [↑](#footnote-ref-209)
210. Чаттеджи, Националистическая мысль, с. 86. [↑](#footnote-ref-210)
211. Чаттерджи, Националистическая мысль, с. 86-87. [↑](#footnote-ref-211)
212. См. R. Palme Dutt, India Today (Лондон, 1940 г.), стр. 524–525. [↑](#footnote-ref-212)
213. М.К.Ганди, Хинд Сварадж, с. 55. [↑](#footnote-ref-213)
214. См. Дж. Бреман, «Деревня в фокусе», в Дж. Бреман, П. Клоос и А. Саит, «Возвращение в деревню в Азии» (Дели, 1997), стр. 15–77; К. Дьюи, «Образы деревенской общины: исследование англо-индийской мысли», «Современные азиатские исследования», 6 (3), 291–328, в качестве аргументов, предполагающих, что многие такие образы «традиционной Индии» на самом деле являются идеологическая и административная фикция англичан. См. также С. Кавирадж, «Современность и политика в Индии», Дедал, 129, том. 1, 2000, стр. 137-162, для обсуждения сложности индийских доколониальных политических сетей власти, которые, как он предполагает, были гораздо более разнообразными, действовавшими на нескольких уровнях, чем стабильные деревенские производственные единицы. [↑](#footnote-ref-214)
215. См. Лебедь Ганди, стр. 191-198. [↑](#footnote-ref-215)
216. Лебедь, Ганди, с. 58. [↑](#footnote-ref-216)
217. Местри, «Из адвокатуры», с. 101. [↑](#footnote-ref-217)
218. Местри, «Из адвокатуры», с. 101; Лебедь Ганди, с. 57. [↑](#footnote-ref-218)
219. Африканская хроника, 12 сентября 1908 г. [↑](#footnote-ref-219)
220. Африканская хроника, 27 июня 1908 г. [↑](#footnote-ref-220)
221. Редакция African Chronicle T1, июнь 1908 г. [↑](#footnote-ref-221)
222. Лебедь, Ганди, с. 58. [↑](#footnote-ref-222)
223. Африканская хроника, 8 июня 1908 г. [↑](#footnote-ref-223)
224. Африканская хроника, 4 июля 1908 г. [↑](#footnote-ref-224)
225. Индийское мнение, 28 сентября 1908 г. [↑](#footnote-ref-225)
226. Лебедь Ганди, с. 193. [↑](#footnote-ref-226)
227. Лебедь, Ганди, с. 198. [↑](#footnote-ref-227)
228. Книги повестки дня ежегодных общих собраний NIC и SAIC в 1940-х годах демонстрируют ту неотъемлемую роль, которую религия играла в политике южноафриканских индейцев. См. Документы АНК, Институт исследований Содружества, GB 101 (ICS) ANC (RF 1/4/1-4). № 10, бокс 2-3. [↑](#footnote-ref-228)
229. Африканская хроника, 4 июля 1908 г. [↑](#footnote-ref-229)
230. Африканская хроника, 1 августа 1908 г. [↑](#footnote-ref-230)
231. Африканская хроника, 10 октября 1908 г. [↑](#footnote-ref-231)
232. Африканская хроника, 2 января 1909 г. [↑](#footnote-ref-232)
233. См. Indian Opinion от 27 мая 1911 г. [↑](#footnote-ref-233)
234. Лебедь Ганди, с. 207. [↑](#footnote-ref-234)
235. Лебедь, Ганди, с. 211. [↑](#footnote-ref-235)
236. См. Источники индийской традиции, стр. 116-120. [↑](#footnote-ref-236)
237. Банфот, «Появление», с. 311. [↑](#footnote-ref-237)
238. Бил и Норт-Кумбс, «Беспорядки 1913 года», с. 63. [↑](#footnote-ref-238)
239. Подробности см. в Beal and North-Coombes, «The 1913 Disturbances», стр. 65–66. [↑](#footnote-ref-239)
240. Бил и Норт-Кумбс, «Беспорядки 1913 года», с. 68. [↑](#footnote-ref-240)
241. Банфот «Появление», с. 323. [↑](#footnote-ref-241)
242. Банфот, «Появление», с. 356. [↑](#footnote-ref-242)
243. Бил и Норт-Кумбс, «Беспорядки 1913 года», с. 72. [↑](#footnote-ref-243)
244. М. Свон, «Наемные индейцы: примирение и сопротивление, 189–1913», в Бхане, (ред.), Очерки наемных индейцев, стр. 129–132. [↑](#footnote-ref-244)
245. Я интерпретировал описание Лебедем рабочих, оставшихся в своих бараках, как «дхурна». Как я уже указывал, «дхурна» (хотя она не использует это слово и считает, что рабочие, остающиеся в своих банях, являются частью запутанной и невнятной общей реакции) — это старая форма индийского протеста, когда рабочие просто садятся там, где они есть и отказываются переезжать, пока их жалобы не будут рассмотрены. См. Swan, Indentured Indians, p. 131. [↑](#footnote-ref-245)
246. Бил и Норт-Кумбс, «Беспорядки 1913 года», с. 76. [↑](#footnote-ref-246)
247. Свон, «Наемные индейцы», с. 132. [↑](#footnote-ref-247)