

Anna M. Maćkowiak

Uniwersytet Jagielloński
Instytut Religioznawstwa

RELIGIJNO-ETNICZNY PLURALIZM INDONEZJI. PRZYKŁAD LOMBOKU

Religious and ethnic pluralism in Indonesia. The case of Lombok

Abstract: Indonesian national motto *Bhinneka Tunggal Ika*, “unity in diversity” is not only attractive, but also challenging. Does this slogan regulate the relationships between religious majority and religious minorities in the archipelago? It is a highly complex question. The aim of the article is to examine a small fraction of this matter issue, to describe practical reality of managing religious diversity in Lombok. Lombok, eastern neighbour of Bali, is a relatively small island, inhabited by 3.3 million people. Muslims account for over 95 per cent of the population, and indigenous Sasaks make up around 90 per cent of it. However, the island cannot be described as religiously or ethnically homogenous.

The article is divided into two parts pertaining to two locations, the village of Lingsar and the region of Bayan. The annual temple festival in Lingsar celebrates and connects two ethno-religious identities, characteristic of: Balinese Hinduism and Sasak Islam. According to Erni Budiwanti, *Pujawali* is a perfect showcase of the “unity in diversity” motto. Nevertheless, the relations between Hindus and Muslims in the framework of this famous religious festival have been complex and often contentious. The second part concerns the northern region of Lombok. In Bayan traditional religious practices and beliefs of syncretic Islam *wetu telu* are still vivid. Islam *wetu telu* intersects with orthodox Islam *waktu lima* frequently, local Muslims are being subjected to missionary purification campaigns. In the framework of tourism *wetu telu* traditions can be both, modified and emancipated from homogenization.

Keywords: Lombok, religious diversity, Balinese Hinduism, Islam *wetu telu*, Islam *waktu lima*

Garuda Pancasila – wprowadzenie

Herb Republiki Indonezji przedstawia obraz głęboko symboliczny. Znajduje się na nim *garuda*¹, czyli „orzeł” *Pancasila*. Liczba piór i skrzydeł tego ptaka nawiązuje

¹ Wszystkie terminy indonezyjskie wyjaśniam na podstawie: *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)*, Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, <http://kbbi.web.id> (dostęp: 25.02.2017).

do daty proklamowania republiki – 17 sierpnia 1945 roku². Umieszczone w centrum herbu znaki odnoszą się do *Pancasila*, czyli do „pięciu” (*panca*) następujących „zasad” (*sila*): wiary w jednego Boga, sprawiedliwego i oświeconego humanitaryzmu, jedności Indonezji, demokracji opartej na wewnętrznej mądrości przywódców i ich otwartości na dyskusję oraz sprawiedliwości społecznej dla wszystkich obywateli Indonezji³. Dzisiejsza forma oraz porządek pryncypiów zostały ustalone w 1945 roku podczas obrad Rady Opracowującej Przygotowania do Niepodległości Indonezji (BPUPKI), a w negocjacjach brali udział między innymi Mohammad Yamin i Sukarno⁴. *Pancasila* stała się podstawą nowo powstałego państwa w myśl niedługo później przyjętej konstytucji. Zdaniem Kaelana termin ten można rozumieć na rozmaite sposoby: „Na przykład *Pancasila* jako sposób życia Indonezyjczyków, jako filozofia Republiki Indonezji, jako narodowa ideologia Indonezji”⁵. Wielu badaczy jest przekonanych, że oparcie ideologii państwowej na symbolicznych ramach *Pancasila* stanowi trzecią drogę, kompromis między laicyzacją i globalizacją a państwem religijnym i szariatem⁶. Orzeł *Pancasila* trzyma w szponach wstęgę, na której widnieją słowa *Bhinneka Tunggal Ika*, „jedność w różnorodności”. To cytat z poematu *Kakawin Sutasoma*, który ma swoje źródła w hinduistyczno-buddyjskim dziedzictwie imperium Majapahit. Jak wyjaśnia Maciej Klimiuk, dotyczy on Buddy i Śiwy, „(...) a mianowicie ukazuje ich odrębność, ale jedną i tę samą prawdę. Dlatego też w języku polskim starojawajski werset należy tłumaczyć jako ‘różnorodność, ale wciąż jedność’, co ma inne konotacje niż ‘jedność w różnorodności’”⁷. Ja jednak pozostanę przy tym nie do końca prawidłowym tłumaczeniu wersetu *Bhinneka Tunggal Ika*, ponieważ forma ta stała się oficjalnym mottem oraz hasłem reklamowym Republiki

² Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 24 Tahun 2009 tentang Bendera, Bahasa, dan Lambang Negara, Serta Lagu Kebangsaan, art. 47.

³ Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, preambuła; N. Laskowska, *Indonezja*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2012, s. 68–69; Kaelan, *The Philosophy of Pancasila: The Way of Life of Indonesian Nation*, Paradigma Press, Yogyakarta 2014.

⁴ BPUPKI, *Lahirnya Pancasila: Kumpulan Pidato BPUPKI*, red. F. Aning, Media Persindo, Yogyakarta 2006.

⁵ Kaelan, *The Philosophy of Pancasila...*, *op. cit.*, s. 36. Wszystkie tłumaczenia cytatów z języka indonezyjskiego i angielskiego są mojego autorstwa.

⁶ A. Azra, *Religious Pluralism in Indonesia*, w: A. Azra, W. Hudson (red.), *Indonesian Islam and Western Political Theory*, Ashgate, Aldershot–Burlington 2008, s. 116; Kaelan, *The Philosophy of Pancasila...*, *op. cit.*; idem, *Relasi Negara dan Agama dalam Perspektif Filsafat Pancasila*, w: A. Wahyudi, R.-U. Ahmad, S. Isra, S. Tjahjadi, Y. Latif (red.), *Proceeding Kongres Pancasila: Pancasila dalam Berbagai Perspektif*, Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan, Mahkamah Konstitusi, Jakarta 2009; G. Saksono, *Pancasila Soekarno: Ideologi Alternatif menghadapi Globalisasi dan Syariat Islam*, Rumah Belajar Yabinkas, Yogyakarta 2007.

⁷ M. Klimiuk, *Funkcjonowanie pięciu płci i ich rola u Bugisów z Sulawesi Południowego (Indonezja)*, w: J. Potkański, R. Pruszyński (red.), *Poza monogamią*, Elipsa, Warszawa 2012, s. 109.

Indonezji i to ona jest powszechnie używana⁸. „Jedność w różnorodności” to słowa, które napawają dumą, są atrakcyjne, lecz także wymagające.

Jak wygląda realizacja hasła „jedności w różnorodności” na wyspach archipelagu w praktyce? Odpowiedź na to trudne pytanie musiałyby być nader złożona. Indonezja jest państwem o największej liczbie muzułmanów na świecie⁹, ale równocześnie charakteryzuje się olbrzymią różnorodnością etniczną, językową, kulturową i religijną. Postanowiłam poszukać odpowiedzi na pytanie o „jedność w różnorodności” w kontekście Lomboku. W tym celu posłużyłam się metodami badań jakościowych. Po pierwsze, odwołuję się do prac antropologów, zwłaszcza Erni Budiwanti, Davida D. Harnisha oraz Svena Cederrotha, czerpię z nich wiele informacji oraz podejmuję z nimi dyskusję. Po drugie, w latach 2011–2012 mieszkałam na Lomboku, uczyłam się języka indonezyjskiego i realizowałam badania terenowe. Dlatego w tekście nawiążę też do przeprowadzonych przeze mnie obserwacji i wywiadów.

Lombok i jego religie

Z liczącego sobie kilkanaście tysięcy wysp i rozciągającego się na długości blisko 5300 kilometrów archipelagu wybrałam nieduży Lombok. Najliczniejszą grupą zamieszkującą Lombok są rodzimi Sasacy¹⁰, spośród których zdecydowana większość wyznaje islam. Osoby pochodzenia balijskiego, a tym samym hindusi, stanowią jedyną znaczącą mniejszość etniczną. Spośród przeszło 3,3 miliona wyspiarzy ponad 95 procent to muzułmanie, a około 3,6 procent to wyznawcy hinduizmu (dane z 2013 roku)¹¹. Na Lomboku tożsamość etniczna jest zazwyczaj zespolona z tożsamością religijną i językową¹². Współcześnie jednak podziały pomiędzy Sasakami i Balij-

⁸ J. Bertrand, *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 214–223; W. Giełżyński, *Indonezja – archipelag niepokojów*, Iskry, Warszawa 1966, s. 236; T.D. Nguyen (red.), *The Indonesian Dream: Unity, Diversity, and Democracy in Times of Distrust*, Marshall Cavendish Academic, Singapore 2004.

⁹ A. Na'im, H. Syaputra, *Kewarganegaraan, Suku Bangsa, Agama, dan Bahasa Sehari-hari Penduduk Indonesia: Hasil Sensus Penduduk 2010*, Pusat Badan Statistik, Jakarta 2011, s. 10, http://www.bps.go.id/website/pdf_publicasi/watermark%20_Kewarganegaraan,%20Suku%20Bangsa,%20Agama%20dan%20Bahasa_281211.pdf (dostęp: 25.02.2017).

¹⁰ Zdaniem Erni Budiwanti Sasacy stanowią ponad 90 procent mieszkańców Lomboku. E. Budiwanti, *Islam Sasak: Wetu Telu versus Waktu Lima*, LKiS, Yogyakarta 2000, s. 6.

¹¹ *Nusa Tenggara Barat dalam Angka: Nusa Tenggara Barat in Figures 2014*, Badan Pusat Statistik Provinsi Nusa Tenggara Barat, Mataram 2014, s. 234–235, http://ntb.bps.go.id/webs/pdf_publicasi/5200000_2014_ntb.pdf (dostęp: 25.02.2017).

¹² E. Budiwanti, *Balinese Minority versus Sasak Majority: Managing Ethno-religious Diversity and Disputes in West Lombok*, „Heritage of Nusantara” 2014, nr 3 (2); D.D. Harnish, *Balinese and Sasak Religious Trajectories in Lombok: Interactions, Tensions and Arts at the Lingsar Temple Festival*, w: B. Hauser-Schäublin, D.D. Harnish (red.), *Between Harmony and Discrimination: Negotiating Religious Identities within Majority-Minority Relationships in Bali and Lombok*, Brill, Leiden–Boston 2014, s. 61–64.

czykami nie są jednoznaczne, gdyż „(...) wszyscy tamtejsi Balińczycy mówią po sasacku, a wielu Sasaków, zwłaszcza na zachodzie Lomboku (...), rozumie balijski. (...) Przez wieki szereg osób uznawanych kiedyś za Balińczyków stało się Sasakami poprzez małżeństwa mieszane i [związane z nimi] konwersje, odwrotna sytuacja dotyczy sasackich kobiet, które poślubiły Balińczyków”¹³.

Dzisiejszy krajobraz religijny wyspy stanowi podsumowanie jej historii. Pierwsza wzmianka na temat Lomboku i Sasaków pochodzi z czternastowiecznego jawajskiego opisu imperium Majapahit¹⁴. Wyspa znajdowała się więc w strefie wpływów tego hinduistyczno-buddyjskiego mocarstwa. Islam dotarł na Lomboku z zachodu, bezpośrednio z Jawy w XVI wieku¹⁵. Kilkadziesiąt lat później inni misjonarze muzułmańscy przybyli na wyspę. Na jej wschodnią część dopłynęli pochodzący z Sulawesi Makassarczykowie¹⁶ albo Bugisi¹⁷. Pojawienie się islamu w tej części archipelagu łączy się z postacią *waliego*. Terminem *wali* określa się legendarnych nauczycieli religijnych, mistyków muzułmańskich i misjonarzy, którzy rozprzestrzenili islam na Jawie, a później także na obszarach Lomboku, Bali oraz Sumbawy. Misjonarze ci byli otoczeni kultem, oddawano im cześć poprzez pielgrzymowanie na ich święte groby¹⁸. *Wali*, który nawrócił Sasaków na islam, stał się bohaterem kilku podań spisanych na liściach palmowych (*lontar*); pojawia się w nich pod różnymi imionami: Pangeran Prapen, Sunan Pengging, Sunana Prapena, Wali Sumilir¹⁹. On oraz jego kontynuatorzy byli otwarci na obce wpływy, pełni akceptacji wobec lokalnych wierzeń i praktyk religijnych, między innymi tych związanych z kultem przodków oraz duchami opiekuńczymi. Islam, który przypłynął później z Sulawesi, różnił się od tego jawajskiego:

W przeciwieństwie do Jawajczyków, makassarscy dostojnicy i zwierzchnicy religijni, którzy wraz ze swoim wojskiem dotarli na Lomboku (...), byli nietolerancyjni wobec sasackich rodzimych wierzeń, w ich mniemaniu zatruwających „czyste nauki” islamu. Makassarczykowie przybyli pod koniec XVI wieku i przynieśli ze sobą ortodoksyjne sunnickie nauki przeciwne przedislamskim wierzeniom i praktykom²⁰.

¹³ *Ibidem*, s. 64.

¹⁴ G.E. Marrison, *The Literature of Lombok: Sasak, Balinese and Javanese*, „Indonesia and the Malay World” 1997, nr 73, s. 221.

¹⁵ E. Budiwanti, *Islam Sasak...*, *op. cit.*, s. 343; S. Cederroth, *Gods and Spirits in Wetu Telu Religion of Lombok*, w: K. Arhem, G. Sprenger (red.), *Animism in Southeast Asia*, Routledge, Abingdon–New York 2016, s. 236.

¹⁶ Zob. E. Budiwanti *Islam Sasak...*, *op. cit.*, s. 9, 288.

¹⁷ Zob. S. Cederroth, *op. cit.*, s. 237.

¹⁸ E. Budiwanti, *The Role of Wali, Ancient Mosques and Sacred Tombs in the Dynamics of Islamisation in Lombok*, „Heritage of Nusantara” 2014, nr 3 (1); S. Soebardi, *The Place of Islam*, w: E. McKay (red.), *Studies in Indonesian History*, Pitman Australia, Carlton 1976.

¹⁹ E. Budiwanti, *The Role of Wali...*, *op. cit.*, s. 34; S. Cederroth, *op. cit.*, s. 236.

²⁰ E. Budiwanti, *The Purification Movement in Bayan, North Lombok: Orthodox Islam vis-à-vis Religious Syncretism*, w: B. Hauser-Schäublin, D.D. Harnish (red.), *Between Harmony and Discrimination...*, *op. cit.*, s. 147.

Pomiędzy XVIII a XIX wiekiem Lombok znajdował się w balijskiej strefie wpływów²¹. Balijskie królestwo Karangasemu zdołało podporządkować sobie wschodniego sąsiada. Praya (centralny Lombok) była obleżona przez okolicznych władców, dlatego w 1740 roku jej *datu*²² zwrócił się o pomoc do radży Karangasemu. Balijskie wojska ruszyły z odsieczą, odparły atak przeciwników Prayi, a później podbiły Prayę i przejęły kontrolę nad całą wyspą, która trwała do 1894 roku²³. W 1891 roku Sasacy po raz kolejny zbuntowali się przeciwko balijskiemu zwierzchnictwu, gdyż radża Karangasemu wykorzystywał poddanych w potyczce zbrojnej ze swoim zachodnim sąsiadem. Sasaccy przywódcy rebelii, podobnie jak Balijscy, zwrócili się o pomoc do władz kolonialnych w Batawii. Holendrzy zareagowali w 1894 roku, przeprowadzili skuteczną inwazję na Lombok, a następnie przejęli kontrolę w regionie²⁴.

Po klęsce militarnej wielu spośród ocalałych Balijszyków nie wróciło na Bali, zostali i uznali Lombok za swój dom. Ich potomków, którzy zachowali swoje hinduistyczne tradycje, Erni Budiwanti określa terminem „*Balok* – *orang Bali Lombok* (ludzie z Lomboku o balijskich korzeniach)”²⁵. Ta badaczka jest przekonana, że *Balok* i rodzimi mieszkańcy wyspy od pokoleń harmonijnie koegzystują²⁶. Przyjrzyjmy się teraz owej harmonijnej koegzystencji w kontekście obchodów dorocznego święta religijnego *Pujawali*.

Balijscy i Sasacy podczas *Pujawali*

Lingsar to miejscowość położona w zachodniej części Lomboku, niedaleko Mataram (stolicy wyspy). Znajdują się tam źródła wód, wokół których narosły mitologiczne opowieści i bogate rytuały. Wody te symbolicznie łączy się z płodnością, urodzajem, cyklem wegetacji ryżu. Co roku w Lingsar odbywa się święto rolnicze, które w przeciwieństwie do wielu innych nie jest celebrazją charakterystyczną dla jednego systemu wierzeń i praktyk religijnych. Obchodzą je przedstawiciele dwóch grup – balijscy hindusi oraz sasaccy muzułmanie. To najistotniejsze dla zamieszkujących Lombok Balijszyków święto nazywa się *Pujawali*. Jego kulminacja, *Perang Topat*, przyciąga tłumy i jest najpopularniejszym wydarzeniem religijnym na wyspie²⁷. Te indonezyjskie słowa należy rozumieć dosłownie: *perang* oznacza wojnę, *ketupat* to określenie broni używanej w potyczce, czyli ryżowych placków zawiniętych w liście

²¹ E. Budiwanti, *Balinese Minority versus Sasak...*, *op. cit.*, s. 235.

²² Lokalny władca, sasacki odpowiednik radży.

²³ G.E. Marrison, *op. cit.*, s. 222.

²⁴ R. Pringle, *A Short History of Bali. Indonesia's Hindu Realm*, Allen & Unwin, Crows Nest 2004, s. 101–103; M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c. 1200*, 3rd ed., Palgrave, Houndmills–Basingstoke 2001, s. 175–176.

²⁵ E. Budiwanti, *Balinese Minority versus Sasak...*, *op. cit.*, s. 240.

²⁶ *Ibidem*, s. 239.

²⁷ D.D. Harnish, *Balinese and Sasak Religious...*, *op. cit.*, s. 70.

palmy kokosowej. Ostatniego dnia obchodów dorocznego święta Balijszczy i Sasacy obrzucają się zawiniętym w liście ryżem.

Pura Lingsar jest najważniejszą świątynią hinduizmu balijskiego na Lomboku. Kompleks ma trzy części: przeznaczoną dla hindusów – *gadh*, przynależną sasackim muzułmanom – *kemaliq*, oraz miejsce służące do ablucji²⁸. Zdaniem Erni Budiwanti rozplanowanie przestrzenne Pury Lingsar jest dowodem na harmonijne i pokojowe relacje łączące osoby o różnym pochodzeniu etnicznym i odmiennej przynależności religijnej. Badaczka zauważa, że przy opisanej powyżej oraz przy innych świątyniach, które wznoszono na polecenie przedstawicieli panującej elity balijskiej, znajdowały się części przeznaczone dla muzułmanów²⁹. Balijscy panowie modlili się więc obok sasackich poddanych, pełni poszanowania dla obcych wierzeń i praktyk religijnych. Ten idylliczny obraz budzi wątpliwości. Sasacy wielokrotnie buntowali się przeciwko balijskiej dominacji. Jestem zdania, że balijscy władcy do budowywali do swoich świątyń miejsca przeznaczone dla muzułmanów nie dlatego, że darzyli respektem ich odmienną religijną. Bardziej prawdopodobna wydaje się interpretacja, według której hindusi nie chcieli podejmować akcji misyjnej wśród swoich poddanych, przedstawicieli obcej, czyli w ich mniemaniu gorszej, grupy etniczno-religijnej. David D. Harnish, który przez wiele lat obserwował obchody *Pujawali*, ma właściwie oddający rzeczywistość pogląd na temat koegzystencji Sasaków z Balijszczykami: „Relacje pomiędzy Sasakami i Balijszczykami bywały czasami harmonijne, jednak zazwyczaj sporne”³⁰.

Przyjrzyjmy się interpretacjom obchodów dorocznego święta w Lingsar. Dla Erni Budiwanti *Perang Topat* to „(...) jedyna wojna na świecie toczona bez nienawiści, poszkodowanych, ofiar, i jedyna symbolizująca braterstwo oraz tolerancję”³¹, wspinała przykład radzenia sobie z różnorodnością religijną i etniczną, którym powinni kierować się mieszkańcy pozostałych wysp archipelagu. Według D.D. Harnisha obchody *Pujawali* oddają aktualne tożsamości religijne Sasaków oraz Balijszczyków. Kiedyś święto to wyrażało tymczasowe zjednoczenie wyznawców dwóch różnych religii, hindusów oraz muzułmanów *wetu telu*. Współcześnie w Lingsar, podobnie jak na całym zachodzie Lomboku, trudno znaleźć wyznawców tego lokalnego synkretycznego islamu. Tradycyjne wierzenia i praktyki religijne muzułmanów *wetu telu* przetrwały jedynie na północy wyspy, a tematowi temu poświęcam następny podrozdział. Wracając do Lingsar, corocznie obchodzone święto, tak jak jego uczestnicy, stało się „(...) bardziej państwowe, bardziej muzułmańskie, bardziej hinduistyczne, a nawet bardziej globalne”³². Zmiany, które dotknęły czynności rytualnych związanych z *Pujawali*, są wyrazem aktywności ruchów reformatorskich działających w ramach zarówno hinduizmu balijskiego, jak i islamu. Indonezyjskie organizacje

²⁸ *Ibidem*, s. 75–77.

²⁹ E. Budiwanti, *Balinese Minority versus Sasak...*, *op. cit.*, s. 239.

³⁰ D.D. Harnish, *op. cit.*, s. 63.

³¹ E. Budiwanti, *Balinese Minority versus Sasak...*, *op. cit.*, s. 247.

³² D.D. Harnish, *op. cit.*, s. 81.

hinduistyczne od dziesięcioleci dążą do dostosowania obchodów święta w Lingsar do ujednoczonej, uniwersalistycznej, wspieranej przez państwo wizji własnej religii. Sunniccy przedstawiciele lokalnych władz religijnych zrezygnowali z pomysłu zakazywania muzułmanom brania udziału w *Pujawali*, ponieważ celebrowanie tego wydarzenia zsekularyzowano, przeniesiono ze sfery „religii” (*agama*) do sfery „kultury” (*budaya*)³³. *Pujawali* jest współcześnie bardzo istotnym świętem religijnym dla Balińczyków, a jedynie rozrywkowym festiwalem dla Sasaków.

Święto obchodzone co roku w Lingsar stanowi również atrakcję turystyczną. *Perang Topat* ma potencjał przyciągania podróżników – po pierwsze, dzięki swojemu widowiskowemu charakterowi, po drugie, za sprawą pokojowej interpretacji, po trzecie, za pośrednictwem reklam między innymi w publikacjach wydawnictwa Lonely Planet, w magazynach linii lotniczych, w anglojęzycznym serwisie internetowych The Jakarta Post, na billboardach. Choć Erni Budiwanti zapewnia, że święto to od przeszło 15 lat jest popularnym wydarzeniem wśród turystów³⁴, ja odniosłam odmienne wrażenie, gdy obserwowałam obchody *Pujawali* i *Perang Topat* w 2011 roku. Zdecydowaną przewagę liczebną nad podróżnikami mieli dziennikarze, nie wspominając o tłumie miejscowych uczestników wydarzenia. Niewielu turystów obserwuje coroczne obchody w Lingsar, ponieważ ich termin jest mało atrakcyjny: *Pujawali* przypada w listopadzie albo na początku grudnia, zupełnie poza sezonem turystycznym.

Islam lokalny i islam globalny w Bayanie

W Bayanie, regionie położonym na północy Lomboku, u stóp wulkanu Rinjani, mieszkają muzułmanie *waktu lima* oraz *wetu telu*. *Waktu* to indonezyjskie słowo pochodzenia arabskiego, które możemy przetłumaczyć jako „czas”, „odcinek czasu”, „przedział czasowy”, *lima* natomiast oznacza „pięć”. Pobożni muzułmanie modlą się pięć razy dziennie i kierują się pięcioma filarami swojej religii. Mieszkający na Lomboku wyznawcy sunnickiego islamu *waktu lima* nazywają siebie zwolennikami „prawdziwego islamu” – *Islam benar*. *Wetu* jest uniwersalnym określeniem czasu w języku sasackim, a *telu* oznacza „trzy”. Niektórzy sugerują, że wyznawcy lokalnego islamu *wetu telu* praktykują swoją religię w sposób niepełny, modlą się tylko trzy razy dziennie, poszczą w ramadanie przez trzy dni, uznają jedynie trzy filary islamu³⁵. Muzułmanie *wetu telu* z Bayanu, z którymi rozmawiałam, są pewni nieprawdziwości tego stanowiska. *Raden Gedarip*³⁶ powiedział mi: „Nie ma *wetu telu*,

³³ *Ibidem*, s. 71.

³⁴ E. Budiwanti, *Balinese Minority versus Sasak...*, *op. cit.*, s. 247.

³⁵ T. Adonis, *Suku Terasing Sasak di Bayan Daerah Provinsi Nusa Tenggara Barat*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Jakarta 1989, s. 88; S.S. Bunyamin (red.), *Monografi Daerah Nusa Tenggara Barat*, Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Provinsi NTB, Mataram 2011, s. 104.

³⁶ Wpływowy arystokrata z miejscowości Bayan w Bayanie, informatory Svena Cederrotha. *Raden* to słowo wskazujące na arystokratyczne pochodzenie mężczyzny w północnym Lomboku.

nie ma *waktu lima*. Jest tylko jeden islam”. Trzy należy powiązać z tradycyjnym światopoglądem Sasaków – podziałem świata na trzy części, ludzkiego życia na trzy stadia, rytuałów na trzy fazy, z trzema sposobami stwarzania: rodzeniem, wykluczeniem z jaj, wyrastaniem z nasion³⁷.

Podział na islam *waktu lima* oraz *wetu telu* ma swoje uzasadnienie historyczne i mitologiczne. Islam dotarł na Lombok z dwóch stron – z Jawy i z Sulawesii. Ten pierwszy, który był otwarty na lokalne tradycje religijne, naznaczony sufizmem, rodzimymi wierzeniami jawajskimi, tamtejszym hinduizmem oraz buddyzmem, dał początek nurtowi *wetu telu*. Ten drugi możemy natomiast zaklasyfikować jako sunnicki i powiązać z terminem *waktu lima*. Mitologiczna opowieść spisana na liściu palmowy (*lontar*), która dotyczy Nurcahy i Nursady, również odzwierciedla tę polaryzację. Wali miał dwóch synów – starszy, Nurcahya, rozprzestrzenił na Lomboku nauki sunnickiego islamu *waktu lima*, młodszy, Nursada, krzewił synkretyczny islam *wetu telu*. Wyznawcy islamu *waktu lima* cierpieli z powodu chorób i katastrof, natomiast zwolennicy Nursady cieszyli się urodzajem oraz dobrobytem. By zaradzić tej sytuacji, Nurcahya ze swoimi adeptami nawrócili się na islam *wetu telu*³⁸. Ta niegdyś popularna religia przetrwała jedynie na północy Lomboku, w Bayanie, gdzie żyje dzisiaj około 5 tysięcy jej wyznawców³⁹. Pomiędzy październikiem 2011 a majem 2012 roku regularnie odwiedzałam Bayan, żeby zbadać charakterystyczne dla tego regionu tradycje religijne⁴⁰. Przeprowadziłam osiem pogłębionych swobodnych wywiadów na ten temat. Rozmawiałam z naczelnikiem wioski Barung Birak, z przedstawicielami arystokracji, z uzdrowicielem (*balian*), z czarownikiem, z nauczycielem religijnym z *pondok pesantren* w Telaga Bagek oraz z Muliadim, niezależnym organizatorem turystyki.

Podczas przeprowadzania wywiadów oraz w literaturze przedmiotu⁴¹ spotkałam się z zarzutem, że twórcami zarysowanego powyżej podziału muzułmanów na Lomboku byli holenderscy kolonizatorzy, gdyż nie mogli oni znieść widoku jedności religijnej panującej wśród mieszkańców wyspy. Taki scenariusz jest mało prawdopodobny. Tych przybyszów z Europy nie charakteryzowała wrażliwość na odmienną językową i kulturową, która pozwoliłaby im na skonstruowanie podziału na dwa ruchy religijne oraz nadanie im nazw w dwóch różnych językach. Nie byli też oni na tyle przebiegli, by skutecznie podsunąć tubylcom opowieść o dwóch braciach *lontar*.

W myśl wspomnianej mitologicznej historii o synach *waliego* niegdyś, po tym jak Nurcahya i jego zwolennicy nawrócili się na islam *wetu telu*, wszyscy miesz-

³⁷ E. Budiwanti, *Islam Sasak...*, *op. cit.*, s. 135–139.

³⁸ T. Adonis, *Suku Terasing Sasak...*, *op. cit.*, s. 89.

³⁹ E. Budiwanti, *The Purification Movement...*, *op. cit.*, s. 144.

⁴⁰ Część materiałów zebranych w Bayanie wykorzystałam w: A. Maćkowiak, *Turysta oczarowany. Interakcje indonezyjskich religii z międzynarodową turystyką*, [praca magisterska pod kier. A. Szyjewskiego], Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2013; *eadem*, *International Tourism and Local Religious Traditions on Two Indonesian Islands*, „Folia Turistica” 2015, nr 37.

⁴¹ S.S. Bunyamin (red.), *Monografi Daerah Nusa...*, *op. cit.*, s. 103.

kańcy Lomboku wyznawali właśnie tę lokalną religię. Dzisiaj utożsamia się z nią niewielka, marginalizowana grupa mieszkańców wyspy. Dlaczego? Co się stało? Od XIX wieku na Lomboku, podobnie jak na pozostałych wyspach Holenderskich Indii Wschodnich oraz na Półwyspie Arabskim, popularność zaczęły zyskiwać ruchy na rzecz oczyszczenia islamu. Wraz z nimi pojawili się *tuan guru* oraz *pondok pesantren*, czyli nauczyciele i szkoły religijne z internatami. Dawniej mianem *tuan guru* określano osoby, które studiowały w Mekce albo w Kairze i po powrocie cieszyły się szacunkiem jako specjaliści w dziedzinie sunnickiego islamu. Współcześni *tuan guru* uczą w szkołach z internatami islamu *waktu lima*. Religia uniwersalistyczna, oczyszczona z lokalnych naleciałości, nadawała się do budowania indonezyjskiej tożsamości narodowej i wspierała ducha walki o niepodległość.

Dalsze odchodzenie od islamu *wetu telu* było związane z dramatycznymi wydarzeniami lat 1965–1966. W nocy z 30 września na 1 października 1965 roku przeprowadzono nieudaną próbę zamachu stanu, za którą odpowiedzialni mieli być rzekomo powiązani z partią komunistyczną (PKI) członkowie Ruchu 30 Września (G30S). Członkowie ci bardzo szybko „(...) zostali aresztowani przez mało wówczas znanego generała Suharto. (...) Według niektórych wersji wydarzeń Suharto był jednym z tych, którzy przygotowali G30S, żeby następnie go stłumić”⁴². Próba zamachu stanu stała się pretekstem do eksterminacji komunistów. Ludobójstwo skierowane przeciwko nim dotknęło również innych. Ofiarą mógł zostać każdy, kogo oskarżono o popieranie komunizmu albo uznano za ateistę, gdy nie był wystarczająco mocno związany z oficjalnie uznawaną przez państwo religią (*agama*), tak na przykład jak wyznawcy synkretyzmu *wetu telu*. Te dramatyczne wydarzenia doprowadziły do licznych konwersji: osoby utożsamiające się do tej pory z tradycyjnymi lokalnymi wierzeniami zaczęły dążyć do przynależności do organizacji religijnej, której prawa były oficjalnie rozpoznawane (*agama*)⁴³.

Ogólnoindonezyjskie rozwiązania prawne dotyczące religii skłaniały między innymi mieszkańców Bayanu do utożsamienia się z uznanym przez państwo islamem *waktu lima*. Przyjrzyjmy się 29. artykułowi indonezyjskiej konstytucji: „(1) Państwo powinno być oparte na wierze w jednego Boga (*Ketuhanan Yang Maha Esa*). (2) Państwo gwarantuje każdemu obywatelowi wolność praktyk religijnych w zależności od jego/jej religii lub wierzeń”⁴⁴. Te dwa podpunkty trudno ze sobą pogodzić. Odwołanie się do monoteistycznej wiary w Boga ogranicza prawa wyznawców religii niemonoteistycznych oraz uniemożliwia publiczne identyfikowanie się jako osoba bezwyznaniowa.

⁴² N. Laskowska, *Indonezyjskie ludobójstwo, indonezyjskie „odrodzenie” oraz udział Zachodu w fałszowaniu indonezyjskiej historii*, w: P. Bachtin, M. Klimiuk (red.), *Azja i Afryka. Inność – odmienność – różnorodność*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2014, s. 190–191.

⁴³ *Ibidem*, s. 192. M. Ramstedt, *Introduction: Negotiating identities – Indonesian ‘Hindus’ between local, national, and global interests*, w: M. Ramstedt (red.), *Hinduism in Modern Indonesia*, RoutledgeCurzon, London–New York 2004, s. 15.

⁴⁴ UUD 1945, art. 29.

W dokumencie z 1952 roku Ministerstwo Religii Republiki Indonezji zdefiniowało terminy „religia” (*agama*) oraz „wierzenie” (*aliran kepercayaan*). Wywodzące się z sanskrytu słowo *agama* stało się równoznaczne z arabskim *dīn*. *Agama* to „(...) globalnie rozpoznawana monoteistyczna wiara, która została wyłożona przez proroka w świętej księdze”⁴⁵. Lista oficjalnie uznanych religii w 1952 roku obejmowała islam, protestantyzm i katolicyzm, później znalazły się na niej także hinduizm⁴⁶, buddyzm oraz konfucjanizm. Osoby religijne nieutożsamiające się z żadną z wyżej wymienionych grup wyznaniowych zostały zaklasyfikowane jako przedstawiciele *aliran kepercayaan* i były stygmatyzowane jako zacofane⁴⁷. W przeciwieństwie do wyznawców synkretyzmu *wetu telu* muzułmanie *waktu lima* niezaprzeczalnie posiadają *agamę* i cieszą się pełnią praw religijnych. Praktykujący islam *wetu telu*, w myśl postanowień ministerstwa, „nie mają jeszcze religii”⁴⁸. Można ich więc na religię nawracać, mimo że prozelityzm jest w Indonezji zakazany. Dekret ministerialny z 1978 roku zabrania propagowania religii (*agama*) wśród osób, które już ją posiadają. Nie pozwala misjonarzom używać wobec tych osób zachęt finansowych (w tym ubrań, jedzenia, leków), nie dopuszcza kolportażu ulotek, magazynów, książek, zakazuje odwiedzania ich prywatnych domów⁴⁹.

Misjonarze *waktu lima* dążą do nawrócenia wyznawców islamu *wetu telu*. Wiele cech wierzeń sąsiadów jest dla nich problematycznych, zwłaszcza wiara w dusze przodków i duchy natury, które ingerują w świat żywych. Krytykują oni synkretyczny charakter islamu *wetu telu*. Ten można łatwo zaobserwować, gdyż tradycyjny strój mieszkańców Bayanu przypomina odświętny ubiór hindusów balijskich. Misjonarze *waktu lima* krytykują to, że niewielu mieszkańców bayańskich wsi chodzi do meczetów odmawiać piątkowe modlitwy. W tamtejszych miejscowościach, takich jak kilkukrotnie odwiedzane przeze mnie Barung Birak, znajdują się zazwyczaj dwa meczety: bambusowy, prosty „stary meczet” (*masjid kuno*), który nie ma ani minaretu, ani mihrabu, oraz współczesny murowany budynek postawiony przez zwolenników islamu *waktu lima*. Fundatorów tego drugiego martwi to, że nie jest on zapewniany wiernymi. Z kolei *masjid kuno* wypełnia się tylko czasami i jedynie mężczyznami. Otwiera się go kilka razy w roku z okazji najważniejszych świąt religijnych. Najistotniejszym świętem islamskim w kalendarzu *wetu telu* nie jest – według moich rozmówców – ani *Idul Adha*, ani *Idul Fitri*, lecz upamiętniające narodziny proroka Muhammada *Maulid*⁵⁰.

⁴⁵ M. Ramstedt, *op. cit.*, s. 9.

⁴⁶ To, w jaki sposób hinduizm balijski został uznany za religię światową, monoteistyczną, posiadającą proroka i opartą na kanonie świętych ksiąg, wnikliwie i interesująco opisał M. Ramstedt. Zob. *ibidem*, s. 1–34.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 9.

⁴⁸ *Orang belum beragama*, czyli ‘ludzie nieposiadający jeszcze religii’. *Ibidem*, s. 9.

⁴⁹ M. Seo, *Defining ‘religious’ in Indonesia: Towards neither an Islamic nor a secular state*, „Citizenship Studies” 2012, nr 16 (8), s. 1055–1056.

⁵⁰ Więcej na temat obchodów *Maulid* w Bayanie zob. E. Budiwanti, *Islam Sasak...*, *op. cit.*, s. 177–182.

„Mieszkańcy wioski nie chodzą do [murowanych] meczetów” – o tym problemie zawiadomił mnie nauczyciel z pondok pesantren w Telaga Bagek, w Bayanie, nieopodal rzeczonych wioski. Nie dodał on nic na temat bambusowych meczetów, opisywał problem tak, jak gdyby one nie istniały. Mężczyzna pochodził spoza Lomboku, mieszkał w Bayanie od kilku lat, ale nie wiedział nic na temat wierzeń i zwyczajów religijnych *wetu telu*, nie potrafił wyjaśnić tego terminu i nie widział potrzeby doksztalcenia się w tym temacie. Misjonarze *waktu lima* są przeświadczeni, że to oni reprezentują prawdziwy islam. Realizują swoje prozelityczne zadania w Bayanie przede wszystkim na dwa sposoby – przez zapewnianie darmowej lub taniej edukacji w szkołach religijnych z internatami oraz przez finansowanie projektów związanych z ochroną środowiska. Ich działalność na tych polach opisała szczegółowo Erni Budiwanti w tekście *The Purification Movement in Bayan, North Lombok*⁵¹. Zdaniem autorki nie można jednoznacznie ocenić działalności misyjnej *tuan guru*. Z jednej strony zagraża ona przetrwaniu świętej tradycji przodków, z drugiej – daje wiejskim społecznościom Bayanu szanse rozwoju⁵².

Wyznawcy *wetu telu* nie są skazani na wyginięcie, istnieje możliwość dowartościowania tej unikatowej lokalnej tradycji religijnej w kontekście turystyki. Szansie tej daleko do ideału, kierujący się zasadami popytu i podaży sektor usług turystycznych może, choć nie musi, negatywnie wpływać na etnotowary⁵³. Na Lombok przyjeżdża coraz więcej obcokrajowców⁵⁴, termin *wetu telu* pojawia się w literaturze podróżniczej⁵⁵, a przedstawiciele przemysłu turystycznego oraz władz lokalnych zaczęli dostrzegać potencjał turystyki kulturowej zorganizowanej wokół rodzimych wierzeń i praktyk religijnych. Matthias Schellhorn udowodnił, że wyznawcy synkretycznego islamu zamieszkujący bayańskie wsie są raczej obiektami turystycznymi, a nie beneficjentami przemysłu turystycznego⁵⁶. Większość zysków z lokalnego dziedzictwa czerpią obcy, identyfikujący się zazwyczaj z islamem *waktu lima* migranci. Udało mi się zaobserwować wyjątek od tej reguły. Muliadi pochodzi z Bayanu, mieszka we wsi Barung Birak, jest nauczycielem angielskiego oraz niezależnym organizatorem turystyki. Przy głównej drodze ustawił znak z napisem „Informacja turystyczna” wskazujący jego bambusowy dom. Muliadi oprowadza obcokrajowców po swej wiosce, opowiada o swoim regionie, zaprasza na śluby, obrzezania, obchody *Maulid* oraz innych świąt, proponuje nocleg we własnym domu, pomaga zorganizować hotel. Muliadi zarabia drobne pieniądze, intensywnie promując swą małą ojczyznę oraz

⁵¹ E. Budiwanti, *The Purification Movement...*, *op. cit.*

⁵² *Ibidem*, s. 145.

⁵³ J.L. Comaroff, J. Comaroff, *Etniczność sp. z o.o.*, przeł. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.

⁵⁴ F. Patet, *Lombok tourism set to double*, Tourism Solution International, 2014, <http://www.tsi.sg/site/wp-content/uploads/2014/04/Article-Final.pdf> (dostęp: 25.02.2017).

⁵⁵ Zob. np. S. Prokurat, P. Śmieszek, *Archipelag znikających wysp*, Helion, Gliwice 2015.

⁵⁶ R. Scheyvens, *Backpacking, Tourism and Third World Development*, „Annals of Tourism Research” 2002, nr 29, s. 115–135.

wierzenia i praktyki religijne mieszkańców niedużego, peryferyjnego, oddalonego od kurortów turystycznych Barung Birak⁵⁷.

Wnioski

Mimo że przeszło 95 procent mieszkańców Lomboku stanowią muzułmanie, zdecydowanie nie jest to wyspa monolityczna pod względem religijnym. Współcześnie możemy zaobserwować wśród jej mieszkańców sieć skomplikowanych oraz niezrędko problematycznych relacji, łączących większość z mniejszościami religijnymi. Zmienne tożsamości balijskich hindusów i sasackich muzułmanów wchodzą ze sobą w interakcje w ramach dorocznego święta w Lingsar. Pluralizm wewnątrzwyznaniowy – manifestujący się w podziale na muzułmanów *wetu telu* oraz *waktu lima* – stanowi wyzwanie, z którym nieprzerwanie od wielu dziesięcioleci zmagają się mieszkańcy Bayanu. Te dwa tak istotne elementy krajobrazu religijnego Lomboku odzwierciedlają jego historię. Pierwszy przypomina o wpływie balijskiej arystokracji, która niegdyś kontrolowała rodzimych Sasaków. Drugi jest echem przybycia na wyspę misjonarzy muzułmańskich, najpierw z zachodu – z Jawy, a później z północnego wschodu – z Sulawesi.

Indonezyjskie motto narodowe *Bhinneka Tunggal Ika*, „jedność w różnorodności”, może napawać dumą. Obchody *Pujawali* w Lingsar przedstawia się jako ucieleśnienie tego hasła. Wyidealizowany obraz przeszłych i teraźniejszych pokojowych relacji między wyznającymi hinduizm osobami pochodzenia balijskiego a sasackimi muzułmanami został zaprezentowany przez wybitną indonezyjską antropolożkę Erni Budiwanti. Jej zdaniem balijscy panowie nie nakłaniali Sasaków do konwersji religijnej, ponieważ akceptowali ich odrębność wyznaniową, poddani natomiast szanowali obcych władców. Bardziej prawdopodobne wydaje się, że balijskim elitom nie zależało na nawracaniu obcych, skorych do buntu rodzimych mieszkańców Lomboku. Z kolei współczesna pokojowa koegzystencja przedstawicieli tych dwóch grup etniczno-religijnych w ramach obchodów największego święta na wyspie jest możliwa dlatego, że jedynie dla wyznawców hinduizmu stanowi ono elementem „religii” (*agama*), muzułmanie zaś traktują *Perang Topat* jako rozrywkowe, należące do sfery „kultury” (*budaya*) wydarzenie.

W Bayanie, pomimo wielu trudności, przetrwały wierzenia i praktyki muzułmanów *wetu telu*. Początek ich marginalizacji należy łączyć z dotarciem na Lombok ruchów na rzecz puryfikacji islamu. Proces ten zaostrzył się w związku z eksterminacją i stygmatyzacją osób oskarżonych o komunizm w latach 1965–1966. Wpłynęły na niego również wprowadzone przez władze Republiki Indonezji rozwiązania prawne dotyczące religii. Współcześnie misjonarze *waktu lima* nawracają mieszkańców bayańskich wsi na to, co oni sami nazywają „prawdziwym islamem” (*Islam benar*).

⁵⁷ Poznałam Muliadiego w październiku 2011 roku, ostatni raz byłam w Bayanie i widziałam go osobiście w maju 2012 roku. Od tamtego czasu opis mógł ulec zmianie.

Swoje prozelityczne cele osiągają między innymi poprzez finansowanie edukacji w szkołach religijnych z internatami oraz wspieranie projektów na rzecz ochrony środowiska.

Turystyka niesie ze sobą znacznie więcej znaczeń, niż się powszechnie wydaje. Wojna na zawiniętą w liście ryżową amunicję, która stanowi kulminację święta *Pujawali*, jest intensywnie reklamowana wśród podróżników. *Perang Topat* to wydarzenie o dużym potencjale turystycznym, charakteryzujące się widowiskowością, a jego interpretacja jako ucieleśnienia zasady „jedności w różnorodności” jest atrakcyjna. W kontekście przemysłu turystycznego wartość tradycyjnych praktyk i wierzeń religijnych *wetu telu*, w ich sfolkloryzowanej formie, może zostać doceniona.

Bibliografia

- Adonis T., *Suku Terasing Sasak di Bayan Daerah Provinsi Nusa Tenggara Barat*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Jakarta 1989.
- Azra A., *Religious Pluralism in Indonesia*, w: A. Azra, W. Hudson (red.), *Indonesian Islam and Western Political Theory*, Ashgate, Aldershot–Burlington 2008.
- Bertrand J., *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- BPUPKI, *Lahirnya Pancasila: Kumpulan Pidato BPUPKI*, red. F. Aning, Media Perssindo, Yogyakarta 2006.
- Budiwanti E., *Islam Sasak: Wetu Telu versus Waktu Lima*, LKiS, Yogyakarta 2000.
- Budiwanti E., *Balinese Minority versus Sasak Majority: Managing Ethno-religious Diversity and Disputes in West Lombok*, „Heritage of Nusantara” 2014, nr 3 (2), s. 233–250.
- Budiwanti E., *The Purification Movement in Bayan, North Lombok: Orthodox Islam vis-à-vis Religious Syncretism*, w: B. Hauser-Schäublin, D.D. Harnish (red.), *Between Harmony and Discrimination: Negotiating Religious Identities within Majority-Minority Relationships in Bali and Lombok*, Brill, Leiden–Boston 2014.
- Budiwanti E., *The Role of Wali, Ancient Mosques and Sacred Tombs in the Dynamics of Islamisation in Lombok*, „Heritage of Nusantara” 2014, nr 3 (1), s. 17–46.
- Bunyamin S.S. (red.), *Monografi Daerah Nusa Tenggara Barat*, Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Provinsi NTB, Mataram 2011.
- Cederroth S., *Gods and Spirits in Wetu Telu Religion of Lombok*, w: K. Arhem, G. Sprenger (red.), *Animism in Southeast Asia*, Routledge, Abingdon–New York 2016.
- Comaroff J.L., Comaroff J., *Etniczność sp. z o.o.*, przeł. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.
- Giełżyński W., *Indonezja – archipelag niepokoju*, Iskry, Warszawa 1966.
- Harnish D.D., *Balinese and Sasak Religious Trajectories in Lombok: Interactions, Tensions and Arts at the Lingsar Temple Festival*, w: B. Hauser-Schäublin, D.D. Harnish (red.), *Between Harmony and Discrimination: Negotiating Religious Identities within Majority-Minority Relationships in Bali and Lombok*, Brill, Leiden–Boston 2014.
- Laskowska N., *Indonezja*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2012.

- Laskowska N., *Indonezyjskie ludobójstwo, indonezyjskie „odrodzenie” oraz udział Zachodu w fałszowaniu indonezyjskiej historii*, w: P. Bachtin, M. Klimiuk (red.), *Azja i Afryka. Inność – odmienność – różnorodność*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2014.
- Kaelan, *Relasi Negara dan Agama dalam Perspektif Filsafat Pancasila*, w: A. Wahyudi, R.-U. Ahmad, S. Isra, S. Tjahjadi, Y. Latif (red.), *Proceeding Kongres Pancasila: Pancasila dalam Berbagai Perspektif*, Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan, Mahkamah Konstitusi, Jakarta 2009.
- Kaelan, *The Philosophy of Pancasila: The Way of Life of Indonesian Nation*, Paradigma Press, Yogyakarta 2014.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)*, Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, <http://kbbi.web.id> (dostęp: 25.02.2017).
- Klimiuk M., *Funkcjonowanie pięciu płci i ich rola u Bugisów z Sulawesi Południowego (Indonezja)*, w: J. Potkański, R. Pruszyński (red.), *Poza monogamią*, Elipsa, Warszawa 2012.
- Maćkowiak A., *Turysta oczarowany. Interakcje indonezyjskich religii z międzynarodową turystyką*, [praca magisterska pod kier. A. Szyjewskiego], Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2013.
- Maćkowiak A., *International Tourism and Local Religious Traditions on Two Indonesian Islands*, „Folia Turistica” 2015, nr 37.
- Marrison G.E., *The Literature of Lombok: Sasak, Balinese and Javanese*, „Indonesia and the Malay World” 1997, nr 73, s. 221–234.
- Na’im A., Syaputra H., *Kewarganegaraan, Suku Bangsa, Agama, dan Bahasa Sehari-hari Penduduk Indonesia: Hasil Sensus Penduduk 2010*, Pusat Badan Statistik, Jakarta 2011, http://www.bps.go.id/website/pdf_publicasi/watermark%20_Kewarganegaraan,%20Suku%20Bangsa,%20Agama%20dan%20Bahasa_281211.pdf (dostęp: 25.02.2017).
- Nguyen T.D. (red.), *The Indonesian Dream: Unity, Diversity, and Democracy in Times of Distrust*, Marshall Cavendish Academic, Singapore 2004.
- Nusa Tenggara Barat dalam Angka: Nusa Tenggara Barat in Figures 2014*, Badan Pusat Statistik Provinsi Nusa Tenggara Barat, Mataram 2014, http://ntb.bps.go.id/webs/pdf_publicasi/5200000_2014_ntb.pdf (dostęp: 25.02.2017).
- Patet F., *Lombok tourism set to double*, Tourism Solution International, 2014, <http://www.tsi.sg/site/wp-content/uploads/2014/04/Article-Final.pdf> (dostęp: 25.02.2017).
- Pringle R., *A Short History of Bali. Indonesia’s Hindu Realm*, Allen & Unwin, Crows Nest 2004.
- Prokurat S., Śmieszek P., *Archipelag znikających wysp*, Helion, Gliwice 2015.
- Ramstedt M., *Introduction: Negotiating identities – Indonesian ‘Hindus’ between local, national, and global interests*, w: M. Ramstedt (red.), *Hinduism in Modern Indonesia*, RoutledgeCurzon, London–New York 2004.
- Ricklefs M.C., *A History of Modern Indonesia since c. 1200*, 3rd ed., Palgrave, Houndmills–Basingstoke 2001.
- Saksono G., *Pancasila Soekarno: Ideologi Alternatif menghadapi Globalisasi dan Syariat Islam*, Rumah Belajar Yabinkas, Yogyakarta 2007.
- Scheyvens R., *Backpacking, Tourism and Third World Development*, „Annals of Tourism Research” 2002, nr 29, s. 115–135.
- Seo M., *Defining ‘religious’ in Indonesia: Towards neither an Islamic nor a secular state*, „Citizenship Studies” 2012, nr 16 (8), s. 1045–1058.

- Soebardi S., *The Place of Islam*, w: E. McKay (red.), *Studies in Indonesian History*, Pitman Australia, Carlton 1976.
- Sukarno, *The Oratory of President Sukarno*, w: H.J. Benda, J.A. Larkin (red.), *The World of Southeast Asia: Selected Historical Readings*, Harper, New York 1967.
- Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.
- Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 24 Tahun 2009 tentang Bendera, Bahasa, dan Lambang Negara, Serta Lagu Kebangsaan.