

Guszmán Gergely

DEENDAYAL UPADHYAYA: A HINDU NACIONALIZMUS ÉS A HINDU NEMZETÁLLAM TEORETIKUSA

**Bevezetés: A hindu nacionalizmus legfontosabb törekvései 1920-tól
1960-ig**

A hindu nacionalizmus szervezete és ma ismert formája az 1920-as években különösen aktív *Khilafat* mozgalom hindu-reakciójaként foghatjuk fel,¹ amely a hindu közösség definiálását és megóvását tűzte ki céljául. A mozgalom ideológiáját Vinayak Damodar Savarkar (1883–1966) fogalmazta meg 1923-ban írt munkájában *Hindutva: Who is a Hindu?* címmel. Savarkar nem tartotta megfelelőnek Gandhi moderált és erőszakmentes politikáját, így csatlakozva a *Hindu*

¹ Az 1919-től 1924-ig tartó pán-izlám mozgalom eredetileg az Oszmán Birodalom felbomlása elleni tiltakozásnak adott hangot Dél-Ázsiában és a Brit Birodalomra akart nyomást gyakorolni a kalifátus egységének megőrzése érdekében. Habár az egész muszlim világban lehetett tapasztalni megmozdulásokat, a mozgalom valójában Indiában bontakozott ki. A mozgalmat egy Angliában tanult muszlim újságíró testvérpár, Maulana Mohammed Ali és Maulana Shaukat Ali szervezte meg és kettejük munkájaként alakult meg Lucknow központtal az Indiai Khilafat Bizottság (*All Indian Khilafat Committee*), amely csatlakozott Gandhi *swaraj* mozgalmához. A civil elégedetlenségi mozgalommal való kapcsolat éles vitákat váltott ki muszlim körökben és Gandhinak is konfliktusokkal járt az Indiai Kongresszus hindu tagjaival elfogadtatni az együttműködést. A hinduk a mozgalom pán-izlámista jellege miatt muszlim fundamentalista fenyegetettséget láttak a Khilafat Bizottság által szervezett politikai akciókban. A Khilafat mozgalom elindítóinak elsődleges célja a brit kormányzat befolyásolása volt és nem valószínűsíthető, hogy konkrétan a hindu érdekek ellen szerveződtek volna. Ugyanakkor akarva/akaratlan hatalmas szerepet játszottak az indiai muszlim közösség öntudatára ébredésében és példát mutattak, miként lehet a vallási összefogásra alapozva, hatékony szervezetet építeni. A Khilafat mozgalom kezdeti sikereit követően a *swaraj*-al való együttműködés fellazult, az Ali testvéreket a britek bebörtönözték, és mind a hindu, mind a muszlim politikai szervezetek (*Hindu Mahasabha* és a Muszlim Liga) felőli támadások miatt 1924-ben feloszlott. *MINAULT, Gail: The Khilafat Movement. Religious Symbolism and Political Mobilization in India*, New York, Columbia University Press, 1982. 91–96. A mozgalomról bővebben lásd még: *QURESI, M. Naeem: Pan-Islam in British India – The Politics of the Khilafat Movement, 1918–1924*, Leiden: Brill, 1999.

Mahasabha (Hindu Nagytanács) politikai platformjához, hamarosan a párt legnépszerűbb agitátorává vált, aki az országot járva hirdette a hindu érdekek védelmét és kritizálta a Muszlim Liga és a Kongresszus Párt elképzeléseit. A *Hindu Mahasabha* tagjai nem vettek részt Gandhi polgári engedetlenség mozgalmában és elzárkóztak az 1930. március 21-én indult a brit sómonopólium ellen tiltakozó ún. *sómenet* elől is. Savarkar 1937-ben lett a *Hindu Mahasabha* elnöke és irányítása alatt tovább radikalizálódott a szervezet, és a Kongresszussal való együttműködés a párt 1937-es kizárásával megszűnt. A szakítás legfőbb okának számított, hogy a Kongresszus, ahol hinduk és muszlimok egy platformot képeztek, meg akart szabadulni a vallásközösségi erőszakot (*communalism*) szító frakcióktól. Savarkar filozófiája pedig nagymértékben radikalizálta partját és az említett művében leírt hindu lét ontológiai, politikai és kulturális átértelmezése táptalajul szolgált a vallási fundamentalizmusnak. A radikális váltás leginkább abból állt, hogy Savarkar az általa alkotott *hindutva* kifejezéssel jellemezte a *Hindu Rashtra* (hindu nemzet) tagjainak identitását, amely egyben kirekesztette a *nem-hindutva* (nem-hindu) rétegeit a társadalomnak.²

A *hindutva* ebből a szempontból egy teljes mértékben szekuláris politikai vezérelv, amely a vallást csak mint a politikai mobilizáció és egység kialakításának egyik eszközeként alkalmazza. A *hindutva* elvein alapuló hindu nacionalizmus (alapjában véve, mint bármely etnikai nacionalizmus) nem a hinduizmus egy szélsőséges formája, hanem egy kifejezetten modern politikai krédó, amelynek végső célja a hinduizmus nemzeti ideológiává formálása és egy hindu nemzet kialakítása.³ Bármilyen csábító is legyen, mégsem tekinthetjük a hindu nacionalizmust pusztán vallási nacionalizmusnak. Savarkar szerint a vallás csak egyike volt a hindu identitás komponenseinek. Valójában a nyugati (meglehetősen primordialista és etnikai elven működő) nacionalizmus mintájára a szülőföldet (a Védákban jellemzett *Aryavarta*),⁴ valamint a földet birtokba vevő etnikumot (a Védákban szereplő ősatyák) ugyanolyan fontosnak tartotta. A vallás, faji hovatartozás, szülőföld hármast kiegészítette a nyelv (szanszkrit és hindi) szerepével, amelyekből végül felállította a „*Hindu, Hindi, Hindustan*” koncepciót.

A hindu nacionalizmus itt látszott először a vallás, kultúra, nyelv és a szakrális földterület összegeként megjelenni, amelyet egyben az etnikai nacionalizmusra jellemző egyenletként foghatunk fel. Savarkar *Hindutva* filozófiája lett a hin-

² A *Hindutva* megjelenése óta a hindu nacionalisták a *hindu* kifejezés alatt elsősorban a savarkari *hindutvát* értették/értik és nem a vallási toleranciáról és elfogadásról közismert vallási rendszert (hinduizmus). A két fogalom tudatos összemosása egyértelműen kifejezte a hindu nacionalisták elsődleges célját, vagyis a tömegek vallásosságának politikai kihasználását.

³ *NANDY, Ashis: The twilight of certitudes: secularism, Hindu nationalis and other masks of deculturation. In: Postcolonial Studies. 1998, No.3. 283–298.*

⁴ Az *Aryavarta* nagyjából a mai Észak-India és Pakisztán területét jelölte, mint az árják által benépesített (vagy más értelmezések szerint őshonos) földterületet.

du nacionalisták politikai krédója, amelynek egyik alapvető tétele, hogy az *indiai nemzet* egyenlő a *Hindu Rashtra* fogalmával. Az *indiai (hindu) nemzet* megteremtése érdekében a nemzethez való kötődéseket szorosabbra kell fogni. A hindu hagyományok, értékek felelevenítésével egységbe kell kovácsolni a nemzetet és megvédeni azt a külső fenyegetettségétől. A szülőföld szentsége, vagyis a Hindusztaán imádata abban az elvben testelült meg, amely szerint minden erővel meg kell védeni az idegen behatolások ellen. A szülőföld védelmére minden hindu hivatott és kötelessége megővni tisztaságát, valamint kulturális homogenitását az idegenek elől. Savarkar logikája szerint a *Hindutva* kategória tágabb, mint a *hindu* terminus, mert azok, akik nem követik a Védákat, de vallási hagyományaik és kultúrájuk India területén gyökereznek szintén tagjai a hindu közösségnek. Ezt a hindu közösséget pedig legjobban a *rashtra-jati-sanskriti* triptichonnal lehet jellemezni, mert „[...] ezek alkotják lényegében a civilizációkat és jelölik ki számunkra kulturális egységünket. Mi hinduk, nemcsak rashtra vagy jati vagyunk, de annak következtében, hogy egyben mindkettő, van egy, fajunk igazi anyanyelve, a szanszkrit által kifejezett és őrzött, közös sanskritink. Mindenki, aki hindu, örökli ezt a sanskritit és lelki lényével tartozik neki, csakúgy, mint fizikai testével tartozik a földnek és vérével az ősatyáknak.”⁵

Savarkar megteremtette a hindu nacionalizmus ideológiai hátterét, de nem adott gyakorlati instrukciókat a követőinek, hogy miként kellene megvédeniük magukat a muszlim fenyegetettségétől, hogyan szervezzék meg az ellenállást és milyen változtatásokra lenne szükségük. A kérdésekre Kesav Baliram Hedgewar (1889–1940) válaszolt, és miután többször egyeztetet Savarkarral, megalapította a *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (Nemzeti Önkéntesek

Szövetsége, RSS) szervezetet 1925-ben, Nagpur városában. Hedgewar számára is kulcsfontosságú elem volt a hindu identitás sebezhetősége, ezért a probléma megoldásának érdekében szükségét érezte egy olyan szervezet létrehozásának, amely a hindu vallási elvek alkalmazásával hatásosan fel tud lépni a muszlim és keresztény prozelitizmus, a brit gyarmati uralom ellen, és kifejleszt egy, az egész társadalomra vonatkoztatható nemzeti ideológiát.

Az RSS „*egy nemzet, egy nép, egy kultúra*” elvét Madhav Sadshiv Golwalkar (1906–1973) – Hedgewar utódja az RSS vezetésében 1940-től – *Bunch of Thoughts* című könyvében tovább definiálta: „Amikor azt mondjuk ’ez a hindu nemzet’, vannak, akik azonnal felteszik a kérdést, ’Mi van azokkal a muszlim és keresztény hívekkel, akik az országban élnek? Nem itt születtek vagy nem itt

⁵ „[...] these [...] constitute the essence of our civilization and mark us out a cultural unit. We Hindus are not only a Rashtra, a Jati, but as a consequence of being both, own a common Sanskriti expressed, preserved chiefly and originally through Sankrit, the real mother tongue of our race. Everyone who is a Hindu inherits this Sanskriti and owes his spiritual being to it as truly as he owes his physical one to the land and the blood of his forefathers.” (A szerző fordítása) SAVARKAR, V. D.: *Hindutva ; Who is a Hindu?*. Nagpur, S. S. Savarkar, 1928. 82.

nevelkedtek? Hogyan lehetnének idegenek csak azért, mert megváltoztatták a hitüket? Azonban a kulcskérdés itt az, hogy emlékeznek-e még arra, hogy ennek a földnek a szülöttei. Nem. Az áttéréssel együtt elvesztették szeretetüket és odaadásukat az indiai nemzet iránt. [...] Ez valójában nem a vallások, hanem a nemzeti identitások közti problémát jelenti.”⁶ Golwalkar elméleti és gyakorlati munkája az RSS első számú teoretikusává tette, és folytatta Savarkar és Hedgewar tevékenységét a hindu identitás megfogalmazásában. A keresztényeket, muszlimokat és a kommunistákat a hindu kultúrától idegennek tekintette, és az RSS feladatának tűzte ki, hogy megakadályozza ezeknek az idegen eredetű ideáknak a beáramlását vagy további terjedését. A hindu identitás egyik legfontosabb eleme a szülőföld tisztelete, de láthatjuk, a születés még nem predestinálja, hogy az egyén a golwalkari *hindu nemzet (Hindu Rashtra)* tagja lesz. Golwalkar szerint „[a] mi hindu nemzet koncepciónk nem pusztán egy köteg politikai és gazdasági jogot takar. Elsősorban kulturális jellegű. Az életről alkotott ősi és magasztos kulturális értékeink alkotják a lényegét. És csak kultúránk szellemének intenzív megújulása adhatja meg nemzeti létünk valós képzetét. Csak ez lehet számunkra a megfelelő irány, hogy képesek legyünk szembenézni és megoldani azt a megszámlálhatatlanul sok problémát, amellyel ma nemzetünknek szembe kell néznie.”⁷

A *vallási, vagy kulturális identitás* Golwalkar számára egyet jelentett a *nemzeti identitással*, és leegyszerűsítve gondolatmenetét, aki nem hindu (vallású), az nem lehet a hindu (indiai) nemzet tagja, *ergo* idegen. Az idegenek szerinte eddig csak rombolták a hindu kultúra értékeit vagy átalakították azokat, tehát az idegenek veszélyt jelentenek a társadalmi béke fenntarthatóságára nézve. Az *idegenség* ebben a tekintetben a *hinduság* (vagy a hindu mivolt, *hinduness*) antitézise.⁸

Miután 1948. január 30-án a magát RSS tagnak és Savarkar követőjének valló Nathuram Godse meggyilkolta M. K. Gandhit Új Delhiben, az állam betiltotta a szervezet működését. Az RSS vezetősége úgy döntött, hogy a hindu nacionalista érdekek parlamenti képviselője érdekében létre kel hozniuk egy pártot, amely a mozgalomhoz közel áll, de nem vesz részt a társadalom *hinduizálásának* gyakorlati tevékenységében. A Nehru-kabinet volt ellátási és ipari minisztere, Shyama Prasad Mookerjee, miután Nehru kompromisszumokra épülő Pakisztán-politikájával nem értett egyet, a hindu nacionalista vezetőkkel együtt elkezdte

⁶ GOLWALKAR, M.S.: Bunch of Thoughts, Bangalore: Vikrama Prakashan 1966. 29.

⁷ „Our concept of Hindu Nation is not a mere bundle of political and economic rights. It is essentially cultural. Our ancient and sublime cultural values of life form its life-breath. And it is only an intense rejuvenation of the spirit of our culture that can give us the true vision of our national life, and a fruitful direction to all our efforts in solving the innumerable problems confronting our nation today.” (A szerző fordítása) GOLWALKAR, M.S. : Bunch of Thoughts. Bangalore: Vikrama Prakashan, 1966. 62.

⁸ ZAVOS, John: Emergence of Hindu Nationalism in India. Oxford University Press, 2000. 42.

kidolgozni egy össz-indiai hindu párt manifesztumát. A *Bharatiya Jana Sangh* (Indiai Népi Unió, BJS) 1951. október 21-én alakult meg abból a célból, hogy a Kongresszus Párt laikus és szekuláris politikája ellen létrehozzanak egy hatékony politikai formációt. Az RSS befolyása megmaradt a pártban, mivel egyrésztől érvényesíteni tudta politikai elképzeléseit a párton keresztül, másrésztől, megosztva a stratégiát, sokkal nagyobb figyelmet tudott fordítani a propagandára. Az RSS azon eredeti elképzelése, miszerint a pártot hatalomra juttatva, kiépít egy – a hindu nemzet jogait védő – hatalmi struktúrát, az 1960-as években egyre kevésbé látszott megvalósíthatónak. A *Jana Sangh* (vagy BJS) politikai kapcsolatrendszerének eredményes kialakítására nézve sokat ártott a hindu nacionalista megmozdulásokban játszott aktív szerepe. A nehézségek leküzdésére és a hindu nacionalizmus párttá szervezésében kulcsszerepet játszott a korszak egy kiemelkedő teoretikusa Deendayal Upadhyaya, aki az *Integral Humanism* című könyvében lefektetett elméletével egy új, konszolidáltabb arculatot kölcsönzött a mozgalomnak.

Upadhyaya szerepvállalása az RSS szervezetének felépítésében

Deendayal Upadhyaya 1916. szeptember 25-én született egy *brahmana* (papi *varna*) családban Naga Chandrabhan faluban, Uttar Pradesh állam Mathura körzetében. Miután édesapja Bhagwan Prasad 1919-ben, majd 1923-ban édesanyja is meghalt, az anyai nagyapja és a szűkebb család nevelte fel. A középiskolás években (*Kalyan High School*) kimagasló tanulmányi eredményeket ért el, de az egyetemet egy időre újabb családi tragédiák miatt fel kellett függesztenie. Miután sikerült rendezni a család anyagi ügyeit, végül a kanpuri Sanatana Dharma College-ban szerzett diplomát közgazgatásból.⁹ A *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (RSS) szervezethez 1937-ben csatlakozott és miután posztgraduális képzésben megszerezte a diplomáját, nem vállalt munkát, hanem 1942-ben teljes idejét az RSS-nek szentelte. Először Lakhimpur körzetben dolgozott, mint *pracharak* (propagandista), majd az 1940-es évektől egészen 1951-ig Uttar Pradesh régiójáért felelős *Sah-pran Pracharak* (Joint Propaganda Secretary) volt.¹⁰ Az idősebb RSS vezetők szemében Upadhyaya testesítette meg az ideális *swayamsevakot* (önkéntest) kitartásával, odaadásával és áldozatkészségével.¹¹ Upadhyaya aszketikus életet folytatott, nem házasodott meg, és minden idejét az RSS ideológiájának népszerűsítésére fordította. Az 1950-es években indította el

⁹ JAFFRELOT *Christophe*: Hindu nationalism. A reader. Princeton, Princeton University Press, 2007. 139. ; SHARMA, *Jai Narain*: The Political Thought of: Pandit Deendayal Upadhyaya. New Delhi, Concept Publishing Company, 2009. 13.

¹⁰ SHARMA, 2009. 14.

¹¹ JAFFRELOT, 2007. 140.

a hindi nyelvű *Panchjanya* hetilapot, amely az RSS szócsöve lett, és ahol először megjelentek Upadhyaya filozófiai és teológiai írásai.¹²

Golwalkar kérésére az 1951-ben megalakult *Bharatiya Jana Sangh* (BJS) szervezetének kiépítésével Upadhyaya kezdett el foglalkozni, hogy a születőben lévő hindu nacionalista szervezeteket tömörítő *Sangh Parivar* (*Sangh-ok* [*Szervezetek*] *Családja*) hivatalos pártját létrehozza. Upadhyaya a pártszervezet felépítésén túl még egy megbízást kapott, nevezetesen a *Jana Sangh* politikai doktrínájának kidolgozását. A feladat testhez állónak bizonyult, mivel a *Panchjanya* oldalain megjelent filozófiai írásaiból Upadhyaya összeállította 1958-ban a *Two Plans: Promises, Performances, Prospects* c. esszét, amelyben főleg Nehru gazdaságpolitikáját támadta. A *Two Plans* és egyéb megjelent írásai (pl. *Jagatguru Sankaracharya*, *Devaluation: A Great Fall*) az előfutárai voltak az 1965-ben kiadott *Integral Humanism* c. fő művének. Ezt a Nehru, Marx, kommunizmus, szabad versenykapitalizmus és individualizmus ellenes munkát a *Jana Sangh* 1965 januárjától fogadta el alapvető ideológiai, filozófiai és politikai elveként. Az *Integral Humanism* ellenezte továbbá a gépésített gyárilap fejlesztését és a nyugati gazdasági és kulturális imperializmust. Az ún. „*Bharatiya nacionalizmus*”¹³ ideológiája (Golwalkar nyomán) a fentiekkel egyetemben, a társadalmi szerződés eszméjét, mint káros „nyugati” koncepciót is visszautasította.¹⁴ Ez a megközelítés a társadalmat az államiság intézményével szemben előrébb helyezte a fontossági listán, mivel előbbi egy természetesen kialakult entitásnak, míg utóbbit mesterséges konstrukciónak tartotta. Ez az elképzelés ugyanakkor számos ponton ambivalens elemeket tartalmaz, mert ahogyan Christophe Jaffrelot francia társadalomtudós is rámutatott, a gondolatmenet talán elfogadható lett volna a társadalmi szinten működő RSS mozgalom ideológiájaként, de ellentmondásosnak látszott egy párt doktrínájaként, melynek, legalábbis elméletben, a politikai hatalom megszerzése és az állam irányítása a végső célja.¹⁵ Upadhyaya a politikai hatalom dezintegrációjában és a lokalitás megerősítésében látta az ideológia megvalósításának lényegét. A falusi szinten megvalósítandó ősi *varna*

¹² BHATT, Chetan: Hindu nationalism. Originy, ideologies and modern myths. New York, Oxford International Publishers, 2001. 154.

¹³ A *Bharatiya* kifejezést Golwalkar kezdte el használni, mikor nyilvánvalóvá vált, hogy a hivatalos diskurzus nem engedí semmilyen vallási narratíva használatát az ország ügyeit illetően. A szó *Bharat* király földjére utal, amelyet egyesek a *Rg Veda*-ban azonosítanak. Mások a *Bharata Varsa* szóösszetételből származtatják, ami a *Vismu Purána* egyik énekében található. A szó alapjában véve a szubsztrátum megnevezés. A hindu nacionalisták az 1960-as évektől következetesen ezt a szót alkalmazták az *India* helyett, mikor az országról volt szó. Ezzel egyrészt az ősi hindu hagyományokhoz való ragaszkodást, másrészt az *India* szó idegenségét (arab források írták *Hind*-nek és a 17. században a *Hindusztán* került át az angolba) akarták kifejezni.

¹⁴ BHATT, 2001. 154.

¹⁵ JAFFRELOT, 2007. 140.

rendszer (a Védákon alapuló társadalmi rendszer) és a társadalom organikus mivoltának propagálása több lényeges ponton is megegyezett Mahatma Gandhi elképzeléseivel. A falusi környezetre épülő pártideológia – mint az „igazi India” arcának megőrzésének elve – teljes egészében a *Jana Sangh* erőszakosnak tekintett és a *vallásközösségi* harcok (*communal*) kirobbanásáért felelős képét akarta megváltoztatni. Az új irányvonal egy vallásra épülő spirituális, békés, a szociális igazságosságot és társadalmi harmóniát hirdető útra kívánta elmozdítani a pártot.¹⁶ Ez a politikai irány alapvetően változtatta meg a *mainstream* hindu nacionalista arculatot és az északi-indiai városi polgárságra, valamint a közép-indiai vidéki szavazókra épülő elképzelés a politikai mező jobb oldalát (az uralkodó baloldali Indiai Kongresszus Párt ellenzékeként) próbálta meg kitölteni. Az *Integral Humanism*, mint politikai program, három téma köré szerveződött: (hindu) erkölcsi elvek a politikában, a *swadeshi* (indiai önellátás főleg a kézműiparra és a belső piacokra alapozva) továbbfejlesztése, valamint a kisipar támogatása a makrogazdaságot uraló állami gazdaságokkal szemben. Ezeket az általában véve gandhiánus gondolatokat Upadhyaya hindu nacionalista köntösbe bújtatta és arra koncentrált, hogyan lehetne a nemzeti-kulturális értékek/hagyományok előtérbe helyezésével kifejleszteni egy nemzeti/hazai gazdasági modellt, amely az *embert* (és a kollektívát) állítja a középpontba a piaci logika helyett, és amely különbözik mind a kapitalizmustól, mind a kommunizmustól.

A *swadeshi* és a politikai decentralizáció elve mellett más, radikálisabb gandhiánus gondolatot is átvett, mint: a *swaraj* (önrendelkezés), az állami intézményekkel szemben tanúsított szkepticizmus és az egyenlőség iránti elkötelezettség. A bázis szintű hasonlóságokon túl Upadhyaya elképzelése abban különbözött Gandhi gondolataitól, hogy az egyéneknek alárendelt szerepet szánt a *nemzet* érdekeivel szemben. Ez a nacionalista szemlélet már meglehetősen távol állt Gandhitól, és a hindu nacionalizmus nemzetképe megkívánta az individuumok engedelmességét és áldozathozatalát, ha a *nagy egész* (vagyis a hindu nemzet) érdekei azt kívánják. A gandhiánus elvek hangsúlyozása és a *Sangh Parivar* újszerű identitása mind részesei voltak annak a politikai stratégiának, amely azt szerette volna elérni, hogy a társadalom a BJS-ben lássa az indiai nacionalizmus és a britekkel folytatott hősies ellenállás eszméjének továbbélését. Az RSS és a *Sangh Parivar* valójában saját eredetmítoszt akarta ezzel megkonstruálni és magukat a hindu társadalom védelmezőjeként láttatni, akik a függetlenségi harcok szellemiségének zászlaját viszik tovább. Upadhyaya és más hindu nacionalista ideológusok (pl. Hedgewar, Golwalkar) írásai az RSS heroikus küzdelméről számoltak be, amelyet a britek és a muszlim, vagy más nemzetellenes érdekek ellen vívtak. Az *Integral Humanism* ugyanakkor több volt, mint egy legitimációs

¹⁶ HANSEN, Thomas Blom: *The Saffron Wave. Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*. Princeton, Princeton University Press, 1999. 85.

eszköz az RSS politikai létjogosultságának alátámasztására. Upadhyaya filozófiája rögzítette azokat az ideológiai és gyakorlati elveket, amelyekre támaszkodva felépíthették a hindu nacionalista politikai törekvések több szinten működtethető szervezetét.¹⁷

Upadhyaya szerepe, a szervezései és ideológiai munkájának köszönhetően megerősödött és 1953-tól 1967-ig a *Jana Sangh* titkári posztját töltötte be, majd 1967-ben a párt elnökének választották meg. Nem sokáig tudta azonban ellátni ezt a pozíciót, mivel 1968. február 11-én tisztázatlan körülmények között (valószínűleg gyilkosság következtében) elhunyt. Az RSS továbbvitte Upadhyaya ideológiai örökségét és 1978-ban megalapították a *Deendayal Research Institute*-ot, amely a mozgalom és a párt, a BJS, háttérintézményeként működött azzal a céllal, hogy kidolgozza az *Integral Humanism* elméletének gyakorlati megvalósítását.¹⁸

Az *Integral Humanism* filozófiája (a hindu nemzetállam)

Upadhyaya művének kulcsfontosságú tézise lényegében az, hogy „a nemzeti identitás semmibe vétele az alapvető oka azoknak a problémáknak, amelyekkel *Bharatnak* (Indiának) szembe kell néznie.[...] Lényeges, hogy gondolkodjunk a nemzeti identitásunkról. E nélkül minden, még a függetlenség is elveszíti értelmét. [...] Amíg nem vagyunk tisztában a nemzeti identitásunkkal, nem tudjuk kiaknázni a bennünk rejlő lehetőségeket. Egy idegen uralom elnyomja ezt az identitást. Ezért akarnak a nemzetek függetlenek maradni. Abból a célból, hogy saját természetes hajlamaiknak megfelelően tudjanak fejlődni és megtapasztalják az önálló fejlődés örömeit.”¹⁹ A szerző számára a nemzeti identitás előtérbe helyezése, megértése és megragadása jelentette a megoldást mindazon nehézségekre, amelyek a függetlenség kivívása és a modernizáció óta gúzsba kötötték Indiát. Mivel a problémák túlnyomó része abból fakadt, hogy India nem tudott saját kultúrájából építkezni, a káros külső hatások kiküszöbölése érdekében a belső értékekkel kellene felvértezni a nemzetet. A nacionalizmust Upadhyaya a „Nyugat” által elfogadott „izmusok” közé sorolta és úgy vélte, hogy azok közül „a

¹⁷ HANSEN, 1999. 86.

¹⁸ JAFFRELOT, 2007. 140.

¹⁹ „It is essential that we think about our national identity. Without this identity there is no meaning. Of independence [...]. As long as we are unaware of our national identity, we cannot recognize develop all our potentialities. Under alien rule this identity is suppressed. That is why nations wish to remain independent so that they can progress according to their natural bent and can experience happiness in their endeavor.[...] The basic cause of the problems facing Bharat is the neglect of its national identity.” (A szerző fordítása) UPADHYAYA, *Deendayal: Integral Humanism*. New Delhi, Bharatiya Jana Sangh, 1965. 5.

legrégibb és legerősebb”.²⁰ A nacionalizmus mellett a „Nyugat” elfogadta még a demokráciát és a szocializmust. Mindezen doktrínák az emberiség magas szintű gondolkodását példázzák, de önmagukban nem állják meg a helyüket, mert egyik sem tökéletes. A nacionalizmus sem az, mivel megteremtette ugyan a nemzetállamokat, de fenyegetést jelentett a világbéke megőrzésével szemben. A történelem folyamatában a kezdetben egységesítő szerepet betöltő nacionalizmus végül nemzetek közötti konfliktusokhoz vezetett, amelyek aztán globálissá váltak. Hasonlóan problematikus a másik két ideológia. A demokrácia garantálta az egyén szabadságát, de egy kizsákmányoló és monopolista kapitalista gazdasági rendszert épített ki. A szocializmus megszüntette a kizsákmányolást, de eltörölte az egyén szabadságát és önbecsülését. A „Nyugat” nem volt képes arra, hogy egy gyakorlatban is működő doktrínát alkosson, ezért „az emberiség összezavarodva áll és nem képes eldönteni, melyik a helyes út a jövőbeni fejlődés terén.”²¹ A három nyugati ideológia diszkreditálódása miatt Upadhyaya felteszi a kérdést: „lehetséges, hogy a mi kultúránk fogja megmutatni a világ számára a megfelelő utat?”²² Miután Upadhyaya lezárta a túlzottan esszencialista fogalmakat használó és ezért szentenciózus stílusú érvelését a nyugati doktrínák tökéletlenségéről, rátért a *Bharatiya kultúra* jellemzésére azzal a szándékkal, hogy bemutassa létjogosultságát és életképességét a többi ideológiához képest. Érdemes megjegyezni, hogy Upadhyaya alapvetően alkalmazhatónak vélte a nacionalizmust, mint a nemzetet megteremtő vezérlő elvet, de ahhoz, hogy működőképes legyen, egy kulturális nacionalizmussá kellett átalakítani, amely garantálni tudta a nemzeti identitás fenntarthatóságát.

A nemzeti egységet, békét és harmóniát Upadhyaya szerint a *Bharatiya kultúra* adhatja meg. Ennek az elvnek az egyik legfontosabb jellemzője, hogy „az életre, mint teljes, integrált egészre tekint. Egy integrált nézőpontja van. A részekkel foglalkozni talán egy adott szakterület specialistája számára megfelelő lehet, de praktikus szempontból ez a nézet nem alkalmazható. A nyugaton egyre nagyobb teret hódító zavarodottságnak az elsődleges oka az, hogy az élet különálló darabjaira tekintenek, amelyeket rongyszőnyeg (minta) szerűen raknak össze. Elfogadjuk, hogy az életben van diverzitás és pluralitás, de mindig ott kellene lenni bennünk a törekvésnek, hogy felfedezzük a mögöttük húzódó egységet. [...] Az egység a különbözőségben kifejezés (maradt) a Bharatiya kultúra központi gondolata. Ha ezt az igazságot teljes szívvel elfogadják, akkor megszűnnek a hatalmak között lévő konfliktusok okai.”²³ Az *integrált egészet*, az egységet

²⁰ Uo. 7.

²¹ UPADHYAYA, 1965. 13.

²² Ua.

²³ „The first characteristic of Bharatiya culture is that it looks upon life as an integrated whole. It has an integrated viewpoint. To think of parts may be proper for a specialist, but it is not useful

Upadhyaya egy olyan rendező elvnek tekintette, amely képes az egyén és a társadalom érdekeit összehangolni. Ez az egység leginkább a *nemzetben* öltött testet. A szöveg szerint a nemzetek már az ókorban is léteztek, de a régi nemzetek, mint az ókori görög vagy egyiptomi, letűntek és újak emelkedtek fel. Ezek a nemzetek mindig is egységben éltek (itt kivételként az izraeli zsidókat említi), tehát lennie kell még másnak is az együttélésen és a földterületen kívül, ami garantálja a nemzetek fennmaradását. Ez a tényező „az emberek megvalósítandó céljában rejtőzik. Úgy, mint amikor egy csoportnak közös célja vagy ideálja van. Ha ez a csoport úgy tekint egy földdarabra, mint a szülőföldre és rendelkezik egy közös misszióval, akkor egy nemzetet alkot. Abban az esetben, ha a két összetevő – az eszme, vagy a szülőföld – hiányzik, nem beszélhetünk nemzetről. A testben létezik egy ’én’, az egyén lényege; amennyiben megszakad a kapcsolata a testtől, az egyén meghal. Hasonlóképpen a nemzetnek is van egy ideája, eszménye, fundamentuma vagy lelke.”²⁴ Születésétől kezdve az ember lélekkel rendelkezik, de mikor a lélek kiszáll a testből és új testbe költözik, változatlan marad. A nemzetnek is van lelke, amit a *Jana Sangh* egy terminus technicusszal illetett: *chiti*. Ez a „csoport belső lényege. Minden egyénekből álló csoportnak van egy belső természete. Ugyanígy, minden társadalomnak van egy belső természete, ami veleszületett és nem a történelmi változások eredménye.”²⁵ Ez a nemzetdefiníció nagyon hasonlít Ernest Renan nemzetfelfogásához, amely a nemzetet szintén egy léleknek, egy szellemi alapelvnek írta le. Renan elméletében is fontos szerepet kapott a nemzet jellemzésében a szülőföld eszménye és a közös kulturális kötődések, mint a történelmi tapasztalat vagy a nyelv. Renan azonban a nemzeti egységet egy „mindennapos népszavazásnak” tekintette,²⁶

from the practical standpoint. The confusion in the West arises primarily from its tendency to think of life in sections and then to attempt to put them together by patchwork. We do admit that there is diversity and plurality in life, but we have always attempted to discover the unity behind them. [...] Unity in diversity and the expression of unity in various forms have remained the central thought of Bharatiya culture. If this truth is wholeheartedly accepted, then there will not exist any cause for conflict among various powers.” (A szerző fordítása) Uo. 16–17.

²⁴ „That source is in the goal which is put before the people. When a group of persons live with a goal, an ideal, a mission and look upon a particular piece of land as motherland, this group constitutes a Nation. If either of the two – an ideal and a motherland – is not there, then there is no Nation. There is a ‘Self’ in the body, the essence of the individual; upon the severance of its relation with the body, a person is said to die. Similarly there is this idea, ideal, or fundamental principle of a Nation, it’s soul.” (A szerző fordítása) Uo. 25.

²⁵ „A human being is born with a soul. Human personality, soul and character are all distinct from one another. Personality results from a cumulative effect of all the actions, thoughts, and impressions of an individual. But the soul is unaffected by this history.” (A szerző fordítása) Uo. 27.

²⁶ RENAN, Ernest: Mi a nemzet? In: BRETTER Zoltán-DEÁK Ágnes szerk.: *Eszmék a politikában: a nacionalizmus*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1995. 185–186.

míg Upadhyaya sokkal inkább egy organikus belső rendező elvnek, amely mögé felsorakozva az egyének megvalósíthatják a harmonikus társadalmat. A nemzet csak akkor érheti el ezt a létállapotot, ha követi az egyén és a társadalom számára is fontos igényeket. Az egyén, Upadhyaya szerint négy részből tevődik össze: test, elme, intelligencia és lélek. Ezek csak integráltan létezhetnek, mert külön-külön nincs funkciójuk. A nyugati társadalmak zavarodottsága abból a tényből fakad, hogy a három politikai doktrínák (nacionalizmus, demokrácia, szocializmus) különálló princípiumokként kezelték ezeket az emberi aspektusokat és nem vették figyelembe az egymáshoz való kapcsolatukat. A négy rész összhangban van az emberiség négy univerzális céljával: *kama* (vágy, vagy kielégülés), *artha* (gazdagság), *dharma* (egy természetes rend/normatíva szerinti morális kötelesek) és *moksha* (teljes felszabadulás, vagy „megváltás”). Ezek a célok hierarchikusan rendeződnek és – habár egyiket sem lehet figyelmen kívül hagyni – a *dharma* a legalapvetőbb, a *moksha* pedig a legvégső célja az emberiségnek és a társadalmaknak. Upadhyaya logikája szerint a kapitalizmusnak és a szocializmusnak az volt a legnagyobb hibája, hogy csak a test és az elme szükségleteit nézték, és csak a materialista vágy és gazdagság igényét akarták kielégíteni. Az egyén és a hatalom között létrejött társadalmi szerződés pedig nem tudta biztosítani azokat a feltételeket, amelyek lehetővé teszik, hogy a társadalom elérje az említett négy célt.

Ezt a keretet csak a természetes élő organizmus, a „nemzeti lélek”, vagy ethosz (*chiti*) képes megadni, mert ennek a társadalmi organizmusnak ugyanaz a négy célja van, mint az egyénnek. A nemzet viszont akkor tud igazán funkcionálni, ha követi a *dharma* útját. A *dharma* Upadhyaya-nál egyfajta belső társadalmi rendet jelentett, egy olyan erkölcsi normát, amely felállítja a társadalom számára a követendő elveket. „A törvények, amik segítenek megnyilvánulni és táplálni a nemzet chitijét az a nemzet dharmája. [...] Ha a *dharma* elpusztul, a nemzet is megszűnik létezni. Bárki, aki feladja a *dharma* elveit, a nemzetet árulja el. A *dharma* nem kizárólag a templomokban vagy mecsetekben van jelen. Isten imádata csak egy része a *dharma*-nak. A *dharma* sokkal szélesebb körű fogalom” és nem korlátozódik a vallásra, mert a vallás és a *dharma* nem ugyanazon fogalmak.²⁷ A *dharma* egységesítő elve tartalmazta Upadhyaya-nál mindazon szabályokat, szankciókat és szabadságokat, amelyeket alkalmazva megvalósulhat a társadalmi rend és a harmonikus együttműködés az egyének között. A *dharma* ereje tükröződik a társadalom, az anyaföld (*Bharatmata*), a közös kultúra, történelem, hindu tradíciók, értékek és ideálok egységében. „Mindannyian Bharat ál-

²⁷ „The laws that help manifest and maintain Chiti of a Nation are termed Dharma of that Nation. [...] If Dharma is destroyed, the Nation perishes. Anyone who abandons Dharma, betrays the Nation. Dharma is not confined to temples or mosques. Worship of God is only a part of Dharma. Dharma is much wider.” (A szerző fordítása) UPADHYAYA, 1965. 32–33.

lampolgárai vagyunk. [...] A föderatív alkotmány [...] Bharat oszthatatlansága ellen fogalmazódott meg és nem ismerte fel Bharatmata, szent anyaföldünk, lényegét, amely az emberek szívében lakozik.”²⁸ Az anyaföld szeretete és a *dharma* helyes követése az egységes és oszthatatlan *Bharatban* testesül meg.

Upadhyaya nem értett egyet sem az alkotmányban megfogalmazott föderatív indiai állam koncepciójával, sem pedig Pakisztán elszakadásával, mivel szerinte *Bharat* szent földjének feldarabolásával a *dharma* törvényeit sértették meg. Erre a hibára szerinte Pakisztánnak is rá kell ébrednie és vissza kell térnie az Indiai Unióba, mivel csak így lehet teljes *Bharat* földje. A fenti gondolatmenethez fontosnak tartjuk megjegyezni, hogy Upadhyaya számunkra inkább politikusként, semmint filozófusként jelenik meg, mivel gondolatai, főleg a „nyugati” eszmerendszerek kritikai szemléleténél túlzottan leegyszerűsítőek és nem adnak igazából semmilyen támpontot az olvasónak logikája mélyebb megértéséhez vagy gyakorlati megvalósításához. A saját, ún. *Bharatiya* ideológia pedig csak nagyvonalakban rajzolódik ki az olvasó előtt és nem alkot koherens egészet. Upadhyaya inkább csak a már létező hindu fogalmakat és elveket adaptálta vagy interpretálta úgy, hogy a párt politikai céljainak megfeleljenek.

A *dharma* értelmezése Upadhyaya munkájában végletekig leegyszerűsítette a kifejezés hindu kozmológiai és teológiai használatát. A *dharma* az univerzum metafizikai rendezési elve és nem szűkíthető le kizárólag a nemzet vagy az indiai (*Bharat*) nemzet lelkét (*chiti*) tápláló erőre. Upadhyaya „integralizmusa” végeredményben teljesen alapszintre redukálta a hinduizmus totalitását és sokszínűségét. Egy olyan értelmezési mezőt kreált, ahol a vallásos elvek és meggyőződések a nacionalizmus megnyilvánulásáivá alakultak át (vagy éppen fordítva, a nacionalizmus kapott üdvtani jelleget). A hindu *dharma* így a nemzet *dharmája* lett és egy, a nemzethez, valamint az anyaföldhöz kapcsolódó dimenziót kapott, csakúgy, mint más terminusok. A társadalom *arthája* Upadhyaya filozófiájában szintén a nemzeti *dharma* egyik leképezése, mivel csak egy belső törvényességre épülő „*bharatiya*” gazdaságpolitika képes biztosítani a nemzet tagjai számára a gazdasági biztonságot. Ez a nehruista tervgazdaság, jóléti államiság, technológiai fejlődés és iparosítás visszautasítását jelentette egy nemzeti elvű gazdasági berendezkedéssel szemben. A „*bharatiya*” gazdaság elsődleges célja kettős: egyrészt minden egyén részére a megélhetés biztosítása, másrészt megvédeni a nemzetet az idegen befolyás ellen. A létminimum garantálása révén az egyén és a nemzet a *chitire* támaszkodva hozzájárul a világ gazdasági fejlődéséhez, mert a gazdasági folyamatok integrált részévé válik. A rendszer az egyént (vagyis a

²⁸ „We are all citizens of Bharat. By the same token, we have denied the right to secede to any individual State.[...] we made our Constitution federal [...] counter to the unity and indivisibility of Bharat. There is no recognition of the idea of *Bharatmata*, our sacred motherland, as enshrined in the hearts of our people.” (A szerző fordítása) *Uo.* 35.

nemzet tagját), az emberi lényt helyezi a középpontba és egyben megvédi a nemzet kulturális értékeit, hagyományait is az idegen hatásokkal szemben.²⁹

Upadhyaya zárógondolata szerint a filozófiai elmélkedéseken túl gyakorlati tettekre is szükség van, mivel „a Bharatiya Jana Sangh nem pusztán filozófusokból és akadémikusokból áll. Abból a célból állítottuk össze ezeket az alapelveket, hogy a Bharatiya Jana Sangh, mint médiumon keresztül erőssé, boldoggá és virágzóvá tegyük ezt a nemzetet. Éppen ezért ezeket az elveket alapul véve egy gyakorlati programot kell indítanunk a nacionalista újjáépítésért. Beszéltünk az ősi kultúráról is. Mégsem vagyunk régészek.[...] Célunk nem csupán a kultúra védelme, hanem annak az újjáélesztése, dinamikussá tétele és aktualizálása is. Biztosítanunk kell, hogy nemzetünk biztos lábakon áll ezeken az alappilléreken, és társadalmunknak lehetővé válik a progresszív és tartalmas élet. Számos hagyománynak véget kell vetnünk és olyan reformokat életbe léptetni, amelyek társadalmunkban segítségére lesznek a nemzeti egység és értékek fejlesztésében. El kell mozdítanunk azokat az akadályokat, amelyek a fejlődés útjában állnak [...] és veszélyeztetik a nemzeti egységet [...]”³⁰ Upadhyaya egy politikai, gazdasági, kulturális és társadalmi átalakulás képét vetítette elő. Ezt a hindu vallási elemeket integráló változást a hindu, vagy kulturális nacionalizmust hirdető *Bharatiya Jana Sangh* fogja megvalósítani, mivel ez a politikai formáció képviseli az ország (*Bharat*) természetes belső törvényeit. A változás menetéről és a *Jana Sangh* gyakorlati programjáról azonban semmi konkrétumot nem tudhatunk meg Upadhyaya írásából. A *bharatiya* kultúra integrálta a nyugati nacionalizmus bizonyos elemeit, de nem láthatjuk ezek alapján, hogy pontosan milyen típusú politikai berendezkedést, vagy hatalmi centrumot képzelt el. A hindu nacionalizmus politikai hangjának szánták ezt a filozófiai okfejtést, amely majd képes lesz elméleti síkon alátámasztani a *hindu nemzet* létjogosultságát. A nemzeti egység és identitás Upadhyaya-nál kulcsfontosságú szerepet és nagyon erőteljes hindu vallási jelleget kapott, amely egyértelművé teszi az olvasó számára, hogy a nemzet csak a hindu elvek érvényesülése esetén lehet teljes.

²⁹ BHATT, 2001. 155-156.

³⁰ „But the members of Bharatiya Jana Sangh are not mere philosophers or academicians. We have set out with the determination to make this Nation strong, happy and prosperous through the medium of the Bharatiya Jana Sangh. Therefore, we must carry on practical programmes for the national reconstruction on this foundation. We have taken due note of our ancient culture. But we are no archaeologists. [...] Our goal is not merely to protect the culture but to revitalise it so as to make it dynamic and in tune with the times. We must ensure that our Nation stands firm on this foundation and our society is enabled to live a healthy, progressive and purposeful life. We shall have to end a number of traditions and set in reforms which are helpful in the development of values and of national unity in our society. We shall remove those traditions which obstruct this process [...] and thereby threaten the national unity [...]”(A szerző fordítása) UPADHYAYA, 1965. 55.

A hindu állam megalósulásának problematikája

Csakúgy, mint minden kulturális-etnikai nacionalizmus, a hindu nacionalizmus is a *nemzetet* egy, a népet egységesítő fundamentumként értelmezte, amely a modernitással szemben majd képes lesz a társadalom organikus rendező elveként működni. Upadhyaya szerint az erős ideológiai kontroll és az autoriter politikai berendezkedés garantálja a társadalom biztonságát a kiszámíthatatlan és ismeretlen kapitalista gazdasági logikával szemben. A hindu kulturális és vallási hagyományok tartalmazznak minden szükséges információt és gyakorlati útmutatást egy önálló indiai (értsd: hindu) nemzet megteremtéséhez. Upadhyaya nagyon erős primordialista felfogása alapján a nemzeti fenomén organikus és mindig is jelen volt a társadalomban, azonban az idegen hódítók, muszlimok, majd keresztények elnyomták. A *Jana Sangh* politikai célja ennek az ősi rendező elvnek a feltámasztása és átültetése a politikai rendszerbe. A folyamat lebonyolítása viszont csak az *Integral Humanism* elvrendszerének gyakorlatba való átültetésével történhet meg.

Az értekezés talán legszembetűnőbb *(el)hallgatása* a kisebbségekre vonatkozik. Amikor ugyanis Upadhyaya a nemzeti egységről elmélkedett, azt *bharatiya* egységnek, vagyis a hindu értelmezés és kategória szerinti egységként értelmezte. Azok számára, akik nem tagjai a *bharatiya* kultúrának az *Integral Humanism* nem szolgált megoldással. Még a nemzet tagjainak empirikus kvalitásainak leírása sem teljesen egyértelmű, az egyes csoportok közti szolidaritás megállapítása pedig egyedül a hindu elvekre szorítkozik. Habár nem tekinthetjük annyira radikálisnak vagy xenofóbnak ezt az írást – mint más *Sangh Parivar* megnyilvánulást –, mivel ez abban az érásban íródott, amikor az RSS egy szélesebb körű politikai kapcsolatrendszer kiépítésén fáradozott, meg kell jegyeznünk, hogy a *hindu nemzet* koncepció csak a többségi társadalom érdekeire volt tekintettel. Az egységes *hindu nemzet* megteremtéséhez pedig lényegében az egész indiai kultúrát és annak legitimitását át akarták formálni egy *bharatiya* vagy egy Savarkar által megfogalmazott, *hindutva* kultúrává. Az átalakulás magában foglalta volna a nacionalizmussal kapcsolatos közéleti és politikai diskurzus változását, az egyén és a nemzet viszonyát, valamint a gazdasági szféra modernizálását.

Az RSS az 1960-as évek végén főleg a gazdasági változásra koncentrált, mivel ez volt számukra talán a legfontosabb terület. Erre azért is szükségük volt, mivel a *Lok Sabhát* (Képviselőház – az indiai parlament alsóháza) teljes mértékben uralták a Kongresszus párti képviselők és a *Jana Sangh*, sikertelen politikai artikulációja miatt, inkább a gazdasági szférában keresett szövetségest. A gyenge politikai szereplés talán annak is betudható, hogy az 1960-as és 1970-es években nem fogalmazódott meg hangsúlyosan a *hindu állam* vagy a *hindu kormány* programja a párt ideológiájában. Upadhyaya az egységes, osztatlan és unitáris

Indiát tartotta megfelelő állami keretnek, de részleteket egy jövőbeni *hindu állam* működéséről nála sem olvashatunk.

A *hindu nemzetet* centripetális erővel ruházta fel, amely így minden perifériára szorult elemet integrál és biztosítja az egységet. Ez a korántsem önkéntes integráció többek között a társadalmi/politikai szerepeket is átalakítja, és a kaszt, társadalmi, kulturális azonosságtudatokat egy integrált hindu identitás alá rendezi. Az indiai társadalom metamorfózisa az *integralizmus* elvén alapulva tehát egy kizárólagos *hindu nemzetállamot* (*Hindu Rashtra*) teremtené. A hindu nemzet fogalma nem konkretizálódott teljes mértékben Upadhyaya írásában, de az nyilvánvaló, hogy a *Bharatiya Jana Sangh* célja a hindu érdekek kulturális, politikai és – ha lehet – alkotmányos integrálása az indiai társadalomba. Az 1980-ban megalakult és az indiai politikai életben napjainkig központi szerepet játszó *Bharatiya Janata Párt* (Indiai Néppárt) Upadhyaya filozófiáját egyértelműen a párt alapvető ideológiájaként tartja számon. Habár a BJP 1998-as kormányra kerülésével nem valósult meg a hindu nemzetállam koncepciója, a gazdasági nacionalizmus és védelmi politika tagadhatatlanul tükrözi az *Integral Humanism* hatását. Az állam, vallási alapon való átszervezése nem valószínű, hogy a közeljövőben megtörténik, ugyanakkor a hindu nacionalisták a kisebbségekre vonatkozóan továbbra sem szolgálnak megnyugtató politikai programmal, és annak ellenére, hogy a radikalizmus egyre inkább a háttérbe szorul, nem távolodnak el a hindu integritás eszméjétől.