
GUSZMANN GERGELY

AZ INDAI SZEKULÁRIS ÁLLAM ÉS A VALLÁSKÖZÖSSÉGI ERŐSZAK*

Szekularizmus mint politikai legitimáció

A modernkori India megértésének egyik politikai-társadalmi megközelítése a szekuláris és vallásközösségi (*communal*) törésvonal mentén lehetséges. A két kifejezésnek az indiai kontextusra vonatkozóan specifikus használata van, amely mind elméleti, mind gyakorlati szempontból eltér az európai fogalmaktól. Az 1920-as évektől a szekuláris alapvetően a vallásközösségi (*communal*) oppozícióját jelenti, és nem szükségszerűen, vagy elsődlegesen a vallástalan, vagy vallásellenes szinonimája, és főként nem a nyugati értelemben vett racionalista/modernista terminus.

A szekularizmus gyakorlatának és fogalomváltozásának *a priori* Európa-specifikus története van, és a vallás, valamint a civil élet kettéválasztására használt jelentéstartam csak a nemzetállamok létrejötte után alakult ki. Az ókori rómaiak egy meghatározott időtartam (általánosan 100 év) kifejezésére használták a játékok és az istenimádat megszervezése céljából. A középkorban a szekuláris (*saeculum* – korszak) a világ fennállásának idejét jelölte, amely a keresztény szóhasználatban a mulandó világra (vagy a renden belüli elvilágiasodásra) vonatkozott ellentétben a túlvilág örökkévalóságával és mérhetetlenségével.¹ Az európai szekularizáció történetének legkiemelkedőbb eseménye az egyház és az állam elkülönülése, amely a kereszténységen belül is eltérően értelmeződött a katolikus és protestáns egyházi gyakorlatokban. Általában véve az állam és az egyház konfrontációja nem az egyének vallásossága, vagy a hitéletük megtiltása köré szerveződött, sokkal inkább a vallásos, vagy vallásos identitást sugalló intézmények a polgári élet fölötti hatalmának érvényesítése okozta az összetűzéseket.

A 19. század második felére a szekuláris definíciója többek között azt a társadalmi etikát jelölte, amely vallási hovatartozástól függetlenül az állam minden polgárára érvényes volt. A szekuláris állam nem viselkedett ellenségesen a vallással, azonban a társadalom irányításában elsősorban racionális, világnézettől független elveket fogalmazott meg. A társadalmi erkölcs fenntartásának alapvető tézisei gyakran nem egyeztek az egyház által felállított normatívákkal, így további konfrontációkra került sor a szekuláris humanizmus követői és a kereszténység képviselői között. Ez a konfliktus ugyanakkor nem érintette az

* A tanulmány elkészítését az EFOP-3.6.1-16-2016-00001 „Kutatási kapacitások és szolgáltatások komplex fejlesztése az Eszterházy Károly Egyetemen” című pályázat támogatta.

1 Nikki R. Keddie: Secularism and Its Discontents. *Daedalus* 132. (2003) 3. sz. 14–30.

egyház és az állam elválasztásának szükségességét, inkább a társadalmi normák kialakításában betöltött szerepekre koncentrált.²

A tanulmányban elsősorban az indiai szekularizmus jellegzetességeit vesszük górcső alá, és rámutatunk, hogyan működik alapvetően politikai és társadalmi kontextusokban. Másodsorban arra a kérdésre keressük a választ, hogy a hindu nacionalista politikai erők hogyan viszonyulnak az állam *a priori* szekuláris természetéhez. Harmadsorban pedig rávilágítunk, hogy miként vált a szekuláris állam eszményképe a politikai erők legitimációs eszközévé.

Az indiai szekuláris állam: elméleti megközelítések

A weberi értelemben vett szekularizáció a társadalmi modernizáció egyik legkiemelkedőbb eleme, amely a racionális életvezetésben, gondolkodásban és cselekvésmódban nyilvánult meg. A racionalizálódás folyamata a gazdaságban, kultúrában és a társadalomban egyaránt változásokat hozott, habár a vallást nem szüntette meg (politikai berendezkedéstől és vallástól eltérő módon/szinten), de racionalizálta és individualizálta azt. A változás makroszintű hatásai a világi területek elválását eredményezték a vallási intézményektől, és a kérdés társadalmi-kulturális aspektusát tekintve kialakult a társadalom különböző rétegeire (csakúgy, mint a modernizáció egyéb tényezői) differenciáltan ható szekularizált norma, egy racionalizált erkölcs.³ A vallás ezzel egy új társadalmi szerepbe került, mivel az egyház hatalmának csökkenésével gyengült az intézmény által közvetített egységes normarendszer kényszerítő ereje, és megnyílt a lehetőség a vallásosság egyéni értelmezésére. Az egyház politikai és társadalmi hatásának átértékelése a vallásosság háttérbe szorulásával is járt a legtöbb nyugat-európai országban. A szekularizáció folyamata különböző módon zajlott le Nyugat-Európában, Kelet-Európában, az Egyesült Államokban,⁴ másként kanonizálódott a katolikus (antiklerikalizmus, vallásellenesség) és a protestáns (plurálisabb és ezért konfliktusmentesebb) társadalmakban, de minden változás gyökere a kereszténység és az államiság sajátságos viszonyrendszerében keresendő.⁵ A keresztény egyházak társadalmi, politikai, gazdasági, strukturális változásai és a modernizáció folyamata elválaszthatatlanok egymástól, éppen ezért a szekularizáció nyugati mintáinak használata az indiai kontextus leírására nem lenne célravezető.

2 *Romila Thapar: Secularism and History.* In: *Cultural Pasts Essays in Early Indian History.* Szerk. Romila Thapar. Oxford University Press, Delhi 2000. 1015–1024.

3 *Max Weber: A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme.* Bp. 1995.

4 Nyilván teljesen másként értelmeződött az állam és az egyház kapcsolata az anglikán és a gallikán egyházaknál, mint a tradicionálisan katolikus országokban. Az Amerikai Egyesült Államokban talán megállapítható, hogy a modernizáció folyamatával párhuzamosan nem tapasztalhattuk a vallási érzület csökkenését.

5 *Émile Durkheim: A társadalmi munkamegosztásról.* Osiris, Bp. 2001. 290.

A kérdés már elnevezésének születésétől kezdve észlelhetően a viták középpontjába került, és egy diszkurzív fenoménként jelen volt a tudományos és politikai közbeszédben. Éppen ezért a jelenség esszencialista leegyszerűsítése és egy homogén fogalomalkotás helyett sokkal hasznosabbnak tűnik első lépésként a vele kapcsolatos teoretikus és (a politikai aktorok részéről) gyakorlati manifesztációkat számba venni. Az elméletek és megközelítések szisztematikus áttekintését Shabnum Tejani történész által felállított kategorizálás alapján érdemes megtenni, mivel a szerző kellő alapossggal mutatta be a szekularizáció differenciáltságát a társadalomtudományos diskurzusban.⁶

Az első álláspont a baloldali-liberális elképzelés, amely szerint a vallás és a politika két teljesen különböző tartományba tartozik. A nézet propagálói alakították ki India szekuláris berendezkedését, majd kudarcként élték meg a hindu nacionalizmus felemelkedését. A *Hindutva*⁷ térnyerése egyben a modernizáció bukását jelentette, mivel számukra a szekularizmus a fejlődést, szabadságot és a racionalitást képviseli. A szekularizmus védelmezői nem egységesen osztják azt a tételt, miszerint a szekularizáció és a modernizáció egymással közel azonos időben kezdődött Indiában. A vitapont szerint a szekularizmus nem egy nyugati koncepció, mivel Indiában már voltak történeti előzményei a múltban. Ez az úgynevezett „szekularizmus-mint-tolerancia” érv, miszerint India ókori történetében fellelhető az a központi toleráns, inkluzív magatartásforma, amely a szekularitás inherens jelenlétét igazolja a kultúrában.⁸ M. K. Gandhi szintén ezt a nézetet hangoztatta, miszerint a különbözőségek befogadása és a tolerancia mindig is szerves részét képezték az indiai kultúrának.

A második megközelítés szerint a szekularizáció nem volt őshonos Indiában, éppen ezért használata nem megfelelő az indiai viszonyok rendezésére. A témával kapcsolatban elsősorban társadalomtudományos munkáikban publikált két kiemelkedő kutató T. N. Mandan és Ashis Nandy szerint az indiai társadalom képes az adott vallásból a toleráns magatartáshoz szükséges gyakorlatot meríteni. Más szóval, a vallási tolerancia átültethető társadalmi közegbe, és nem kell az indiai viszonyoktól idegen struktúrával, történeti fejlődéssel rendelkező nyugati mintát átvenni. A vallási szektarianizmus és fundamentalizmus megoldásának lehetséges módjait az indiai tradíciókban vélték felfedezni, amelyek az általános értelemben vett hindu civilizációból származnak. Habár nyilvánvaló, hogy mindkét szerző kellő kritikával kezeli a hindu nacionalizmus filozófiáját, ez az érv mégis közös diszkurzív alapot teremt a hindu jobboldallal.⁹

6 *Shabnum Tejani: Indian Secularism.* Indiana University Press, Bloomington 2008.

7 A „*hindutva*” kifejezést Vinayak Damodar Savarkar hindu nacionalista teoretikus alkotta meg, akinek az 1920-ban megjelent *Hindutva* című filozófiai műve vált a hindu nacionalista politika alapvető dokumentumává. Savarkar szerint az egységes hindu állam négy elemből áll: a földrajzi, a vallási, az etnikai és a faji egységből. Ezt a négy elemet csak a hinduk (számára azok, akik a *hindutvát* gyakorolták) birtokolhatják, és a vallási, nyelvi, etnikai kisebbségeknek el kell fogadniuk az alárendelt szerepet.

8 *Thapar, R.: Secularism and History* i. m. 1018–1019.

9 *Sumit Sarkar: The anti-Secularist Critique of Hindutva: Problems of a Shared Discursive*

A harmadik tézist a hindu nacionalisták állították fel 1947 előtt, és kisebb változtatásokkal napjainkig ezt képviselik. Számukra az igazi szekuláris államnak nem kellene különbséget tennie a vallásos csoportok között, valamint azzal, hogy a vallási kisebbségeket pozitív diszkrimináció révén előnyökhöz juttatja, megsérti a semlegesség elvét. Az álláspont osztja a „szekularizmus-mint-tolerancia” elvét, vagyis évezredekken keresztül bevándorlók, kereskedők és harcosok, akik India területére áramlottak be „indiaivá” váltak. A hindu *dharm*a befogadóképessége és toleranciája ebben a kontextusban viszont inkább a gyengeség és a kiszolgáltatottság jele. Az indiai civilizáció toleranciája ugyanis egy naiv ártatlanságot képviselt, aminek következtében az indiai társadalom az iszlám és kereszténység térítő tevékenységeinek prédájává vált. Mindazonáltal a hinduizmus megőrizte univerzális *dharmikus* értékeit, és a más vallásra áttérők is a hindu társadalom részei maradtak, mivel ugyanabból a földrajzi, kulturális és genetikai közösségből származtak. A kisebbségek ugyanakkor csak a hindu társadalmon belül léteztek, amely feltételezi, hogy a többség érdekeihez kellett idomulniuk.¹⁰

A negyedik elméletet Rajeev Bhargava filozófus, társadalomtudós képviseli, aki szerint a szekularizmus és a vallás oppozíciója helyett meg kellene találni a vallásokban rejlő közös etikai és üdvtani elemeket. Ezeket az egyesített univerzális értékeket átültetve a szekuláris gyakorlatba ki lehetne alakítani egy doktrínamentes, mégis minden vallás által elfogadott viselkedésnormát. Az egyesített vallási értékeket meg kellene jeleníteni az indiai közéletben, kialakítva ezzel egyfajta „szekuláris vallásosságot”. Bhargava terminusával élve ez a „spiritualizált humanista szekularizmus” a mindennapi élet etikai alapelveit állítaná fel, amely nem vallástalan vagy vallásellenes, de egyik vallási tradícióhoz sem köthető. Madan és Nandy antimodernizmusa, a hindu nacionalisták *dharmikus* univerzalizmusa és Bhargava spirituális szekularizmusa mind alternatívát akar biztosítani, miután a *vallásközösségi erőszakot*¹¹ a liberális szekuláris gyakorlat nem tudta megfékezni. A szekularizmus normatív modellje és az indiai társadalom problémáinak realitása közti összeegyeztethetlenség ösztönözte a terminus teljes elvetését, vagy az adott kontextushoz és haszná-

Space. *Germinal*. Journal of the Department of Germanic and Romance Studies 1. (1994) 242–43.

10 *Tejani, S.*: Indian Secularism i. m. 9.

11 Az angolszász *communalism* kifejezés magyar adaptációja meglehetősen problematikus, mivel ez valójában a *vallásközösségi erőszak* izmussá váló átalakulására utal. Az 1920-as évek elején vált használatossá a *vallásközösségi erőszak* (*communalism*) kifejezés, ami a vallási kisebbségek, különös tekintettel a muszlim közösségek megnevezésére szolgált. A *communalism* ugyanakkor nem csupán a vallásos közösségek közti erőszakos konfliktusokra utal, hanem a jelenség átpolitizált aspektusára is. Ebben az értelemben a *communalism* egy ideológia, olyan politikai eszme, amely képes a politikai mobilizációra, valamint a vallási csoportok közti konfliktusok felszítására. A későbbiekben a terminusra *vallásközösségi erőszak*, vagy a *vallásközösségek közti konfliktus* kifejezéseket használjuk azzal a megjegyzéssel, hogy tisztában vagyunk a szó politikai telítettségével.

lathoz mérten átminősítését. Ez utóbbi vált inkább elfogadottabbá, és miután a normatív modell nem mutatott semmilyen eredményt a vallási feszültségek enyhítésére, kialakult az „indiai szekularizmus” kifejezés. A hindu jobboldalnak ez a vallási kisebbségekkel nem foglalkozó, homogenizáló államiságot jelenti, míg Bhargava számára a vallási és világi etika összefonódását. Az alapvető problematika lényegében az, hogy a szekularizmust Indiában nem lehet egy általános érvényű normatívának tekinteni, sokkal inkább egy olyan narratívának, amelyet az adott politikai, történeti és gazdasági környezettől függően különbözőképpen fogalmaz meg a társadalomtudós és/vagy a politikusi közeg. A fogalom megragadásának nehézségei, amire a fenti gondolatmenet is utal, egyfelől a terminus szemantikai telítettségéből/terheltségéből adódik, másfelől az a politikai determinizmus, amely a közéleti szóhasználatba emelte, megnehezíti az objektív szemlélet kialakítását.¹²

A szekularizáció mint társadalmi, politikai és gazdasági folyamat, és a szekularizmus mint politikai doktrína szakirodalmi csoportosítása messze nem teljes, arra mégis alkalmasnak tűnik, hogy a saját álláspontunkat és az esettanulmányokban feldolgozott forrásaink interpretálásából fakadó teoretikus pontjainkat hozzájuk képest eredményesen tudjuk pozicionálni. A fókuszunkat a hindu nacionalizmus változásain tartva nem kívánunk megfogalmazni egy új elméletet az indiai szekularizmusról, sem egy eddig még fel nem tárt aspektusát megvilágítani, viszont fontosnak tartjuk figyelembe venni a kérdés sajátosságainak történeti kontextusba ágyazását.¹³ Az 1947 előtti függetlenségi mozgalmat minden politikai platform nacionalizmusnak nevezte, de 1947 után a legerősebb indiai párt, a Kongresszus Párt számára a fogalomhasználat megváltozott, és átalakult szekularizmussá. A hindu nacionalisták éppen ezért magukat teljes mértékben a szekularizmust vallók ellenében fogalmazták meg, ugyanakkor ez nem jelentette azt, hogy a politikai logikát félredobva minden szekuláris elképzelést elvetettek. A konklúziónk tehát az, hogy a szekularizmus Indiában nemcsak a politikai és vallásos intézmények/gyakorlatok elválasztását takarja, hanem egy folyton változó politikai doktrínát is, amely a liberalizmus, vallásközösségi erőszak (*communalism*) és nacionalizmus nexusából emelkedett fel.

A vallásközösségi erőszak (*communalism*) és a szekularizmus kihívásai

A posztkoloniális éra első évtizede döntő fontosságú változást jelentett a szekularizmus fogalomváltozásában. A Kongresszus Párt széles értelemben vett politikai elképzelései a szekularizmus köré csoportosultak, és a vallás számukra

12 *Tejani, S.*: Indian Secularism i. m. 10–11.

13 *Rajeev Bhargava*: Indian Secularism: An Alternative, Trans-cultural Ideal. In: Political Ideas in Modern India: Thematic Explorations. Szerk. V. R. Mehta – Thomas Pantham. New Delhi 2006. 285–307.

egyre inkább a gyengeség, szegénység és rusztikusság jelképévé változott.¹⁴ Más szóval a gazdasági, politikai elmaradottság és a tradíciókhoz való túlzó ragaszkodás lett a vallásosság jelképe. A szekularizmus ennek ellentétéként a modernitást, fejlődést és demokráciát képviselte. A Kongresszus politikai ideológiájává vált, amely arra volt hivatott, hogy kezelje a modern, független India belső konfliktusait, politikai legitimitációt teremtsen a nemzetközi kapcsolatokban, és felemelje az országot a nyugati demokráciák közé.

Az 1935-ös évet követően az indiai nacionalisták (ide tartoztak elsősorban a függetlenségért harcoló mérsékelt politikai platformok) a vallásközösségek közti konfliktusokra úgy tekintettek, mint egy bezárkózó, nemzetellenes és illegitim csoportosulásra.¹⁵ A nacionalizmus nem kívánt mostohagyermeké lett, amelyet lehetetlen értelmezni a nacionalizmus nélkül és *vice versa*, a nacionalizmus specifikumait sem lehet a vallásközösségek közti konfliktusok nélkül megérteni.¹⁶ Ez az elválaszthatatlan és terhes viszony 1947 után sem változott, csupán a szekuláris nacionalisták, vagy szekularisták részére minden más vallási indíttatású nacionalizmus a vallásközösségek közötti ellentéteket (*communalism*) gerjesztő mozgalommá vált. Az újonnan megalakult, független India vezetőinek Pakisztán elszakadása (és korábban az elszakadásra irányuló terv) jelentette a vallásközösségek közötti konfliktusok extrém megnyilvánulását, ezért a Kongresszus saját nacionalista (későbbi inkább szekularista) törekvéseit (pl. India területi integrációját) a nemzeti egységet védelmező/megteremtő intézkedéseknek állította be. Ennek megfelelően a *communal* angol kifejezés teljes mértékben negatív és pejoratív jelentéstartammal rendelkezett az indiai szekularisok számára. A *communal* olyan vallási közösséget jelentett, amely tagjaira az agresszív, kirekesztő és erőszakos viselkedés volt a jellemző magatartásforma. A nyugati, pozitív töltetű asszociációktól (*community* – közösség) teljes mértékben mentes szóhasználat tehát a vallási megosztottság és radikalizmus szinonimája lett.¹⁷

Habár az indiai szekularizmus manapság egyre inkább a politikai és társadalomtudományos viták középpontjába kerül, a polémikák gyakran a probléma társadalmi, politikai, alkotmányos és filozófiai aspektusáról szólnak, de ritkán teszik fel a kérdést: miért létezik a mai napig szinte változatlan formában, és miért élvezi a különböző politikai kurzusok (igaz változó intenzitással, és mélységgel) támogatását ez a koncepció? Ahhoz, hogy megértsük a szekularizmus kiépülését, komplexitását és jelenleg is aktív státusát az indiai politikai rendszerben, érdemes megtekinteni Ashis Nandy rendkívül koherens érvrendszerét a kérdéssel kapcsolatban.

14 Ashis Nandy: The twilight of certitudes: secularism, Hindu nationalists and other masks of deculturation. *Postcolonial Studies* 3. (1998) 283–298.

15 Ravindra Kumar: *Problem of Communalism in India*. New Delhi 1990. 27.

16 Tejani, S.: *Indian Secularism* i. m.13.

17 Sarkar, S.: *The anti-Secularist Critique of Hindutva* i. m. 431.

1. A szekularizmus mint az intézményesített központi rendszer hivatalos ideológiája, segített azonosítani és felállítani azokat a társadalmi csoportokat, amelyek alkalmazva a racionalitás elvét kiléptek az irracionális vallási és etnikai előítélet és sztereotípa csapdájából ezzel elfogadva az állam normatíváit. Ez a nézet a függetlenség korai szakaszában abból a premisszából indult ki, hogy a szekularizmus igazából az Indián kívüli vallásitolerancia-gyakorlat indiai változata, és csak ez tudja megvédeni a modern Indiát a vallási összetűzésektől.
2. Mivel a szekularizmus önmagában nem tudott az indiai kulturális viszonyokhoz alkalmazkodni, segítségül hívta az állam kényszerítő-szabályozó erejét, hogy együttműködve képesek legyenek a társadalmi tervezés szekuláris elképzeléseit megvalósítani. A szekularizmus és az etatizmus ezért Indiában elválaszthatatlanná vált egymástól függetlenül attól, hogy éppen melyik politikai párt kormányoz.¹⁸
3. Az indiai politikai és társadalmi elit a szekularizmus fogalmának kitérésével/átalakításával képes volt kitörni a társadalmi keretek/gátak (kasztok, szekták) közül, és azok részesei lehettek az indiai közéletnek.
4. A politikai szereplők egy része a szekularizmus tradicionalista felfogását támadták és meglehetősen instrumentalista módon használták a vallást és a szekularizmust egyaránt, mivel a hit egyfajta szekuláris változatával próbálták politikai elképzeléseiket érvényesíteni.¹⁹

Nandy elismeri, hogy a szekularizmusnak fontos szerepe volt a függetlenség kezdeti időszakában, mikor szükség volt egy egységesítő ideológiára, amely áthidalta India vallási, etnikai, kulturális és nyelvi diverzitását, de a szekularizmus krédója mára már megbukott, mivel nem volt képes kordában tartani a vallásos indulatokat és azok erőszakos megnyilvánulásait. A jelenlegi etatista és totális formája inkább a megosztottságot szolgálja, mivel, paradox módon, könnyen felhasználható politikai fegyverként a vallási kisebbségek ellen.²⁰ A szekularizmus kritikája mellett azonban megjegyzendő, hogy nemcsak azért volt képes megőrizni domináns szerepét az indiai politikai és társadalmi szektorban, mert képlékenysége megengedte a kontextusonkénti átalakulást, hanem mert sikerült egy olyan értékekben gazdag ideológiává válnia, amely alkotmányosan garantálta az egyének vallásszabadságát és állampolgári jogaik tiszteletben tartását. A szekularizmus kritikusai és támogatói merőben más szempontrendszert alkalmaznak a jelenség kortárs vizsgálatához, de talán közös pontként említhetjük, hogy az 1946–1947-ben zajló integrációs folyamat és a fiatal indiai

18 Nandy, A.: *The twilight of certitudes* i. m. 289.

19 Uo. 286.

20 Uo. 291. Nandy sokat vitatott, de a fentiek tükrében korántsem elvetendő teóriája szerint a fanatikus szekulárisok és a hindu nacionalisták valójában egymás ikertestvérei, melyek csak elviekben különböznek egymástól, de ugyanazt az opportunistá politikai gyakorlatot folytatják, és ugyanúgy képtelenek a vallásközösségi erőszakot megfékezni.

állam megszilárdításában kulcsfontosságú szerepet töltött be. Mindazonáltal egyet kell értenünk a szekularizmus modernista kritikai szemléletével is, miszerint a szekuláris indiai állam nem töltötte be a hozzá fűzött reményeket, mert sem a belső (főleg vallási), sem a külső (pl. Pakisztánnal) konfliktusokat nem tudta elkerülni, vagy hosszú távon orvosolni.²¹

A hindu nacionalizmus térnyerése: szekularizmus, erőszak és a tömegek mobilizációja

Miután India kivívta függetlenségét és Mohammed Ali Jinnah halála után egyértelművé vált Pakisztán vallási alapú berendezkedése, Jawaharlal Nehru, aki nyíltan szekuláris és szocialista nézeteket vallott, megkezdte a szekuláris állam kiépítését. A Pakisztán elszakadását követő erőszakos vallási atrocitásokat döbbenettel fogadta a társadalom túlnyomó része, de a vallásosság és hitélet továbbra sem veszített népszerűségéből. A vallásszabadság és a tolerancia széles körű társadalmi elfogadottságra talált. A szekularizmus elvét sokan, bár tévesen, ezekkel a demokratikus elvekkel azonosították. A demokratikus alapelvek rögzítése megtörtént az 1950-es alkotmányban, ugyanakkor egyre világosabbá vált, hogy a tradicionálisan vallásos társadalom nem tudja, vagy nehezen tudja magáévá tenni a szekularizációt.²² Az agnosztikus Nehru tisztában volt vele, hogy ez a folyamat nem lesz konfliktusoktól mentes, és igyekezett megteremteni a vallási pluralizmus állami garanciáit. Mentorával, Gandhival ellentétben Nehru nem volt túlzottan érzékeny a vallás iránt, és számára sokkal inkább az új technológiák alkalmazása, valamint a gazdaság modernizálása jelentették az utat egy modern társadalom felépítéséhez. A nehruista szekularizmus fejlődése egészen a hatvanas évek közepéig töretlenül zajlott, amihez a Kongresszus Párt kormányzati egyeduralma biztosította a politikai kereteket. Az ezt követő választási kudarcok és a nyolcvanas évekbeli hindu megújulási mozgalmak, a muszlim szeparatizmus és a szikh fundamentalizmus kihívások elé állították a Nehru-dinasztia (Indira és Rajiv Gandhi) által vezetett szekuláris Kongresszust. A párt elsősorban a nehruista modellt, vagyis a gazdaság technológiai fejlesztését és az iparosodás felgyorsulását szorgalmazta a társadalmi átalakulás reményében, de a receptben kételkedők felvetették, hogy a szekularizmus egyedül a gazdasági szektor megerősítésével nem tudja lecsillapítani a vallásközösségi (*communal*) villongásokat.

A szekuláris állam legnagyobb belső fenyegetettségét ugyanis a vallási közösségek közti harcok jelentették, amelyek a függetlenség kikiáltása után elsősorban a hindu és muszlim közösségek politikai mobilizációjában, aktivitá-

21 Partha Chatterjee: Secularism and Toleration. *Economic and Political Weekly* 19. (1994) 28. sz. 1768–1777.

22 T. N. Madan: The Case Of India. *Daedalus* 132. (2003) 3. sz. 62–66.

sában jelentek meg.²³ A legnagyobb problémát a hindu nacionalizmus térnyerése okozta. Annak érdekében, hogy az állam megelőzze a vallási kisebbségek elnyomását a hindu többségi társadalom által, törvényes keretekkel próbálta garantálni a kisebbségi jogokat. Mivel azonban az állami intézményeknél nem létezett az állampolgárság koncepciójának differenciálása, a kisebbségek képvisellete nem oldódott meg. A hindu szélsőséges mozgalmak azzal érveltek, hogy a hinduk alkotják az indiai nemzet kétharmadát, ezért az állam politikájának ezt a túlsúlyt kellett volna megjelenítenie, és a kisebbségeknek pedig elfogadniuk a többség vezető és védelmező szerepét.²⁴ A *Hindutva* és az 1980-as években elindított Ram mozgalom felemelkedése teljesen váratlanul érte a Kongresszus tagjait, és az 1992-es ayodhyai Babri mecset lerombolásában csúcspontot ért a hindu nacionalisták által gerjesztett feszültség. Az incidenst megelőző mintegy másfél évtizedben a *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (RSS – Nemzeti Önkéntesek Szövetsége) követői sikeresen terjesztették a hindu szélsőséges nézeteket, és megalapozták a *Hindutva* társadalmi támogatottságát.

Az 1920-as évek óta szervezett politikai, katonai képzésekben részesített és folyamatosan országszerte mozgósított RSS-aktivisták eddig csupán marginális jelentőségű támogatottságra tudtak szert tenni, ezért érdemes alaposabban megvizsgálni a *Hindutva* 1980-as évek végén bekövetkezett robbanásszerű sikerének okait. Az egyik kézenfekvő ok, hogy az RSS mellett a *Vishwa Hindu Parishad* (VHP – Nemzetközi Hindu Tanács) más típusú verbuválási módszerekkel (az egész országban létrehozott hindu kulturális központokon keresztül) dolgozott, amelyekkel nemcsak az erős kulturális identitással rendelkező hindu tömegeket tudta megszólítani, hanem a hindu nacionalista elveket valló *Bharatiya Janata Párt* (BJP – Indiai Néppárt) számára is szavazókat vagy támogatókat szerzett. A további lehetséges okok feltérképezése érdekében érdemes megtekinteni Sumit Sarkar történész által javasolt magyarázatokat.²⁵

5. A Babri Masjid lerombolását követően az *anti-communal* (vallásközösségierőszak-ellenes) körökben elterjedt nézet volt, hogy a *Hindutva* megerősödése összeköthető a Mandal-jelentés által kiváltott felső kasztbeli elégedetlenséggel.²⁶ Az alacsonyabb kasztokban élőknek

23 Ide lehetne továbbá sorolni a (részben) vallási indíttatású szeparatista törekvéseket is pl. északi muszlim, déli tamil, vagy a szikh Khalistan mozgalmak.

24 Chatterjee, P.: *Secularism and Toleration* i. m. 1993. 110–112.

25 Sarkar, S.: *The anti-Secularist Critique of Hindutva* i. m. 439. A legáltalánosabb nézet szerint ehhez a tömegtüntetéshez és zavargásokhoz köthető a BJP hatalomra jutásának fontosabb oka. Ez a nézőpont elegendő magyarázatot szolgáltat az 1992 és 1998 közötti politikai térnyeréshez, viszont a párt korábbi támogatottságának okait és a mobilizációs módszereket, hatékonyságát nem veszi figyelembe.

26 Az ún. Mandal-jelentés, a Janata Párt kormányzása idején 1979-ben felállított bizottság, 1980-as vizsgálatának eredményeit tartalmazza. Bindheshwari Prasad Mandal képviselő által vezetett bizottság az „egyéb hátrányos helyzetű osztályok” (OBCs – *Other Backward Classes*) társadalmi, oktatási és politikai képviselletei helyzetét mérte fel, amely a hátrányos helyzetű kasztok politikai mobilizációjához vezetett. A köz-

fenntartott kormányzati és közoktatási helyek miatti tiltakozásuk sok felső kasztblelit vezetett a Ram mozgalomba.

6. A fenti magyarázatot némiképp megkérdőjelezi a második pont, mivel a *Hindutva* éppen a hátrányos helyzetű tömegek mozgósításában ért el váratlan sikereket. A szekulárisok hiába reménykedtek, hogy a hindu nacionalizmust támogató felső kasztbleli társadalom és az alsóbb néprétegek közti konfliktus megakadályozza a *Hindutva* előretörését. A BJP jelentős támogatottságra tett szert India legnagyobb államában (Uttar Pradesh), és szövetségre lépett a helyi legbefolyásosabb *dalit* (érinthetetlen) politikai formációval.²⁷
7. Korunk változásai és gyakran túl általánosan csak globalizációs hatásoknak nevezett folyamatok is közrejátszhattak a hindu nacionalizmus népszerűségében. A kulturális nacionalizmusok (etnikai, vagy vallási) a világ minden táján fokozatosan átadták magukat a politikai és gazdasági függetlenség neoliberais elvének. A hindu nacionalisták gyakran kritizálták a globális tőke koncesszióit, miközben támogatták a piaci liberalizáció és privatizáció politikáját. Ez a magatartás sokszor keresztelte a konvencionális szekuláris/*communal* felosztást és a gazdasági érdekek preferálása háttérbe szorította a vallási célokat. Az elmúlt pár évtized egyik új jelensége a társadalmi-financiális érzékenység az elitek részéről, akik egyfajta büntudatot éreznek jómódú életvitelük miatt egy olyan országban, ahol a szegénység tömeges méreteket öltött.²⁸
8. A függetlenség utáni nehruista, gazdaságközpontú és tervutasításos politika diadalmaskodott India fiatal államának gazdasági konszolidációjában. Ez a győzelem ugyanakkor hozzájárult bukásához is, mert a modellt kvázi jogosan érthették kritikák a túlzott bürokratikus, időnként autoriter és etatista jellege miatt. Az Indiai Kongresszus Párt megszakítatlan több évtizedes hatalma beszűkítette a politikai látókörét, és egyre inkább a nemzet és a nemzetállam ideája felé fordulva próbált meg kitörni ebből a merev, a társadalmi igényektől távolodó politikai struktúrából. Az 1980-as és 1990-es években a *Sangh Parivar* (hindu nacionalista Szervezetek Családja) képes volt hasznot húzni abból a

ponti kormányzat nem vette figyelembe a jelentést, és csak V. P. Singh egy évtizeddel későbbi miniszterelnöksége idején fogadták el a felmérés társadalmi és oktatásügyi strukturális változtatásokat célzó javaslatait.

27 *Anil K. Verma*: Backward-Caste Politics in Uttar Pradesh: An Analysis on the Samajwadi Party. In: Political Process in Uttar Pradesh. Identity, Economic Reforms and Governance. Szerk. Sudha Pai. New Delhi 2007. 157–191.

28 *Sarkar, S.*: The anti-Secularist Critique of Hindutva i. m. 433–435. A fenti tipológiát és a hindu nacionalizmus felemelkedésére keresett magyarázatot érdemes összevetni az elsősorban hosszú távú és rövid távú faktorokat számba vevő Bhargava felosztásával: *Rajeev Bhargava*: Liberal, Secular Democracy and Explanations of Hindu Nationalism. In: Decentring the Indian Nation. Szerk. Andrew Wyatt – John Zavos. London 2003. 72–96.

stratégiából, hogy magát lázadónak, nonkonformistának mutatta, amely ugyan teljes mértékben meghazudtolta az eddigi kifejezetten az erős államiságba vetett hitüket, de a társadalom szemében a Kongresszussal szembehelyezkedő mozgalom a hatalom gyakorlása tekintetében potenciális alternatív politikai tényezővé vált. Ezt a folyamatot látva a Kongresszus politikai retorikájában változás következett be az 1980-as években. A változás többek között az 1971-es általános választásokon Indira Gandhi által életre hívott *Garibi Hatao* (Szüntessük meg a nyomort!) jelszó elhagyásában nyilvánult meg, amelyet felváltott a nemzeti dicsőség/büszkeség, a határok szentsége/sérthetetlensége és a nemzeti egység kultuszának hangoztatása.²⁹ A *Hindutva* ezt a változást felhasználva egyrészt kisajátította a Kongresszus nemzeti egységre vonatkozó elveit, másrészt magukat az erős állami akarat és szekularizmus által elnyomott vallási rétegnek állították be.

A *Hindutva* módszere teljes mértékben bevált, és sikeresen használta ki a Kongresszussal szemben táplált társadalmi (valamint az 1980-as évektől intellektuális) elégedetlenséget, habár érdemes megjegyezni, hogy a szekularizmust ért hindu nacionalista kritika ebben a kontextusban nem helytálló, mivel, ahogyan arra már az előzőekben is utaltunk, Jawaharlal Nehru kormányzása alatt sem volt vallásellenes, vagy éppen a vallást mellőző politikai attitűd. A rendszer csupán nem volt képes lecsillapítani az 1947-től (vagy bővebben az 1920-as évektől) folyamatosan radikalizálódó vallási elveket priorizáló mozgalmakat, politikai pártokat. A hindu nacionalizmus hatalomra jutásának okai közül feltétlenül fontos kiemelni az 1970-es évek nehruista fejlesztési politikájának dezintegrációját. Az 1960-as években megmutatózó pénzügyi válság és a folyamatos kongresszista dominancia megkérdőjelezte a szekularizmus társadalmi legitimitását. A politikai és gazdasági sikertelenséget Indira Gandhi egy centralista pártstruktúrával és egy autoritárius központi hatalom létrehozásával igyekezett normalizálni. A miniszterelnök-asszony legnagyobb felháborodást kiváltó intézkedése az 1975–1977-ig tartó szükségállapot kihirdetése volt, amely a demokratikus elveket hatályon kívül helyezte, és ezzel tömeges civil megmozdulások hullámait indította el. Ez a politikai válság lehetővé tette az Indira Gandhi autoriter hatalma ellen tömeges tüntetéseket szervező hindu nacionalistáknak, hogy a mozgalom történetében először igazi demokratákként jelenjenek meg, akik az egész nemzet szabadságáért és demokratikus jogaiért küzdenek. A tömeges megmozdulások nagymértékben segítették a *Hindutva* elveinek terjesztését és tömegbázisának kialakítását, amely a soron következő választásokon a koalíciós multipárt, a Janata (Népi Párt) 1977-es győzelméhez vezetett.³⁰ A hindu nacionalizmus ennyire látványos felemelkedése nem mehetett volna végbe az 1960-as években elkezdődött és 1970-es évek végén fel-

29 D. P. Mishra: *The Post-Nehru Era. Political Memoirs*. New Delhi 1993. 121.

30 *Christophe Jaffrelot: Les nationalistes hindous*. Paris 1993. 66–73.

gyorsult demokratizálódási folyamatok nélkül. Az 1980-as évekre már jellemző volt a növekvő számú politikai szervezetek befolyása a kormányzati szférában. A tömegek megjelenését és mobilizációját a politikában a hindu nacionalizmus tudta leginkább felhasználni az 1990-es évek választási küzdelmeiben, majd 1999-ben siker koronázta erőfeszítéseiket és átvették a kormányzást.

Politikai legitimitáció és a szekularizmus átértelmezése

A hindu nacionalizmus kezdeteitől fogva egy konkrét ideológiával rendelkezett, azonban úgy tűnik, képtelen volt felmutatni egy erre az ideológiára támaszkodó koherens elvrendszert a politikai kormányzás és adminisztráció terén. Az ún. „hindu kormány”, vagy „hindu állam” létrehozásának semmilyen jelét nem mutatták, és nem alakították át a politikai rendszert. Ez valószínűleg annak köszönhető, hogy a BJP (az 1999-től 2004-ig tartó kormányzati időszakban) elfogadta a kormányzás liberális kereteit, és nem feszegette a szekuláris állam határait. A hindu nacionalisták hatalomra kerülésével nem vette kezdetét a nemzet „hinduizálása”, és nem történtek meg politikai rendeletekkel a vallási kisebbségek beolvasztása sem. A kérdés jogosan merülhet fel, vajon miért nem történt meg az eddig annyit hangoztatott hindu nemzet (*Hindu Rashtra*) kialakítása? A válasz meglehetősen komplex, mivel a hindu nacionalizmuson belül is léteznek radikálisabb (RSS, VHP), inkább mozgalmi és moderált (BJP), a kormányzati struktúra eddigi kereteit elfogadó frakciók. A *Sangh Parivar*ban a BJP képviselte a hindu nacionalizmus választásorientált platformját elfogadva a liberális demokrácia intézményeit és tradícióit. A párt kormányzati mozgásterére így kizárólag az alkotmányban deklarált szekuláris, szövetségi és demokratikus keretekre szűkült, és függetlenül a *Hindutva* eszméjétől egyre közelebb került a hasznosság elvéhez, vagyis pragmatikusan a választási körülményeket tekintve mozgott a politikai spektrum közepe, vagy éppen a széle felé. A vallási nacionalizmus ugyanis folyamatosan ott volt a politikai eszköztárunkban, és nem adták fel a tömegek mozgósítását kormányzásuk alatt, csupán regionálissá tették a toborzást, és igyekeztek elkerülni, hogy a háttérben tevékenykedő vallási mozgalmakkal összekapcsolják a pártot. Az bizonyos, hogy a BJP sem tudta, vagy nem is akarta, megszüntetni a vallásközösségi harcokat, amelyek fel-fellángoltak India több államában is. A legkomolyabb konfliktus a 2002. február 27-én Ayodyha városából Gujaratba érkező vonat felgyújtása után tört ki. A vonatot Godhra közelében támadták meg feltehetően muszlim szélsőségesek, amelynek következtében 58 hindu zarándok (főleg nő és gyerek) meghalt, majd ezt követően csaptak össze hindu és muszlim vallási (*communal*) csoportok. A halottak száma 2000-re tehető és 200 ezren hagyták el otthonaikat a hindu szélsőségesek bosszújától félve. Gujarat állam akkori főminisztere, Narendra Modi ellen hivatalos vizsgálat indult, és mind a sajtó, mind a szakirodalom élesen kritizálta szerepvállalását a zavargások kiobbantásáért,

vagy annak elmérgesedéséért.³¹ Ezek a kritikák ugyanakkor nem ásták alá Modi politikai reputációját, hiszen kétszer is megnyerte az általános választásokat (2014, 2019), és 2019-ben újra India miniszterelnöke lett. Az eljárás megindítását követően 2012-ben az Indiai Legfelsőbb Bíróság által felállított Különleges Nyomozócsoport (*Special Investigation Team*) hivatalosan felmentette a vádak alól.³² Modi populista és erősen „hinduizáló” politikáját továbbra is élesen kritizálja a szakirodalom és az indai sajtó egyaránt.

A BJP hatalomra kerülése a nehruista szekularizmus elmozdításának ígéretét foglalta magában, viszont ez sem 1998-ban, sem 2014-ben nem történt meg. A mostani 2019-es újraválasztás pedig teljes mértékben alkotmányos keretek között és a szekuláris intézményeken keresztül ment végbe. Ez nem azt jelentette, hogy a vallási töltet nem volt jelen a kormányzásban, vagy a választási kampányban, és nem is azt, hogy a BJP feladta volna a *Hindutva* elveit, csupán opportunista módon felhasználta vagy a vallás összetartó erejét, vagy a szekularizmus legitim eszközeit, mindazt, amit éppen az adott politikai helyzet megkívánt.³³

A szekularizmus egyik indiai sajátossága, hogy politikai kurzustól függően az alapelveken kisebb-nagyobb változtatásokat hajtottak végre a politikai aktorok, de a kereteket eddig érintetlenül hagyták. Ezt akár a szekuláris állam működőképességének is betudhatnánk, ugyanakkor az állami intézmények működtetésén kívül a szekularizmus elbukni látszik, mivel a különböző hindu, muszlim, vagy szikh csoportok közti békés egymás mellett élését nem képes garantálni. A vallásos társadalom (egészen az individuális szabadságjogok megsértéséig) nem fogja feszegetni a szekuláris berendezkedés korlátait, de a probléma változatlanul az, hogy ezen korlátok rendkívül nagy szabadsággal értelmezhetőek. Hiába rögzítették az 1949-es alkotmányban az indiai állam szekuláris természetét, mivel a gyakorlatban az aktuális politikai erők sokkal inkább politikai doktrínaként alkalmazták a szekularizmust, semmint alkotmányos alapelvként.

31 <https://www.bbc.com/news/world-south-asia-13170914>, letöltés 2019. ápr. 21.; *Martha. C. Nussbaum: The Clash Within. Democracy, Religious Violence and India's Future.* The Belknap Press of Harvard University Press 2007.; *Chettan Bhatt: Democracy and Hindu Nationalism.* Democratization 11. (2004) 4. sz. 133–154.

32 <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-17664751>, letöltés 2019. ápr. 21.

33 *Nandy, A.: The twilight of certitudes* i. m. 284–285.