
GUSZMANN GERGELY

NACIONALIZMUS ÉS REPREZENTÁCIÓ

A HINDU NACIONALIZMUS RÖVID TÖRTÉNETI ÁTTEKINTÉSE¹

Bevezetés

A kortárs társadalomtudományi vizsgálatokban alkalmazott habermasi diszkurzív megközelítés szerint a politikai nyilvánosság nemcsak a társadalom szükségleteit képviseli, hanem a közhatalom szabályozó-ellenőrző funkciójának érvényesítését is magában foglalja. Az elmúlt másfél-két évtizedben annak lehettünk szemtanúi, hogy a közhatalom legitimitációját szolgáló szimbolikus politizálás elemzése egyre nagyobb mértékben vált a történeti elemzések tárgyává. A kormányzati politika szimbolikus funkcióját nem kizárólag mint pártpolitikai stratégiát kell értelmezni, hanem a döntéshozó politika világa és a közéleti nyilvánosság találkozásánál képződő értelemvilágot, amely a szimbólumtermelés első számú tere.² A szimbólumtermelés és ezzel szoros összefüggésben a múlt politikai fölhasználásának társadalomtudományos kutatása már régóta kedvelt gyakorlat a tartósan demokratikus berendezkedésű nyugat-európai országok (pl. Franciaország) nemzetépítő folyamatainak mélyebb megismerésére. A 20. századi nemzeti törekvések a második világháborút követően a posztkoloniális ázsiai országok (pl. India) elsődleges és hasonló minőségű jellemzőjévé váltak. Ezekben az országokban a nemzeti szuverenitás utáni évtizedek ugyanis az új politikai berendezkedés megteremtése mellett az önkifejezés más, nem (kizárólag) közigazgatási jellegeinek is teret engedett: az új politikai nyelv bevezetése, az újratemetés aktusa, az új nemzeti ünnepek bevezetése, a direkt politikai tüntetések, a koloniális világ jelképeinek lecserélése vagy nemzetivé tétele mind-mind ebbe a folyamatba tartoztak bele.

India esetében a különböző nacionalista mozgalmak (kongresszista, hindu, muszlim stb.) mindegyike alkalmazott olyan reprezentációkat, amelyek az általuk elképzelt közösségeket (szekuláris, hindu, muszlim stb.) hivatottak ábrázolni. A történeti reprezentációk megkonstruálása, majd azok intézményi kere-

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

2 *Jürgen Habermas*: A társadalmi nyilvánosságszerkezetváltozása. Vizsgálódások a polgári társadalom egy kategóriájával kapcsolatban. Osiris, Budapest, 1999. Lásd még Craig Calhoun (szerk.): *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press 1992.; Nick Crossley and John Roberts (szerk.): *After Habermas New Perspectives on the Public Sphere*. London, Blackwell, 2004.

tek közti kanonizálása egyrészt létrehozta India szekuláris egységét (pl. Bharat szent földjének idealizálása), másrészt radikalizálta (pl. a hinduk árja eredete) azokat a csoportokat, akik elleneztek a szekularizációt. Jelen dolgozat csupán kísérletet tesz arra, hogy bemutassa: a hindu nacionalizmus milyen történeti és politikai reprezentációkat használt annak érdekében, hogy kialakítson egy kulturálisan egységes, valamint történeti kontinuitással rendelkező közösséget. Habár a reprezentációk politikai felhasználása nem jelent újdonságot a nacionalizmus kutatásban, a hindu nacionalizmus talán nagyobb elánnal látott hozzá, hogy a saját perspektívájából interpretálja és láttassa (reprezentálja) a történeti valóságot (vagy múltat, jelen esetben: elsősorban az eredet kérdését), mint az európai nacionalista mozgalmak.³ A hindu nacionalisták számára a kulturális homogenitás, valamint a kulturális/civilizációs felsőbbrendűség hangsúlyozása komolyabb politikai agendává vált, mint az elképzelt hindu (nemzet) állam létrehozása.⁴

- 3 A reprezentáció fogalmának tudománytörténeti bemutatása messze túlmutatna jelen dolgozat keretein, ugyanakkor szükségesnek látszik egy bázisszintű magyarázatot fűzni a kifejezéshez. A „reprezentáció” és a „történeti valóság” fogalmakat elsősorban az ankersmiti értelemben használjuk. A reprezentáció (művészi, de jelen esetben politikai) nem utánozza vagy másolja a (történeti) valóságot, hanem reprezentálja (megjeleníti) azt. Jelen tanulmányban csupán annak a felvázolására törekszünk, hogy a különböző történeti (vagy kulturális/politikai) reprezentációk milyen viszonyban állnak a múlttal. Ankersmit reprezentációelméletének kereteivel próbálunk rávilágítani a hindu nacionalisták homogenizáló és egyben sematizáló törekvésére, amelynek célja egy egységes (hindu) nemzet megteremtése. Konkrétan: a hindu nacionalisták hogyan használták fel a dicső múlt és vallásos szövegek reprezentációit politikai céljaik megvalósítására. A (politikai) reprezentációkat (pl. egy dicső múltbeli esemény felelevenítése; egy földrajzi terület szakralizálása; szobor- és emlékműállítás; a védikus irodalom átértelmezése stb.) egybemosták a múlttal, és ezzel a módszerrel (vagyis a múlt átértelmezése a reprezentációkon keresztül) a hindu nacionalizmus egy olyan (nemzeti) identitást konstruált, amely nem a történeti valóságon, hanem a reprezentációkon alapszik. A reprezentáció fogalmának szakirodalma meglehetősen gazdag, de jelen esetben csak (nagyon röviden) az általunk felhasznált tételeket említjük meg. Lásd *Frank R. Ankersmit: Historical Representation. History and Theory* 27. No.3. (1988: October) 211–214.; *Frank Ankersmit: Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation.* Cornell University Press, Ithaca (New York) 2012.; Erről a könyvről magyarul ismertető *Simon Zoltán Boldizsár: Egy régi-új történetfilozófia: historizmus a nyelvben? Kommentár* 6. (2012) [http://kommentar.info.hu/iras/2012_6/egy_regi-uj_tortenetfilozofia_historizmus_a nyelvben_\(2012.03.01\)](http://kommentar.info.hu/iras/2012_6/egy_regi-uj_tortenetfilozofia_historizmus_a nyelvben_(2012.03.01)); Nem kizárólag a reprezentációról, de továbbá lásd *Uő.: Tapasztalat, jelenlét, történelem.* *Aetas* 28. (2013. 1.) 160–177; *Uő.: Reflexivitás a történetírásban.* *Korall* 52. (2013) 169–186.; Magyarul lásd még *Frank R. Ankersmit: A történelmireprezentáció. Tudomány és művészet között.* In: *A modern történelemelmélet problémái.* Szerk. Kisantál Tamás, L'Harmattan, Budapest. 2003. 235–262. A történelmi reprezentáció kritikájával kapcsolatban lásd: *John Zammuto: Ankersmit and Historical Representation.* *History and Theory* 44. No. 2. (2005: May) 155–181.
- 4 A hindu nacionalizmust képviselő Bharatiya Janata Párt (Indiai Néppárt) 1998-as hatalomra kerülésével nem épült ki egy hindu állam, és nem történt meg a hinduizmus államvallássá avanzsálása. Az állam jellege szekuláris maradt, ugyanakkor a hindu értékeken nyugvó kulturális állami propaganda (amely a hindu nacionalisták világméretű, valamint a védikus aranykor dicsőítését tartalmazta) tovább működött.

A hindu nacionalizmus stratégiai és reprezentatív szegmensei

A hindu nacionalizmuson belül Christophe Jaffrelot sokat hivatkozott tipológiája alapján három stratégiai megközelítést különböztethetünk meg:

1. Az ún. szinkretizáló stratégia egy olyan reakciót jelent, amely a hinduizmus elleni vélt vagy valós támadásokra reagálva védelmi mechanizmusokat állít fel a közösség integritásának megőrzése érdekében. Ennek a modellnek három alapvető aspektusa ismert:
 - a) az idegen (nemhindu) jelenlét veszélyezteti a hinduizmus gyakorlásának kereteit, ezért a hindu vallási rítusoknak teret kell biztosítani;
 - b) a fenyegetettség és a vallás sérülékenysége miatt elindul egy reformtörekvés, amely kollektív vallási identitással vértelje fel a közösséget, annak érdekében, hogy képes legyen kivédeni a tőle idegen befolyást;
 - c) a jelen problémáinak legyőzése érdekében egyre nagyobb figyelmet és politikai hangsúlyt kap a hindu tradíciók és a hindu történeti vonatkozások dicsőítése, valamint a hindu (védikus) aranykor megkonstruálása.
2. A pánhindu identitás megerősítése érdekében a vallási szimbólumok politikai felhasználása a nacionalista mozgalmak ún. instrumentális stratégiájának keretén belül valósul meg. A vallásos érzület összetartó ereje politikai színezetet kap, vagyis a vallási identitás determinálja a politikai hovatartozást. A hindu identitás pedig a múlt reprezentációin (pl. az áryák/hinduk a civilizáció megteremtői) keresztül nyer új aspektusokat, amelyek növelik a kiválasztottság érzetét.
3. Egy militáns szervezeti háló létrehozásával, az ún. implantációs stratégián keresztül az ideológia behatol a társadalom szövetébe, és alulról-fölfelé megszervezi a hindu nacionalizmus politikai platformjának tömegbázisát. A hindu nacionalisták szerint a szervezet működése az ősi védikus elven működő ideáltipikus társadalmat reprezentálja, amely példaként/mintaként szolgál az indiai társadalom egésze számára.⁵

5 *Christophe Jaffrelot*: Les nationalistes hindous. Paris, Presses de Sciences Po 1993. 403–404.

A brit kolonializmus (a keresztény térítések, a brit bürokratikus struktúra), a buddhizmus ideiglenes megerősödése és az iszlám térhódítása váltotta ki az első hindu nacionalista reakcióként konstatálható szinkretizáló stratégiát. A külső hatások következtében a hinduk évezredes hagyományaik alapján fogalmazták meg identitásukat, a „mások”, az „idegenek”, vagy a „nemhinduk” ellenében. Egyfelől, a hindu identitás megőrzése érdekében, a modernitás jegyében zajlott a nyugati eszmék és módszerek párhuzamba állítása a restaurált őshonos tradíció elemeinek analógiájaként. Az így megkonstruált hagyomány legitímálta a nacionalizmus terjedését elősegítő nyugati gyakorlatot. Másfelől, a múlt ideológiai reinterpretálásával megteremtették a példaként szolgáló idealizált aranykor vízióját, vagyis a védikus kor áráinak uralmát, amelyben az etnikai önérzetük revitalizációját látták. A 19. század legkiemelkedőbb hindu nacionalista (vagy reformer) gondolkodója, Swami Dayananda, az Arya Samai (Árja Társaság) mozgalom megalapítója szerint a nemzet egy civilizációval és kultúrával rendelkező közösség. És mivel a hinduk birtokában vannak saját tradícióiknak, kultúrájuknak és civilizációjuknak, egy homogén nemzetet alkotnak. Az érinthetetlenek és a „nemhinduk” (buddhisták, jainisták) integrálása érdekében – a hinduizmus gyakorlatától eltérően keresztény mintára – térítő akciókat szervezett, azonban a közös hindu öntudat e korai mobilizációja a „mások” elleni agresszív fellépésekben (muszlimok és keresztények) és egy fiktív múlt elképzelésében kimerítette a mozgalom egységesítő terveit.

Az 1920-as években Vinajak Damodar Savarkar hindu nacionalista ideológus, a nacionalista Hindutva eszméjének megalkotója, a hindu kifejezés alatt olyan közösséget értett, amelynek alapja egy meghatározott földrajzi területen (Hindusztán – az Indus, a tenger és a Himalája által határolt félsziget) és az etnikai származás. Savarkar szerint a „hindu etnikum” által uralt földrajzi területen élő más népcsoportoknak kötelessége beolvadni a hindu kultúrába. Savarkar filozófiája hatására a hindu nacionalizmus mint politikai mozgalom egyre kezd öntudatára ébredni és egységesen fellépni a Hindutva megvalósítása érdekében.

A szinkretizációs és implantációs stratégia egy kései megnyilvánulása a K. B. Hedgewar által 1925-ben létrehozott Rashtriya Swayamsevak Sangh (Nemzeti Önkéntesek Szövetsége, RSS) mozgalom. Hedgewar célja a hindu egység megteremtése volt, s ezért az RSS mozgalmat egy mikrotársadalom mintájára szervezte meg. A mozgalom szerkezeti felépítése (vezetőképző táborok, az államok svayamsevak irányító csoportokra való felosztása, a fiatal pártkatonák egy helyen elhelyezése, szervezett oktatás, propagandista hálózatok, a vallás intézményi keretek közé szorítása) egy antitársadalom képét mutatta, ahol a nagy hindu család eszméje és a testvériség (a szó fraternit értelmében) jelentette a kohéziót. A szinkretizáló stratégia paradox jellege abban állt, hogy a hindu nacionalista (később már csak hindu) identitás megteremtéséhez szolgáló eszközök, mint az egyéni szabadságjogok propagálása, a prozelitizmus bizonyos formái és az egyházi struktúra megszervezése, mind a hindu hagyományoktól idegen, nyugati módszerek változatai voltak.

A hindu nacionalista ideológia fejlődése során több stratégiát ötvözött, de az ősi hindu tradíciók és történeti események reinterpretálása központi szerepet töltött be az olyan nacionalista mozgalmak életében, mint az RSS és a Vishva Hindu Parishad (Hindu Világtanács – VHP) politikájában. Az instrumentális stratégia keretén belül a politikai platformon is markánsabban meg kellett jelennie a hindu identitás megővésének. Ezért a nacionalista mozgalmak 1951-ben létrehozták a Jana Sanghot (Indiai Népi Unió – BJS), majd 1980-ban a Bharatiya Janata Pártot (Indiai Néppárt – BJP). A hindu kultúra hangsúlyozása és nemzeti ideológiává tétele ezekben a pártformációkban is jelen volt.

A Hindutva teoretikusai szerint a veszélyben lévő hindu identitás védelme a múlt felfedezésében rejlett, és azok az elemek, amelyek hiányoztak a hinduizmusból, megtalálhatóak a múltban. A hinduizmus sérülékenységére a dicső múltbeli tradíciók jelenthetnek megoldást, mert a Védakon alapuló etika, társadalmi struktúra, civilizáció, nyelv és kultúra működtették az idegen hódítók által még be nem szennyezett Indiát. A védikus aranykor elmélete a hindu kultúra ősi, tiszta és autentikus formáját jelentette, amely a Hindutva szerint az indiai társadalom ideális berendezkedése volt. A védikus kor intézményeinek (varnarendszer) és hagyományainak revitalizálásával egy olyan tradicionális, kizárólagosan hindu rendszert akartak bevezetni, amely ellent tud állni a muszlim és keresztény befolyásnak. Eric J. Hobsbawm megfogalmazásával élve, ez az elképzelés egy tágabb értelemben vett kitalált hagyományként fogható fel, amely felállít egy „általában nyíltan és hallgatólagosan elfogadott szabályok által vezérelt rituális vagy szimbolikus természetű gyakorlatok együttesét, amely arra törekszik, hogy a viselkedés bizonyos értékeit és normáit bevéssze az emlékezetbe, ami automatikusan a múlttal való kontinuitást sugallja.”⁶

A hindu nacionalizmus történetének rövid áttekintése

Az európai uralomra reagáló hindu mobilizáció legelső konkrét megnyilvánulása az 1828-ban Ram Mohan Roy (1772-1833) által létrehozott Brahmo Samaj (Brahmá Társaság) és az 1875-ben Swami Dayananda Saraswati (1824-1883) által alapított Arya Samaj (Árja Társaság). Roy, a neves bengáli brahmana (papok rendje), a Brit Kelet-Indiai Társaság egykori tisztviselője, a brit fennhatóságot gondviselészerű adománynak tekintette, amely hozzájárul India gazdasági és társadalmi modernizációjához. A keresztény térítésekkel és a misszionáriusok gyakori felsőbbrendűségi magatartásformájával nem értett egyet, viszont a hinduizmus megővése mellett annak megújítására is törekedett. A korai hindu reformer elismerte a politeizmus átláthatatlanságára, az asati (a halott özve-

6 „Invented tradition’ is taken to mean a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past.” Eric J. Hobsbawm–Terence Ranger (szerk.): *The Invention of Tradition*. Cambridge, CUP 1983. 1–2.

gyének/özvegyeinek halotti máglyán való elégetésének hagyománya) kegyetlen rituáléjára, a kasztrendszer igazságtalan társadalmi struktúrájára és a nők jogainak negligálására vonatkozó keresztény kritikákat. Roy nézete szerint a hinduizmus eltorzulása miatt keletkeztek ezek a szégyenteljes szokások, de valójában egyik sem volt jelen az ősi hindu kultúrában. Roy az upanisadokra (A Védák kiegészítő irodalma) építve a hinduizmus belső reformjába kezdett, ami elsősorban (keresztény mintára, de a Védák tanaira építve) egy monoteista hitrendszer hirdetését jelentette. Ennek alapján minden individuum egy átma (lélek), teljes mértékben része az univerzumot irányító Brahmának (isteni szubsztancia), közvetlen kapcsolatban áll Istennel, és a védikus társadalmi rendszer (varnarendszer) tagja. A védikus vallás alapján az egyének egyenlők, és habár más a földön betöltött szerepük, mégis a legfontosabb önazonosítási pontjuk a vallásosság, amelyben minden embernek megadatott a fejlődés lehetősége. A védikus aranykorszak (a Véda-irodalom szabályaira épülő társadalom) fogalma ebből az idealizált doktrínából ered, és Roy szerint ez a vallás ősi és emelkedettebb, mint a kereszténység. Roy halálát túlélte a Brahma Samaj, és a hindu reformerek gyűjtőhelyévé vált az 1840-es évektől egészen a század végéig. A Brahma Samaj egyik tagja volt Swami Dayananda Saraswati (1824-1883), egy gudzsaráti brahmana, aki a sannyas (lemondott) rendbe lépve egész életét a hindu kultúra propagálásának szentelte. Az akkori Brahma Samaj vezetője, Keshab Chandra Sen (1838-1884), miután 1873-ban angliai látogatásából visszatért Indiába, kijelentette, hogy a modernitás erkölcsi romlásba vitte az országot, és India, habár technikailag fejletlenebb, de morális és vallásosság szempontjából felsőbbrendű. Dayananda Swami ebből a kiindulópontból építkezve és Sen, illetve Roy örökségére támaszkodva, továbbgondolta a hindu reformlépések sajátosságait, és a Brahma Samaj vallási irányú változtatásai helyett a kultúrában és a társadalmi struktúra harmonikus szerveződésében látta a védikus aranykor nagyságát. A védikus eposzok dicsősége az ő tolmácsolásában nemcsak a spiritualításban, hanem az adott földrajzi területen élő nép kultúrájában is testet öltött. Dayananda szerint a Védák árjai őshonosok Bharata (szanszkrit terminus, amely nagyjából a Hindusztáni félszigetet takarja, kiegészítve a mai Pakisztán és Afganisztán területével) földjén, ami a Himalája alatti szent terület. Az árjakkal (nemesekkel) való rokonságot büszkén hangsúlyozta, és az ókori árják fejlett civilizációját, kulturális értékeit és vallásos irodalmában a kortárs hindu szellemiség alapjainak tekintette. Dayananda Swami és más hindu nacionalista gondolkodók számára az árják lettek a magaskultúra, a transzcendentális tudás és a szellemi tisztaság jelképei. Az árják istenei voltak azok, akik megadták számukra a szent nyelvet (szanszkrit), amely minden más nyelv alapja, és a tökéletes társadalmi rendszert, az egyén érdemei, kvalitásai alapján társadalmi csoportokba sorolt varnarendszert.⁷ Dayananda viszonya az

7 A Véda-irodalom szerint négy társadalmi rend (a szó ancien régime értelmében) létezik: brahmana (pap); kshatriya (harcos); vaisya (kereskedő); sudra (dolgozó). A varnarendszerre nem volt jellemző a későbbi kasztrendszer (jati rendszer) zártsága, és ez a vallásra épülő társadalmi struktúra a hindu társadalom minden tagjának biz-

idegenek, vagy a hindu kultúrától különböző politikai/társadalmi gyakorlatokhoz meglehetősen ambivalens módon artikulálódott. Roy nézeteivel ellentétben nem tartotta áldásosnak a britek gyarmati berendezkedését Indiában, de egyszerre tartotta fenyegetőnek és utánzásra méltónak a nyugati szokásokat, valamint ideológiákat. Dayananda azt javasolta, hogy a fenyegetettség ellen használniuk kell a nyugati módszereket/eszméket (pl. nacionalizmus), de azok lemásolásával nem India „europaizációja” a cél, hanem az ország nyugati kategóriákkal is leírhatóvá, értelmezhetővé tétele. A keresztény hitre való áttérést teljes mértékben ellenezte, a társadalom nyugati mintára történő átalakítását nem tartotta kivitelezhetőnek, de egy nyugati típusú államszervezet, valamint a nemzet közösségének megteremtését követendőnek vallotta. Dayananda szerint ugyanakkor minden példa értékű nyugati mintának létezik egy, a hinduk szent írásaiban, civilizációjában rejlő változata. A feladat tehát az ősi kultúrához való visszatérés („Back to the Vedas”) azzal a céllal, hogy életre hívja azokat a vallásos, társadalmi és politikai gyakorlatokat, amelyeket a hinduk elfeledtek. Az egyik legpregnansabb példa erre a térítés kérdése. Az Arya Samaj az 1880-as évek elején elkezdte hindu térítő tevékenységét, amelyet a keresztényi gyakorlatból emelt át annak érdekében, hogy kialakítson egy neo-hindu közösséget, amely a Védákon alapuló társadalmi berendezkedést hívatott reprezentálni. Az új (varnarendszeren alapuló) hindu társadalom Dayanandánál már egyet jelentett az indiai társadalommal, vagyis számára a hindu kifejezés egybemosódott az indiai kifejezéssel („India for Indians”). Az ősi védikus shuddhi (megtisztulás) ceremóniát ötvözve a keresztelés szertartásával, az érinthetetlenek és a sudrák (dolgozói réteg) tömegeit a Gangesz vízával szimbolikusan „tisztára” mosták.⁸ A shuddhi szertartás elsődleges célja a nem-hinduk hindukká történő átkonvertálása volt. Az észak-indiai területeken ez egyre inkább visszatérési szertartásként működött, mivel azok számára biztosított lehetőséget a hindu hagyományokhoz való visszatérésre, akiket korábban más hit (Iszlám) követésére kényszerítettek (pl. a Delhi Szultánátus idején). A különböző társadalmi szegmensek hindu integrációja és az egyenlősítő törekvések során az Arya Samaj jelentős támogatottságra tett szert az indiai társadalom alacsonyabb rétegei körében. Dayananda Saraswati halálát követően a shuddhi még inkább átpolitizálódott, és különösen a 20. században, már az RSS egyik eszközévé vált a szavazói bázis, valamint a hindu nemzet megteremtésében.⁹

tosította a vallási alapon működő egyenlőséget [vagyis mindenkinek megadatott a felszabadulás (moksha)].

- 8 A vallási tevékenységük és reformtörekvéseik leginkább politikai célzatú programja az érinthetetlenek társadalmi rangra emelése „megtisztítása” volt. Ennek következtében válhattak csak a hindu társadalom részévé. A rituálé a muszlimokra is vonatkozott, amely viszont hatalmas ellentéteket szított az Arya Samaj és a muszlim megújító törekvések között. *K. Jayaprasad: RSS and Hindu Nationalism: In roads in a Leftist Stronghold.* Delhi, Deep & Deep Publications. 1991. 29.
- 9 *Sumit Sarkar: Hindutva and the Question of Conversions.* In: *Concerned Indian's Guide to Communalism.* Szerk. K. N. PANNIKAR. New Delhi, Viking 1999. 98.; *Christophe Jaffrelot: Les (re)conversions à l'hindouisme (1885-1990): politisation et*

A hindu városi elit 1907-ben az Arya Samaj vezetőinek hatására létrehoztak egy, a hindu érdekeket védő újabb szervezetet, válaszként a britek muszlim-barát politikájára. A szervezet a Hindu Bhasa (Hindu Egyesülés) nevet kapta és rövid idő alatt, Madan Mohan Malaviya (1861-1946) vezetésével elterjedt Pandzsáb, Bihar, Bengál és az Egyesített Provinciák (a függetlenség utáni Uttar Pradés állam) területén. A regionálisan elterjedt szervezeteket 1915-ben egyesítették Haridvárbán Hindu Mahabhasa (Hindu Nagygyűlés) néven, de az Arya Samaj és a Bhasa közti politikai nézeteltérések (előbbi teljesen elutasította a britekkel való együttműködést, amíg az utóbbi kevésbé volt radikális) megakadályozták egy hatékony esernyő szervezet működtetését. A két szervezet közti ellentéteket az 1920-as években egész India-szerte fellángolt muszlim zavargások egyesítették. A muszlim Khilafat (a szó az Oszmán Birodalom kalifájából származott) mozgalom az I. világháborút lezáró angol politika ellen tiltakoztak, amely meg akarta szüntetni a szunnita iszlám utolsó kalifájának, II. Abdul-Medzsid (1868–1944) uralmát. A muszlim mozgalmak keltette zavargások egyre nagyobb hatással voltak a hindu közösségekre, és a helyi konfliktusok különösen kiéleződtek. Az 1921-ben újraindított Hindu Mahasabha (HM, Hindu Nagygyűlés) a muszlim fenyegetésre volt válasz, és a szervezetek vezetői, Malaviya (Hindu Sabha) és Rajpat Raya (Arya Samaj) megegyeztek, hogy a muszlim mozgalmak túl nagy veszélyt jelentettek a hindukra ahhoz, hogy megengedhessék a saját táborukon belüli viszályokat. A hindu szervezetek, erőiket egyesítve, még nagyobb hangsúlyt fektetettek a shuddhi gyakorlására, és sikeresen toborozták a tagokat, amely jelentős politikai befolyáshoz juttatta őket. Ugyanakkor egyelőre nem tudtak önálló politikai formációként működni (csupán a Kongresszus egyik frakciójaként voltak jelen a politikában). Miután Gandhi 1921-ben a Kongresszus irányítását megkapta, hozzálátott a párt döntéshozatali mechanizmusának centralizációjához, és a hindu nacionalista csoportnak egyre szűkebb területe maradt az akaratképzésre. A Hindu Mahasabha és a Kongresszus egyre távolabb került egymástól, mivel az olyan kongresszista vezetők szemében, mint Jawaharlal Nehru, a HM egy olyan radikális politikai irányzat, amely a vallásközösségi erőszak kirobantásához vezethet.¹⁰

A hindu nacionalizmus szervezete és ma ismert formája az 1920-as Khilafat mozgalom hindu reakciójaként foghatjuk fel, 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 mérsékelt brit ellenes és erőszakmentes politikáját, így csatlakozva a Hindu Mahasabha 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 vet-

diffusion d'une 'invention' de la tradition. Archives de Sciences Sociale des Religions 87. (1994 : juillet-septembre) 73–98.

10 Christophe Jaffrelot i. m. 110–138.

tek 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 két politikai párt szembenállásának kardinális pontja volt Savarkar már említett könyvében leírt filozófiája a hindu lét ontológiai, politikai és kulturális vonatkozásairól. Savarkar az általa alkotott Hindutva kifejezéssel jellemezte azt az identitást, amit ő hindunak tartott, és amely a Hindu Rashtra (hindu nemzet) tagjait jellemezte.¹¹ Savarkar szerint a vallás csak egyike volt a hindu identitás komponenseinek. Valójában a nyugati nacionalizmus primordialista mintájára a szülőföldet (a Védákban jellemzett Aryavarta), 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” (vagyis a hindu vallás, hindi nyelv és Hindusztán területe) koncepciót. A hindu nacionalizmus itt látszott először a vallás, kultúra, nyelv és a szakrális földterület összegzésének, amely egyben az etnikai nacionalizmus legfontosabb jellemvonása. Savarkar Hindutva filozófiája lett a hindu nacionalisták krédója, amely szerint az indiai nemzet egyenlő a Hindu Rashtra fogalmával, és a nemzeti érzések felkeltésében is a hindu hagyományokat kell feleleveníteni és használni a külső fenyegetettséggel szemben. A szülőföld szentsége, a Hindusztán imádata abban az elvben testesült meg, amely szerint minden erővel meg kell védeni az idegen behatolásokkal szemben. A szülőföld védelmére minden hindu hivatott, és kötelessége megóvni annak tisztaságát, valamint kulturális homogenitását. Savarkar logikája szerint a Hindutva kategória tágabb, mint a hindu (vallási) terminus, mert azok, akik nem követik a Védákat, de vallási hagyományaik és kultúrájuk India területén gyökerezik, szintén tagjai a hindu (vagyis Hindutva) közösségnek. Ezt a hindu közösség pedig legjobban a rashtra-jati-sanskriti triptichonnal lehet jellemezni, mert „[...] ezek alkotják lényegében a civilizációnkat és jelölik ki számunkra kulturális egységünket. Mi, hinduk nem csupán egy rashtra, vagy egy jati vagyunk, hanem mindkettő. Ennek következtében magunkénak tudhatunk egy közös sanskritit, amely főként és eredetileg fajunk igazi anyanyelvén, a szanszkriton keresztül jutott kifejezésre és maradt fent számunkra. Mindenki, aki hindu, megörökli ezt a sanskritit és lelki valójával éppoly hűséggel tartozik neki, mint ahogyan fizikai valójával tartozik a földnek, és vérével az ősöknek.”¹²

11 Ettől kezdve a hindu nacionalisták a hindu kifejezés alatt elsősorban a Savarkar által megalkotott Hindutva-t értették, és nem a vallási toleranciáról és elfogadásról közismert vallási rendszert.

12 „[...] 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

A Hindutva jelentette az indiai nemzet egységének ideológiáját, vagyis a hindu tradícióktól különböző vallási–kulturális csoportok hagyományai csak ezen a kategórián belül létezhetnek. Ez pedig a kisebbségi érdekek alárendelt szerepét vonta maga után.¹³

Savarkar ideológiája arra a premisszára épült, hogy a hindu többségi társadalom érdekei feljebbvalóak, mert ők a Hindutva kultúra hordozói. A hinduk nemcsak a legnagyobb populációt képezik, de India őslakosai is egyben. A vallási kisebbségek pedig kívülállók. Ebből az következik, hogy a kisebbségeknek következetesen be kell tartaniuk a hindu kultúra normáit, mivel az a nemzeti kultúra. A magánszféra keretein belül imádhathják isteneiket, gyakorolhatják saját vallásukat, de a közszférában engedelmességgel tartoznak a hindu szimbólumok iránt. Ez különös tekintettel igaz az iszlámra és a kereszténységre, amelyek tipikusan nem-hindu vallások. A sikh, jain és a buddhista közösségek más kategóriába estek, mert történetileg kapcsolatban álltak a hinduizmussal. A vallási szimbólumaik, zarándokhelyeik India területére esnek, ezért ők hinduk, míg „[...] néhány mohamedán és keresztény honfitársunkat, akiket korábban erőszakkal térítettek át egy nem-hindu vallásra, és akik a hindukkal együtt megörökölték a közös szülőföldet és a közös kultúra leggazdagabb elemeit – nyelv, törvény, szokások, néphagyomány és történelem – nem lehet és nem is szabad hindunak tekinteni. Habár a Hindusztán nekik is a szülőföldjük, mint bármely más hindunak, de nem a Szentföld. Az ő szülőföldjük távol van Arábiában, vagy Palesztinában. A mitológiájuk, isteneik, elméleteik és hőseik nem ennek a földnek gyermekei. Következésképpen a neveik és a kinézetük idegen eredetre utalnak. Szeretetük megosztott. Nem, ha némelyek közülük igazán hisznek, akkor nincs más lehetőség számukra, és nem is kérdés melyiket kell választaniuk – egy férfinak a szentföldet kell a szülőföld felé helyeznie a szeretet és a hűség terén. Ez igazából természetes. Nem ítélkezünk, és nem kesergünk. Egyszerűen csak tényeket közlünk, amelyek önmagukért beszélnek. Megpróbáltuk meghatározni melyek a Hindutva nélkülözhetetlen elemei és közben felfedeztük, hogy a Bohra és más, hasonló mohamedán és keresztény közösségek a Hindutva minden lényeges kvalitásával rendelkeznek, azzal a különbséggel, hogy nem tekintik Indiát a szentföldjüknek.”¹⁴ Savarkar különösen az iszlám mobilizációt

the blood of his forefathers.” V. D. Savarkar: *Hindutva: Who is a Hindu?*. Nagpur, S. S. Savarkar. 1928. 82.

13 A Hindutva homogenizáló természetére jellemző, hogy minden vallási tradíciót, amely India területén létezik, hindunak tart számon. A hindu kifejezés itt szintén nem a hindu vallási közösségre utal, hanem a földhöz kapcsolódó nemzetiségi hovatartozásra. A Hindutva gondolkodók szerint a nemzet a „mi” érzületre épül. Az emberek közösséget vállalnak egymással és egyben megkülönböztetik magukat másoktól. A nemzeti érzés pedig leginkább az anyaföldhöz való ragaszkodásban érhető tetten. A szülőföldön alakultak ki a hagyományok, történelmi tapasztalatok és mindazon elemek (nyelv, irodalom, kultúra és vallás), amelyek a nemzeti identitást alkotják, valamint megkülönböztető jellemvonásokat adnak a nemzetnek. K. S. Sudarshan: *Why Hindu Rashtra*. <http://www.archivesofrss.org/why-hindu-rashtra.aspx> (2018. 03. 25.)

14 „That is why in the case of some of our Mohammedan or Christian countrymen who

tartotta agresszívnek. A pán-izlám mozgalom szervezett, egységes törekvéseit a megosztott, elerőtlenedett hindu közösségre nézve veszélyesnek látta. A hindu identitás külső fenyegetettsége miatt (Dayananda feltevéseire építve) Savarkar szerint a hinduknak meg kell védeniük kulturális önazonosságukat. A hindu kultúra akkor lehet újra erős, ha visszaállítják a Védákban szereplő elveket és társadalmi, politikai struktúrákat. A védikus (a szentírásokban szereplő) hagyományok és rítusok újrafelfedezésével folytatni fogják őseik értékes kulturális hagyományait, és ezzel a kontinuitással képesek, függetlenül a brit adminisztrációtól, kormányozni az országot.¹⁵ Savarkar, a védikus aranykor visszaállítására törekedett, ami természetesen nem egyedi vonatkozása a hindu nacionalizmusnak, mivel a dicsőséges múlt az európai nacionalizmusokban is szerepet játszott a történeti identitás, a történeti egység és a történeti kontinuitás megkonstruálásában.¹⁶ Az európai nemzetépítésre kevésbé jellemzően ugyanakkor, Savarkar a Védákban szereplő társadalmi, kulturális és politikai gyakorlatokat átültethetőnek vélte saját korába. Nem csupán egy dicső múlt felemlegetésével próbálta megerősíteni a közösség egységét, nem pusztán referenciáról és egy régen letűnt ideálról szónokolt, hanem a Védákban szereplő tanításokat (pl. varnarendszer) és vallásos rituálékat (pl. kar seva) akarta társadalmi normákká alakítani.

Savarkar megteremtette a hindu nacionalizmus ideológiai hátterét, de nem adott gyakorlati instrukciókat a hinduknak, miként kellene megvédeniük magukat a muszlim fenyegetettségtől, hogyan szervezzék meg az ellenállást és milyen változtatásokra lenne szükségük. A kérdésekre Keshav Baliram Hedgewar (1889–1940) válaszolt, és miután többször egyeztetett Savarkar-al, megalapította a Rashtriya Swayamsevak Sangh (Nemzeti Önkéntesek Szövetsége, RSS) szervezetet 1925-ben Nágpur városában. Hedgewar számára is kulcsfontosságú elem volt a hindu identitás sebezhetősége. Ezért a probléma megoldása érdekében szükségét érezte egy olyan szervezet létrehozásának, amely a hindu vallási elvek gyakorlati alkalmazásával hatásosan fel tud

had originally been forcibly converted to a non-Hindu religion and who consequently have inherited along with Hindus, a common Fatherland and a greater part of the wealth of a common culture—language, law, customs, folklore and history—are not and cannot be recognized as Hindus. For though Hindusthan to them is Fatherland as to any other Hindu yet it is not to them a Holyland too. Their holyland is far off in Arabia or Palestine. Their mythology and Godmen, ideas and heroes are not the children of this soil. Consequently their names and their outlook smack of a foreign origin. Their love is divided. Nay, if some of them be really believing what they profess to do, then there can be no choice—they must, to a man, set their Holy-land above their Fatherland in their love and allegiance. That is but natural. We are not condemning nor are we lamenting. We are simply telling facts as they stand. We have tried to determine the essentials of Hindutva and in doing so we have discovered that the Bohras and such other Mohammedan or Christian communities possess all the essential qualifications of Hindutva but one and that is that they do not look upon India as their Holyland." *V. D. Savarkar* i. m. 86.

15 *Christophe Jaffrelot* i. m. 73–98.

16 *Eric J. Hobsbawm – Terence Ranger* (szerk.): *The Invention of Tradition*. i. m. 2–15.

lépni a muszlim és keresztény prozelitizmus, valamint a brit gyarmati uralom ellen. A szervezet szerinte egy olyan ősi védikus elveken nyugvó nemzeti szellemiséget képvisel, amely az egész társadalom számára példaértékűvé válhat. Hedgewar szerint a patrióta magatartás csak a hindu elvek vegyítésével válhat a nemzeti függetlenség elérésének hatékony eszközévé, amely a brit fennhatóság eltörlése után képes lesz kormányozni és megtartani az ország egységét. Hedgewarnek az RSS modellje az idealizált indiai társadalomával egyezett meg, amely a vallásos elvekre épülő összetartó közösséget reprezentálta. Az RSS egyik sokat kritizált funkciója, hogy a fiataloknak fizikai és szellemi tréninget tartott, és militáns fegyelemmel nevelte őket a mozgalom iránti elkötelezettségre. Hedgewar kezdeményezésére hozták létre a szervezet fiatalokból álló tagozatát (shakha), akik szigorú napi rutin szerint éltek, együtt étkeztek, együtt aludtak, együtt vettek részt katonai és filozófiai képzéseken, és együtt vonultak fel a mozgalom rendezvényein. Az RSS többi militáns tagjának (swayamsevak) is kötelező volt az egyenruha viselete és a katonai tisztelgés a hindu szimbólumokat ötvöző sáfrány színű zászló (bhagwa) előtt.¹⁷ Ebben a közösségben a tagok egymás testvérei voltak és egy szoros családi kapcsolatot alkottak, hogy megvédjék egymást és a nemzetet a külső veszélyektől. Az RSS erre a szűk társadalmi egységekre alapozva hatékonyan építette ki regionális szervezeteit, és behálózva az ország (először északi, majd középső) államait, 25 ezer alszervezetet hozott létre, és több mint 2,5 millió militáns aktivistával rendelkezett az 1990-es évekre. Nehéz meghatározni a tagok létszámát, mivel az RSS bevallása szerint nem jegyezte a taglétszámot, de minden bizonnyal sokkal több, mint a fenti szám, mivel az 1950-es évektől kezdve a hálózat saját iskolákat működtetett és nyitott volt az érinthetetlenek tömegei előtt. Hedgewar teljes mértékben átvette Savarkar „Hindu, Hindi, Hindustan” triptichonját, ami az egy nép, egy nyelv, egy ország elvét követve az indiai identitás elsődleges forrásának a hindu kultúrát tartotta. Az alacsonyabb kasztbeliek, amennyiben magukat hindunak vallották, minden diszkrimináció nélkül csatlakozhattak a szervezethez és ugyanolyan jogokat élveztek, mint felsőbb kasztbeli „testvéreik”. Az RSS ezzel kialakította saját egalitárius társadalmát, amely a szociális korlátok lebontásában látta az egység megteremtésének egyik lényeges elemét. Az RSS által elképzelt nemzeti egység megkonstruálása a koherens hindu társadalom intézményeinek, szektáinak újraértelmezésén keresztül kellett végbemennie, amely egy potenciális, a hindu kultúrába ágyazott, modellt kínált. Az RSS szektáriánus struktúrája és a hinduizmus sajátos értelmezése egy új politikai-társadalmi platformként szolgált, amely ellent tud állni a hindu identitást veszélyeztető muszlim és keresztény aspirációknak.¹⁸ Az RSS „egy nemzet, egy nép, egy kultúra” elvét Madhav Sadshiv Golwalkar (1906–1973), Hedgewar utódja az RSS

17 *Walter K. Andersen - Shridhard D. Dalme: The Brotherhood in Saffron: The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism.* London, Westview Press 1987. 26–27., 32–33.

18 *Peter Van Der Veer: Godson Earth. The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Center.* London, Athlone Press 1988. 170–179.

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 nevelkedtek? Hogyan lehetnének idegenek csak azért, mert megváltoztatták a hitüket?' Azonban a kulcskérdés itt, hogy emlékeznek-e még arra, hogy ennek a földnek a szülöttei. Nem. Az áttéréssel együtt elvesztették szeretetüket és odaadásukat a nemzet iránt. [...] Láthatjuk tehát, hogy ez nem pusztán a hitben, hanem még a nemzeti identitásban is bekövetkező változás esete”¹⁹ 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 lett, de ahogy a fenti idézetben láthatjuk, a születés még nem predesztinálja, hogy az egyén a Golwalkar-i hindu nemzet (Hindu Rashtra) tagja lesz. A vallási identitás számára egyet jelentett a nemzeti identitással, és leegyszerűsítve gondolatmenetét, aki nem hindu, az nem lehet a hindu (indiai) nemzet tagja, ergo idegen. Az idegenek 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 lett.²⁰

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 kell 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 kidolgoztak egy pán-indiai párt manifesztumot. A párt, amely a Bharatiya Jana Sangh (Indiai Népi Unió, BJS) nevet kapta, 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,

19 "When we say "This is the Hindu Nation", there are some who immediately come up with the question, "What about the Muslims and the Christians dwelling in this land? Are they not also born and bred here? How could they become aliens just because they have changed their faith?" But the crucial point is whether THEY remember that they are the children of this soil.[...] No! Together with the change in their faith, gone is the spirit of love and devotion for the nation.[...] So we see that it is not merely a case of change of faith, but a change even in national identity." *M. S. Golwalkar: Bunch of Thoughts*. Bangalore: Vikrama Prakashan 1966. 29.

20 *John Zavos: Emergence of Hindu Nationalism in India*. Oxford, Oxford University Press 2000. 42.

másrésről, megosztva a stratégiát, sokkal nagyobb figyelmet tudott fordítani a propagandára. Az RSS 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 kibővítésére nézve sokat ártott a hindu nacionalista megmozdulásokban játszott aktív szerepe. A nehézségek leküzdésében és a hindu nacionalizmus párttá szervezésében kulcsszerepet játszott Deendayal Upadhyaya (1916–1968), aki az *Integral Humanism* című könyvében lefektetett elméletével egy új, konszolidáltabb arculatot kölcsönzött a mozgalomnak.

Az 1980-as évek elején egy átfogalmazott, mérsékeltebb hindu diskurzust folytató Bharatiya Janata Párt (Indiai Néppárt, BJP) volt képes áttörést elérni. A BJS hiába volt tagja a Janata Párt (Néppárt, JP) pártkoalíciónak (1977–1979) nem tudta a koalíciós partnerek ellenében képviselni a hindu nacionalizmus elveit, míg a BJP eredményesnek mutatkozott a szövetségesek felkutatásában és politikai céljainak kivitelezésében. A BJP sikere ugyanakkor elsősorban a mögötte álló nacionalista mozgalmak (RSS, VHP) etnikai–vallási alapú társadalmi mobilizációjában rejlett. Az RSS formálisan távolságot tartott, és nem vonta bele politikai akcióiba a pártot, de a hindu tömegek vallásos érzületét kijátszva, olyan megmozdulásokat szervezett, amelyeknek a politikai felhangjai megegyeztek a BJP aktuális politikai programjaival. A hindu történelem nagyságát reprezentáló emlékművek vagy szertartások egyre nagyobb politikai hangsúlyt kaptak, és kimagasló szerepet játszottak a hindu tömegek politikai toborzásában. A kilencvenes évek elején az RSS és a BJP egymás közötti távolsága egyre kisebbnek tűnt, és a párt egyik karizmatikus vezetője, L. K. Advani személyes szerepvállalása az RSS által gerjesztett, erőszakot kirobbantó politikai akciókban, rányomta a szélsőséges nacionalista (sőt sovinszta) bélyeget a BJP-re.

Az egyik legkiemelkedőbb és legvitatottabb eset az 1992-es Ayodhya-i vallásközösségi zavargások kirobbanása, amit a Babri Mecset illegális lerombolása (1992. december 2.) váltott ki. Advani már 1990-től nyíltan a mecset helyére hindu templomot építeni akaró mozgalom élén állt, és felelőssége az erőszakhullám felkorbácsolásában egyértelműen kimutatható.²¹ Az ajódjai tragédiát követően a párt sokkal nagyobb hangsúlyt fektetett a vallás szempontjából közömbösebb témákra, mint a szociális igazságosság, a társadalmi egyenlőség és a mezőgazdaság fejlesztése. A BJP másik karizmatikus személye, Atal Bihari Vajpayee megőrizte mérsékelt politikai manőverezését, és képes volt

21 Az ajódjai Ram templomot egy muszlim hódító, Baber rombolta le a 16. században. A helyére mecsetet épített és ezzel deszakralizálta a hindu szent helyet. A hindu nacionalisták szerint ezzel emléket állított a vallási intoleranciának, és elindított egy több száz éven át tartó hindu–muszlim ellenségeskedést a hely birtoklásáért. Az Advani által támogatott hindu ünnepi felvonulás (rath yatra) felszabadítani kívánta a szent helyet a több évszázados muszlim elnyomás alól. Miután a feldühödött hindu tömeg lerombolta a mecsetet, Advani nyilatkozataiban többször kifejezte sajnálatát a rathyatra utáni erőszakhullám miatt. A hindu nacionalista ambivalens politikára jellemzően a gesztus és az erőszakot elítélő megnyilvánulásai ellenére Advani továbbra is forszírozta a Ram mozgalom létjogosultságát és a templom újjáépítését.

egy kompromisszumokra épülő pártpolitika kialakítására. Ennek a politikának köszönhetően, a BJP az 1998-as és 1999-es választásokon is jól szerepelt, és Vajpayee 1998-ban elfoglalhatta (ha nem számítjuk a rövid, mindössze 13 napos ideiglenes kormányfői szerepét 1996-ban) a miniszterelnöki pozíciót. Az 1999-es Atal Bihari Vajpayee vezette koalíció (National Democratic Alliance, NDA) létrehozása után került egy hindu nacionalista formáció abba a régóta óhajtott pozícióba, amely kormányzati szinten képes volt megjeleníteni a hindu érdekeket. A BJP ugyanakkor eltávolodott a militáns hindu vonaltól, és a piac liberalizációja, valamint gazdaságpolitika orientált intézkedései következtében inkább a tehetősebb hindu közép- és felsőréteg gazdasági igényeinek kielégítését tartotta szem előtt.²² Valószínűsíthető, hogy a 2004-es NDA választási veresége leginkább a BJP és a hindu mozgalmak eltávolodásának tudható be, mivel a BJP számára ezek a mozgalmak teremtették meg a tömegbázist.

Következtetések

Miután a nacionalizmuskutatás több évtizeden keresztül tartó munkája során megalkotta a maga totálisan alkalmazhatónak vélt, hosszú távú változási folyamatokkal és strukturális modellváltásokkal számoló elméleteit, a kortárs történetírás és társadalomtudományos közeg ezek érvényességének tesztelése helyett üdvözítőbbnek tartja az újszerű problémák és jelenségek interpretálását. Jelen dolgozatnak nem egy globális teoretikus következtetés levonása volt az elsődleges célja, sokkal inkább szerettük volna megmutatni a hindu nacionalizmus specifikus változásait és heterogenitását. A hindu nacionalizmust azonban nem tartjuk célravezetőnek egy hermetikusan zárt bináris opozícióba szorítani (pl. polgári-etnikai nacionalizmus), mivel az ehhez hasonló modellek esetleg az indiai nacionalizmusok esszencialista vagy vitaindító megkülönböztetésére szolgálhatnak csupán. A kezdeti kérdésfelvetésünk alapján a hindu nacionalizmust elsősorban (vallási alapokon nyugvó) kulturális nacionalizmusnak tartjuk, de az említett kategórián messze túlmutatnak az általunk vizsgált esetek komplexitása.

Olvasatunk alapján a hindu nacionalizmus felfogható egy olyan reprezentacionalista nacionalizmusnak, amely a hindu jelképek és történeti reprezentációk fetiszálásán keresztül próbálta meg egységesíteni a nemzetet. Az ősi hindu szentírások reinterpretációjával a nemzet és nacionalizmus fogalmakat alapvetően hindu terminusként kezelték, amelyek revitalizálásával megalkothatták az egységes (hindu) nemzet elméleti és gyakorlati kereteit. A nyugati fogalmak és ideológiák ezáltal már nem számítottak idegennek, mivel a hindu nacionalizmus fogalomtárában az antikvitástól létező hindu nemzetet (*rashtra*) jelentették. Ellentétben a nyugati (európai) nemzetépítéssel, a hindu nacionalisták számára az állampolgárok közössége, politikai-gazdasági egysége kevésbé

²² *Christophe Jaffrelot* i. m. 167–174.

számított kritériumnak, mint a vallási-etnikai hovatartozás. A hindu *rashtra* egy kifejezetten markáns kulturális-etnikai nacionalizmusra épített, amely ugyanakkor képtelen volt megalkotni egy koherens kormányzati és közigazgatási elvet. Ennek következtében a hindu állam nem jött létre, de megmaradt a hindu értékek és elvek nemzetivé tétele, amely figyelmen kívül hagyta a nemhindu (muszlim, sikh, keresztény stb.) hagyományok különbözőségét. Jelen tanulmányban a hindu nacionalizmusnak egy kevésbé feldolgozott, reprezentációkon (pl. hindu szent szövegek politikai olvasata; templomépítés) nyugvó nemzetépítő törekvéseinek értelmezésére kívántunk rávilágítani, amely a különböző hindu jelképek (sáfrányszín, lótuszvirág, Hanuman epikus alakja stb.) és ünnepek (Ratha Yatra, Kar Seva) felhasználásával a többségi hindu társadalom értékeit emelte nemzeti szintre. A BJP 1998-as hatalomra kerülése után tovább folytatta a történeti és kulturális reprezentációk politikai alkalmazását, valamint előtérbe helyezte a hindu nacionalizmus kultikus alakjainak (Vinayak Damodar Savarkar, Deendayal Upadhyaya, Sri Aurobindo stb.) nemzeti hőssé emelését.²³

23 A reprezentációs tér politikai felhasználásáról, valamint a Bharatiya Janata Párt nemzeti hős reprezentációjáról bővebben lásd *Guszmán Gergely: A nemzeti hős szerepe a poszt-koloniális nemzetépítésben. Az 1999-es indiai-pakisztáni háború hősei. Acta Academiae Agriensis, Sectio Historiae* 35. 2008. 255–273.