

Communalisme en nationalisme in Zuid-Azië

PETER VAN DER VEER

Er zijn politieke groeperingen in Zuid-Azië die ervan uitgaan dat de nationale en de religieuze identiteit samenvallen. Deze groeperingen worden communalistisch genoemd, omdat hun ideologie de gemeenschap der gelovigen als sociale, politieke en economische eenheid benadrukt. Savarkar, een leider van de Indiase communalistische partij Hindoe Mahasabha, stelde het in het begin van de jaren '40 duidelijk: 'Een hindoe is iemand die dit land van Bharatvarsha van de Indus tot de zeeën als zijn Vaderland en heilig land ziet'.¹ De stellingname van Savarkar is nog steeds relevant. De recente geschiedenis van Zuid-Azië toont immers het belang van het benadrukken van religieuze identiteit voor de vorming van natie-staten. In 1947 hebben moslims van Brits Indië een eigen staat geëist en gekregen. In dezelfde tijd eisten Sikh-leiders ook een onafhankelijke staat voor de Sikhs, echter zonder succes. Wel is in 1966 een Indiase deelstaat, Panjab, gevormd met een Sikh-meerderheid, terwijl de laatste jaren met grote felheid een onafhankelijk Khalistan wordt nagestreefd door wat we 'extremistische' Sikhs noemen. Ook in Sri Lanka is er een grote Sinhalese meerderheid die Sri Lanka als een boeddhistische staat ziet en daarmee Tamil-hindoes, moslims en christenen op een hoop veegt als 'buitenstaanders'.

De berichten die ons via de media over Zuid-Azië bereiken gaan vaak over communalistische conflicten. Deze worden meestal als niet met elkaar samenhangende incidenten afgedaan. Nu is het ongetwijfeld zo dat politieke conflicten verklaard moeten worden uit hun specifieke context. Er is niet een verklaring die geldig is voor rellen in Colombo, Amritsar en Ahmedabad. Toch is er iets te zeggen voor het zoeken naar algemene patronen in de ontwikkeling van communalisme in Zuid-Azië. In analyses gaat het in veel gevallen om de tegenstelling tussen nationalisme en communalisme, waarbij het laatste als het grote kwaad wordt afgeschilderd.

Dr. P. van der Veer is als docent verbonden aan de vakgroep Culturele Antropologie van de RU Utrecht.

Naar mijn mening bestaat er een zekere verwantschap tussen nationalisme en communalisme, en in dit artikel wil ik deze trachten te verhelderen.

Bij de analyse van natie-vorming en staatsontwikkeling gaat het om de relatie tussen drie verschijnselen: het ontstaan van supra-lokale identiteiten en culturen (de 'natie'); het opkomen van gezaghebbende, geweld monopoliserende instituties in het politieke domein (de 'staat') en de opkomst van moderne vormen van organisatie van productie en consumptie (de 'economie').² Ernest Gellner legt in zijn verhelderend essay over nationalisme de nadruk op de economie.³ Volgens hem is nationalisme een gevolg van de opkomst van de moderne, industriële samenleving. Hoewel deze historisch unieke ontwikkeling in Europa heeft plaatsgevonden, heeft zij via het kolonialisme directe gevolgen gehad voor de rest van de wereld. De opkomst van het nationalisme in andere delen van de wereld is een gevolg van de expansie van de Europese industriële samenleving en het succes ervan hangt rechtstreeks samen met de ontwikkeling van staat en economie.

Bij nationalisme gaat het om de organisatie van groepen mensen in grote, cultureel homogene eenheden, een essentiële voorwaarde voor een moderne, industriële samenleving. Centraal in deze organisatie staat het door de staat geregelde algemene onderwijssysteem. Algemene educatie wordt mogelijk gemaakt door de centralisering van hulpbronnen in handen van de staat. Gellner wijst op het belang van universeel alfabetisme en onderwijs om mensen te socialiseren in een moderne samenleving die berust

(1) V.D. Savarkar: *Hindutva* (Poona, 1942), geciteerd in: C. Baxter: *The Jana Sangh* (Philadelphia, 1969: 6). Bharatvarsh is het rijk van de clan der Bharatas, de helden van het hindoe-epos Mahabharata. Bharat is ook de officiële naam van het huidige India.

(2) R. Grillo (ed.): *'Nation' and 'State' in Europe* (London: 1980).

(3) E. Gellner: *Nations and Nationalism* (Oxford: 1983).

op beroepsmobiliteit en een onstabiele, snel veranderende arbeidsverdeling. Mensen moeten een algemene opleiding hebben die hen in staat stelt snel van de ene naar de andere beroepsactiviteit over te stappen en ontwikkelingen binnen een beroep te volgen. De legitimiteit van de moderne industriële samenleving berust uiteindelijk op economische groei. Vandaar ook de voortdurende druk tot innovatie en de sociale spanning, wanneer de groei afneemt. De sociale agressie tussen groepen wordt zo veel mogelijk afgekocht met materiële vooruitgang.

Nationalisme doet zich vaak voor als het ontwaken van een mythische, natuurlijke, altijd-aanwezige eenheid. Zo stelt Nehru in zijn befaamde rede bij de onafhankelijkheid van India: '... At the stroke of the midnight hour, when the world sleeps, India will awake to life and freedom. A moment comes, which comes but rarely in history, when we step out from the old to the new, when an age ends, and when the soul of a nation, long suppressed, finds utterance.' De idee van een natie is echter de kern van een nieuwe culturele identiteit, die weliswaar gebruik maakt van bepaalde historische, culturele patronen, maar haar wortels heeft in de opkomst van de industriële samenleving. Zoals de historica Judith Brown opmerkt is het veel zeggend dat de Indiase onafhankelijkheid te middernacht moest plaatsvinden, omdat de Britten bij de bepaling van de datum van overdracht geen rekening gehouden hadden met de hindoe-kalender.⁴ De combinatie van hindoe- en nationale identiteit in India wordt door dit feit treffend geïllustreerd.

Wat is nu in het algemeen de relatie tussen religieuze en nationale identiteit? Dit is een uitermate complexe kwestie, die centraal staat in allerlei debatten over modernisering en secularisering. Men hoeft ten aanzien van de Europese geschiedenis maar te denken aan de historische spanning tussen Kerk en Staat of aan de fameuze stelling van Max Weber over de relatie tussen protestantisme en de opkomst van het kapitalisme. Volgens Gellner hebben wereldreligies als de islam en het christendom in agrarische samenleving een absolutistisch monopolie over de waarheid en de bronnen van het kennen. Deze pretentie moeten ze loslaten, wanneer ze zich staande willen houden in moderne samenlevingen, die gebaseerd zijn op economische en cognitieve groei. De islam kan wel een nationale culturele identiteit leveren, maar alleen als de cognitieve en andere preten-ties overboord worden gezet.

Gellner verwoordt hier de secularisatie-these die past bij de door hem aangehangen moderniserings-theorie. Deze these heeft zeker kracht in het licht van de moderne geschiedenis van het christendom.

Religie is gemarginaliseerd tot privé-aangelegenheid van individuen, en vooral de wetenschap heeft als oriëntatie op de werkelijkheid haar plaats overgenomen. De marginalisering van religie is daarom direct verbonden met de opkomst van het nationalisme. De natie wordt namelijk opgevat als een politieke groep die bestaat op grond van politieke wil uit autonome individuen die ieder vrij hun eigen religieuze voorkeuren mogen hebben. De ideologische kern van het nationalisme is het individualisme.⁵

Het is echter van belang ideologie en werkelijkheid duidelijk te scheiden. Als het autonome individu de fundamentele waarde van het nationalisme is, dan zou het nationalisme automatisch moeten verdwijnen. Het individu is immers idealiter een wereldburger gelijk aan andere wereldburgers. Er zijn natuurlijk allerlei tekenen die wijzen op een dergelijk 'internationalisme', maar anderzijds lijkt dit veeleer de ideologie van bovenstatelijke organisaties dan een algemeen beleefde waarde. Dit toont dat er bepaalde sociale voorwaarden voor het bestaan van nationalisme of 'internationalisme' zijn en dat die in vormen van economische en politieke organisatie liggen, waaraan mensen zich niet kunnen onttrekken. Nationale en religieuze identiteit ontwikkelen zich niet automatisch en 'natuurlijk', maar hangen samen met staatsvorming en de ontwikkeling van religieuze organisatie. Verder is het van belang te zien dat organisaties noch identiteiten ooit 'totaal' zijn. Zo bestaan er tussen staat en individu over het algemeen nog belangrijke tussenliggende instituties, die bijvoorbeeld de verdeling van politieke en economische goederen verzorgen. Regionalisme kan in dat verband de uitdrukking zijn van een centrum-periferie spanning binnen een natie-staat. De gedachte dat regionale identiteiten geleidelijk zullen verdwijnen onder druk van de opkomende nationale identiteit blijkt onjuist te zijn. Ook het belang van religieuze organisatie en identiteit als politieke factor kan nog van groot belang zijn in onmiskenbaar sterk gemoderniseerde samenlevingen als die van de Verenigde Staten.

De gedachte in de moderniseringstheorie dat er een duidelijk te omschrijven dichotomie bestaat tussen traditionele en moderne samenlevingen, is niet te handhaven. Ook Gellners idee dat wanneer er aan een kritische voorwaarde, bijvoorbeeld industrialisering, voldaan is, de gehele samenleving aan be-

(4) J. M. Brown: *Modern India; The origins of an Asian democracy* (Delhi: 1984: 308).

(5) L. Dumont: *Religion, Politics and history in India* (The Hague, 1970).

paalde kenmerken zal voldoen, wordt door de feiten tegengesproken. De evolutionistische verwachting dat met modernisering van de economie religie vervangen wordt door nationalisme en individualisme als oriënterende waarden voor de samenleving als geheel wordt op allerlei fronten tegenwoordig door de feiten tegengesproken. In vele delen van de wereld blijken de staat en politieke organisaties niet de uitdrukking te zijn van een seculair nationalisme, maar van communalisme. Dit communalisme vormt een overkoepelende, supra-lokale identiteit die dezelfde wortels kent als het nationalisme. Het neemt echter de gemeenschap der gelovigen als basis, en niet een verzameling autonome individuen die taal, geschiedenis en grondgebied delen.

Communalisme is een scheldwoord in de politieke wereld van Zuid-Azië. Dat is goed te begrijpen als men ziet dat de strijd om de macht vele slachtoffers eist. Men moet echter bedenken dat dit niet alleen opgaat voor communalisme, maar ook voor nationalisme. In de moderne wereld wordt 'religieuze' strijd echter vaak als weerzinwekkender ervaren dan 'nationale' strijd.

De belangrijkste vormen van communalisme in Zuid-Azië zijn die van de moslims, de hindoes, de Sikhs en de Sinhalese boeddhisten. Ondanks alle verschillen in vorm en inhoud, zijn er toch ook belangwekkende overeenkomsten in historische ontwikkeling.

Allereerst is er de assumptie dat de religieuze gemeenschap altijd als het ware als een 'natie' heeft bestaan, alleen een tijdelijke terugslag heeft onderzonden tijdens de koloniale overheersing, maar daarna bij de vorming van onafhankelijke natie-staten het natuurlijke recht heeft te heersen over een bepaald territorium, waar zij de meerheid vormt. Heel duidelijk vindt men deze gedachten in de zogenaamde 'twee-natiëtheorie' in de geschiedschrijving over de relaties tussen hindoes en moslims in het Indische subcontinent. Op soortgelijke wijze komen zij echter ook voor in de ideologie van de Sinhalese boeddhisten en in de Khalistan-beweging van de Sikhs. Van belang is hier de typische neiging om culturele/religieuze identiteiten als eeuwig en autonoom voor te stellen, los van maatschappelijke ontwikkelingen.

Ten tweede is de ontwikkeling van politieke en religieuze organisaties van groot belang. Er bestaat een duidelijk verband tussen de opkomst van nationalistische partijen aan het eind van de negentiende eeuw en de vorming van religieuze organisaties die een hervorming van de religie nastreven. In feite ontstaan er in de twintigste eeuw 'nieuwe' moslim-, hindoe-, boeddhistische en Sikh-identiteiten, die

naar voren komen in nieuwe religieuze organisaties en praktijken. Politieke partijen maken hiervan gebruik bij het winnen van electorale aanhang. De relatie tussen religieuze en politieke organisatie is voortdurend van belang in het ontstaan en de ontwikkeling van communalistische conflicten.

Ten slotte heeft de economische ontwikkeling een aantal complexe gevolgen. In de eerste plaats brengen de industrialisering en modernisering van de samenleving nieuwe nationale eliten voort, die in de jaren '40 de macht van de Britten overnemen. De nieuwe macht van deze eliten is gebaseerd op beheersing van de politieke en economische instituties. De aanvaarding van deze machtsstructuur hangt direct samen met de vervulling van materiële verlangens. Crises in de groei van de economie, de gigantische bevolkingsaanwas en de door de markteconomie voortgebrachte nieuwe ongelijkheden vormen een regelrechte bedreiging voor deze eliten. De sociale agressie wordt veelal afgewend door middel van communalistisch geweld jegens 'religieuze vijanden'.

De religieuze gemeenschap als eeuwige natie

De moslims van Brits-Indië kozen bij de verkiezingen na de Tweede Wereldoorlog in overgrote meerderheid voor de Muslim League, die een onafhankelijk Pakistan nastreefde. Dit is een uiterst eigenaardig historisch feit, aangezien de Muslim League bij de verkiezingen van 1937 – de laatste belangrijke verkiezingen vóór die van 1945/46 – nauwelijks aanhang verwierf. Bovendien werd in de jaren '30 de Pakistan-gedachte door moslim-politici nog als belachelijk afgedaan. Om deze *volte face* van het moslim-electoraat te verklaren wordt vaak nadruk gelegd op de bijzondere omstandigheden tijdens de Tweede Wereldoorlog en op het leiderschap van Jinnah. Een dergelijke redenering doet de vorming van Pakistan af als een politiek ongeluk, door een toevallige samenloop van omstandigheden ontstaan.

Een meer structurele verklaring wordt geboden door de theorie van de twee naties. Volgens die theorie hebben de hindoes en de moslims gedurende hun eeuwenlange geschiedenis altijd behoord tot twee volstrekt gescheiden beschavingen. Alleen in geografisch opzicht deelde men het grondgebied van het Indische subcontinent, maar verder behoorden de moslims tot een islamitische wereldbeschaving en de hindoes tot een tot het subcontinent beperkte hindoeïstische beschaving. Moslims en hindoes eten niet met elkaar, huwen niet met elkaar en hebben een verschillende religie, taal en literatuur. De onontkoombare conclusie van deze theorie is dat er een

communalistische scheiding tussen hindoes en moslims bestaat, die in de dekolonisatie leidt tot de vorming van afzonderlijke natie-staten, waarbij religie de nationale identiteit verschaft.

Een dergelijke theorie aanvaardt zonder bedenken de historische mythe die de communalistische identiteit als iets eeuwig onveranderlijks en bovendien monolithisch voorstelt. Dat mag ideologisch voordelen bieden, maar het is in strijd met de historische werkelijkheid. Veeleer kunnen we tot in de negentiende eeuw spreken van complexe, gefragmentariseerde vormen van sociale en religieuze identiteit, die direct gekoppeld waren aan sociaal-economische omstandigheden. Leden van de Bohra-gemeenschap in Gujarat, van de Shi'as in Uttar Pradesh, de volgelingen van de verschillende Sufi-orden, de Sunni 'ulama van verschillende wetsscholen waren zeker allen moslim, maar dat betekende bepaald niet dat zij een moslim-natie vormden. Het bestaan van verschillende kasten en sektarische denominaties, van geweldige regionale verschillen binnen de als moslim aangeduide groep, geeft al aan dat er een proces van integratie nodig was om een zekere politieke eenheid te creëren. Het feit dat etnische verschillen reeds snel na de vorming van Pakistan de gemeenschap der gelovigen in elkaar bestrijdende partijen deden uiteenvallen, geeft bovendien aan dat wat God heeft samengevoegd niet altijd door mensen bijeen wordt gehouden.

De twee-natiëtheorie wordt natuurlijk niet alleen door moslims aangehangen, maar ook door hindoes (en door buitenstaanders). Hindoe-schrijvers zien bijvoorbeeld in het verzet van Maratha-legers tegen de Moghul-suprematie in de achttiende eeuw louter een strijd van hindoes tegen moslims. Het idee van een hindoe-natie met een gedeelde cultuur is echter nog veel minder steekhoudend dan dat van een moslim-natie, omdat het hindoeïsme bij ontstentenis van duidelijke schriftelijke bronnen nog minder een kern heeft om een eenheidsreligie op te baseren dan de Indiase islam. Een van de belangrijkste redenen dat het hindoeïsme niet als identiteit heeft kunnen dienen voor een hindoe India is juist die feitelijke verbrokkeldheid. Dat wil niet zeggen dat vooral Gandhi niet een eigen selectie gemaakt heeft uit hindoe-praktijken en -ideeën bij het smeden van een Indiase nationale identiteit. Het Gandhisme is zeker van belang als filosofie van de Congrespartij en levert in ieder geval bouwstenen voor een nationale identiteit.

Ook de Sikhs denken dat ze steeds een volstrekt andere civilisatie en geschiedenis hebben gehad dan hun hindoe-buren. Zij hebben echter geen eeuwige natie voor ogen, maar een die bewust gevormd is

door Guru Gobind Singh in 1699. Volgens de Sikh-traditie werd in 1699 een vreedzame religieuze gemeenschap gedwongen zich als militante broederschap (*khalsa*) te organiseren. Leden van deze broederschap worden door vijf symbolen onderscheiden van de vijandige buitenwereld. Deze symbolen waren – en zijn nog steeds – de zogenaamde vijf K's; kes (ongeknipt haar), kangha (kam), kirpan (dolk), kara (stalen armband) en kacch (traditionele broek). Vanaf 1699 is er dus een Sikh-natie die ook duidelijke politieke aspiraties heeft. De bekende leus van de Sikhs is: Raj karega khalsa: de Sikh broederschap zal regeren. Ook in deze voorstelling van zaken zitten allerlei feitelijke mythische onjuistheden. Zo moet men bedenken dat het sikhisme rechtstreeks voortkomt uit bepaalde religieuze ontwikkelingen in het hindoeïsme in de vijftiende en zestiende eeuw. Hindoes zien het dan ook – historisch met enige reden – als een hindoe-beweging. Belangrijker is dat er grote groepen hindoes zijn die zich wel zien als aanhanger van de eerste sikh guru, Nanak, maar de initiatie in de broederschap weigeren. Verder vind je in de Panjab veel hindoe-families waarvan alleen de oudste zoon zich in de Sikh-broederschap laat initiëren. De Sikh-natie heeft derhalve in religieus en sociaal opzicht een open grens met de hindoe-omgeving, wat ten dele een verklaring is voor de voortdurende pogingen van 'extremistische' of 'fundamentalistische' zijde om die grens scherper te trekken.⁶

In het geval van Sri Lanka, ten slotte, is het boeddhist zijn niet te scheiden van het Sinhalees zijn. De grote boeddhistische kronieken van Sri Lanka releveren de voortdurende invasies van Tamilsprekende hindoes. Er waren dus in de pre-koloniale periode reeds twee etnische identiteiten, Sinhalees en Tamil, gekoppeld aan twee religieuze identiteiten, boeddhistisch en hindoe. Cultureel zijn er twee kenmerken van de Sinhalese identiteit: taal en religie. Hoewel de zaak hier duidelijk lijkt te liggen, kan men toch ook in het geval van de Tamils en Sinhalezen van Sri Lanka niet spreken van twee volledig gescheiden naties. Tot de komst van de Portugezen in het begin van de zestiende eeuw is Sri Lanka inderdaad een 'frontier-samenleving' geweest, die voortdurend openstond voor Zuidindische invloeden en immigraties. De Sinhalese vorsten van het boeddhistische koninkrijk van Kandy haalden hun vrouwen van het hindoe Nayakkar-hof van het Zuidindische Madurai. Het hoeft dan ook niet te verbazen dat in

(6) P. van der Veer: 'De Khalistanbeweging onder Indiase Sikhs', in: *Internationale Spectator* (1983, xxxvii, 1: 43-48).

1739, toen de geïmporteerde Nayakkar-koningin kinderloos bleef, haar broer de troon besteed en een Nayakkar-dynastie stichtte. Zo regeerden Tamils over het laatste Sinhalese bolwerk vóór de Britse machtsovername, het boeddhistische koninkrijk van Kandy. Het verdrag dat door de Kandy-vorsten in 1815 met de Britse overwinnaars werd gesloten, heeft handtekeningen in het Sinhalese schrift, Tamil schrift en in een vermenging van beide. Er zijn grote gebieden in Sri Lanka waar Sinhalezen en Tamils met elkaar huwden en gezamenlijke vormen van religie hadden, zoals de verering van de godin Pattini.⁷

Samenvattend kunnen we stellen dat in alle hier besproken gevallen een mythe bestaat van de eeuwige natie en religie die duidelijk afgebakend is van naburige naties en religies. In feite blijken er in een lange geschiedenis veel minder duidelijk af te bakenen religieuze en sociale eenheden geweest te zijn. Het punt is dat er tot in de tweede helft van de negentiende eeuw geen moslim-, hindoe-, sikh- en boeddhistische naties waren, maar wel allerlei groepen met gefragmentariseerde religieus-culturele identiteiten die geen van alle de middelen hadden om tot alles-overheersende 'nationale identiteit' uit te groeien. Een overheersende, exclusieve communalistische identiteit moest dus gecreëerd worden in een politiek proces, waarbij de grenzen scherper getrokken werden tussen de eigen en andere groepen. Dit proces van de vorming van exclusieve religieuze gemeenschappen met hun eigen politieke organisaties begint in de tweede helft van de negentiende eeuw onder invloed van de koloniale modernisering van de betrokken samenlevingen.

Nieuwe identiteiten

In de tweede helft van de negentiende eeuw ontstaan er in Zuid-Azië allerlei bewegingen die de ware, zuivere kern van respectievelijk hindoeïsme, boeddhisme, sikhisme, islam prediken. Deze bewegingen stellen dat de aanhangers van de religies in kwestie, ondanks de ontwijfelbare ware kennis en heilsboodschap die deze religies brengen, onder de voet gelopen zijn door het Britse kolonialisme met zijn Westers-christelijke beschaving. Deze nederlaag is alleen te verklaren door de verloedering van de aanhangers van de betrokken religies, die zich te buiten gaan aan allerlei vormen van bijgeloof en syncretisme die uitdrukkelijk verboden zijn in de oorspronkelijke geschriften van deze religies. De hervormers keren zich vooral tegen praktijken met sterk pragmatische kanten, zoals bezetenheidscultussen, genezing, heiligenverering en dergelijke. Juist deze prak-

tijken blijken immers niet bestand tegen een vergelijking met de Westerse rationaliteit die ten grondslag ligt aan de Britse overheersing. Men keert zich dus in wezen tegen de traditionele cultuur van de boerensamenleving in een ideologische herformulering van die cultuur. Deze ideologie lijkt vaak sterk op die van het door Weber beschreven protestantisme met de daarbij horende onttovering van de wereld.

Het is interessant dat de ideologie van deze hervormingsbewegingen gedeeltelijk is overgenomen door de onderzoekers van deze culturen. Om greep op de gefragmentariseerde religieuze situatie te krijgen wordt in de literatuur vaak een onderscheid gemaakt tussen volksreligie en 'officiële' religie, tussen kleine en grote traditie. Deze laatste is bijvoorbeeld in het geval van de islam die van de 'ulama', de schriftgeleerden die een islamitische staat legitimeren en van een rechtssysteem voorzien. De volksreligie heeft als brandpunt de verering van graven van heilige sufis, waar ook genezingspraktijken plaatsvinden. Terwijl de religie van de 'ulama zuiver 'scripturalistische' islam is, staat de sufi-religie open voor participatie van hindoes.

Deze tweedeling, die *mutatis mutandis* ook gemaakt wordt in het hindoeïsme en boeddhisme, kan analytische voordelen bieden, maar draagt het gevaar in zich dat men te scherpe grenzen gaat trekken tussen vormen van religie die door de participanten vaak helemaal niet gescheiden worden. Een dergelijke scherpe scheiding is een ideologische constructie van de schriftgeleerden die de concurrerende heiligenverering als volks en heidens, als bijgeloof afdoen. Deze schriftgeleerden zijn vaak ook de leiders van de scripturalistische hervorming in de negentiende en twintigste eeuw die politieke machtsvorming koppelt aan een zuivering van de eeuwige religie. Het onderscheid tussen volksreligie en officiële religie is daarom voor een belangrijk deel onderdeel van een ideologisch debat binnen een religie dat aan kracht wint door bepaalde politieke ontwikkelingen.⁸

In feite hebben de oriëntalistische bestudering van de Zuidaziatische religies en de hervormingsbeweging elkaar wederzijds bevrucht. Hervormers maakten driftig gebruik van de door Westerse geleerden uitgevoerde reconstructies van hun religies. In het hindoeïsme was vooral de Arya Samaj actief, in het sikhisme de Singh Sabhas, in de islam uiteenlopende hervormingsbewegingen, zoals de Aligarh-beweging

(7) S. J. Tambiah: *Sri Lanka; Ethnic Fratricide and the dismantling of Democracy* (Chicago, 1986).

(8) P. van der Veer: 'India, de illusie van een oude beschaving', in: *Sociologisch Tijdschrift* (1987, 14,1: 62-84).

van Sayyid Ahmad Khan of, onder de 'ulama, de in 1867 opgerichte Deoband school en in het boeddhisme een beweging geleid door Anagarika Dharmapala.⁹

Men keert zich overigens niet alleen tegen de boerencultuur, maar ook tegen de verwesterde cultuur van de bovenlaag van de inheemse samenleving. Aan alle kanten trekken deze bewegingen nieuwe grenzen: tegen de Britten en de Westerse beschaving, tegen de achterlijke boeren met hun magie, tegen de andere inheemse religies. Vooral de laatste twee hangen direct samen, omdat juist in de pragmatische aspecten van de religie het syncretisme sterk is: hindoes, moslims, Sikhs en boeddhisten bezoeken dezelfde plaatsen om genezen te worden.

Wat er in feite plaatsvindt in deze periode is dat cultuur tot ideologie gemaakt wordt. Cultuur is dan het geheel aan denkbeelden en praktijken die bij het normale dagelijkse leven behoren. Ideologie is daarentegen een produkt van bewuste reflectie en een selectie uit de cultuur om vorm te geven aan de belangen van de ideologieproducenten en hun aanhang. Die selectie vindt plaats ten tijde van grotere culturele, sociale en politieke transformaties. Een ideologie wordt uitgedragen, aan de man gebracht, terwijl een cultuur gewoon 'geleefd' wordt.¹⁰ Toch ontleent de ideologie een groot deel van haar kracht aan de mythe eeuwig als cultuur bestaan te hebben, zoals we in de vorige paragraaf gezien hebben.

Op welke sociale groepen steunen deze bewegingen vooral? In de eerste plaats vooral op groepen die door posities als onderwijzer en kleine ambtenaar weliswaar voortdurend in contact zijn met de boerenbevolking, maar daar toch, onder andere door hun 'Westerse' opleiding, geen deel van uitmaken. In de tweede plaats zijn de grote intellectuele leiders vaak afkomstig uit de stedelijke middenklasse, die gebruik maakt van de nieuwe arena's voor lokale macht die in de koloniale periode ontstaan. Het is vooral de samenwerking van delen van de stedelijke middenklasse met de dorps-intelligentsia die deze bewegingen succesvol maakt. Een goed voorbeeld van deze samenwerking zijn de hindoe 'verenigingen tegen het slachten van koeien' in Noord-India aan het eind van de vorige eeuw. Deze verenigingen werden gesticht in de steden door leden van de middenklasse die behoorden tot de hervormingsbeweging Arya Samaj. De verenigingen verspreidden zich echter over het platteland door toedoen van de dorpsintelligentsia. Zij gebruikten het symbool van 'Moeder Koe', dat grote groepen hindoes aansprak en mobiliseerden tegen de uiterst onreine en zondige praktijken van een religieuze groep, de moslims, die benoemd werd tot religieuze vijand.

Het gaat deze bewegingen niet alleen om een zuivering van de religie, maar ook om een beheersing van de religieuze praktijken en instituties, zoals tempels en feesten en uiteindelijk om een ideologische beheersing van de boerenbevolking. Ik wil dit met twee voorbeelden illustreren. Een van de belangrijkste bedevaartsplaatsen in Sri Lanka is Kataragama. Het is een plaats waar zowel hindoes als boeddhisten samenkomen om ieder in hun eigen tempels de goden te vereren. Interessant is het feit dat de Sinhalezen in staat zijn geweest deze plaats van Tamil-hindoe aspecten te ontdoen door middel van het herschrijven van de mythologie van de plaats. Langzamerhand hebben zij ook de organisatie van de jaarlijkse feesten volledig in handen genomen.¹¹ Een ander voorbeeld, waarbij het niet gaat om het uitsluiten van een andere religieuze gemeenschap, maar wel om de beheersing van religieuze instituties, is de langzame penetratie van de staat Tamil Nadu in enorme hindoe-tempels van het gebied. Deze tempels waren tot in onze eeuw in handen van brahmaanse priestergroepen die het ritueel monopoliseerden. Hervormingsbewegingen stelden echter dat deze brahmaanse priesters incompetent waren, niet genoeg op de hoogte van de zuivere religie, en dus herschoold dienden te worden in door de staat beheerde rituele scholen. Tegelijk nam de door middengroepen gesteunde deelstaatregering geleidelijk het financiële beheer van de tempels over.¹² Als men bedenkt hoe sterk deze tempelinstituties het leven in Tamil Nadu beheersen, dan kan men het belang zien van een dergelijke tangbeweging op ideologisch en organisatorisch vlak.

Het mooiste voorbeeld van de directe koppeling van de nieuwe ideologie en de beheersing van religieuze instituties wordt echter geleverd door het sikhisme. Aan het begin van onze eeuw waren de Sikh heiligdommen – *gurdwaras* – nog in handen van priesters die volgens de Britse wetgeving het eigen-

(9) Over de Arya Samaj: K. W. Jones: *Arya Dharm: Hindu Consciousness in 19th Century Punjab* (Berkeley, 1976).

Over de Singh Sabhas: R. A. Kapur: *Sikh Separatism: The politics of Faith* (London, 1986). Over de Deoband school: B. D. Metcalf: *Islamic Revival in British India, 1860-1900* (Princeton, 1982). Over Anagarika Dharmapala: G. Obeyesekere: 'Sinhalese-Buddhist Identity in Ceylon', in: G. De Vos en L. Romanucci-Ross: *Ethnic Identity, Cultural Continuities and Change* (Chicago, 1982: 231-258).

(10) Dit onderscheid wordt uitgewerkt in B. Kapferer: *A Celebration of Demons, Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka* (Bloomington, 1983).

(11) G. Obeyesekere: *Medusa's Hair* (Chicago, 1980).

(12) C. J. Fuller: *Servants of the Goddess: The Priests of a South Indian Temple* (Cambridge, 1984).

domsrecht hadden. De hervormingsbeweging – Singh sabhas – vocht dit aan, omdat men vond dat deze heiligdommen in handen van de Khalsa, de sikh-gemeenschap, hoorden te zijn. Deze beweging had succes en resulteerde in 1925 in de Sikh Gurdwara Act, die de tempels in de Panjab onder de Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee plaatste. Dit comité beheert sindsdien de plaatsen van lokale macht in de Panjab en de gelden die via de heiligdommen binnenkomen. Het comité is ook de basis geweest voor de politieke partij van de Sikhs, de Akali Dal. Men kan zeggen dat communalisme en religieuze organisatie hier nationalisme en staat op voorbeeldige wijze vervangen.

Het moet duidelijk zijn dat de nieuwe religieuze identiteiten die aan het eind van de vorige eeuw werden gecreëerd in essentie de belangen van middelegroepen ondersteunen. Deze identiteiten waren een gevolg van een ideologisering van de cultuur tijdens grote economische en politieke transformaties. Hierbij kwam een nieuwe nationale elite op, die uiteindelijk de macht overneemt van de Britten. De ontwikkeling van 'nationalistische' politieke partijen zoals de Muslim League, de Akali Dal, de Congres Partij en de Jan Sangh/Bharatiya Janata Partij, evenals de verschillende Sinhalese en Tamil partijen in Sri Lanka, is direct gekoppeld aan de beheersing van religieuze organisaties en instituties.

Een bijzondere positie wordt ingenomen door de Congrespartij, die eerder lijkt te steunen op nationalisme dan op communalisme. Deze positie heeft direct te maken met het historisch, politiek en regionaal verbrokkelde karakter van het hindoeïsme. Het eigenaardige van de Congrespartij is dat zij als massabeweging gesteund heeft op een door Gandhi geformuleerd hindoe-nationalisme, maar als officiële politiek toch steeds een seculair nationalisme de boventoon heeft laten voeren. Dat wil overigens niet zeggen dat op lokaal en regionaal niveau de Congrespartij niet gevoed zou worden door dezelfde combinatie van communalisme en beheersing van religieuze instituties en praktijken als bijvoorbeeld een uitgesproken communalistische hindoe-partij als de Bharatiya Janata Partij.

Staat en economie

Zoals uit het bovenstaande blijkt is de ideologisering van religie niet los te zien van de transformatie van boerensamenlevingen. Voor de eerste helft van de twintigste eeuw geldt dat het communalistische bewustzijn een van de belangrijkste krachten in de onafhankelijkheidsstrijd is die klasse- en kasteverschillen overschrijdt. Uiteindelijk brengt deze strijd

een nieuwe nationale elite aan de macht, die de politiek-religieuze en economische instituties beheerst.

De moderne natie-staat hangt af van een groei-economie die door middel van verdelende rechtvaardigheid de groeiende verwachtingen van de bevolking vervult. Politieke crises hangen daarom nauw samen met dalen in de economische vooruitgang en de door de markteconomie veroorzaakte nieuwe ongelijkheden. In Zuid-Azië treft men een moderne industriële sector aan in een samenleving die nog voor een groot deel op landbouw met een beperkte technologische ontwikkeling berust. Een van de belangrijkste economische ontwikkelingen is de kapitalisering van de landbouw, die tot verarming van grote delen van de rurale bevolking en trek naar de steden leidt.¹³ De agressie van gemarginaliseerde groepen moet gepacificeerd worden door de staat. De communalistische conflicten in de Panjab en in Sri Lanka hebben hier direct mee te maken. Sri Lanka is een erg goed voorbeeld. Vooral de armste groepen hebben daar de laatste jaren een voortdurende achteruitgang in inkomen meegemaakt. In 1977 was ongeveer 20% van de beroepsbevolking werkloos. In combinatie met een enorme bevolkingstoename heeft dit onder andere geleid tot het feit dat de steden van Sri Lanka overstroomd zijn met jonge, ongehuwde migranten van het platteland, die beschikbaar zijn voor elke vorm van politiek en crimineel geweld. Zij zijn de zogenaamde 'extremisten', die echter niet in spontaan geweld uitbarsten, maar juist georganiseerd worden door politici en zakenlieden in legers, waardoor steeds meer delen van de samenleving aan de controle van de staat onttrokken worden.¹⁴

De staat zelf is in veel gevallen grotendeels in handen van populistische politici, die hun posities gebruiken om via patronage cliënten aan zich te binden. Vooral regimes met een monopolie over de macht, zoals de Congrespartij in India, de United National Party in Sri Lanka, gaan zich te buiten aan dit soort patronagesystemen, waarbij elk parlementslid banen en geld te verdelen heeft. Een probleem dat daarmee samenhangt, is de belangengemeenschap van de economische elite, grote boeren en grote industriëlen, en de bureaucratie: politici en ambtenaren. Men kan in India en Sri Lanka tegenwoordig een officiële politiek aanhangen die meer

(13) Zie voor India: J. Breman: *Of Peasants, Migrants and Paupers; Rural Labour Circulation and Capitalist Production in West India* (Delhi, 1985).

(14) Tambiah, zie noot 7.

vrijheid laat aan de ondernemers om daarmee de inefficiëntie van de bureaucratie te omzeilen. Zolang dit deze belangengemeenschap niet aantast, zal een dergelijke 'open economie' een toeneming van hoogwaardige technologie enerzijds en productie van luxe consumptiegoederen anderzijds opleveren. Het gevolg van een dergelijke politiek is niet de geleidelijke economische transformatie van de gehele samenleving, maar veeleer het vergroten van de relatieve ontbering van grote groepen. Het gaat niet alleen om groei, maar ook om eerlijke verdeling.¹⁵

Er is geen twijfel over mogelijk dat de toenemende klasse-ongelijkheden in Zuid-Azië zich, paradoxaal genoeg, niet uiten in klassenstrijd, maar in communalistisch geweld. De heersende groepen leiden de sociale onrust die door hun economische politiek wordt veroorzaakt af naar de vermeende vijand, de andere religieuze gemeenschap. Werkloze jongeren – vooral ook studenten die geen uitzicht op een baan hebben – zijn de 'extremisten' die overal de zogenaamd natuurlijke gevoelens van de hindoes, sikhs, moslims of boeddhisten gewelddadig vertolken. De externe vijand, de Westerse koloniale mogendheid, is vertrokken, maar de interne vijand is gebleven, waarop men de onvrede met het functioneren van de staat kan afreageren.

Conclusie

Communalisme in Zuid-Azië is niet alleen incidenteel 'religieus' geweld. Pakistan is op communalisme gebaseerd, Sri Lanka kent een Sinhalees nationalisme, waarin religie de boventoon voert. Khalistan is waarschijnlijk politiek niet haalbaar, maar zou wel een logische uitkomst van een langdurig proces van communalistische natievorming en staatsontwikkeling zijn. De gedachte dat modernisering automatisch tot secularisering van de samenleving zal leiden, wordt door de feiten tegengesproken. Er heeft zich zeker in deze eeuw een verandering in de religies van Zuid-Azië voltrokken, die men een ideologisering van de cultuur kan noemen. Dat heeft echter communalisme opgeleverd, en in het geval van India een combinatie van hindoe en seculair nationalisme. In de na-oorlogse periode is dit communalisme door populistische politici voortdurend gebruikt om aanhang te verwerven onder economisch gemarginaliseerde groepen. Zolang de ontwikkeling van de markteconomieën van Zuid-Azië niet leidt tot een groter succes in de bestrijding van armoede zal dit zo blijven.

Een belangrijk aspect van communalisme en nationalisme is territorium. Het na-oorlogse Pakistan is gevormd uit twee ver van elkaar gelegen delen van

Brits-Indië, waar de moslims ruimschoots in de meerderheid waren. Deze twee delen zijn later weer uiteengevallen bij de afscheiding van Bangladesh. Communalisme is de basis van de scheiding tussen India en Pakistan geweest, maar etnische verschillen, versterkt door de territoriale afstand, staken weer snel de kop op toen dit doel was bereikt. De Sikhs hebben in 1966 een deelstaat gekregen, waarin zij de meerderheid vormen, hoewel een kwart van de Indiase Sikhs buiten de Panjab woont. Zij wensen nu een eigen staat, Khalistan, een territoriaal aaneengesloten gebied als thuisland voor alle Sikhs. India zal daartegen altijd blijven strijden, ten dele vanwege de strategische ligging van de Panjab. De Tamils van Sri Lanka willen een eigen staat in Jaffna, het schiereiland waar zij de meerderheid vormen. Hier gaat dezelfde redenering op als bij de Sikhs: een territoriaal aaneengesloten gebied als thuisland voor de Sri Lankaanse Tamils die elders wonen. Deze eis is onacceptabel voor de Sinhalese meerderheid in Sri Lanka, maar een grotere autonomie voor het gebied wordt nu met behulp van India voorbereid.

Indiase ontwikkelingen zijn moeilijk samen te vatten. Het is natuurlijk veruit de grootste natie-staat in Zuid-Azië met voortdurende, onontkoombare centrum-periferie spanningen. Een van de belangrijkste vragen is in hoeverre het Indiase nationalisme eigenlijk een hindoe-communalisme is. Dat economische en politieke spanningen zich regelmatig in verschillende steden, zoals Ahmedabad, uiten in conflicten tussen hindoes en moslims, is op zich zelf niet verwonderlijk. Zeker in een deelstaat als Gujarat, waarin het communalistische geweld hand over hand toeneemt, kan men niet aan de indruk ontkomen dat toenemende sociaal-economische spanningen door heersende groepen afgeleid worden tot communalistische conflicten. Het gaat hierbij echter niet om het verlangen van de betrokken groepen een eigen natie-staat te stichten.

Uiteindelijk van veel groter belang lijken daarom ook de pogingen om door het aansnijden van belangrijke symbolische kwesties een hindoe-natie te kweken. Ik wijs in dit verband op de acties van de Vishwa Hindoe Parishad. In 1983 organiseerde deze groepering processies kris-kras door heel India. In deze processies werden enorme bronzen potten meegenomen met water uit de Ganges, dat mensen in dorpen voor een gering bedrag konden kopen wanneer ze wat lokaal heilig water terugstorten. Zo

(15) I. G. Patel: 'On Taking India into the Twenty-First Century (New Economic Policy in India)', in: *Modern Asian Studies* (1987, 21, 2: 209-231).

waren de potten na verloop van tijd gevuld met een mengsel van Gangeswater en heilig water uit alle streken van India, wat op niet mis te verstane wijze de eenheid van hindoe India uitdrukte. Het feit dat een ieder, waar ook in India, dat water kon drinken, is in een cultuur, waarin de scheiding tussen de kasten vooral op het punt van het drinken van water sterk is, van grote symbolische betekenis.

Aangezet door het succes van deze symbolische actie voor een hindoe-nationalisme, besloot de beweging vervolgens tot een nieuwe actie die nu rechtstreeks tegen de moslimminderheid in India gericht was. In 1984 begon zij te agiteren voor het verwijderen van moskeeën van plaatsen, waar voorheen hindoe-tempels gestaan hadden. De moskeeën waarom het gaat zijn enkele eeuwen geleden door moslimheersers gebouwd na de verwoesting van hindoe heiligdommen. Het eerste succes van de VHP was in

1986 de opening voor hindoes van de Babar moskee – tegelijk de geboorteplaats van de hindoegod Ram – in Ayodhya, Noord-India. Dit is de aanleiding geweest voor grootscheepse rellen tussen hindoes en moslims in heel India.¹⁶ De kwestie waar het hier om gaat is niet te herleiden tot regionale sociaal-economische spanningen, maar is een communalistische kwestie van de eerste orde. Veel hangt af van de mate waarin de Congrespartij in staat is de instituties van de seculaire staat te versterken als tegenwicht tegen deze nieuwe poging tot communalistische integratie van de Indiase hindoes.

(16) P. van der Veer: 'God must be liberated! A Hindu Liberation Movement in Ayodhya', in: *Modern Asian Studies* (1987, 21, 2: 283-303).