

# Obilježja multikulturalizma i sekularizma u indijskom društvu

DOI: <https://doi.org/10.11567/met.37.1.3>

UDK: 172.15:233-4(540)

28-737:316.022.4(540)

299.5(540)

Pregledni rad

Primljeno: 03.06.2021.

Prihvaćeno: 21.06.2021.

Ružica Čičak-Chand

Zagreb

[ruzica.cicak.chand@gmail.com](mailto:ruzica.cicak.chand@gmail.com)

## SAŽETAK

U kontekstu istraživanja odnosa sekularizma i multikulturalizma u suvremenoj Indiji u radu se tematizira specifičnost njihove povezanosti, indijski jedinstveni pristup sekularizmu kao ideji *principijelne distance*, odnosno način prilagodbe religijskom pluralizmu, iz čega proizlazi bliskost s multikulturalizmom. Nasuprot nekim mišljenjima da je sekularizam stran indijskoj civilizaciji, selektivnim odabirom primjera kroz povijest u radu se ilustrira šire značenje »indijske« religijske i sekularne misli te se upozorava na važnost interakcije različitih religijskih kultura i supkultura, posebice doticaja hinduizma i islama/sufizma. Težište je rada na analizi indijskoga ustavnog sekularizma i zakonski zajamčenog multikulturalizma. Rasprave o multikulturalizmu idu u dva smjera: jedan razmatra multikulturalizam kao državnu politiku u obliku federalizacije političkog sustava, dok se drugi bavi značenjem multikulturalizma i njegovim implikacijama na individualna i grupna prava, kulturu, religiju i sekularizam. Rad se dotiče i utjecaja britanske kolonijalne vladavine na formiranje međureligijskih odnosa u nezavisnoj Indiji. U posljednjem dijelu problematizira se jačanje hinduističkog nacionalizma, posebice nakon dolaska na vlast stranke *Bharatiya Janata (BJP)* 2014. i usvajanja nove »ideje« Indije, napose hinduističkoga nacionalističkog narativa, što dovodi u pitanje indijsku službenu ideologiju sekularizma te položaj manjina, osobito muslimanske.

**KLJUČNE RIJEČI:** Indija, sekularizam, multikulturalizam, interkulturalizam, religijske manjine, muslimanska manjina, hinduistički nacionalizam

## UVODNE NAPOMENE

Danas je općeprihvaćeno mišljenje da demokracije moraju biti »sekularne«, odnosno da sekularizam podrazumijeva korektan odnos demokratske države spram različitosti, vodeći se pritom političkim principima ljudskih prava, jednakosti i vladavine zakona. Multikulturalistička pak društva moraju nalaziti načine izmirenja legitimnih zahtjeva za jedinstvom i raznolikošću, ustroja političke zajednice bez kulturne uniformnosti te njegovanja

osjećaja pripadnosti među građanima uz uvažavanje kulturnih i religijskih razlika. Stoga i multikulturalizam i sekularizam možemo predočiti kao skup politika odnosno načina prilagodbe etnoreligijskih i ostalih manjina u okviru političke zajednice. I dok sekularizam govori o zajedničkoj kulturi i ne pravi razliku između većine i manjina, multikulturalizam polazi od ideje da građani pripadaju različitim zajednicama i da iste politike i zakoni ne moraju svima biti jednako prihvatljivi. Time multikulturalizam religijskim i drugim manjinama otvara prostor i mogućnost za sudjelovanje u javnoj sferi. Stoga su u suvremenom kontekstu i sekularizam i multikulturalizam, iako različiti, potrebni jer dotiču dva različita položaja glede manjina: prvi osigurava inicijalne uvjete jednakosti pripadanja, a drugi proširuje obvezu jednakosti, otvarajući prostor za prakse manjinskih zajednica ravnopravno s onima većinske (Mahajan, 2020).

U političkom pak smislu osnovno polazište sekularizma zahtijeva odvajanje države od svakog religijskog reda, pri čemu se susrećemo s dva tumačenja ovoga stava: prvi od države traži jednaku distancu, bez pristranosti, dok drugi isključuje bilo kakav oblik odnosa države i religije.<sup>1</sup> Očito je da se oba ova tumačenja protive privilegiranom položaju ma koje religije u državnim poslovima. No, u široj interpretaciji, prema prvom tumačenju, država se ne mora nužno distancirati od svake asocijacije koja ima neko religijsko obilježje, već treba, u svojim odnosima s različitim religijama i pripadnicima različitih religijskih zajednica, nastojati poštovati osnovnu simetriju djelovanja i tako osigurati uvažavanje načela sekularizma. To šire gledište, koje prevladava u pristupu sekularizmu u Indiji (Parekh, 2006; Sen, 2005), prepoznao je i Charles Taylor upozoravajući da bi indijska svijest o raznolikosti i situacijski uvjetovana specifičnost indijskog sekularizma mogle Europi biti primjer vrijedan razmatranja.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Među autorima prvog oblika tumačenja odnosa države i religije valja spomenuti Rajeeva Bhargavu (2007, 2011), Amartya Sena (2005), Charlesa Taylora (2010) i Tariqa Modooda (2007, 2017), dok se među teoretičarima drugog stava, striktnog »zida razdvajanja« države i religije, ističu Donald E. Smith (1963), Partha Chatterjee (1998) te Jakob De Roover i sur. (2011).

<sup>2</sup> Navodimo, makar samo kao napomenu, nekoliko za ovu temu vrijednih ulomaka iz kraćeg teksta Charlesa Taylora (2012) »Finding the right language« sa simpozija *Institutional Legacy* vezanog uz proslavu pedesete godišnjice Centra za studij društava u razvoju (Centre for the Study of Developing Societies – CSDS) u New Delhiju. Naime, u ožujku 1981. Charles Taylor prvi je put posjetio Centre for the Study of Developing Societies u New Delhiju na poziv Centra da tamo održi nekoliko predavanja. Tom se prilikom Taylor upoznao s Rajnijem Kotharijem i Ashisom Nandyjem (dvojicom istaknutih sociologa; Rajni Kothari bio je u to vrijeme ravnatelj Centra). Taylor je, kako navodi, odmah prepoznao snažnu intelektualnu djelatnost Centra i od tada ostao u stalnom kontaktu s njim. »Kako se moja suradnja sa Centrom tijekom devedesetih godina 20. stoljeća i u prvome desetljeću 21. intenzivirala,

Danas je Indija svojom dugom poviješću religijskog pluralizma, državnom ideologijom sekularizma, ustavnom zajamčenošću multikulturalizma, ali i posljednjih desetljeća jačanjem hinduističkog nacionalizma dobar primjer za propitivanje otvorenosti sekularizma prema religijskim identitetima i religijskim različitostima, osobito s obzirom na činjenicu da se sekularizam i multikulturalizam u političkim raspravama koje uključuju religijske manjine često nalaze na suprotnim stranama (Bajpai, 2017: 204).<sup>3</sup>

to su (...) sličnosti i razlike povezane s Indijom postale temeljni kontekst u okviru kojeg sam osmislio vlastiti put prema ovoj danas općeprihvaćenoj ideji postojanja višestrukih *modernosti*, što je uvelike utjecalo na moj daljnji rad. Kad sam započeo svoj veliki projekt koji je rezultirao knjigom *A Secular Age* u kojoj sam se morao baviti *mainstream* teorijom sekularizacije, namjerno sam se udaljio od sustava univerzalnosti unutar kojeg se ta teorija obično smješta(la). Umjesto pokušaja objašnjenja procesa sekularizacije kao univerzalnoga karavana na čijem je čelu Zapad, namjerno sam opisao proces u *kontekstu* Zapada (ili točnije, latinskoga kršćanstva). Naime, ideja je od početka bila da bi ovakav partikularni način postavljanja stvari mogao biti plodniji, ljudi drugih civilizacija mogli bi reagirati, reći: 'Ovo se ovdje nije dogodilo', a u procesu propitivanja 'zašto' svi bi mogli otkriti nešto više o različitim putanjama naših društava. Veoma mi je drago da je moja knjiga izazvala zanimljive razmjene s indijskim povjesničarima i političkim teoretičarima« (Taylor, 2012: 36). Takvom razmjenom obje strane mogu biti na dobitku, jer kroz pojašnjenje razlika od drugih moguće je jasnije vidjeti vlastito društvo. Osobito dijalog, nastojanje zajedničkog razumijevanja međusobnih razlika, usporedbe, sve to može biti iznimno korisno. I, dakako, ovakav oblik razmjene može dovesti i do druge vrste spoznaje, naime, dok se vlastiti način prije činio jednim ispravnim ili mogućim, upoznavanje drugačijeg puta može sugerirati alternativni način suočavanja čak i s vlastitom situacijom (Taylor, 2012). »Dobar primjer ovoga pojavio se tijekom jedne međunarodne rasprave o najboljem primjeru sekularnog režima, pri čemu su nastojanja Rajeeva Bhargave da definira osnove indijskog sekularizma otvorila nove mogućnosti za istraživače sa Zapada. Indijski sekularizam odgovor je na stanje u kojem je od davnine postojala praktički neograničena religijska raznolikost. Zapadni sekularizam najčešće se pak ticao odbacivanja hegemonije jedne dominantne konfesije. Naravno, pitanja religijske dominacije, unutarkonfesionalne i međukonfesionalne, javljaju se u Indiji, ali to ne mijenja činjenicu da se glavni problemi indijskog sekularizma odnose na to kako pravedno i demokratski živjeti sa širokom indijskom raznolikošću, dok se na Zapadu to pitanje često postavlja(lo) u smislu definiranja mjesta religije unutar političke zajednice. Ali sam Zapad religijski se ubrzano diverzificira; i migracije i nastajanje novih religijskih nazora uzdrmali su dotadašnje konfesionalne monopole. Stoga Bhargavin prikaz indijskog sekularizma, koji počiva na osnovnim principima slobode i jednakosti (...) nudi jednaku mogućnost definiranja zapadnih sekularističkih pravila i institucija umjesto fokusiranja na naš tradicionalni način, prije svega na mjesto religije u društvu. Spoznaja koju su neki od nas mogli slijediti jest da formula koja je 'izrasla' iz indijskoga povijesnog iskustva može odgovarati i nama na Zapadu, sada kad smo nadrasli religijski monopol i idemo k sve široj religijskoj raznolikosti. Stoga takve razmjene ne vode samo dubljem samorazumijevanju već mogu pridonijeti i kreativnom posuđivanju« (Taylor, 2012: 36–37).

<sup>3</sup> Stanovništvo Indije približava se broju od milijardu i četiristo milijuna; jedna nacija te istodobno multietnička država u najdubljem značenju te riječi, s dvadeset dva službena jezika, stotinama dijalekata, brojnim etničkim skupinama i devet religijskih zajednica – hinduista, muslimana, kršćana, Sikha, budista, džainista, Židova, Parsa (sljedbenici zoroastrizma) i pripadnika bahaizma. Funkcioniranje, čak i u minimalnom smislu, tako kompleksnog društva čini se gotovo nemogućim – pa ipak, ono već 74 godine svjedoči svoju nezavisnost i demokraciju.

Odabir ove »indijske« teme nalazi svoju razložnost ponajprije u činjenici slaba poznavanja indijskih prilika u hrvatskoj sociokulturnoj i političkoj sredini. U okolnostima pak opće informacijske globalizacije, pojave procesa religijske obnove i »indigenizacije« gotovo posvuda u svijetu, upoznavanje specifičnosti indijskog sekularizma i multikulturalizma postaje smisleno ne samo kao »zanimljivost« *per se* već i pridonosi dubljem razumijevanju obaju procesa.

No valja naglasiti da se zbog složenosti problematike ne može očekivati njezina sustavna razrada, nego samo pokušaj da se u kontekstu predmeta upozori na neke osnovne činjenice i značenja koji mogu, ipak, implicirati i šire spoznaje.

Kako se prvi dio rada odnosi na propitivanje stava suvremenog hinduizma (hinduističke desnice) da je sekularizam stran Indiji, iz čega bi slijedio zaključak da nema mjesta sekularizaciji društva, selektivnim odabirom primjera kroz povijest ilustrirat će se šire značenje »indijske« religijske i sekularne misli.

Razmatranjem pak međusobnog utjecaja, interakcije, različitih kultura i supkultura pokušat će se, doduše tek u naznakama, predočiti specifična spona među indijskim religijama, s posebnim naglaskom na doticajima hinduizma i islama/sufizma. U drugom, središnjem dijelu rada težište je na suvremenoj Indiji, na njezinu ustavnom sekularizmu i zakonski zajamčenom multikulturalizmu, dotičući se i utjecaja britanske kolonijalne vladavine na formiranje međureligijskih odnosa u nezavisnoj Indiji. Slijedi osvrt na političke promjene vezane uz dolazak na vlast nacionalistički orijentirane stranke Bharatija Ānata 2014., dok se u zaključnom dijelu iznose glavni naglasci teme i mogući daljnji razvoj.

## TRAGOVI INDIJSKE SEKULARNE MISLI KROZ POVIJEST

U Indiji se sekularizam razvio kao način prilagodbe religijskom pluralizmu i kao takav blizak je multikulturalizmu. No danas se i sekularizam i multikulturalizam nalaze pod snažnom kritikom dominirajuće hinduističke desnice. Njezini protivnici, uključujući muslimanske vođe, uza sav skepticizam, i dalje prepoznaju sekularizam kao političku vrlinu koja ponajviše odgovara indijskoj pluralističkoj demokraciji, pa tako isticanje kako su sekularizam i multikulturalizam u međusobnom raskoraku, odnosno da prihvaćanje različitih religijskih skupina, osobito muslimana, zahtijeva korak onkraj sekularizma, može vrijediti za Zapadnu Europu, ali nema temelja u indijskom iskustvu (Bajpai, 2017; Čičak-Chand, 2020; Sen, 2005).

Da podsjetimo, ideologija sekularizma u Europi ima svoj povijesni kontekst – suprotstavljanje religijskim institucijama, Crkvi, koja je praktički imala svu društvenu i političku kontrolu unutar državnog teritorija, bio je jedan od bitnih aspekata modernizirajućeg društva, što je koincidiralo s razvojem kapitalizma, utemeljenog na industrijalizaciji i kolonijalizmu, dajući poticaj nastanku različitih nacionalizama (v. npr. Storm, 2018), ponajprije etničkom i agresivno ekspanzionističkom.

Indijsko povijesno iskustvo pak nije (bilo) jednako europskome, jer sekularizam u Indiji nije nastao iz konfrontacije crkve i države zato što institucija crkve koja bi se natjecala s državom nije (bilo) indijsko obilježje; naprotiv, povijesno, indijski su vladari često bili pokrovitelji različitih religija i religijskih zajednica (Thapar, 2013). Za razliku od Zapada, gdje je sukob između crkve i države bio odlučujući za pojavu sekularizma, u Indiji je on »rođen« u kontekstu njezina religijskog pluralizma.

Stoga stajalište da je sekularizam stran indijskoj civilizaciji govori prije svega o njezinu manjkavu poznavanju, jer sastavnice sekularizma koje tvore taj koncept Indiji nisu nepoznate. I njezina povijest i filozofija svjedoče o interesu za sekularne ideje u raznim oblicima. U vezi s religijskom tolerancijom najčešće se spominje car Aśoka Maurya. U svojim ediktima Aśoka poziva ne samo na suživot svih religija i religijskih sekta već i na uvažavanje onih koji ih predstavljaju. I mogulski car Akbar, mnogo stoljeća poslije, ponovio je slično, izražavajući štovanje svake religije i naglašavajući ono što je smatrao njihovim zajedničkim obilježjima. Tragove sekularizma nalazimo i u pluralističkim promišljanjima koja su se javila već i prije, u pisanju Amira Khusraua u 14. stoljeću, te u devocijskom pjesništvu Kabira, Gurua Nanaka (osnivača sikhizma), pjesnika Chaitanyje i drugih.

I Haršavardhana od Kanauda (Kanauj, 7. st. n. e.), poput brojnih indijskih vladara, bio je pokrovitelj pripadnika različitih religija. Slično, brahmani i veliki jogiji uživali su patronat posljednjeg mogulskog cara Aurangzeba (17. st.). Ipak, ovdje još ne možemo govoriti o sekularizmu jer je u središtu ipak ostala religija. Ali ono što jest blisko ideji sekularizma, danas rijetko spominjano, definicija je Aśokine *dhamme/dharme*,<sup>4</sup> prije svega kao društvene etike, a ne religije. Autentični dokumenti iz tog vremena u obliku kamenih edikata sadržavaju neku vrstu političkog testamenta; pisani na jeziku kraja u kojem su bili podignuti, tumače osnovne principe *dhamme* kao što su

<sup>4</sup> Osim brojnih drugih značenja koja ova riječ može imati u budističkoj i indijskoj filozofiji uopće (pāli: *dhamma*; sanskrt: *dharma* od *dhṛ*, držati), ovdje se ona odnosi na Budin nauk u cjelini, i u tom smislu označava istinitost, zakonitost.

nenasilje, društvena odgovornost i odnos uvažavanja među raznim kategorijama ljudi, nevezano uz bilo kakav religijski kontekst. Bila je to misao budizma, džainizma i nekih drugih škola nasuprot brahmanističkoj ortodoksiji, nagovještaj sekularnosti<sup>5</sup> (Thapar, 2013).

Iako se u 19. stoljeću hinduizam smatrao premoćnom religijom indijske civilizacije, a jezik te civilizacije bio je sanskrit, činjenica je da i sam hinduizam pokriva značajnu raznolikost običaja i religijskih učenja, poglavito sljedbenika kulta boga Višnua, Šive i Šakti, ali i drugih. Do unatrag dva stoljeća nije postojao kolektivni naziv *hinduizam* za ove različite religijske pravce, što uvelike mijenja sliku neke izdvojene, jasno zaokružene religije<sup>6</sup> koju hinduistička desnica želi nametnuti.

U Indiji živi blizu 190 milijuna muslimana, tek malo manje nego u Pakistanu i znatno više nego u Bangladešu. I u tom brojčanom smislu pogrešno je promatrati Indiju samo kao zemlju hinduista, a da i ne spominjemo duboko miješanje hinduista i muslimana u društvenom i kulturnom životu Indije (kroz književnost, glazbu, slikarstvo, arhitekturu i drugo). Nadalje, postoji

<sup>5</sup> Budizam i džainizam, ali i drugi heterodokсни duhovno-filozofski pravci, odražavajući povijesne promjene koje su započele sredinom prvog tisućljeća pr. n. e. pojavom država i urbanizacijom, doveli su u pitanje vedski brahmanizam (religija žrtvenog obreda čiji je poznavatelj, svećenik-brahman, bio i njezin glavni prenositelj). Ti su pravci uživali široki odaziv, osobito budizam, te pokroviteljstvo utjecajnih klanova, kraljevskih dvorova, ali jednako tako i bogatih trgovačkih zajednica diljem Potkontinenta. Glavna značajka budizma ticala se društvene etike, naglašavala se važnost odnosa između pojedinca i društva, a ne između rituala i vjerovanja u nadnaravno.

<sup>6</sup> Predstavljanje hinduizma kao *jedne* ujedinjujuće religije relativno je novije stanje jer je riječ »hindu« isprva obilježavala lokaciju, zemlju, a ne neko religijsko vjerovanje. Naime, riječ potječe od rijeke Indus ili Sindhu (kolijevka civilizacije doline Indusa, oko 3000. pr. n. e.) i ime te rijeke izvor je riječi »Indija«. Perzijanci i Grci vidjeli su Indiju kao zemlju oko rijeke Indus, pa su stanovnici te zemlje bili hinduisti. Dakle, riječ hinduizam nije samo oznaka indijske religije, nego je pojam koji su iznašli Europljani – trgovci, misionari, upravni činovnici, znanstvenici. Britanskim upraviteljima hinduist je bio svaki Indijac koji izričito nije ispovijedao neku drugu religiju. Kad je Warren Hastings, prvi guverner-general indijskih teritorija britanske Istočnoindijske kompanije, krajem 18. st. ustvrdio da postoje zasebni zakoni za hinduiste (śastre – propisi/i/ za određeno područje znanosti) odnosno Kuran za muslimane, uveo je praksu prema kojoj su ove dvije kategorije postale središnje u organiziranju indijskog društva, a to je značajno pridonijelo načinu kako su Indijci tijekom sljedećeg stoljeća izgrađivali svoje identitete. »Danas znamo, ne želeći to i priznati, da hinduizam nije drugo do orhideja što ju je uzgojila europska znanost. Suviše lijepa da bismo da bismo je iščupali, ali je biljka iz retorte: u prirodi je nema« (von Stietencron, 1994: 128–129). Iako je odigrao začetnu ulogu u oblikovanju indijskoga svjetonazora, hinduizam nema osnivača, nema dogme, svete knjige ni crkvene organizacije. Obilježava ga različitost religijskih vjerovanja i praksi: monoteizam, politeizam, agnosticizam i ateizam. Ipak, njegova središnja koncepcija jest *dharm*a, koja općenito označava zakone koji upravljaju prirodom i društvom. *Dharma* objašnjava i ciklus rođenja i ponovnog rođenja, kao i dalekosežne posljedice svih ljudskih djelovanja. Nauk koji počiva na suodnosu *dharm*a – *karma* – *samsara* – *mokša* je hinduističkoga vjerovanja.

društveno i ekonomski jaka sikhška populacija te nemali broj kršćana čije naseljavanje u Indiji seže do četvrtog stoljeća nove ere. U Indiji postoje i židovska naselja stara gotovo dvije tisuće godina. Parsi su počeli pristizati u Indiju još u sedmom stoljeću, zbog progona iz Irana. S više od dva milijuna, pripadnici bahaizma čine danas u Indiji najbrojniju manjinu izvan Irana, odakle su došli krajem 19. i početkom 20. stoljeća. Osim milijuna budista i džainista te nemalog broja ateista i agnostika valja spomenuti i pripadnike tradicije *Guru-Pir*.<sup>7</sup>

Postojanje raznih sekti, škola i učenja upućuje na osnovno religijsko obilježje Indije – naglašenu slobodu izbora i činjenicu da je svaka velika religija bila/jest mozaik raznih sljedbi, što (je) omogućava(lo) manjim skupinama skladan suživot.

Naime, indijska kulturna tradicija »nije se nikada *definirala* u odnosu na druge (...) niti se bavila pitanjem svojeg odnosa u nekom konkretnom susretu s *drugim*« (Mehta, prema Chatterjee, 1994: 4). Tako religijski pluralizam hinduizmu ne predstavlja problem jer je posrijedi nešto što je u Indiji oduvijek bila primarna činjenica, nešto što traži prilagođavanje više na razini odnošenja negoli na razini intelektualne razmjene ideja. Valja naglasiti da unutar indijskih filozofskih sustava u prvom planu nikad nije bilo pitanje postojanja ili nepostojanja boga, već uvijek pitanje oslobođenja (Chatterjee, 1994).

U odnosu hinduista naspram drugih religijskih zajednica prepoznaju se poštovanje i otvorenost za suradnju. Primjerice, hinduisti u sjevernoj Indiji svoja obiteljska vjenčanja najčešće slave u *gurudvarama* (hramovima Sikha), jer Gurua Nanaka, osnivača sikhške religije, visoko poštuju sve zajednice. Također, hinduisti i muslimani jednako posjećuju grobove/svetišta i svojih svetaca i *pirova*. I opet, glazbenici koji prate plesače klasičnih indijskih plesova (koji obično uzimaju teme iz hinduističke mitologije) najčešće su muslimani. Ili, primjer klasičnog plesa *kathak*, porijeklom iz sjeverne Indije, koji se razvio kao hramski ritual sljedeći mitove i legende o Radhi i Krišni, dose-

<sup>7</sup> *Gurui i Pirovi (Pir: počasni naslov za duhovnog učitelja u sufizmu)*, iako odgajani kao hinduisti i muslimani, nadilazili su formalne granice svojih religija slijedeći fluidnija učenja i prakse učitelja *bhakta* i *sufi*, ali i druga. Među brojnim dojmivim izrazima vjere među hinduistima i muslimanima bilo je rašireno slijeđenje *Satya Pira* u Bengalu (skup vjerovanja nastao fuzijom islama i lokalnih hinduističkih vjerovanja). Sličan se obrazac susreće u mnogim dijelovima Potkontinenta. Prepoznatljiva su obilježja odsutnost formalnih religijskih granica i pretpostavka društvene jednakosti. Religije *Guru-Pir* govore o osobnoj pobožnosti koja podcrtava društvenu etiku izraženu ne samo kroz toleranciju već i jednakost i brigu za sva ljudska bića (Thapar, 2010). Jedan od stihova velikog mistika Kabira glasi: »Kabir je dijete Allaha i Rame; On je moj Učitelj, On je moj Pir« (Sen, 2005: 316).

gnuo je najveću popularnost u 19. stoljeću na dvorovima *navaba* (mogulski plemići) iz Oudha (Awadh), koji su, naravno, bili muslimani (Chatterjee, 1994: 5). Takvih i sličnih primjera ima mnogo.

Ovdje je, ustvari, riječ o tradicionalnom interkulturalizmu, živoj interakciji različitih kultura i supkultura. Kulturno nasljeđe suvremene Indije, na što smo već upozorili, upućuje na duboki uzajamni utjecaj posebice islamske sufijske misli i hinduističke *bhakti* devocije, uvijek otvorenih prema istini u drugim religijama, nikad sektaški nastrojenih, snažno prepoznatljivih u dijelovima hinduističkoga mističnog pjesništva. Nije zanemariv ni broj onih koji se doživljavaju i kao hinduisti i budisti, hinduisti i muslimani ili hinduisti i kršćani, a što nije vezano ni uz multikulturalizam ni uz sinkretizam, već uz društvo u kojem se nijedan od identiteta ne može u potpunosti definirati bez prisutnosti *drugoga*.

I kad se indijski sekularizam, koji su u 20. stoljeću snažno podupirali Gandhi, Nehru, Rabindranath Tagore i drugi, tumači kao odraz zapadnjačkih ideja, ima, kako smo napomenuli, jakih razloga da se taj aspekt moderne Indije, uključujući njezin *ustavni sekularizam* i zakonski zajamčen *multikulturalizam*, poveže s ranijim indijskim idejama, osobito onima cara Akbara otprije četiri stoljeća.

Njegujući istinski interes za religije i kulture nemuslimanske populacije u Indiji, Akbar je na svojem dvoru prakticirao ono što je propovijedao – uklanjanje diskriminatornog poreza nemuslimanskom stanovništvu, okupljanje ne samo istaknutih hinduističkih i muslimanskih mislilaca i filozofa i umjetnika već i predstavnika kršćana, Židova, Parsa, džainista, pa i sljedbenika škole Carvaka – pripadnika jedne od indijskih ateističkih pravaca čiji korijeni sežu u šesto stoljeće pr. n. e. Akbar je na neki način kodificirao i konsolidirao potrebu za religijskom neutralnošću države koju je prije gotovo dvije tisuće godina prije njega proglasio indijski car Aśoka. Dok je Aśoka vladao još u 3. st. pr. n. e., u slučaju cara Akbara postoji kontinuitet legalnosti i javne memorije, te su njegove ideje ostale relevantne, i ne samo na Indijskom potkontinentu (Sen, 2005).

## MULTIKULTURALIZAM U INDIJSKOM KONTEKSTU

Dok je uža upotreba pojma »multikulturalizam« povezana s politikama grupno diferenciranih prava koje su usvojile zemlje Zapada nakon sedamdesetih godina 20. stoljeća, šira upotreba prisutna je tamo gdje je taj pojam povezan s društvima koje obilježavaju kulturna raznolikost i politike



otvorenosti spram pluralizma, uključujući i predmoderne vladavine poput Osmanskog Carstva ili Austro-Ugarske Monarhije.

U okviru ovoga drugoga, šireg tumačenja, i multikulturalističke politike u Indiji sežu daleko u prošlost. Još su neki od davnašnjih hinduističkih, budističkih i islamskih režima, koji su vladali dijelovima Indijskog potkontinenta, svoj odnos prema religijskim i kulturnim razlikama formalizirali jasno definiranim propisima. Stoga je multikulturalizam kao liberalni stav prema raznolikosti manje primjenjiv u uvjetima s drugačijim tradicijama poput Indije, gdje su prava religijskih i drugih skupina postojala mnogo prije pojave modernih nacija-država.

Ipak, upotreba pojma »multikulturalizam« vrijedi i za Indiju utoliko što su izazovi religijske raznolikosti, pojmovno definirane kao »multikulturalizam«, globalni, s njima se suočavaju zemlje diljem svijeta, a primjer Indije, koja ima drugačiji pristup u odnosu na »zapadnjački« multikulturalizam, upućuje da iskustvo *samo* Zapada nije dovoljno za njegovo dublje razumijevanje (Bajpai, 2017: 209).

Rasprave o multikulturalizmu u Indiji idu uglavnom u dva smjera: prvi razmatra multikulturalizam kao državnu politiku u obliku federalizacije političkog sustava, dakle kroz proces političke prilagodbe etničkim i jezičnim identitetima. U tom je obliku multikulturalizam usko udružen s federalizmom. Naime, politička povijest Indije od vremena dekolonizacije pokazala je značajnu fleksibilnost u prilagođavanju svojih različitosti političkim potrebama. S obzirom na golemu društvenu, kulturnu i ekonomsku kompleksnost zemlje, povezanu sa značajnim regionalnim neujednačenostima, status savezne države osigurava institucionalni okvir autonomije i decentralizacije koji odgovara potrebama razvoja i očuvanja identiteta. U stvari, *državnost* za teritorijalno utemeljene etnolingvističke identitete ostaje najefikasniji način političkoga prepoznavanja i priznavanja etničkog/jezičnog identiteta u Indiji i predstavlja bit indijske *multikulturalne federalizacije*.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Indija (najveća federalna država svijeta) od 1956. ustrojava se na jezičnoj osnovi (četnaest federalnih jedinica i jedanaest teritorija), a danas se sastoji od 29 federalnih jedinica odnosno saveznih država i sedam teritorija. Naime, separatistički zahtjevi za autonomijom od 1956. do danas rješavaju se stvaranjem novih saveznih država. Tako je u lipnju 2014., izdvajanjem iz države Andhra Pradeš stvorena 29. savezna država Telangana. Od 1948. do 1956. federalne jedinice poklapale su se s administrativnom podjelom oblasti koju su uveli britanski kolonizatori. No teritorij tako utvrđenih federalnih jedinica nije se slagao s teritorijem kulturnih i etničko-jezičnih zajednica, pa su nezadovoljstvo i nemiri doveli do promjene indijskog Ustava i 1956. prihvaćeno je narodnosno i kulturno načelo kao osnovica konstitucije federalnih jedinica, odnosno saveznih država.

Drugi pravac bavi se značenjem multikulturalizma i njegovim implikacijama u pogledu prava, individualnih i grupnih, kulture, religije i sekularizma. U tom kontekstu, prema sociologu Rajeevu Bhargavi (1999: 35, 2007), mogu se uočiti dva osnovna problema: prvi, podržavanje kulturne partikularnosti, produbljuje podjele i potkopava »zajednički temelj društva«; drugi, naglašavanje »moći« zajednice nad individualnom slobodom, može dovesti u pitanje slobodu pojedinca, odnosno narušiti vrijednosti liberalne demokracije. Na ovo drugo nadovezuje se pitanje ustavne zaštite osobnog, obiteljskog prava (brak, razvod, skrbništvo, nasljeđe) pripadnika religijskih manjina (muslimani, kršćani, Parsi, Židovi) koji u pravilu slijede zakone svoje zajednice (vidi fusnotu 13) i učinkovitosti liberalizma jer religijski »zakoni« nerijetko ograničavaju individualna prava njezinih pripadnika (primjerice prava žena). Doduše, autori indijskog Ustava izrazili su sklonost »uniformnosti temeljnih zakona, građanskih i kaznenih« kao zalag očuvanja jedinstva zemlje. No preferencija za *uniformnost* uključena je samo u *Direktivne principe državne politike* (*Directive Principle of State Policy*, članak 44), ali bez sudske obveze (Bilimoria, s.a.; Čičak-Chand, 2008). Ali, kako Thapar želi upozoriti (2010, 2013), činjenica je da u sekularnom društvu odgovornost leži na državi i civilnom društvu u uspostavi zakona i institucija koji će podržavati sekularne vrijednosti, što znači da religijski identiteti moraju ustupiti mjesto primarnom sekularnom identitetu, a taj je građanski. Građanski identitet, osim što ustraje na ljudskim pravima i društvenoj pravdi, zahtijeva sekularni kodeks zakona primjenjiv za sve; stoga pitanje kontinuiteta »osobnih zakona« (*personal laws*) religijskih zajednica, ističe Thapar, valja iznova razmotriti.

## ZNAČAJKE INDIJSKOG SEKULARIZMA

U raspravama u Ustavotvornoj skupštini češće se upotrebljavala sintagma »sekularna država« nego riječ »sekularizam«.<sup>9</sup> Iako su razmjeri i razlozi poštovanja religija varirali, većina zagovornika sekularnosti isticala je da ona ne podrazumijeva neprijateljski stav spram religije, odnosno da je sekularna država svjesna njezine važnosti u indijskom društvu (Bajpai, 2017).

Kritičari indijskog sekularizma vole isticati da je sekularizam nametnula uska pozapađena liberalna elita koja je predvodila i pokret za nezavisnost i poslije proces donošenja Ustava. Doduše, u Ustavotvornoj skupštini, među

<sup>9</sup> U Preambuli indijskog Ustava čitamo: »Mi, narod Indije, svečano smo odlučili konstituirati Indiju u Suverenu Socijalističku Sekularnu Demokratsku Republiku, i svim njezinim građanima osigurati...« (Johari, 2004).

umjerenim nacionalistima na čijem je čelu bio Nehru, postojala je stanovita nesnošljivost spram religijskih vjerovanja i praksi kao nazadnih i stoga nepoželjnih relikvija iz predmodernog vremena. No ni prijedlozi umjerenih sekularista glede ograničenja djelokruga religije u javnoj domeni nisu bili prihvaćeni, kao ni nastojanja pojedinaca, među njima i istaknutih muslimana, za većom privatizacijom religije, uključujući zabranu religijskih simbola i religijskih političkih organizacija (Bajpai, 2017). Tako je u konačnici, nakon višestrukih izmjena tijekom rasprava u različitim odborima u Ustavotvornoj skupštini, usvojena široka definicija prava slobode religije koja »svim religijskim skupinama daje ovlast 'ispovijedanja, širenja i prakticiranja' vjere« (članak 25 Ustava) te pravo religijskih manjina na upravljanje vlastitim institucijama (članak 26) (vidi detaljnije u: Čičak-Chand, 2008: 170–172). Nadalje, nakon dugotrajne rasprave, Ustavotvorna skupština dopustila je državi da financijski podupire i one obrazovne institucije čiji programi uključuju religijsku pouku. Ukratko, nije povučena jasna granica između javne i privatne sfere.

Ipak, suprotno mišljenju da sekularizam u Indiji nije doveo do razdvajanja države i religije, koje dijele i kritičari i zagovornici sekularizma u Indiji, treba reći da je Ustavotvorna skupština usvojila neke oblike odvajanja bliske onima koje podrazumijevaju zapadne liberalne politike; kao prvo, odvajanje crkve od države u smislu da država neće imati službenu religiju, odnosno da većinski hinduizam neće uživati status državne religije (42. amandman Ustava).<sup>10</sup> To je ujedno uključivalo zabranu religijske pouke u obrazovnim institucijama koje u cijelosti financira država te zabranu obaveznog pohađanja religijske nastave u institucijama koje primaju pomoć iz državnih fondova (stavci članaka: 27-28/1/) (prema Bajpai, 2017: 213).

No daljnje propitivanje otkriva da članak 30 Ustava religijskim manjinama odobrava pravo na osnivanje i administriranje obrazovnih institucija i stoga se, za razliku od drugih članaka primjenjivih na indijske građane kao pojedince (članci 14, 15 i 29), to pravo odnosi na religijsku zajednicu kao kolektivitet; također, stavak 2 istog članka (30/2/) obvezuje državu na financijsku pomoć. Religijska je nastava dopuštena i u onim obrazovnim institucijama koje država samo djelomično financira. Još su značajniji članci 17 i 25(2), koji od države traže intervenciju u religijske neegalitarne prakse,

<sup>10</sup> Naime, jedna od najglasnijih kritika sekularizma jest stajalište da je Indija u osnovi »hinduistička zemlja« te bi stoga bilo pogrešno tretirati hinduizam tek kao jednu od njezinih različitih religija. Hinduizam je taj koji Indiju čini onom koja ona jest, te sekularističko inzistiranje na tretiranju različitih religija simetrično duboko je pogrešno i politički nerazumno.

odnosno, u protivnom, primjenu zakonskih sankcija. Oba članka, 25(2) i 17, upućuju na ograničenje religijske slobode zajamčene pod stavkom 1 članka 25 te su u tom smislu u sukobu s člankom 26 (Bajpai, 2017; Čičak-Chand, 2008; Bhargava, 2007).

Prema Ustavu, država se distancirala od religije u smislu da nijedna neće uživati njezino pokroviteljstvo, međutim svim religijama Ustav jamči zaštitu uključivanjem religijskih prava u temeljna prava. Kontradikcija indijskoga koncepta sekularizma jest, istodobno, obveza prema religijskim zajednicama i prema građanskoj ravnopravnosti.

Zaključno, neki članci indijskog Ustava podržavaju individualnu interpretaciju, a drugi grupnu. Naime, jamčenje prava religijskim manjinama, te sankcioniranje intervencije države u poslove religijskih zajednica može se tumačiti kao odstupanje Ustava od sekularnih principa. No prema Rajeevu Bhargavi (i autorici ovog priloga) nije posrijedi odstupanje, već je Indija razvila vlastitu varijantu sekularnosti, što je moguće razumjeti tek kada se u cijelosti shvati kulturni i društveni kontekst zemlje.

Osnovni koncept sekularizma, u smislu odvajanja politike i religije, tiče se nepristranosti indijske države u njezinu odnošenju spram različitih religija uvažavanjem *principijelne distance* (*Principled distance*), koja se razlikuje od jednostrane ili uzajamne isključivosti ili stroge neutralnosti. Ustvari, riječ je o visoko kontekstualnom principu i jedinome koji istodobno preuzima odgovornost u okolnostima unutarreligijske nesnošljivosti i/ili međureligijske dominacije. Stoga nema strogog »zida razdvajanja« između države i religije – postoje granice, ali one su porozne (Bhargava, 2007: 21).

*Principijelna distanca* temelji se na ideji da država, koja ima sekularne ciljeve i institucionalno je odvojena od crkve ili nekog sličnog entiteta, ima obvezu, kako smo već napomenuli, umiješati se u poslove religijske zajednice s namjerom zaštite. Država, također, može intervenirati u poslove jedne zajednice više negoli u druge/dругu, ovisno o povijesnim i društvenim uvjetovanostima pojedine zajednice.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Primjerice u hinduizmu, zbog nepostojanja organizirane institucije kao što je crkva, poticaj za reformu nije mogao doći isključivo iznutra, već je bila potrebna pomoć moćne vanjske institucije kao što je država. Tako, dok s jedne strane postoji jamstvo religijske slobode koje podrazumijeva nemiješanje u poslove religijskih zajednica, s druge strane zahtjev za jednakošću i pravdom traži intervenciju države u pojedine religijski sankcionirane običaje. Ako je, na primjer, posrijedi društvena jednakost, miješanje države znači narušavanje hijerarhije unutar hinduizma i može biti češće negoli, recimo, miješanje u islam ili kršćanstvo. No ako je posrijedi vrijednost slobode religijske raznolikosti, država bi mogla intervenirati u kršćanstvo ili islam, prije negoli u hinduizam (više u: Bhargava, 2007: 24).

Prigovor kontradiktornosti indijskog sekularizma, njegov pokušaj izmirenja individualnih i kolektivnih prava, predstavlja, prema Bhargavi (2007), snagu indijskog sekularizma, a ne njegovu slabost. Indijski sekularizam po-tječe, ističe Bhargava, iz duboke povezanosti s vlastitim tradicijama na čijim je temeljima Indija izgradila svoj model sekularizma.

Tako su »izrazi« sekularizma u indijskim konstitutivnim i legislativnim de-batama »proizveli« umjereno razdvajanje države i religije te su prepoznat-ljivi kao umjereni sekularizam. Primjer Indije sugerira da sekularni ideal razdvajanja može imati različite oblike, da nužno ne traži da se religija sve-de na individualno vjerovanje i praksu (Nandy, 2002).

Zaključno, može se reći da indijski ustavni sekularizam predstavlja pragma-tičnu prilagodbu u prepoznavanju važnosti religije u životima većine ljudi.

Donedavno je u Indiji postojao široki konsenzus glede prava manjinskih zajednica unutar države. I dok u većini zapadnih društava manjine nastoje (i nastojale su) izboriti svoja prava nasuprot politikama homogenizacije na-cije-države, u Indiji su ona zajamčena upravo zato da većinska kultura »ne proguta« manjinske.

Ono što je u ovom pristupu (bilo) specifično jest da je Indija povezala indi-vidualnu jednakost s jednakošću manjinskih zajednica, smatrajući da se po-jedinac ne bio mogao osjećati ravnopravnim članom ako je zajednica kojoj pripada marginalizirana, te je stoga pripadnicima manjina pripalo pravo na slobodu u skladu s vlastitim kulturnim nazorima i praksama.

Time politike nezavisne Indije odražavaju ambivalenciju oko toga koliko je indijska država zajednica građana ili kolektiviteta. No uzroci tome vode u vrijeme kolonijalne vladavine, kada je uvođenje britanskog sustava popisa stanovništva, u kojemu se kao statističke skupine nalaze kategorije etnično-sti, jezika, religija itd., pridonijelo nastanku svijesti pripadnika zajednica o vlastitome kulturnom, religijskom i političkom identitetu. Naime, podjela indijskog stanovništva na religijske zajednice bila je jedan od glavnih oblika kolonijalnih politika, koja je kroz popis stanovništva ustvrdila hinduističku »većinu« i muslimansku »manjinu«, što je postalo osnovom izbornih, za-stupničkih politika. No uspostavljanje hinduističke većine i muslimanske manjine kao društvenih i političkih kategorija bilo je uvelike rezultat nači-na klasifikacije, a ne postojećih činjenica. I danas u modernome indijskom društvu jedva da je moguće precijeniti utjecaj koncepta goleme hinduističke većine i većeg broja manjina, od kojih je najznačajnija bila/jest muslimanska. Jer Indija, kako smo naglasili, nikada nije bila strukturirana oko religijskih

lojalnosti ni razdvajana duž komunalnih granica, već je, naprotiv, oduvijek bila izrazito sinkretističko društvo (Čičak-Chand, 2000).

No od vremena britanske uprave temeljna kontradikcija nije bila između religijskoga i sekularnoga, nego između sekularnoga i komunalnoga. U zapadnom svijetu borba se vodila između crkve i države te crkve i civilnog društva, ali u Indiji ni hinduizam ni islam nisu imali crkvenu organizaciju i zato nije nikad ni postojao sukob između sekularnih i religijskih moći. Sukob se vodio između sekularizma i komunalizma,<sup>12</sup> prije svega između hinduista i muslimana, ali povremeno Sikha i kršćana, pri čemu su sve strane upotrebljavale simbole svojih religija. Taj je sukob uključio i osnivanje komunalnih političkih stranaka, Hindu Mahasabha i Ān Sangh (Jan Sangh) u razdoblju prije stjecanja nezavisnosti, te Bharatija Ānata (Bharatiya Janata Party – BJP) i Višva Hindu Parišad (VHP – vjersko-kulturna udruga), u nezavisnoj Indiji. Najžešći je zagovornik hinduističkih interesa Raštrija Svajamsevak Sangh (Rashtriya Swayamsevak Sangh – RSS), laička organizacija osnovana 1925., koja nikada nije izravno ušla u politiku, ali je znatno utjecala (i utječe još uvijek) na formiranje rukovodstva i organizacijsko djelovanje BJP-a (Jaffrelet, 1996), stranke na vlasti.

## PITANJE INDIJSKOG IDENTITETA

Inauguracijom demokracije u Indiji usvojen je multikulturalizam kao politika priznavanja i uvažavanja različitosti. U tom je smislu indijski Ustav *multikulturalistički* dokument koji jamči zaštitu i prava manjina i pozitivnu diskriminaciju za povijesno marginalizirane skupine (pripadnike niskih kasta i »nedodirljivih«) te naglašava međugrupnu ravnopravnost, pri čemu je pitanje unutargrupne ravnopravnosti donekle ostalo po strani, iako običajna prava religijskih zajednica nerijetko štite (što su činila i u prošlosti) strukture dominacije i patrijarhata.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Komunalizam je pojam koji je ušao u upotrebu početkom dvadesetog stoljeća, u vrijeme britanske vladavine, kada su Britanci politikom »podijeli pa vladaj« međusobno suprotstavili religijske zajednice, pa su se hinduisti, muslimani, Sikhi i kršćani počeli doživljavati kao zasebni kolektivi, neovisni jedni od drugih, različitih ekonomskih i političkih interesa.

<sup>13</sup> Ustav priznaje »osobne zakone« četiriju religijskih zajednica – hinduista, muslimana, kršćana i Parsa kakvi su postojali u vrijeme stjecanja indijske nezavisnosti. Pravo na propagiranje religije dobilo je mjesto u Ustavu na inzistiranje prije svega kršćanskih i muslimanskih zajednica, za koje su propovijedanje i širenje vjere sastavni dio njihove religije. U pogledu pitanja koja se odnose na obiteljsko pravo (brak, razvod, skrbništvo i drugo) pripadnici manjina (muslimani, kršćani, Parsi i Židovi) u pravilu slijede zakone svoje zajednice, kojima Ustav priznaje legitimnost. Kad je država reformirala hinduistički za-

Već smo istaknuli da je Indija povijesno zemlja *multikulturalizma* (*interkulturalizma*) i *sekularizma* – (su)postojanja religija u duhu uzajamnog priznavanja u okvirima jedne političke zajednice. Tvorci indijskog Ustava željeli su dati priznanje i prostor širokome religijskom pluralizmu Indije umjesto stvaranja ideje *indijstva* iz nekoga zasebnog identiteta. I teško je reći da postoji neki egzaktni, homogen koncept indijskog identiteta koji se »izrodio« tijekom borbe za nezavisnost kao nacionalni konsenzus, odnosno da nije bilo razlika u promišljanju *indijstva* primjerice kod Mahatme Gandhija ili Tagorea (dvojice vodećih premda umnogome različitih glasova). Opću ideju o »otvorenom« i asimilativnom indijskom identitetu koju su Gandhi i Tagore dijelili tumačili su s različitim naglascima i shvaćanjima i drugi intelektualni vođe pokreta nezavisnosti. No različitim je interpretacijama ipak zajedničko *inkluzivno* »čitanje« indijskog identiteta, a ono prihvaća i štiti raznolikost pluralne Indije i odražava viđenje indijske prošlosti kao *gradnje* u kojoj su zajednički sudjelovali članovi različitih zajednica. Doduše, tijekom pokreta otpora britanskoj vlasti na različite se načine upotrebljavala bogata indijska religijska tradicija u svrhu političke mobilizacije. Tako dugo dok se tome prilazilo eklektički (što jest), bez pokušaja nametanja hinduizmu neke jedinstvene ortodoksije, to je bilo prilično uspješno. Pa ipak, jedna specifična hinduistička državotvorna »svijest« nije se na taj način izgradila (Čičak-Chand, 1998: 187). Među nacionalnim revolucionarima bilo je onih koji su naglašavali važnost oživljavanja ortodoksnog hinduizma radi buđenja nacionalne svijesti, no umjereno članstvo Kongresa uz Gandhija, koji je aktivno poticao međusobnu suradnju nacionalnih i regionalnih vođa, uvijek je isticalo multireligijski i multijezični karakter Indije. Stoga se *indijstvo* primarno definira u političkom smislu, u smislu pripadnosti državi. Europski modeli nacionalnog jedinstva, temeljeni na jeziku i porijeklu, ovdje nisu prihvaćeni. Umjesto zajedništva jezika, religije ili drugih kulturnih obilježja Indija se od početka postavila kao sekularizirana te o etničkim i religijskim razlikama neovisna politička zajednica.

---

kon (1957. i 1976.), suzdržala se od miješanja u »osobna prava« manjinskih skupina, koja nerijetko znače povredu interesa i prava žena. Tek su prosvjedi ženskih udruga primorali Vladu da 1956. donese *Poseban zakon o braku* (*Special Marriage Act*), revidiran 1976., tako da pripadnici manjina prilikom sklapanja braka mogu birati žele li slijediti zakone svoje religije ili pak građanski zakon indijske države. U međuvremenu, inicijativom samih članova, dijelom su reformirana kršćanska i običajna prava Parsa, što se nije dogodilo u slučaju muslimanskoga šerijatskog prava, pa je pitanje uloge države u osiguranju ravnopravnijeg položaja osobito muslimanskih žena podijelilo i muslimansku zajednicu i indijsku *naciju* (Čičak-Chand, 2008: 172–173). Dana 30. srpnja 2019. Parlamentarnom odlukom ukinuta je islamska diskriminacijska praksa *triple talaq-a* (trostruki talaq – »razvod«) očuvana u nekim tradicionalnim muslimanskim krugovima.

## IZAZOVI HINDUISTIČKE NACIONALISTIČKE IDEOLOGIJE

Danas, međutim, hinduistička desnica, crpeći inspiraciju iz europskih ideja i iskustava, nastoji dokazati da je homogenost jedina moguća osnova državnosti: jedna nacija, jedan narod, jedna kultura. Njezina politička mobilizacija ide ukorak s raširenim mišljenjem da su sikhizam, islam i kršćanstvo organizacijski uspješniji jer dijele jednu knjigu i jednog boga. Zbog toga je već bilo više pokušaja da se hinduizam predstavi kao jedinstvena cjelina, identificirajući *Bhagavadgitu* kao zajedničku knjigu hinduista uz organiziranje masovnih vjerskih festivala i procesija te izgradnju novih hramova. Neposredna je posljedica te demonstracije *ujedinjenoga* hinduističkog identiteta marginalizacija manjinskih zajednica, prije svega muslimanske.

Tako su danas u Indiji, kao i u Europi, političke kontroverze u pogledu sekularizma i multikulturalizma usmjerene uglavnom na muslimanske manjine. I Indija i Europa svjedoče pojavi nacionalizama koji portretiraju muslimane kao sigurnosnu prijetnju u kontekstu globalnog terorizma. U pogledu jačanja nacionalizama većine, obilježenih islamofobijom i antimuslimanskim predrasudama, današnja Indija pokazuje stanovitu podudarnost sa Zapadnom Europom i SAD-om. Glede brojeva, Indija je, s oko 190 milijuna muslimana, odnosno više od četrnaest posto ukupnog stanovništva zemlje, domovina najveće muslimanske manjine u svijetu. Pripadnici islama kao i praktički svake religije u Indiji govore različite jezike i pripadaju različitim etnijama, plemenima, pa i kastama. Po razmjerima svoje raznolikosti Indija je donekle usporediva s Europom, koja danas broji oko 44 milijuna muslimana u ukupnom stanovništvu kontinenta od 742,5 milijuna. No postoje i značajne razlike. U Indiji, za razliku od Europe i SAD-a, pitanja koja se odnose na muslimane nisu se razvila na osnovi migrantskih prava ili prava rasnih manjina s obzirom na njihovu višestoljetnu prisutnost u Indiji (još od 8. stoljeća). Muslimani se ovdje ne percipiraju kao imigranti ili stranci (osim danas na sjeveroistoku zemlje, prije svega u Assamu), a ni kao model rasne distinkcije, uvelike prisutan u Europi i usko povezan s prihvatom religijskih manjina. Antimuslimanske predrasude u Indiji počivaju ponajprije na nepovjerenju zbog pretpostavljene političke lojalnosti indijskih muslimana Pakistanu (Bajpai, 2017).

Najveća indijska manjina, ujedno treća najbrojnija populacija muslimana u svijetu, poslije Indonezije i Pakistana, i druga najbrojnija skupina šiita (iza Irana), rijetko dobiva neku veću pažnju u medijima, bilo u Indiji ili šire. Ako ipak izazove pozornost, onda je riječ ili o viktimizaciji muslimana od hinduističkih radikala ili, s druge strane, o islamskoj prijetnji indijskoj unutrašnjoj



stabilnosti i sigurnosti od ekstremističkih organizacija s bazom u Kašmiru, odnosno aktivnostima pakistanske tajne službe. Među običnim građanima takvi incidenti kumuliraju predodžbe o indijskim muslimanima kao anti-nacionalnoj i prema indijskoj državi neprijateljski raspoloženoj zajednici. Tome, dakako, pridonosi i dugogodišnji secesionistički pokret u Kašmiru, podržavan od Pakistana, zatim posebni ustupci indijskog Ustava Kašmiru prema članku 370 (5. kolovoza 2019. donesena je odluka o opozivu tog članka) i protivljenje muslimana dugo očekivanoj reformi islamskoga zakonodavstva koje polazi od pretpostavke da je islamsko pravo (šerijat) sastavni dio religije te da se jedna sekularna država s nemuslimanskom vladom ne može miješati u vjerska prava muslimana (Čičak-Chand, 2009). Razlozi tome imaju svoje dublje povijesne korijene, još u 19. stoljeću, te napose u sukobima koji su doveli do podjele Indijskog potkontinenta na Indiju i Pakistan 1947.

Treba reći, uzimajući u razmatranje širi kontekst Indijskog potkontinenta, da je »rješenje« muslimanskog problema usko vezano uz nadilaženje negativnog nasljeđa podjele Potkontinenta. Neprijateljski indijsko-pakistanski odnosi te manje ili više suptilno izjednačavanje muslimana sa sjećanjima na traumu podjele prijete da ona preraste iz činjenice u povijest.

Također, važno je *vidjeti* muslimane, jedne od etnički i jezično najraznolikijih skupina, ne kao homogen religijski kolektiv, već po mnogočemu raznorodan i slojevit segment društva, različita političkoga, ekonomskog i kulturnog iskustva. Iz tih je razloga dvojbeno koliko je zapravo moguće inzistirati na nekom njihovu isključivo muslimanskom identitetu, zanemarujući sve ostalo, uključujući i sekularne okvire u kojima su (dosad) živjeli. Zato njihove povijesti i suvremena iskustva valja staviti u »indijsko okruženje«, a ne u odnos sa »svijetom islama«, koji im je ionako prilično udaljen.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Izvještaj Sacharova odbora o »društvenom, ekonomskom i obrazovnom statusu muslimanske zajednice u Indiji« (Social, Economic and Educational Status of the Muslim Community in India, 2007) donesen u studenom 2006. – nazvan po predsjedniku Odbora, sudu Rajendri Sacharu. Istraživanje koje je Odbor proveo među muslimanskom populacijom svjedoči o desetljećima sustavna zanemarivanja zajednice u raznim domenama socioekonomskog i političkog života zemlje. Stereotipe hinduističke desnice o muslimanima kao »privilegiranoj manjini« koja se, između ostaloga, protivi kontroli rađanja i tako želi ponovno dominirati indijskim društvom opovrgava dio istraživanja koje govori o demografskim kretanjima među muslimanima, upozoravajući da iako je stupanj fertiliteta među muslimanima nešto viši od prosječnoga u usporedbi s drugim skupinama, on bilježi lagani pad tijekom posljednjeg desetljeća. Ako se zadrži sadašnja stopa fertiliteta, muslimani će do 2050. dosegnuti najviše devetnaest posto ukupnoga stanovništva Indije. Najočitiiji primjer njihove diskriminacije prisutan je, prema navodima Izvještaja, u domenama obrazovanja i ekonomskog statusa. Jer, premda su muslimani urbaniziranija skupina, stupanj njihove pismenosti ispodprosječan je, učestalost prekida školovanja najviša je među svim usporedivim skupinama, a broj godina provedenih u školama najniži u zem-

Iako su se izbori 2014. godine temeljili prije svega na političkom programu ekonomskog rasta, posljedični procesi razvili su borbu oko *ideje* Indije, gdje su se na ideološkom planu Kongresna stranka i Bharatija Đanata (BJP) našli na suprotnim stranama. Naime, među idejama koje su dominirale indijskom politikom u 20. stoljeću, Kongres je usvojio ideju »sekularnog nacionalizma« nasuprot »hinduističkom nacionalizmu« BJP-a. I dok je sekularni nacionalizam usmjeren na koncept »domovine« *svima* koji Indiju nazivaju svojom zemljom, hinduistički nacionalizam poziva se na kulturu i porijeklo, kao nezaobilazne oznake pripadnosti. I dok sekularni nacionalizam predstavlja indijsku službenu ideologiju koja znači ekvidistancu prema religijskim zajednicama prije negoli nemiješanje u religijska pitanja, naglasak BJP-a je na hinduizmu, kao osnovnom obilježju indijskoga nacionalnog identiteta, što upućuje na značajan pomak u narativu »nacionalizma« jer implicira kulturno i političko prvenstvo hinduista u oblikovanju nacije (Ranganathan, 2019: 3–4; Varshney, 2002: 56, 57).

I dok je sekularizacija trebala nagovijestiti proces smanjivanja religijskog utjecaja i identiteta u modernom životu, pojavom hinduističkog nacionalizma došlo je, osobito među indijskom srednjom klasom (oko šesto milijuna), do oživljavanja tradicionalnih vrijednosti uz istodobno jačanje modernizacijskih procesa i ekonomskog rasta. Naime, stranka Bharatija Đanata (BJP) i Sangh Parivar (krovna organizacija različitih hinduistički orijentiranih ograna) tumače da duh sekularizma ucrtan u indijski Ustav jamči manjinama posebne pogodnosti kao što su propovijedanje i širenje učenja svojih religija, uključujući obraćenja, među većinskom populacijom hinduista. Stoga je, prema BJP-u, sekularizam koji slijede druge političke stranke pseudosekularizam, dok *hindutva*<sup>15</sup> predstavlja osnovu za pozitivni sekularizam

---

li. Među studentima koji su diplomirali na vodećim indijskim sveučilištima i u visokim školama samo je jedan od pedeset studenata musliman, što je broj mnogo niži od onoga bilo koje druge skupine stanovništva. Izvještaj Sacharova odbora nedvosmisleno upozorava na činjenicu da su kulturna, ekonomska i politička izolacija muslimana prije svega odgovor te zajednice na desetljeća isključivanja iz širih društvenih tokova, a ne neka »urođena« introvertiranost muslimana. Ostaje stoga otvoreno pitanje mogu li i kako sadašnje i buduće vlade prenijeti preporuke Izvještaja u praktične politike (Čičak-Chand, 2009).

<sup>15</sup> *Hindutva* – desno orijentirana politička ideologija čiji je tvorac Vinayak D. Savarkar (1883. – 1966.; u knjizi *Hindutva: Who is Hindu*, objavljenoj 1923., formulirao je hinduističku nacionalističku filozofiju), koja je u noviju indijsku politiku ušla sa strankom Bharatija Đanata, zagovarajući prevlast *nepatvorenoga* hinduističkog identiteta nauštrb principa sekularizma, odvojenosti države od religije i politike razvoja ekonomski marginaliziranih skupina. Promicanje *hindutve* putem elektroničkih medija omogućilo je ovoj politici/pokretu veliku vidljivost i pristup širokoj javnosti. Detaljnije o projektu *hindu/hindutva* u tekstu Sujate Patela (2010) »Seva, Sangathanas and Gurus: Service and the Making of the Hindu Nation«.

jer se zauzima za princip »jednakosti za sve i popustljivosti prema nikome«. Hinduizam je, ističe se, jedina religija istinske tolerancije, iz čega proizlazi da je stvarni sekularizam moguć isključivo na njegovim principima. Kako bi se mogli smatrati sastavnim dijelom indijske civilizacije, manjine, prije svega muslimani, moraju prihvatiti hinduizam kao njezin temelj (Marbaniang, 2011; Varshney, 2002; Čičak-Chand, 1998).

Retorika nove hinduističke političke orijentacije, na vlasti nakon pobjede BJP-a 2014., uključila je, osim nacionalne političke ekonomije, upotrebu religijskih simbola kao glavnog plana mobilizacije; ključni simboli postali su *sveti* zakon i *sveti* prostor. Prvi se očitovao u raspravi o uniformnome građanskom zakonu nasuprot muslimanskome običajnom pravu, a drugi u rušenju džamije Babri Masđid (Babri Masjid), izgrađene 1528., u vrijeme mogulskog cara Babura, navodno na mjestu hrama boga Rame, u Ayodhyi (Uttar Pradeš) 6. prosinca 1992. koje su počinile militantne hinduističke skupine. Sukob oko Ayodhye<sup>16</sup> ostavio je trajan ožiljak u odnosima zajednica i ozbiljno doveo u pitanje sekularni konsenzus u Indiji. Poziv na prosvjed i rušenje bio je religijski: lik epskog heroja i boga Rame; zamišljaj povijesni: kolektivno sjećanje na uništenje hrama od muslimanskih vladara; usmjerenje političko: prepoznavanje BJP-a kao stranke svih hinduista; posljedice: neredi u mnogim dijelovima Indije te daljnje zaoštavanje odnosa.

Paradoksalno je da se indijska sekularna izgradnja – zasnovana manje na ideologiji ili ustavnim jamstvima, a više, usudimo se reći, na »običnoj ljudskoj pristojnosti« – našla duboko ugrožena. Pa ipak, kako ističe Amartya Sen (2005: 17) »upravo raznolikost i otvorenost vjerskih rasprava, rođenih iz disonantnog, debatnog i 'demokratskog' impulsa indijske psihe, ostaje snažno obilježje religijskog terena Indijskog potkontinenta. Upravo (je) ovo obilježje služi(lo) kao branik indijske varijante sekularizma koja se pojavila ovisno o načinu povezivanja modernosti i tradicije.«

## ZAKLJUČNE NAPOMENE

Zaključno valja podcrtati da sekularizam i multikulturalizam u Indiji nisu suprotstavljene strane kao što je slučaj u mnogim europskim sredinama, već se uvelike međusobno podržavaju. Premda sam pojam »multikulturalizam« nije u Indiji ušao u svakodnevni rječnik, okolnosti multikulturaliz-

<sup>16</sup> Dana 9. studenog 2019. Vrhovni sud donio je odluku kojom je utrput izgradnji hrama Ram Mandir, a 5. kolovoza 2020. položen je kamen temeljac.

ma odigrale su bitnu ulogu u uključivanju sekularizma u indijski Ustav. Službeni sekularizam najčešće se pokazao prilagodljivim naspram religijskih raznolikosti i praksi, a njegovi zagovornici u Indiji nisu niukoliko tek uska pozapađena elita odvojena od religije, već jednako i pripadnici manjina, čvrstih religijskih uvjerenja, koji su se ustrajno zauzimali za jačanje multikulturalističkih politika, kako u vrijeme procesa konstituiranja Ustava tako i danas. Za sekularizam se često voli reći da je zapadni koncept – specifičan kršćanski odgovor na procese modernizacije – koji u nezapadnim kulturama i društvima poprima iskrivljene oblike. No pokazalo se da se sekularizam u indijskim ustavnim i zakonodavnim debatama poziva na umjereno odvajanje države i religije i prepoznatljiv je kao umjereni sekularizam (Bajpai, 2017; Modood, 2007). Sekularni ideal razdvajanja može poprimiti razne oblike, ističe Bhargava (2007), navodeći upravo indijsko iskustvo, koje sugerira da sekularizam ne mora značiti povlačenje religije iz javne u privatnu sferu. Indijski sekularizam, kako je u radu istaknuto, po nekim se svojim svojstvima očituje individualistički, a po drugima kolektivno.

Multikulturalistički oblik politika u Indiji, poput zajamčenosti religijskih sloboda, uključujući i dopuštanje religijskih simbola u javnom prostoru (primjerice kirpan /mač ili nož/ za Sikhe), nediskriminaciju i ravnopravnost za pripadnike svih religijskih skupina, u skladu je sa službenim diskursom, štoviše, sastavni je dio indijskog sekularizma. No jačanje hinduističkog nacionalizma i njegovo iskazivanje kroz sve veću identifikaciju državnih vođa s hinduističkim kulturnim simbolima s jedne strane, a s druge osjetno smanjenje službene potpore proslavama javnih festivala manjina, poglavito muslimanskih i kršćanskih blagdana, kao i drugi oblici diskriminacije, ugrožavaju i sekularizam i multikulturalizam. Ipak, indijsko iskustvo upućuje da će neki vid umjerenog sekularizma opstati kao državni okvir kako bi se zaustavilo napredovanje religijskog majoriteta (vidi u: Bajpai, 2017: 224).

Suvremeni hinduistički nacionalizam, upozorava Wessler (2006), sklon je prikazivati Indiju žrtvom i sekularizma i islamskog osvajanja. Takvo gledište, prisutno pretežito među novom srednjom klasom, zaboravlja ili zanemaruje činjenicu da je Indija tijekom svoje povijesti uvijek iznova iznjedrila novu kreativnost upravo na sjecištu različitih kultura. Primjerice iz religijsko-filozofske domene: Šankarina (Shankara) monistička filozofija (788. – 820.) razumljiva je ne samo iz hinduističke tradicije, već vuče porijeklo i iz argumentacije s budističkom doktrinom *śūnyata* (»praznina«). Popularno

pjesništvo muslimanskog tkalca Kabira (15. st.) moguće je jedino slijediti iz pozadine hinduističko-islamske uzajamnosti. Neohinduizam 19. i 20. stoljeća nastao je iz reformističkog impulsa, ali i kao novo tumačenje vlastite tradicije nasuprot kršćanskome misionarskom prisvajanju prava na istinu (Čičak-Chand, 1998; Wessler, 2006).

Za razliku od Sovjetskog Saveza i bivše Jugoslavije, Indija je tijekom više od sedamdeset godina uspjela održati vitalnu ravnotežu između jedinstva i različitosti, utjelovljenu u Ustavu, te ostati teritorijalno cjelovita i umjereno uspješna državna federacija.

## LITERATURA

- Bajpai, R. (2017). Secularism and Multiculturalism in India: Some Reflections, u: A. Triandafyllidou i T. Modood (ur.). *The Problem of Religious Diversity: European Challenges, Asian Approaches*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 204–227. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474419086.003.0009>
- Bhargava, R. (2011). Should Europe learn from Indian secularism?, *Seminar*, svibanj 2011, 621, [http://www.india-seminar.com/2011/621/621\\_rajeev\\_bhargava.htm](http://www.india-seminar.com/2011/621/621_rajeev_bhargava.htm) (20. 05. 2021.).
- Bhargava, R. (2007). The Distinctiveness of Indian Secularism, u: T. N. Srinivasan (ur.). *The Future of Secularism*. Delhi: Oxford University Press, 20–53.
- Bhargava, R. (1999). Introduction to multiculturalism, u: R. Bhargava, A. K. Bagchi i R. Sudarshan (ur.). *Multiculturalism, Liberalism and Democracy*. Delhi: Oxford University Press, 1–57.
- Bilimoria, P. (s.a.). Secularism versus Pseudo-secularism and the Debate over Uniform Civil Code in India, <https://www.academia.edu/4844098> (20. 05. 2021.).
- Chatterjee, M. (1994). Reflections on Religious Pluralism in the Indian Context, *Journal of Hindu-Christian Studies*, 7 (1): 2–12. <https://doi.org/10.7825/2164-6279.1093>
- Chatterjee, P. (1998). Secularism and Tolerance, u: Rajeev Bhargava (ur.). *Secularism and Its Critics*. New Delhi – Oxford: Oxford University Press, 345–379.
- Čičak-Chand, R. (2020). Europska iskustva integracije muslimana migranata: izazovi i primjeri dobre prakse, u: L. Vučinić i A. Radić (ur.). *Integracijske politike i prakse u europskom i hrvatskom kontekstu: Vodič dobre prakse*. Zagreb: Hrvatski Crveni Križ, 41–69.
- Čičak-Chand, R. (2009). Indijski muslimani: manjina između marginalnosti i participacije, *Behar, Časopis za kulturu i društvena istraživanja*, 18 (87-88): 83–88.
- Čičak-Chand, R. (2008). Manjine u Indiji: demokracija i modernizacija tradicije, *Migracijske i etničke teme*, 24 (3): 165–188.
- Čičak-Chand, R. (2000). Uloga religije u oblikovanju etničkog identiteta: islam i muslimani na Indijskom potkontinentu, u: E. Čaušević, Z. Matišić i B. Merlin (ur.). *Trava od srca: hrvatske Indije 2*. Zagreb: Sekcija za orijentalistiku Hrvatskoga filološkog društva – Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 435–469.
- Čičak-Chand, R. (1998). Religija – etničnost – politika, *Revija za sociologiju*, 29 (3-4): 179–193.

- De Roover, J., Claerhout, S. i Balagangadhara, Sn. (2011). Liberal Political Theory and the Cultural Migration of Ideas: The Case of Secularism in India, *Political Theory*, 39 (5): 571–599. <https://doi.org/10.1177/0090591711413545>
- Jaffrelot, C. (1996). *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics: 1925 to the 1990s*. London: Hurst & Co.
- Johari, J. C. (2004). *The Constitution of India: A Politico-Legal Study*. New Delhi: Sterling Publishers.
- Mahajan, G. (2020). In India: secularism or multiculturalism – What can we make of the “return” of secularism to the centre of political debate in India?, *openDemocracy*, 3. veljače 2020, <https://www.opendemocracy.net/en/global-extremes/india-secularism-or-secularism> (27. 05. 2021.).
- Marbaniang, D. (2011). *Secularism in India: A Historical Analysis*, revised edition. Lulu.com.
- Modood, T. (2017). Multiculturalizing Secularism, u: P. Zuckerman i J. R. Shook (ur.). *The Oxford Handbook of Secularism*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199988457.013.22>
- Modood, T. (2007). *Multiculturalism: A Civic Idea*. Cambridge: Polity.
- Nandy, A. (2002). *Time Warps: Silent and Evasive Pasts in Indian Politics and Religion*. London: Hurst & Co.
- Parekh B. (2006). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Patel, S. (2010). Seva, Sangathanas and Gurus: Service and the Making of the Hindu Nation, u: G. Mahajan i S. S. Jodhka (ur.). *Religion, Communities and Development: Changing Contours of Politics and Policy in India*. London – New York – New Delhi: Routledge, 102–128.
- Ranganathan, M. (2019). Re-scripting the nation in “post truth” era: the Indian story, *Asian Ethnicity*. <https://doi.org/10.1080/14631369.2019.1698942>
- Savarkar, V. D. (1923). [*Essentials Of Hindutva*] *Hindutva: Who is Hindu*. Bombay: Veer Savarkar Prakashan.
- Sen, A. (2005). *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity*. London – Toronto – New Delhi: Allen Lane – Penguin Books.
- Smith, D. E. (1963). *India as a Secular State*. Princeton: Princeton University Press.
- Social, Economic and Educational Status of the Muslim Community of India (2007). *Contemporary Education Dialogue*, 4 (2): 266–271. <https://doi.org/10.1177/0973184913411149>
- Storm E. (2018). A New Dawn in Nationalism Studies? Some Fresh Incentives to Overcome Historiographical Nationalism, *European History Quarterly*, 48 (1): 113–129. <https://doi.org/10.1177/0265691417741830>
- Taylor, C. (2012). Finding the right language, *Seminar*, studeni 2012, 639: 34–37, [https://www.india-seminar.com/2012/639/639\\_charles\\_taylor.htm](https://www.india-seminar.com/2012/639/639_charles_taylor.htm) (20. 05. 2021.).
- Taylor, C. (2010). The Meaning of Secularism, *The Hedgehog Review*, 12 (3): 23–34.
- Thapar, R. (2013). Redefining the secular mode for India, *Himal Southasian*, 15 siječnja 2013, <http://himalmag.com/india-secularism-romila-thapar> (27. 05. 2021.).
- Thapar, R. (2010). Is secularism alein to Indian civilisation?, u: A. Singh i S. Mohapatra (ur.). *Indian Political Thought: A Reader*. London – New York: Routledge, 75–86.

- Varshney, A. (2002). *Ethnic Conflict and Civic Life: Hindus and Muslims in India*. New Delhi: Oxford University Press.
- von Stietencron, H. (1994). Što je hinduizam? O povijesti jedne religijske tradicije, u: H. Kung, J. van Ess, H. von Stietencron i H. Bechert (ur.). *Kršćanstvo i sovjetske religije: uvod u dijalog s islamom, hinduizmom i budizmom*. Zagreb: Naprijed, 127–253.
- Wessler, H. W. (2006). Indiens Einheit in Vielfalt Zwischen traditionellem Multikulturalismus und modernem Nationalismus, *Stimmen der Zeit*, 2006 (10): 667–679, <http://www.con-spiration.de/texte/english/2006/india-e.html> (27. 05. 2021.).

## Characteristics of Multiculturalism and Secularism in Indian Society

Ružica Čičak-Chand

### SUMMARY

In the context of research into the relationship between secularism and multiculturalism in contemporary India, this paper points to their specific interrelatedness and the distinctive Indian approach to secularism through the idea of a principled distance as a way to adjust to religious pluralism that has a close affinity with multiculturalism. Contrary to opinions that secularism is alien to the Indian civilisation, by a selection of instances through Indian history, the paper illustrates the broader meaning of “Indian” religious and secular thinking and also points to the significance of interaction among various religious cultures and subcultures, particularly between Hinduism and Islam/Sufism. However, the paper focuses on the analysis of Indian constitutional secularism and legally warranted multiculturalism. Debates on multiculturalism follow two distinct directions: the first examines multiculturalism as a state policy in the form of federalisation of its political system, whereas the second is concerned with the meaning of multiculturalism and its implications for the issues of individual and group rights, culture, religion, and secularism. It also touches upon the influence of the British colonial rule on the shaping of interreligious relations in independent India. The last section questions the ascendancy of Hindu nationalism, particularly in view of the rise to power of the Bharatiya Janata Party (BJP) in 2014, its appropriation of the new “idea” of India, especially the Hindu nationalist narrative, which endangers India’s official ideology of secularism, as well as the position of the minorities, in particular of the Muslim minority.

The article is divided into seven sections. The Introduction outlines, in general, the main distinction between secularism and multiculturalism and their relationship, referring to the two principal approaches to secularism: (1) neutrality between different religions, and (2) prohibition of religious associations in state activities. Indian secularism tends to emphasise neutrality in particular rather than prohibition in general.

The second section, Traces of the Indian Secular Thought through History, examines the view, particularly pervasive among Hindutva supporters, that secularism is alien to the Indian civilisation from the perspectives of history and philosophy, which both provide evidence that “the constituents of secularism which make up the

concept are not alien to Indian thought” (Thapar, 2013: 4). In this context, the most evoked name in connection with religious tolerance is that of Ashoka Maurya, who in his edicts called not only for the co-existence of all religious sects but also for equal respect for those who represented them. Many centuries later, Moghul Emperor Akbar supported dialogue across adherents of different religions, including atheists. He laid the formal foundations of a secular legal structure and religious neutrality of the state. The paper here also points to the significance of interaction among various religious cultures and subcultures, the more so between Hinduism and Islam/Sufism. It focuses on extending the meaning of “Indian” religion in the sense that it includes multiple religions, such as Brahmanism, Buddhism, Jainism, Bhakti, Shakta, Islam/Sufism, Guru-Pir tradition, which, but for Brahmanism, challenge orthodoxy by giving greater weight to social ethics rather than to prescriptive religious texts.

The third section, *Multiculturalism in Indian Context*, refers to the Indian legally warranted multiculturalism and relating debates followed by two distinct directions. The first examines multiculturalism as a state policy in the form of federalisation of its political system; a process which involves the political accommodation of ethnic identities, which remains the most effective method of management and resolution of conflicts. The second direction is concerned with the meaning of multiculturalism and its implications for the issues of individual and group rights, culture, religion, secularism. According to Rajeev Bhargava (1999: 35, 2007), cultural particularity might undermine the “common foundation for a viable society”, and might also lessen individual freedom, thus invalidating the values of liberal democracy. From there follows the question of constitutional protection of personal laws of religious communities, which is, in a way, in collision with the primary secular identity, that of a citizen (Thapar, 2010, 2013).

The fourth section, *Characteristics of Indian Secularism*, analyses in some detail the Articles of the Indian Constitution concerned with the basic understanding of secularism, i.e., that religion must be separated from the state “for the sake of religious liberty and equality of citizenship.” The analysis indicates that, while some Articles (Indian Constitution, Articles 25–26) depart from the mainstream western secularism, others are close to the Western liberal leanings, like those stipulating that the state will have no official religion (constitutional amendment 42) or that no religious instruction will be allowed in educational institutions maintained wholly out of state funds, as well as that no person attending any educational institution receiving financial aid from state funds shall be required to take part in compulsory attendance at religious instruction or worship (Articles 27–28/1). But, more specifically, the idea of a principled distance from religious pluralism points to India’s highly contextual, thus distinctively Indian, version of secularism.

The fifth section, *The Question of Indian Identity*, argues that, with the inauguration of democracy in India, multiculturalism was adopted as a policy of recognising and respecting diversity, guaranteeing the protection and rights of minorities and positive discrimination for the historically marginalised, and emphasising intergroup equality, while leaving the issue of intragroup equality somewhat aside.

In the last section, *Challenges of Hindu Nationalistic Ideology*, the author points to some manifestations of the current ascendancy of Hindu nationalism, particularly resulting from the Bharatiya Janata Party coming to power in 2014, such as the increasing identification of state leaders with Hindu cultural symbols and, at the same time, decreasing official support for the public festivals of minorities, Mus-



lims and Christians in the first place. According to Hindu nationalists, most Muslims and Christians are converts from Hinduism and should therefore recognise the precedence of the Hindu culture in India. Anti-Muslim prejudice in India stems not from the ideas of their racial or cultural differences but, above all, from questioning their loyalty to India. Here emerges the question of the “secular nationalism” of the Congress Party as opposed to the “Hindu nationalism” of the Bharatiya Janata Party, which insists on Hinduism as the essential token of the Indian national identity, implying cultural and political pre-eminence of Hindus in India.

The Conclusion summarises some of the main points regarding the relationship between secularism and multiculturalism in the Indian context, indicating that despite the present challenges that Hindu nationalism poses to both, “...the Indian experience suggests that some form of moderate secularism will continue to remain necessary as a state framework to check the advance of religious majoritarianism” (Bajpai, 2017: 224). The author assumes that the article offers some constructive avenues for future studies on secularism and multiculturalism, which should not only provide further insights into the Indian case but also enhance the understanding of the varieties of secular trajectories worldwide, as well as their implications for democracy.

**KEY WORDS:** India, secularism, multiculturalism, interculturalism, religious minorities, Muslim minority, Hindu nationalism