

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

Urška Kodela

**VPLIV RELIGIJE NA POLITIČNI SISTEM V
INDIJI**

Diplomsko delo

Ljubljana 2008

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

Urška Kodela

Mentor: red. prof. dr. Bogomil Ferfila

Somentor: doc. dr. Žiga Vodovnik

**VPLIV RELIGIJE NA POLITIČNI SISTEM V
INDIJI**

Diplomsko delo

Ljubljana 2008

»Bistvenega pomena je razvijati resnejše veze med različnimi religijami. Po tej poti si lahko s skupnimi očmi prizadevamo za blagor človeštva. Veliko je stvari, ki med ljudmi ustvarjajo meje, ki povzročajo številne probleme na svetu. Religija bi morala biti zdravilo za odpravljanje konfliktov in ne dodatni vir konfliktov.« (Dalajlama, Umetnost sreče: 245)

Zahvala

Po svojem popotovanju med knjigami o Indiji in demokraciji v tretjem svetu je začela počasi nastajati moja diploma o vplivu religije na politični sistem v »Materi Indiji«. Zahvalila bi se swamiju Sivanandi, ki je eden izmed tistih, ki so nam približali jogo in vpogled v samega sebe, kakršnega Indijci zelo dobro poznajo.

Pri strokovni pomoči, nasvetih in sami izvedbi sta mi bila v veliko pomoč mentor, prof. dr. Bogomil Ferfila, in somentor, doc. dr. Žiga Vodovnik, ki se jima tudi iskreno zahvaljujem.

Vpliv religije na politični sistem v Indiji

Indija je po osamosvojitvi uradno in ustavnopravno postala sekularna država z večstrankarskim političnim sistemom in večinskim volilnim sistemom. Politiki si sicer prizadevajo obdržati demokratično oblast v njenem pravem pomenu, a jim žal prevečkrat spodleti. S številnimi kršitvami socialne pravičnosti in človekovih pravic so načeta demokratična načela Indije. Ustava narekuje enakopravnost, svobodo do veroizpovedi, a temu, žal, ni vedno tako. Hinduizem, najmočnejša indijska religija, se velikokrat znajde v protislovju, saj se za navidezno strpnostjo do drugih religij skriva verski fanatizem, ki je bil velikokrat vzrok prelivanja krvi in verske nestrpnosti. Kastni sistem je prepovedan z ustavo, toda danes je še vedno del vsakdana v Indiji. Dokler bo kastni sistem način življenja hindujcev v svojih obredih kršil primarne človekovih pravice, ne moremo govoriti o zdravem duhu demokracije. Ideja o ločenosti religije in politike je le ideja, kljub temu da je ustavnopravno podkovaná. Čeprav je Indija po eni strani prizorišče številnih izrazov medverskega sožitja in dialoga, je po drugi strani tudi prizorišče številnih sovražnosti in konfliktov, v katere je vpleten verski dejavnik.

Ključne besede: religija, hinduizem, demokracija, sekularna država.

The influence of religion on political system of India

After independency, India officially and constitutionally became a secular country with a multiparty political system and majority election system. The politicians have striven to keep the democratic government in its full meaning but have failed a lot of times. Democratic principles of India are being undermined by violations of social justice and human rights. The constitution dictates respect of equality, freedom of religious belief; however, in reality this is not always the case. Hinduism, the strongest Indian religion, often finds itself in contradiction. Behind its apparent tolerance towards other religions lies religious fanaticism. The latter was quite often the cause for shedding blood and religious intolerance. The caste system is forbidden by the constitution; however, it is still a part of Indian everyday life. Until the Hindu caste system continues to violate basic human rights, while practicing certain religious rituals, it is impossible to talk about a healthy spirit of democracy. The idea of secularism remains only an idea, despite the fact that it is constitutionally determined. Although India represents a place of numerous expressions of religious cohabitation and dialogue, it is at the same time a place of numerous hostilities and conflicts in which religious factors are being involved in.

Key words: religion, Hinduism, democracy, secular country.

KAZALO

1.	UVOD	6
2.	TEORETSKO-METODOLOŠKI OKVIR NALOGE	9
2.1.	POSTAVITEV PROBLEMA	9
2.2.	CILJI DIPLOMSKE NALOGE.....	11
2.3.	HIPOTEZA	13
2.4.	METODOLOGIJA.....	13
3.	ZGODOVINSKO OZADJE	15
3.1.	DRUŽBENA TRANSFORMACIJA INDIJE	16
4.	FEDERALIZEM	19
4.1.	POGOJI ZA OBLIKOVANJE FEDERACIJE	19
5.	OPREDELITEV DEMOKRACIJE	22
5.1.	DEMOKRACIJA V INDIJI	24
5.2.	SEKULARIZEM V INDIJI.....	29
6.	INSTITUCIJE INDIJSKEGA POLITIČNEGA SISTEMA	33
6.1.	INDIJSKA USTAVA.....	34
6.4.	POLITIČNE STRANKE IN INK (INDIJSKI NACIONALNI KONGRES).....	39
6.5.	PANCHAYATI – ADMINSTRACIJA	41
6.6.	SODNA VEJA OBLASTI.....	42
7.	RELIGIJSKA RAZNOLIKOST IN POLITIČNI KONFLIKT	45
8.	HINDUIZEM	50
8.1.	ETIKA FILOZOFSKEGA HINDUIZMA.....	53
8.2.	JOGA IN ZAKON KARME.....	54
9.	DHARMA	58
9.1.	IDEJA DHARME	59
9.2.	VSEBINSKA OBČUTLJIVOST DHARME – KASTNI SISTEM	62
9.3.	RAZRED IN KASTA	65
9.4.	SISTEM AŠRAME	67
9.5.	VLOGA SPOLA	69
10.	ZAKLJUČEK	71
11.	PRILOGA – SLOVAR MANJ ZNANIH BESED	77
12.	LITERATURA	80

1. UVOD

»Na goro življenja lahko splezamo s katerekoli strani, ko pa dosežemo vrh, se poti združijo. Na dnu, ob vznožju teologije, obredov in organizacijske strukture, so religije različne. Različne v kulturi, zgodovini, geografiji in kolektivnem značaju, s katerimi ustvarjajo različna izhodišča. To nikakor ni obžalovanja vredno, prav nasprotno, to bogati celotno človeško pustolovščino. Ali ni življenje zaradi različnih prispevkov konfucijancev, daoistov, budistov, muslimanov, judov in kristjanov bolj zanimivo? Onkraj teh razlik se vendarle svetlika isti cilj« (Smith 1996:51).

Dejstvo, da je hinduizem stoletja delil svojo zemljo z džaini, budisti, parsiji, muslimani, sikhi in kristjani, nemara lahko razloži temeljno idejo, ki se v njem kaže bolj jasno kot pa v drugih velikih religijah, namreč prepričanje, da so različne velike religije samo različne poti do istega cilja.

Vse to so stavki, ki so jih izrekli veliki misleci, verski transformatorji, veliki učitelji, kot je sam Buddha, in še danes jih poslušamo na predavanjih tibetanskega duhovnega voditelja Dalajlame. Kako bi bilo lepo, če bi bilo le resnično. Je pa res, da Zahod nikoli ne bo tako duhovno razvit in je te stvari težko razumeti, saj po večini verjamemo v to, kar vidimo, občutimo in seveda imamo dokaze za to. Velikokrat slišimo v našem pogovoru: »To je karma«. Pa resnično vemo, o čem pravzaprav govorimo? Sploh vemo, kaj je karma? Verjamemo, da se nam vračajo slabe stvari, na dobre pa ponavadi pozabimo. Ko se nam dogaja kaj slabega, se ponavadi globoko v sebi začnemo smiliti samemu sebi in se sprašujemo, zakaj se mora to dogajati prav nam.

Ideja karme je veliko bolj kompleksna, kot si sploh lahko zamislimo. Je popolni moralni univerzum, ki hindujca, ki jo razume, zavezuje k popolni osebni odgovornosti. Že na tej točki se naša percepcija karme podre. Vsak posameznik naj bi bil v celoti odgovoren za svoje trenutno stanje in bo imel natanko tako prihodnost, kot si jo ustvarja v trenutku sedanjosti. Vsak naj bi dobil točno to, kar si zasluži, postlal si je svojo posteljo in mora ležati na njej – zakon univerzuma, zakon karme. Večina ljudi se ne zaveda dovolj dejstva, da se skrivaj zanaša na srečo, in sicer v primeru nesreče, da bi upravičila pretekle neuspehe, in v primeru sreče zavoljo prihodnjih uspehov. Za hindujce dobra priložnost nima ničesar opraviti z raznimi stopnjami sreče niti ni naključna. V skladu z zakonom karme živimo v svetu, kjer ni nobene priložnosti ali naključja. Karma namreč predpisuje, da mora imeti vsaka odločitev svoje določujoče posledice, toda odločitve same v zadnji instanci človek sprejema svobodno (Malhotra 2002).

Večina ljudi tega ne priznava, res pa je, da jih velika večina tudi ne razume tega procesa. Kot pravijo psihologi, jim je ljubše projicirati vir lastnih težav izven sebe. Želijo si izgovor, nekoga, ki bi bil kriv, sami pa hočejo ostati nedolžni. Za hindujce je tako ravnanje nezrelo. V nadaljevanju naloge bom predstavila še veliko hindujskih ravnanj, za katere pa ni mogoče z gotovostjo trditi, da so ravno zrela. Hindujci sami so namreč pred več kot petdesetimi leti sprejeli demokratični sistem vladanja, ki pa jim ga do danes ni uspelo spraviti na tirnice učinkovitega delovanja. Tako se odpirajo vprašanja, ali je na primer zrelo, da se s tamkajšnjo širšo družbeno sprejemljivostjo mori rojene deklice, ker si starši želijo sina, da bo obvaroval kasto, oziroma ali je zrelo, da se v znak dobre in poštene žene zažge ženo, ker je mož prej preminil.

Kakorkoli že, odgovorov na ta vprašanja hindujci ne iščejo, saj je religija v njihovem umu tako močno zasidrana, da načenja načela demokracije. To pa je tudi tema, ki jo bomo skozi diplomsko nalogo skušali razdelati in predstaviti obe plati. Tako prednosti religije kot moč političnega sistema, za katerega bomo v nadaljevanju videli, so podrejeni enemu človeku.

Enotna indijska nacija ni formirana z istim etničnim znakom. Element hinduizma je neke vrste združevalec in predmet identifikacije večinskega dela populacije, a hkrati ogroža delovanje »demokratičnih pravil«. Že na najbolj osnovni točki, svoboda do različne veroizpovedi, ne zaživi v svojem pomenu.

»Indijski politični sistem je ustvarjen po podobi svojih prejšnjih gospodarjev, njegova sedanja praksa in delovanje pa sta rezultat kompromisa med dvema heterogenima in težko določljivima deloma pripadnikov večinske etnije in religije, ki nista ne v verskem in ne v etničnem pogledu popolnoma dominantna.« (Singh 1995: 17).

Zato bomo v prvem delu diplomske naloge predstavili kratko zgodovinsko ozadje Indije. V diplomski nalogi se bomo osredotočili na situacijo, v kateri se je znašla Indija in sicer se uvršča med sekularne države z religijsko politiko. Logika sekularne, nevtralne države pri izvajanju religijske politike je, da se religija in politika med seboj dopolnjujeta in omejujeta. Omejitve pri uporabi religije v politiki niso potrebne, v kolikor obstaja stroga prepoved vključevanja religije v vladno področje. Nekateri indijski intelektualci pravijo, da je Indija v osnovi še vedno nesekularna država, saj je bilo občutno preveč izgredov zaradi religijskega političnega sistema, kjer si nasprotujeta dve politični stranki, ki sta versko usmerjeni.

V šestem poglavju bomo predstavili institucije indijskega političnega sistema in njegovo delovanje. Po svoji ustavi predstavlja Indija eno najstarejših demokracij na svetu. Vseeno pa se zaradi religijskih, jezikovnih in kulturnih razlik ločijo različne identitete med seboj in s tem povzročajo boj za prevlado ene nad drugo, posledično pa s tem pa načenjajo demokratična načela kot sta svoboda do veroizpovedi in zagotavljanje primarnih človekovih pravic.

»Če neki demokraciji ne uspe doseči potrebne identifikacije, je njen obstoj ogrožen« (Taylor 2000: 5).

O identifikaciji in političnem konfliktu, religijski raznolikosti bomo govorili v sedmem poglavju, ki pa je neke vrste predogled naslednjih dveh in sicer najstarejše religije med velikimi, delujočimi verskimi tradicijami – hinduizmu in hindujske doktrine – dharme. Danes lastne identitete ne opredeljujeta le skupni zakon in republikanska svoboda, temveč tudi kulturne značilnosti. Za hierarhične odnose pa v moderni demokratični državi ni več prostora.

2. TEORETSKO-METODOLOŠKI OKVIR NALOGE

V uvodnem delu poglavja bom predstavila teoretsko-metodološki okvir naloge. Teoretsko-metodološki okvir naloge podaja informacije o vsebini dela, pojasnjuje glavne smernice in cilje moje naloge.

2.1. Postavitev problema

Področje odnosov med politiko in religijo je vsekakor zelo pomembno v vseh državah, še posebej pa nas bo v diplomski nalogi zanimal odnos med politiko in religijo v eni od azijskih velikank – Indiji. Šteje več kot eno milijardo prebivalcev na 685 milijonih kvadratnih kilometrov. Gostota prebivalstva je kar 320 prebivalcev na kvadratni kilometer in je druga najbolj poseljena država na svetu. Njena vojska šteje kar okoli 1.500.000 mož, na drugi strani pa jo po bruto družbenem proizvodu uvrščajo v eno najrevnejših dežel. Vse to in še več je Indija. Za Indijo sem se odločila, ker me je zanimalo vprašanje religijsko-politične interakcije največje demokratične države na svetu.

Indija je tudi dežela številnih etnij in jezikov, dveh prevladujočih religij in kultur. Hindujcev, o katerih bomo v nadaljevanju povedali veliko, je okoli 700 milijonov, preostali pa so muslimani, budisti, judje, sikhi, kristjani, džainisti in razna plemena. Je zveza držav, nekakšna psevdofederacija, saj ima za razliko od ZDA unitaristične poteze (na primer: osrednja oblast lahko odpravi zvezno državo). Tudi proračunska sredstva se delijo na državni ravni. Indijska zveza je sestavljena iz osemindvajsetih zveznih držav in sedmih centralnih administrativnih zveznih teritorijev. Poseben status imata zvezna država Jammu in Kašmir, saj imata svojo ustavo, parlament in zakonodajo. Vzrok je v večnih trenjih med muslimani, ki so na tem območju v večini, ter hindujci, saj je po pridobljeni neodvisnosti Indije od Združenega kraljestva, Pakistan zahteval zvezno državo Kašmir zase. Čeprav je Indija po eni strani prizorišče številnih izrazov medverskega sožitja in dialoga, je po drugi strani tudi prizorišče številnih sovražnosti in konfliktov, v katere je pomembno vpleten verski dejavnik.

Indijski politični sistem sodi med politične sisteme dežel v razvoju, kjer je najbolj razvidna raznolikost oblik političnih organizacij, podvrženim spremembam. Gre za sistem, v katerem obstajajo in delujejo razvite ustanove predstavniške demokracije, ki se v tem pogledu približujejo razvitim buržoaznim deželah. Indija je parlamentarna zvezna republika v sklopu Commonwealtha. Po ustavi iz leta 1950 je »suverena socialistična posvetna demokratična republika«, ki temelji na:

- 1) parlamentarni ureditvi oblasti;
- 2) enakosti vseh državljanov;
- 3) zajamčenih temeljnih človekovih pravicah;
- 4) pravici do pravne poti.

Na tej točki pa se pojavlja moje vprašanje demokratičnosti Indije, saj bom v nadaljevanju predstavila indikatorje, ki spodbijajo enakost državljanov in uveljavljanje človekovih pravic. Dokler religija tako močno posega v sfero družbe in na določenih primerih ne zagotavlja verske enakosti in ne zagotavlja osnovnih človekovih pravic, lahko dvomimo o demokratičnosti. Vpliv religije na politični sistem in samo družbo je precejšen. V nadaljevanju naloge pa bomo videli, kako globoko pravzaprav sežejo religijske lovke.

Religija dobiva v Indiji drugačno vlogo in razsežnosti v družbi. V pričujoči diplomski nalogi bi tako radi ugotovili, kako močna je pravzaprav religija – hinduizem, katerega temelj doktrine je dharma. Dharma oziroma svadhdarma je več kot moralna osnova. Je nekakšna specifična usmeritev in oblikovanost življenja, nekaj, česar se je treba držati. Sem sodijo vse moralne dolžnosti, ki so si v veliki večini verstev podobne. Vsako verstvo je v svojem dolgoletnem razvoju zapadlo v duha ubijajoči ritualizem.

Čeprav znanost o religijah ne more niti zanikati niti potrditi nekaterih specifično religijskih trditev in predstav (npr. obstoj reinkarnacije, zakona karme in vstajenja), jih s tem, ko jih skuša razložiti v okviru hipoteze o religiji kot specifični človekovi proizvodnji – dejanske nekako ogroža (Smrke 2000:21).

Pri tem pa se je treba zavedati, da hinduizem ni samo religija, je življenje nasploh, tudi način, kako si ga ljudje uredimo. Na tej točki pa spet pridemo do vprašanja, kako globoko je to sploh mogoče, da ne ogroža samega političnega sistema in demokratičnih načel.

Za številne družboslovce je področje odnosov med politiko in religijo pomembna značilnost današnjih družb. Religija in politika sta družbena fenomena, ki sta prisotna skozi celotno človeško zgodovino. Skušala bom predstaviti, kako se z uporabo religije dosega politične cilje. Vpliv religije kot institucije, ki bi imela tudi odločujočo vlogo v indijski družbeni in politični strukturi, ima politizacija indijskega kastnega sistema.

V demokratični, federativni državi, kakršna je Indija, igrajo veliko vlogo množična in enotna politična gibanja, ki so izrazito populistično usmerjena, saj podpirajo napredne družbene tendence in pozivajo k družbeni harmoniji ter sodelovanju. Za Indijo je značilno, da sta religija in politika začeli neposredno vplivati ena na drugo. K temu je pripomoglo tudi gibanje za neodvisnost Indije, ki je bilo uradno sekularno, toda v duhu hindujske predstave dharmične obveznosti. Pri uravnavanju konfliktnih odnosov med religijo in politiko pa igrajo pomembno vlogo različne ravni vladanja in politične stranke, ki si prizadevajo doseči nadzor nad vladnim aparatom z zmago na volitvah.

Ali v tem primeru cilj opravičuje vsa sredstva? V diplomski nalogi se bomo skušali usmeriti v konflikt med religijo (hinduizem) in političnim sistemom (demokracija), ki se med seboj pogosto izključujeta.

2.2. Cilji diplomske naloge

V pričujoči nalogi bi radi prišli do odgovorov na določena vprašanja, ki se nanašajo na konkretne primere. Namen moje diplomske naloge je predstaviti vpliv religije na politični sistem, razdelati verski konflikt znotraj države in predstaviti zlorabo religije v politične namene. Zanimalo me bo, kako močna je religija v primerjavi s političnim sistemom in v kakšni povezavi sta religijsko in narodnostno vprašanje federativno urejene države Indije. Skušala bom prikazati, na kakšen način Indija rešuje verska vprašanja: po metodi zahodnih demokracij (ločenost religije od politike) ali z indizacijo indijske politike v smislu teokratske države. Ko pa govorimo o nacionalnem vprašanju, se postavlja še vprašanje kastnega sistema. Po ničemer drugem namreč svet ne pozna hinduizma bolje kot prav po tem in ga tudi najbolj obsoja. Nastanek kast je ena izmed kočljivih zgodovinskih tem. Če pogledamo le najnižjo kasto, ki je najbolj sporna in pravzaprav sploh ni kasta – »nedotakljivi«, tisti, ki so zunaj kast.

Obravnavani so kot neenakopravni člani družbe, kar pa je v 17. členu indijske ustave prepovedano. Ustava se dotika tudi verske svobode državljanov, določa enake pravice vseh kast do vstopa v hindujska svetišča, toda prav tukaj znova in znova prihaja do sporov med državo in hindujci.

Že Buda, Dajandani in Gandhi ter številni drugi verski reformatorji so skušali odstraniti nedotakljivost iz kastnega sistema, kar pa jim žal ni uspelo. Definitivno gre pri tem za eno najbolj krivičnih institucij indijske družbe. »Toda navsezadnje, nobene pravice nimamo, da bi se nad tem zviška zgražali, saj je tudi naša civilizacija sanjala o neki idealni družbi, le da si jo je zamislila kot brezrazredno, ustvarila pa je nevarne elite in birokratske kaste« (Zalokar 2000:33).

Glede na to da je vmešavanje države, ko gre za področje ohranjanja javnega reda in miru, do neke mere upravičeno, se lahko vprašamo kje je torej treba postaviti mejo, da to ne postane sporno.

Indija kot država posega v tradicijo religije, ki je ena najstarejših religij in je močno zasidrana v naravi tamkajšnjih ljudi. V tej nalogi bi želeli predstaviti obe strani, saj je mogoče glede na preučeno literaturo na obeh straneh najti tako pozitivne kot tudi negativne lastnosti. Vloga države kot velikega varuha pa je v Indiji, kjer dominirata dve religiji, kjer deluje obširni kastni sistem, kjer živijo številne sekte in podsekte, zagotovo zelo zapletena. Politiki in religiji bi bilo treba zagotoviti prosto delovanje, a hkrati njuno medsebojno interakcijo (Banatwalla 1992).

V 20. stoletju sta v Indiji začeli religija in politika neposredno vplivati druga na drugo. Na tem mestu je treba omeniti tudi gibanje za neodvisnost Indije, ki je bilo uradno sekularno in se je zavzemalo za vdanost »Matere Indije«. Gandhi je skušal najti kompromis med religijo in sekularnim krilom gibanja za neodvisnost, s tem pa je sprožil velika nestrinjanja med političnimi voditelji. Različni pogledi med političnimi strankami in voditelji verskih skupnosti so še danes v Indiji velika težava, pogosto privedejo do nasilnih konfrontacij in s tem do izgube številnih življenj (Priatelj 2000).

2.3. Hipoteza

Prva hipoteza: *Vpliv religije, hinduizma, na politični sistem v Indiji je tako močan, da demokracija v svojem pravem duhu ne more »živeti«.*

Druga hipoteza: *O hinduizmu bi lahko govorili kot o družbeni kategoriji, saj kot tak zelo močno vpliva na politično dogajanje in razmere v indijski družbi.*

Prvo hipotezo bom preverjala s pregledom državne ureditve Indije, in sicer v poglavju o demokraciji v Indiji, demokratičnih načelih, ki naj bi veljala, in političnih institucijah ter njihovem delovanju. Močno se prepletajo z religijo, zato bom skupne smernice iskala tudi v poglavju hinduizma in dharme. Skozi nalogo bom predstavila tudi indikatorje, kot so kastni sistem, uveljavljanje človekovih pravic in svobode do veroizpovedi, ki nam lahko zameglijo demokratični pogled Indije.

2.4. Metodologija

Za opredelitev odgovora na zastavljeni hipotezi bomo v največji meri uporabljali interpretacijo sekundarnih virov. Med drugim bom pregledala razpoložljivo literaturo, ki se ukvarja z izbrano tematiko in jo ovrednotila.

- Analiza primarnih virov: ustavnopravni okvir Indije
- Analiza sekundarnih virov: knjig, strokovnih člankov, informacij, pridobljenih na internetu
- Deskriptivna analiza: Predstavitev strukture političnega sistema, različni pogledi hinduizma in indijskega življenjskega vodila – dharme

Med hinduističnimi navodili, kako uresničiti človeške zmožnosti, ima posebno vlogo tudi joga, ki je sicer starejša od hinduizma, a se je skozi tisočletja tako močno prepletla z njim, da je mogoče govoriti o enem. Na tej točki nam bo v pomoč tudi znanje avtorice pričujoče diplomske naloge o jogi, ki je med drugim tudi učiteljica Sivananda yoge in

Ashtanga yoge ter je v času svojega izobraževanja dober mesec živela v ašramu, kjer je spoznala temelje filozofije joge. »Ker je cilj joge narediti površino jaza prosojno za božanstvo, ki je pod njim, se mora ta najprej očistiti.« (Iyengar 1965:45).

Religija je vedno več kot morala, toda če moralne podlage ni, izgubi svojo moč. Sebična dejanja sesirijo končni jaz, namesto da bi ga razkrojila; sovražstvo moti tok zavesti. Prvi korak joge zato vključuje gojenje takih navad, na primer, da posameznik ne dela krivice, ne krade, da skrbi za resnicoljubnost, samonadzor, čistost, zadovoljstvo, samodisciplino in ima nepremagljivo željo doseči cilj.« (Iyengar 1965:).

Pri tem nam bo v veliko pomoč knjiga »India and the world«, ki je na nek način vpogled v Indijo skozi oči dr. Karana Singha. Ta v svojih esejih opisuje svojo filozofijo življenja, v katero vključuje vse vidike religije, ki so vpete v politični prostor Indije. Prvi del se navezuje na politološke in sociološke vidike, kot je na primer izziv parlamentarne demokracije. Drugi del pa se ukvarja z globljimi vprašanji, kjer skuša opisati, s kakšnimi očmi na svet gledajo Indijci. Sam je bil rojen kot hindu, živel je v državi, kjer je bila večina muslimanov, šolal se je v krščanski šoli, tako da v »Materi Indiji« vidi veliko lukenj, ki bi jih zlahka zapolnili, če bi le malce odprli oči in ne samo duha. Skratka, tudi avtorici je odprl par vprašanj, na katera, žal še po vsej predelani literaturi, ne najde odgovorov in jih očitno nikoli ne bo, saj še sami hindujci ne vedo, zakaj je temu tako. Vedo le, da tako mora biti, ker je po njihovem prepričanju to tok univerzuma.

3. ZGODOVINSKO OZADJE

Zgodovina pripoveduje, da je ljudstvo Dravidov v Indski dolini že okrog leta 2500 pr. n. št. začelo razvijati mogočno mestno civilizacijo. Ta je bila visoko razvita, saj je poznala natančno načrtovanje mest, opečnate zgradbe ter namakalno in osuševalno omrežje. Iz srednjeazijskih step pa so se okrog leta 1500 pr. n. št. na indijsko podcelino priselili Hindukuš Arijci. Ti so v svojem jeziku »sanskrt« razvili obsežno književnost, s seboj pa so na ta prostor prinesli tudi sistem delitve družbe, ki je prerasel v zapleteno kastno strukturo.

Evropsko kolonialno obdobje se je začelo leta 1498, ko se je na eni od indijskih obal izkrcal portugalski pomorščak Vasco da Gama. Kasneje so se za vodilno vlogo v trgovanju z Indijo bojevali še Nizozemci, Francozi in Danci, zmagali pa so Britanci. Njihova kraljica Viktorija je bila leta 1876 okronana tudi za cesarico Indije. Indijski boj za neodvisnost je bil požrtvovalen in dolgotrajen – nadoblast Britancev je prenehala veljati šele leta 1947. Temu so sledili krvavi spopadi med muslimani in hindujci. Ker sožitja ni bilo moč doseči, se je država razcepila na islamski in hinduistični del.

Britance je zanimalo le obvladovanje in izkoriščanje dežele in ne njen razvoj. Močno so se angažirali pri ustvarjanju obsežnega in učinkovitega administrativnega aparata. Prometna in komunikacijska infrastruktura ter majhne evropsko izobražene elite so služile le ozkim potrebam izkoriščanja in nadziranja. Vzpostavilo se je veliko, samo kolonizatorjem dostopno, in enotno tržišče. Vsi elementi indijske družbe pa so ostali nedotaknjeni in so jo potiskali nazaj v preteklost, kaste, nerazvito industrijo, kmetijstvo in splošno izobrazbeno zaostalost. Sledilo je obdobje vsesplošne stagnacije ekonomskega in družbenega življenja, ki omogoča tudi enostavno reprodukcijo in ohranja deželo v stanju množične ter konstantne podhranjenosti in zadolženosti. V devetnajstem stoletju je zaradi lakote umrlo več kot dvaintrideset milijonov ljudi, a na drugi strani je število prebivalstva pospešeno raslo. Leta 1780 je bilo v Indiji približno sto milijonov ljudi, sto petdeset let kasneje, ko Indija pridobi neodvisnost, pa kar tristo petdeset milijonov. Strma rast prebivalstva je pomenila še večji pritisk na zemljo, kar pa je ljudi naredilo popolnoma odvisne od domačih veleposestnikov in tujih kolonizatorjev.

Kolonizator se pod pretvezo nevmešavanja v način življenja domačinov ni spuščal v odpravo samoobnavljajoče stagnacije, ki jo je sam povzročil oziroma ohranjeval. Nerazvita Indija je pomenila ogromno nedotaknjeno tržišče za angleško industrijo. Drugi razlog »nevmešavanja« pa je bilo dejstvo, da se neuki in lačni domačini težje upirajo kolonizatorju.

Šolstvo je bilo razvito le za potrebe novačenja kadrov kolonialne uprave. Strogo usmerjeni sistem je rezultiral v pismenosti le vsakega sedmega Indijca v letu pridobitve neodvisnosti.

3.1. Družbena transformacija Indije

To je bilo obdobje, ko je Indija pretrgala verigo in začela z ekonomskim razvojem ter družbeno transformacijo. Ko je leta 1947 vstopila v »svobodo«, je zagotovo pustila močan pečat v človeški zgodovini. Dan, ki ga štejemo kot rojstni dan suverene in neodvisne države, je 15. avgust 1947, tako imenovani »konec« kolonialnega obdobja, ki je vladalo indijski podcelini več kot pet stoletij.

Tukaj pa bomo združili še življenje Mahatme Gandhija, saj je dosežek, ki ga je svet pripisoval temu možu, »malemu fakirju«, kot ga je poimenoval Winston Churchill, zapisan v zgodovino. Gre za umik Britancev iz Indije in mir ter dvig spoštovanja nedotakljivih, ki jih je preimenoval v božje ljudi – harijane. Po njegovi zaslugi so po osamosvojitvi v Indiji uradno prepovedali nedotakljivost in naj bi zagotovili, da bodo vsi ljudje imeli možnost izobrazbe ter opravljanja poklica ne glede na kasto, kot bi v zdravem duhu demokracije moralo biti. A kot bomo videli kasneje, žal temu še vedno ni tako. Vprašanje je, ali sploh kdaj bo.

S tem je ponudil nenasilno strategijo in navdihnil Marthina Luthra Kinga za njegovo gibanje za državljanske pravice v ZDA. Kot zanimivost, imetje Mahatme Gandhija, ko je preminil, je znašalo cela dva dolarja.

Gandhi se je rodil v kasti trgovcev, po študiju prava in prijateljevanjem s Tolstojem v Združenem kraljestvu se naseli v Južni Afriki, kjer je pognal svoje korenine uspešno vodenega gibanja državljanske neposlušnosti proti rasistični politiki. Zagovarjal in osvobajal je zatrte ljudi ter izdelal svojo politično filozofijo nenasilja, kjer je uveljavljal socialne spremembe. Z Bhagavadgito se je prvič srečal preko Edwina Arnolda, ki jo je prevedel v angleščino. V svoji avtobiografiji je citiral verze Bhagavadgite: »Moč, ki jo imam v politiki, izhaja iz mojih poskusov na duhovnem polju, kjer je resnica najvišje načelo in za njeno spoznanje je Bhagavadgita knjiga *par excellence*«.

Ko se je vrnil v Indijo, se je pridružil nacionalnem gibanju in se zavzemal za osamosvojitve Indije, in sicer po mirni poti. V času indijske osamosvojitve so se v Pandžabu začeli boji in nemiri med muslimani, hindujci in sikhi, kar je Gandhi označil kot veliko nespoštovanje vseh treh religij. Ko je pozval hindujce k spoštovanju muslimanov, je sprožil neodobranje s strani hindujskih nacionalistov. Prav član te organizacije je leta 1948 izvedel

v Delhiju atentat nanj. Na nek način je njegov verski pristop k politiki v boju za neodvisnost prinesel številne žrtve verskih pokolov.

Gandhijev ideal družbe ni temeljil na političnem pritisku niti ne na duhovnih in idejnih omejitvah, temveč na moralnem pritisku, na načelu vrednot. e so bile kasneje delno krive za nasilje med hindujci in muslimani, ker so se sprostile moralne omejitve in so v množicah izbruhnile frustracije in ponižanja (Štante 1980).

Gandhijev hinduizem je v bistvu religija, ki temelji na močni etični zahtevi po socialni pravičnosti in varnosti. Lahko pa bi rekli tudi, da je Gandhi združil moderni hinduizem in moderni nacionalizem. Je pristaš renesančnega hinduizma, ki se je artikuliral v modernem svetu (Flood 1998).

Ko Indija vstopi v dvajseto stoletje, se pod vplivom domače elite začne oblikovati politična zavest določenega dela Indijcev. Leta 1908 do tedaj malo znana in razširjena stranka Indijski nacionalni kongres (INK) prvič odločno oblikuje zahteve Indijcev po politični samoupravi in udeležbi odločanja političnega sistema. Od tega trenutka dalje je indijska zgodovina in zgodovina njenega političnega sistema neločljivo povezana s stranko INK, ki je imela ena od prvih profilirano politično strukturo.

Pomembno vlogo je imel Gandhi tudi pri oblikovanju samostojne kulture in skupne narodove samovlade, saj je bil duhovni vodja ter politični strateg v boju za neodvisnost in pri pridobivanju podpore elitne stranke INK. Po osamosvojitvi so se politični dejavniki, ki so vplivali na medskupinske neredne v družbi povečali med močnima skupnostima (muslimani in hindujci). Politični dejavniki, pri katerih igra pomembno vlogo religija, so lahko velikokrat uničevalni za celotno družbo.

Druga svetovna vojna je bila odličen trenutek za Indijo, ki je bila v vojno avtomatično vpletena. INK uporabi neugodne okoliščine za kolonizatorje kot možnost dokončne uveljavitve oblasti na centralnem nivoju. Leto pozneje britanski podkralj zavrne kompromisni predlog INK o ustanovitvi »Začasne nacionalne vlade«. Zavrnitev je bila utemeljena z argumentom vprašljive legitimnosti vlade. Predstavljala naj bi le en, čeprav večinski del Indijcev. V ospredju je bila težava Muslimanov. Podkralj jim je ponudil povečanje dela Indijcev pri participativni obliki sodelovanja v upravi in ustavne reforme po končani vojni. INK zavrne nezadovoljive predloge in proglasi akcijo državljanske neposlušnosti v zameno za ustavo. INK sprejme resolucijo »Qiu India«, kjer se odloči za množični upor. Reakcija je bila učinkovita in takojšnja. Britanci zaprejo vse voditelje INK. Zaprtih je šestdeset tisoč ljudi, ubitih pa okoli tisoč.

Ob koncu vojne Britanci sklenejo položaj rešiti na miroljuben in časten način. V Londonu prevlada politična volja po neodvisnem statusu indijskega podkontinenta, ampak podcelina neodvisnosti ne dočaka enotna. Zgodovinski spori med muslimani in hindujskimi prebivalci, versko-kulturno-ideološko nasprotje hinduizma in islama, privedejo do ustanovitve neodvisnih državnih entitet znotraj Commonwealtha. Če povzamemo, sta ideološko gledano hinduizem in islam antiteza drug drugemu. Z vstopom religije v politiko se je politična situacija v Indiji zelo zaostila. Oblikovale so se politične stranke s poudarkom na veri; najprej s strani muslimanov in kasneje, kot odgovor na to, še s strani hindujcev. Takrat je šlo predvsem za ohranjanje njihove kulture, danes pa gre le še za prevladovanje in izražanje moči v državi.

Indija je okusila svobodo in kmalu zatem so postali svobodni tudi številni narodi v Aziji in Afriki. A vseeno je neodvisnost Indije nekaj posebnega. Ne le da so postali svobodni, izbrali so si demokracijo. Veliko narodov se je osvobodilo kolonialne roke, ampak so postala nova pravila »diktature« ponekod še strožja kot prej. Neke vrste osvobodilno gibanje se je začelo že leta 1885 z indijskim nacionalnim kongresom. Za vodilne v tem boju je spoštovanja vredno, da jim je uspelo skoraj avtomatično prevzeti demokracijo kot sistem vladanja.

Danes, 50 let po osamosvojitvi, se lahko le vprašamo, zakaj je Indija vpeta v negativno spiralo, v kateri so veliko manjše države na čelu. Šele takrat, ko se bo njihov dan neodvisnosti začel proslavljati v pravem pomenu besede, bo dosegel svoj pravi pomen. V nasprotnem primeru bo postal le še en ritual, v katerem narod tone še globlje v močvirje nasilja, konfliktov in korupcije. Lahko bi upravičeno rekli, da je zadnji čas, da se Indija zbudi in dvigne duh indijske usode.

4. FEDERALIZEM

»Federalizem je politična ureditev, na kateri temeljijo politični sistemi, v katerih je oblast razdeljena na osrednjo federalno oziroma zvezno oblast in oblast federalnih enot, obe stopnji oblasti pa sta na svojem področju delovanja suvereni. Pisana ustava natančno določa pristojnosti federacije in federalnih enot, v primeru sporov pa odloča ustavno sodišče.« (Bealey 1999: 130).

Načeloma imajo tudi unitarne države pisano ustavo in ustavno sodišče, a pri federalno urejenih državah sta ustava in ustavno sodišča nujna. Federalna ustava torej določa vsaj dve stopnje oblasti, vsaki pa dodeljuje posebne pristojnosti. Osrednja, federalna oblast, je običajno pristojna za zunanje zadeve – obrambo, zunanje odnose, migracije in nekatere skupne domače zadeve. Obseg pristojnosti federalnih enot se razlikuje od federacije do federacije, ponavadi pa vključujejo izobraževanje in tudi neposredno uresničevanje federalnega prava (Hague 1998). V federacijah, kjer se uveljavlja načelo domnevne pristojnosti v korist federalnih enot (residual powers), pristojnosti ostanejo federalnim enotam. Hague ob tem poudarja, da je razdelitev pristojnosti ustavno zaščitena in se lahko spremeni le s spreminjanjem federalne ustave.

V skoraj vseh federacijah imajo federalne enote svoj glas v zakonodajnem procesu zagotovljen preko svojega predstavništva v zgornjem domu parlamenta (Hague 1998). Predstavništvo je praviloma enako za vse federalne enote, v posameznih federacijah pa obstajajo tudi drugačne rešitve. Število sedežev, ki jih ima posamezna federalna enota, se namreč med zveznimi državami razlikuje.

4.1. Pogoji za oblikovanje federacije

Obstajala naj bi dva nujna pogoja za oblikovanje federacije, in sicer skupina političnih, ekonomskih, etničnih, verskih, geografskih, rasnih ali zgodovinskih entitet, ki jih povezuje vsaj eden izmed zgoraj navedenih pridevnikov. Prebivalci naj bi v svojih mislih nosili znak iste nacije. Med drugim pa mora obstajati zelo specifična volja pri političnih subjektih entitet, ki želijo stopiti v federacijo.

Želja po združenosti in medsebojni koordinaciji, politična volja, ki ustvari federalno državo, pa je že v samem bistvu nekonsistentna. Vsebuje namreč vsaj navidezno nezdružljive elemente. Na eni strani je želja po nacionalni združenosti, na drugi strani pa želja vsakega

dela po ohranitvi svoje lastne identitete ter relativne neodvisnosti. Temeljni cilj federalizma naj bi sicer bil v največji možni meri udejanjiti obe nasprotujoči si tendenci, vendar je v politični realnosti marsikdaj tako prizadevanje podobno kvadraturi kroga. Lahko rečemo, da je federalna država združba relativno neodvisnih entitet. Njihova ozemlja so praviloma kongvitentna, prebivalci pa imajo določene skupne značilnosti. Te so lahko rasno, versko, etnično, ekonomsko ali zgodovinsko pogojene in imajo skupen interes po nacionalni enotnosti. Obenem pa si z vsemi silami prizadevajo ohraniti lastno entiteto znotraj novo nastale politične tvorbe. Ta relativna razdvojenost, neodvisnost, jim je v določenem smislu osnovna surovina popolne neodvisnosti, ki jo zaradi relativne politične, ekonomske ali vojaške premoči sosednjih skupnosti ne morejo ne doseči ne trajno ohraniti (Pinkney, 1994).

Federalizem je tako sinteza velikega števila maksimalnih posamičnih interesov. Ti v medsebojni interakciji tvorijo nov, splošen interes, kar pa ni mehanični seštevek posamičnih interesov. Njegov zunanji izraz je minimalni konsenz, ki se uresničuje na federalnem nivoju. Kot tak ne ustreza popolnoma nobeni posamezni enoti, vendar te brez njega ne morejo obstajati v svoji posebnosti. Med drugim lahko rečemo, da zaradi različnosti interesov posameznih entot federalna skupnost neha obstajati, vsaj kot skupnost federalnega značaja, ko postane ta minimalni splošni konsenz trajno neskladen z interesi posamezne enote. Izgubi se temeljna lastnost federalizma: enakopravnost vsakega posameznega interesa v oblikovanju skupnega. Če pogledamo primer indijskega federalizma, je ta vse prej kot idealen model federalizma (Brezovšek, 1994).

Argument v prid federalne ureditve je zgodovinsko dejstvo prinčevskih držav, formalno neodvisnih tvorb pod britansko nadoblastjo, ki pa so vseeno pridobile določeno zavest o lastni zgodovinski entiteti. Želele so jo ohraniti tudi po pristopu k indijski federaciji. Eden izmed drugih razlogov federalizma je tudi velikost Indije, ki jo je v dobi hitrih in povsod segajočih komunikacij, brez večstopenjskega sistema, težko upravljati.

Prav ti razlogi pa so pogojevali specifikko razmerja med federalnimi enotami, zveznimi državami in teritoriji ter centralno oblastjo v korist slednji. Vse preveč je razlik, ki jih je potrebno nevtralizirati. Le močna centralna vlada je lahko izpeljala proces integracije prinčevskih držav v enotno skupnost. Centralni vladi mora biti, kljub velikosti države, omogočeno takojšnje informiranje in poseganje v lokalna dogajanja, če želi uspešno vodenje centralne politike.

A na drugi strani ne smemo spregledati dejstva, da posamezne zvezne enote, »federacije«, nimajo svojih ustav, temeljnih zakonov, tako da sploh ne moremo govoriti o

zveznih državah. Glede na to sploh ne moremo govoriti o zveznih državah v Indiji, saj jim manjka večina elementov za takšno kvalifikacijo. Enostavnost spreminjanja določil, ki se tičejo njihovega obstoja in nezmožnosti direktnega vplivanja na take odločitve, postavljajo indijske zvezne enote na raven nekakšnih upravnih pokrajin, okrožij. Entiteta, ki ne more samostojno odločati o svojih temeljnih vprašanjih in razmerjih do ostalih entitet tako znotraj njene skupnosti kot zunaj nje, nikakor ne spada v kategorijo entitet, ki jim pravimo država. Ta konglomerat okoliščin in subjektivnih dejavnikov je privedel do »federalizma na indijski način« – kvazifederalizem (Pinkney 1994).

V Indiji traja tresoča se demokracija že več kot 40 let. Indijci so imeli več kot deset parlamentarnih volitev in več kot sto volitev za Vidhan Sabas. Če povzamemo, ena sedmina celotnega prebivalstva na svetu živi pod zakoni demokratičnega sistema. Še danes so ljudje pripravljene žrtvovati svoja življenja »za demokracijo«. Moramo pa si priznati, da je tudi v demokraciji cela vrsta političnih, ekonomskih, družbenih in psiholoških faktorjev z zelo motečimi manifestacijami. Rast nasilja v indijski družbi je najbolj nezaželena in vredna obžalovanja, saj pospešeno raste kriminal in terorizem. Religija in kastni sistem sta si v velikem sorazmerju. Namesto da bi vera imela pozitivne, zdravilne, pomirjevalne in blažilne posledice ter misli, kakršne bi v velikih religijah morale biti, še vedno povzroča razkole in razprtije. Teroristični napadi in atentati so igrali veliko vlogo med vodstvom. Vlada splošna atmosfera nestrpnosti in velike razlike med kvazi federacijami.

5. OPREDELITEV DEMOKRACIJE

Že v Antiki so ji pravili »vladavina ljudstva«, toda danes pod besedo demokracija razumemo veliko kompleksnejši in večplastnejši pojem. Antična demokracija je bila neposredna, pri odločanju o javnih zadevah so sodelovali izključno svobodni odrasli moški. V današnjih družbah pa lahko vidimo že prvo razliko od antične družbe. Število prebivalstva in tudi naloge moderne države so veliko bolj kompleksne, sofisticirane in specializirane. Med drugim v Antiki niso sodelovali revni ljudje, ženske, sužnji in vsi, ki niso imeli statusa državljana.

Pomen človekove svobode, kot osrednje sestavine demokracije, je bil vezan na sodelovanje v procesu odločanja (sodelovanje v javnih zadevah), načeloma pa ni bilo sfere človekovega delovanja, kamor država ni smela posegati. V moderni demokratični državi ima vsak posameznik neodtujljive pravice in svoboščine, ki mu zagotavljajo osebno svobodo. In kot bomo videli kasneje, temu v Indiji ni tako, saj sam kastni sistem ne zagotavlja osebne svobode. O idealnem modelu demokracije skorajda nima smisla govoriti, saj je le fikcija. Glavne karakteristike, kot so maksimalna svoboda, družba, v kateri bi vsi enakopravno sodelovali pri urejanju skupnih zadev in v kateri ne bi bilo privilegiranih posameznikov, so le predstava. Pri tem je treba poudariti, da obstaja veliko političnih sistemov, ki se imajo za demokratične, a je v njih zelo veliko demokratičnih deficitov. Sicer pa se ime demokracija uporablja za označevanje obstoječe politične ureditve. Tu je mišljen predvsem sistem parlamentarnega predstavništva, politična demokracija pa je osnovni pogoj uveljavljanja kakršnihkoli demokratičnih projektov. Ali kot pravi Sartori (1987: 11): »Če politični sistem kot celota ni demokratičen, potem je družbena demokracija malo vredna, industrijska demokracija ima malo pristnega, ekonomska enakost pa se ne razlikuje od enakosti med sužnji.«

Robert A. Dahl je sodobno demokracijo poimenoval poliarhija – mnogoplastna in razpršena oblast, participacija državljanov pri volitvah (en človek, en glas) ter spoštovanje in izvajanje legitimno izražene večinske volje. Za življenje poliarhije pa so potrebne institucije z naslednjimi karakteristikami:

- »izvoljenost funkcionarjev – določeno z ustavo;
- svobodne in poštene volitve – relativno pogoste in brez prisile;
- inkluzivna volilna pravica – nanaša se na vse odrasle osebe;
- pravica do kandidature za politične funkcije – velja za vse odrasle osebe, toda za nekatera mesta je lahko zahtevana višja starostna meja;
- svoboda izražanja – državljani lahko kritizirajo obstoječe politične in socioekonomske razmere, brez strahu pred sankcijami;
- alternativne informacije – alternativni viri informacij morajo biti zaščiteni z zakonom
- avtonomija asociacij – za doseganje interesov se lahko državljani združujejo v različna združenja.« (Dahl, 1989: 221)

Poleg tega nekateri avtorji poudarjajo pomen institucionalnih dejavnikov, brez katerih kvalitetno delovanje demokratičnega sistema ni mogoče (razvita civilna družba, učinkovita pravna država, kompetentna in avtonomna državna uprava itd.). Gre za obstoj različnih posredniških institucij in nadzornih mehanizmov. Sodobna demokracija namreč »zahteva oblast, ki ne samo da je odgovorna svojim državljanom, ampak je tudi podvržena omejitvam in nadzoru drugih javnih institucij. Pri tem gre za koncept javne odgovornosti nosilcev političnih funkcij, tako v smislu njihovega odgovarjanja za svoja dejanja za to pristojnim institucijam nadzora, pa tudi širši javnosti kot v smislu možnosti sankcioniranja njihovih ravnanj.« (Tomšič 2002: 24)

Vse te institucije, ki skrbijo za dobrobit državljanov, niso vedno učinkovite in velikokrat ne delujejo v skladu s svojimi funkcijami, zato je nad njimi potreben nadzor. Tako uspešna demokracija potrebuje tudi horizontalno dimenzijo, ki pomeni vzajemni nadzor med različnimi vejami oblasti. Najbolj pomembno je predvsem neodvisno sodstvo in seveda obstoj specializiranih in avtonomnih institucij. Nadzor nad državnimi institucijami pa ni omejen le na druge državne institucije, temveč je vanj vključena tudi civilna družba (O' Donnell 1998 v Tomšič 2002).

V sodobni demokratični družbi je še pred nedavnim obstajala predstava, da bomo kljub vsem tem institucijam in nadzoru imeli probleme s klasičnem nasiljem, ker se pač ljudi ne da »popraviti« in ker skorajda ni možnosti, da ne bi bilo več družbenih vzrokov, ki številne ljudi ženejo k nasilju. Hkrati pa je obstajalo prepričanje, da bo vedno manj nadsionalnega, rasnega in spolnega nasilja. Na drugi strani pa se je oblikovalo prepričanje, da bo s sprejetjem demokracije kot najučinkovitejšega modela organizacije družbe progresivno naraščala stopnja

tolerance med narodi, rasami in spoloma. Rasizem, nacionalizem in seksizem so bili na videz ostanki preteklosti, ki bodo z vse večjo demokratizacijo družbe, z oblikovanjem globalnega trga in razvojem novih komunikacij izginili (Salecl v zborniku Meje Demokracije).

Toda realnost je takšna pričakovanja postavila na glavo. Vlade se še vedno ukvarjajo s tradicionalnimi oblikami nasilja in z načini učinkovitega kaznovanja prestopnikov, ob novih oblikah medrasnega, nacionalnega in spolnega nasilja pa se čutijo popolnoma nemočne. Vprašanje je torej, kako naj oblast reagira na tovrstno nasilje. Na eni strani liberalna družba vztraja pri splošni enakosti državljanov, utemeljeni na univerzalnih individualnih človekovih pravicah, na drugi strani pa skuša zavarovati posamezne skupine, na primer ženske in otroke, tako, da jim priznava posebne skupinske pravice. V primeru Indije se stvar obrne ravno na drugo stran, manjšine – kaste, ki so načeloma prepovedane. Vlada se v nedotakljive sploh ne spušča, saj bi posegla tja, kjer jabolko spora že dolgo tare politične veljake.

Kako naj se odločimo, kadar gre za konflikt med pravicami posameznika in identiteto skupine, če vemo, da je posameznikova identiteta bistveno vezana na identiteto skupine, katere del je?

Ta zagata je bolj temeljna, kot je videti na prvi pogled: ne gre le za nasprotje med pravicami posameznika in skupine. Ta razcep zadeva samo bistvo individuuma, zlasti ker so skupinske pravice del njegove lastne identitete. Če posamezniku odvzamemo skupinsko identiteto, le-ta ne bo več isti, kot je bil prej, in hkrati bo izgubil svojo lastno identiteto (Salecl v zborniku Meje Demokracije).

5.1. Demokracija v Indiji

Kot smo že omenili, bi lahko indijski demokraciji rekli kar velik eksperiment – rast politične zavesti v Indiji je bila ogromna. Posledice demokratizacije indijskega uma so še danes vidne na vsakem koraku. Ljudje v Indiji so bili vpeljani v demokratičen proces. Veliko skupnosti, ki so bile do tedaj popolnoma zunaj okvira indijskega političnega življenja, so postale del političnega procesa. Tudi kaste in plemena so na nek način vpleteni v demokratični eksperiment. Demokracija je pripomogla k večji stabilnosti v samem središču države in olajšala transferje moči. Legitimno politično mnenje in sam sistem sta omogočila vsem, da se moč deli. To je bil pomemben korak za Indijo, vprašanje je le, če je bila glede na njihov odnos do religije, pravilna odločitev prav izbira demokracije.

Pogosto se v povezavi s kvaliteto demokracije upošteva tudi druge dejavnike, povezane predvsem z materialnim položajem in ekonomskim statusom ljudi. Uveljavilo se je prepričanje, da prevelika ekonomska in socialna neenakost ne prispevata k razvoju demokracije. Tako se izpostavlja potreba po obstoju različnih mehanizmov za zagotavljanje družbene blaginje in posledično zmanjševanje družbene neenakosti (Tomšič 2002).

V večini političnih sistemov parlamentarne demokracije se posebno pozornost namenja kadrovanju in oblikovanju strokovno-upravnega aparata. Ta naj bi bil učinkovito, poslušno in avtomatično poslušno vladno orodje, ne glede na politično usmerjenost, dokler je ta v okvirih predstavniške demokracije. Toda potrebno je opozoriti, da je vsaka dejanska ureditev pomanjkljiva in kot taka bolj ali manj oddaljena od standardov idealne demokracije. Včasih se lahko vprašamo, ali prava demokracija sploh obstaja. Samuel Huntington (1993: 10), pravi: »Demokratska oblast je lahko neučinkovita, korumpirana, kratkovidna, neodgovorna, obvladovana s strani posebnih interesov in nezmožna sprejemanja politik za doseganje javnih koristi. Takšne lastnosti naredijo oblast nezaželeno, ne pa nedemokratsko«. Res pa je, da je zaradi omenjenih lastnosti takšna demokracija manj kvalitetna ali se v manjši meri približuje demokratskim standardom oz. kriterijem idealne demokracije.

Indijski primer kaže, da ta aparat ni nosilec nekega zgolj splošnega, temveč se bori za lasten politični interes. To dosega preko zveze z vladajočo stranko. V Indiji, kot v nekaterih zahodnih evropskih državah, obstajajo posebne kadrovske komisije, ki naj bi zagotovile prej omenjeno apolitičnost in lojalnost članov aparata. V Indiji je dejanski učinek komisij, da aparatu zagotavljajo status težko dostopne in vase zaprte kaste. So pod popolno kontrolo vlade, ki je aparatu več kot naklonjena. Vlada si preko tega sistema zagotavlja lojalno birokracijo, birokracija lastno homogenost, obe skupaj pa moč in vpliv (Singh 1995).

Za volilne demokracije je značilno, da so elementi, povezani z demokratskim volilnim procesom, relativno dobro uveljavljeni, vendar pa pogosto obstajajo določene resne pomankljivosti glede drugih vidikov demokratskosti, predvsem glede varovanja pravic in svoboščin ljudi. Običajno gre za preganjanje določenih družbenih skupin, razširjenost zlorab represivnih organov in podobno.

V indijskem političnem sistemu vloga parlamenta nikoli ni bila prav pomembna. Bolj je podobna potrjevalni in pasivni vlogi podobnih ustanov v deželah realsocializma kot pa klasični instituciji, ki v sistemu meščanske predstavniške demokracije odloča o vseh temeljnih zadevah. Parlament je nekakšen glasovalni stroj, ne pa aktivni zakonodajalec ljudstva.

To pa ne pomeni, da parlament ne bi mogel imeti pomembne ali celo odločujoče vloge v indijskem političnem sistemu, vendar jo lahko dobi le takrat, ko je stranka, ki sestavlja vlado, politično šibka in neenotna, z minimalno večino v parlamentu (Singh 1995).

Rast nasilja v času volitev je vedno močnejša v industrijskih centrih številnih »kvazifederacij« in je prav tako pomembna tema, ki jo bo treba slej ko prej spraviti na dnevni red. Če pa si bo samo ljudstvo Indije začelo zatiskati oči, da imajo možnost svobodnih volitev, potem zagotovo to pelje v razjedo legitimnosti celotnega demokratičnega sistema.

Toda kako pravzaprav pričakujejo, da bodo imeli pošteno vlado in politiko? Danes je korupcija v Indiji ne samo sprejemljiva, temveč je postala del njihovega življenja. Država temelji na »Stayameva Jayate«, narod je osnovan na osnovi moralne moči, ki jo je učil sam Buddha. Zastavo jim krasí Dharma Chakra, a o tem malo kasneje. Kot smo že omenili, je danes Indija postala ena najbolj skorumpiranih držav. Korupcija pa je danes dosegla vse dimenzije, kjer ogroža samo demokracijo in svobodne volitve. Ljudje v Indiji so se odločili za to, da so demokracijo začutili in tudi okusili njene anomalije, ki jih v sistem prinaša sama religija. Sicer pa je težko nasprotovati misli Winstona Churchilla: »Demokracija je grozljiva oblika vladanja. Edina težava je, da nihče še ni izumil boljšega sistema.« (Churchill v Singh 1995: 35).

Kakorkoli že, Indija bo morala ustaviti erozijo svojega kvazifederalizma. V zadnjih petdesetih letih je pot indijskega političnega procesa našla veliko podporo v samem centru. Rezultat tega je izguba pooblastil zveznih držav. Med drugim je moč tudi v zveznih državah skoncentrirana na glavna mesta in ni prenesena v vasi na sistem t. i. Panchayate – svojevrstni poizkus lokalne samouprave. Vsemu temu sledi velika neuravnovešenost v celotnem kvazifederalnem sistemu. Vprašanje je le, ali so mu sposobni vrniti legitimnost za ohranitev tega sistema (Singh 1995).

Z vprašanjem odsotnosti groženj politični ureditvi je povezano vprašanje legitimnosti. Po Lipsetu (1959: 29) predstavlja legitimnost »zmožnost producirati in vzdrževati prepričanje, da so obstoječe politične institucije za družbo najprimernejše.« Legitimnost demokratičnega sistema predstavlja konsenz v smislu zavezanosti državljskega telesa temeljnim demokratičnim normam in principom. Za uspešno funkcioniranje demokratičnega sistema je poleg pristajanja na njegove principe potrebna tudi utečenost mehanizmov sprejemanja in izvajanja odločitev. Da bi politične institucije lahko upravljale svojo funkcijo doseganja družbeno sprejetih ciljev, morajo imeti zagotovljeno določeno stabilnost v smislu potrebnega časa in resursov (Tomšič 2002).

Zadnje iznajdeno merilo politične legitimnosti pa so definitivno človekove pravice, s katerimi politična oblast tako sebi kot državljanom nalaga, da vse družbene spremembe dosegajo s striktnim upoštevanjem človekovih pravic. Človekove pravice so najboljši dokaz za to, da je človekova narava po eni strani nekaj danega, po drugi pa tudi močno družbeno posredovana (Stanič, Macura).

Toda na primeru Indije lahko nekatere religiozne prakse razumemo kot fizični napad ali moralno grožnjo na posameznika ali družbo. Tukaj bi omenila zažiganje vdov, ki jih v znak dobre žene živo zažgejo s preminulim možem. Med drugim religija posega tudi v versko svobodo, ki naj bi bila v demokratični ureditvi zagotovljena. Verska svoboda v Indiji ni absolutna, saj država sama posega v tradicijo neke religije. Indija torej zavrača z zakonom določeno zahtevo o popolni ločitvi države od religije. Ključno določilo ustavnega obnašanja o interakciji med dvema silama, ki regulirata družbo, je 25. člen ustave, ki se ukvarja s svobodno izbiro religije in odnosom med politiko in religijo.

25. člen indijske ustave:

»(1) Vsi ljudje imajo enako pravico do svobodne vesti in svobodne izbire, uporabe, promocije religije, ki naj bodo v skladu z ohranjanjem javnega reda, etike in zdravja posameznikov.

(2) Kar je določeno s tem zakonom, naj ne vpliva na izvajanje ostalih zakonov in naj ne prepoveduje državi sprejemanja novih zakonov v zvezi z:

- reguliranjem ali restrikcijo katerihkoli ekonomskih, finančnih, političnih in ostalih sekularnih aktivnosti, ki so povezane z religijskimi praksami,
- zagotavljanjem socialne varnosti in podelitev hindujskim religioznim institucijam javni značaj, v smislu enakopravne dostopnosti vsem članom hindujske družbe.« (Banatwalla 1992: 71).

Demokratične liberalne prvine so zahtevale jasno razmejitev med zasebno in javno sfero družbenega življenja. Religija se obravnava kot individualno iskanje smisla, ki po slednji razmejitvi pade v sfero zasebnega življenja. Religiozna prepričanja in vrednote so sicer z moralnega stališča nujne za obstoj družbe, ne usmerjajo pa več vseh ciklov družbenega

življenja. Tako se religija, s stališča političnih znanosti, uvršča v civilno in ne več politično družbo (Haralambos in Holborn 1995).

To je teorija oziroma primer, kako bi v demokratični družbi moralo biti, a na žalost v Indiji temu ni tako. Ni jasne razmejitve med zasebno in javno sfero družbenega življenja, kamor naj bi vključili tudi religijo in individualno iskanje smisla. Najbolj pomembna razlika med tem, kako naj bi bilo in Indijo, pa je, da religiozna prepričanja in vrednote usmerjajo veliko večino družbenega življenja in se religijo zlahka umesti v civilno ter politično sfero. Religija je družbena kategorija, ki obstaja že skozi celotno zgodovino človeštva in je ni mogoče popolnoma izključiti niti ne iz politike, še manj pa iz družbe.

Iz kateregakoli zornega kota pogledamo, lahko opazimo, da je v Indiji težko ločiti politiko od religije, saj že ustavni in zakonodajni akti vključujejo religijo v politiko in jo do neke mere celo regulirajo. Glede na to, da ne upoštevajo ustavnih določil o popolni ločenosti državne sfere od religije, je težko govoriti o legitimnosti. Izgleda tako, da se je ta rek izgubil v senci razvoja. Moramo pa upoštevati, da odnos med državno oblastjo in verskimi skupnostmi ni jasno določen, pri čemer pa hitro pride do zlorabe religije v politične namene brez pravnomočnih posledic.

»Uvedba načela ločenosti religije in države v državno zakonodajo ima prvovrsten sociološki značaj, če le ne gre za mrtvo geslo. Ločenost naj pomeni na eni strani avtonomnost verskih skupnosti v njihovih notranjih zadevah in na drugi strani sekularizacijo javnega življenja. Država mora biti v odnosu do verskih prepričanj nevtralna, ne pa zainteresirana in pristranska.« (Smrke 1996: 23)

Indija pa zavrača ločenost v smislu nevtralnosti in indiferentnosti države od verskih prepričanj državljanov. Odloča se za podporo in spodbuja versko delovanje. Ustava vsebuje tudi razna določila o možnih omejitvah verskih dejavnosti, kot je npr. vera kot temelj za sovraštvo, nemoralo (žrtvovanje človeka, poroke otrok, izvenkastni ...). V tem primeru ima država pravico do restriktivnih in regulacijskih ukrepov pri poseganju v verske zadeve.

Država je kot posrednik povezana z nedefinirano strukturo obeh religij v Indiji. Raznolika verska praksa, obširni kastni sistem in številne sekte narekujejo indijski ustavi in državi določitev enakopravnosti in enotnosti znotraj pluralistične družbe. Indija potrebuje tak ustavni okvir, ki bo dopuščal politiki in religiji prosto delovanje ter hkrati njuno medsebojno delovanje (Banatwalla 1992).

Drugi pomemben faktor, ki ga moramo omeniti v demokratični Indiji, pa je hitro rastoča rast prebivalstva. Temu bi lahko rekli ena večjih katastrof v svobodni Indiji. Prvi popis prebivalstva iz leta 1951 šteje 361 milijonov ljudi, leta 1991 pa kar 860 milijonov.

Če pogledamo, da jih je danes že milijarda, lahko vidimo, da se rast prebivalstva še kar veča. V štiridesetih letih je prebivalstvo raslo za več kot milijon ljudi na mesec. Kako torej odpraviti vso to revščino? Še vedno je veliko majhnih vasic, kjer nimajo pitne vode. Na tisoče otrok vsako leto oslepi zaradi pomanjkanja vitamina A. Tako je skorajda sramotno in skrajno neodgovorno ustvarjati novo generacijo otrok, ki se jim ne da zagotoviti niti pitne vode in zdravih oči, politični veljaki pa govorijo o veliki demokratični državi, ki se prebija med vodilne na svetu v novem stoletju. Treba bi bilo zbuditi družbeno vest in s tem spremeniti vedenje ljudi. Indija preprosto potrebuje kulturno revolucijo. Na tej točki pa se bomo ustavili še na tretjem stebru političnega sistema – sekularizmu.

5.2. Sekularizem v Indiji

Obstajajo tri oblike sekularizma:

- 1.) Sekularna država temelji na nediskriminaciji, državljani pa lahko celo nasprotujejo religiji. Zagovorniki znanstvenega in materialnega napredka božje pomoči ne priznavajo.
- 2.) Država odobrava religijo in uradno ne dovoljuje nasprotovanja religiji. Religija je stvar osebne odločitve.
- 3.) Država podpira religijo in spoštuje vsa verstva ter verjame v harmonijo vseh verstev. Sekularizem, ki zagovarja osnovno povezanost vseh religij in versko svobodo. Temelji na duhovnosti, kjer so vsi posamezniki božji otroci.

Ko govorimo o sekularizmu, pomeni, da se država ne identificira zgolj z eno od religij, temveč spoštuje vse religije in veroizpovedi (B S Tyagi 2001).

V Evropi na žalost jemljemo to besedo z negativnim prizvokom zaradi konflikta med cerkvijo in državo. Mahatma Gandhi pa je imel v mislih predvsem, da so vse svetovne religije enakovredne in spoštovanja vredne. Štiri svetovne religije so doma iz Indije; hinduizem, budhizem, sikhizem in džajzizem. Ostale religije pa so prišle iz zahodne Azije, krščanstvo, na primer, je v Indijo prišlo tisoč let preden je doseglo meje Evrope. Indija je torej država s pluralistično tradicijo. Na žalost pa je bil sekularizem negativno interpretiran.

Sekularizacijske teorije se ukvarjajo z določanjem nekih splošnih vzorcev v zgodovinskem razvoju, ki povezujejo usodo vseh religij, delujočih znotraj raznolikih kulturnih kontekstov. Max Weber vidi proces sekularizacije kot posledico specifične religiozne racionalizacije, specifičnega načina in interpretacije krščanske vere. Etika religije se inkorporira v svetovni red, religiozna prepričanja institucije in avtoritete pa postanejo za družbo irelevantne. Poznejše religiozne ideje pa opuščajo poudarjanje zgodovinske veličastnosti in mitske prezentacije resnice, da bi s tem oblikovale racionalno etiko ter tako pripomogle k boljšemu razumevanju človeških ciljev in spoštovanju človeškega dostojanstva (Lovin 1998).

Toda to, kar se je in se še vedno dogaja v Indiji, je precej nevarno, saj se dogaja diskriminacija v obratni smeri. Manjšina, kot so muslimani, ima ponekod celo več pravic kot velika večina, hindujci, pa čeprav naj bi bila to država, kjer imajo vse religije enake pravice. Če pa poleg tega še dodamo kastni sistem, se resnično lahko vprašamo, ali je vodilna sila religija ali sam politični sistem. V predelanem gradivu je bilo moč zaslediti, da je kast okoli 4000 in da bi Indija lahko bila multireligiozna dežela, kjer bi lahko religije zaživele v harmoniji, kaste pa bi bile vedno manj pomembne. Toda situacija je ravno nasprotna. Kaste in religija postajajo glavna tema političnih faktorjev, kar pa vodi do nemirov, namesto da bi uporabili religijo na konstruktiven način.

Morda bi bilo treba širše sprejeti, da je religija nekaj globokega in trajnega v človeški psihi. Vprašanje torej je, ali lahko religija hrani globalno družbo, ki temelji na harmoniji in razumevanju, če ji damo plemenitost, liberalnost ter mistično dimenzijo.

Hkrati pa je religija lahko tudi konzervativna sila, ki ovira ekonomski in politični razvoj. Religija, ki se uveljavi v družbi kot podpornica določenega političnega sistema oblasti, vzpostavi neodvisen center moči – moralno ali religiozno avtoriteto, s katero vpliva na politične odločitve. To pa pogosto privede do konflikta med religiozno in politično močjo ter do razcepa med religijo in politiko (Lovin 1998).

Indijo bi lahko uvrstili med sekularno državo, kjer je politika v tesni povezavi z religijo. Res pa je, da je v zadnjih desetih letih politično stanje v Indiji vse prej kot enako za vse religije. Kršitve sekularne države lahko vidimo že pri različnih zakonih za hindujce in muslimane. Po drugi strani pa ustava zagotavlja svobodo misli, zavesti in religije, kar je pomemben del koncepta sekularne države.

Odnos med politiko in religijo v Indiji je specifičen. Za lažje razumevanje bomo na kratko predstavili tri teoretične modele sekularizma. In sicer, prvi je marksistični model,

drugi je zahodni model in tretji, indijski model. Vsi trije se do neke mere strinjajo z nujnostjo obstoja religije v družbi.

Marksistični model je utemeljen na kontrareligioznosti in se zavzema za popolno opustitev religije. Religijo naj bi bilo po njegovem treba izključiti iz javnega in zasebnega življenja. Za Marxa je religija opij za ljudstvo, povzroča nepravilnost, ovira ekonomijo, družbeni napredek in zavira človekovo osebnostno rast. Zahodni model sicer odobrava obstoj religije, ampak mora biti stroga ločnica med cerkvijo in državo. Indijska ustava določa sekularni značaj indijske države, ampak ne narekuje ločitve med državo in religijo. Država celo podpira religijo, osnovano na spoštovanju in enakopravnosti vseh religij, seveda pa bi se dalo razglablјati, ali je temu danes res tako. Za vse skupaj navsezadnje obstaja enotni okvir za odnos med religijo in politiko, ki je določen z ustavo suverene, socialistične, sekularne demokratične Indije (Banatwalla 1992).

Kršitve indijske države lahko vidimo že v zakonodaji, ki določa neenake zakone za muslimane in hindujce, posega v »prepoved«
zaposlovanja nedotakljivih oziroma izvenkastnih ipd. A če pogledamo pobližje, sam 17. člen ustave prepoveduje nedotakljivost. Vsako dejanje, ki se nanaša na izkoriščanje oziroma žalitev nedotakljivih, je v skladu z zakonom kaznivo. To velja tako za države kot posameznike in če nekdo ne nudi strokovne pomoči harijanu, nedotakljivemu, je v postopku kaznivega dejanja. Četudi si lahko predstavljamo, da je glede na realna dejstva in preštudirano literaturo po zaporih takšnih ljudi bore malo.

Indijski model torej predstavlja na eni strani prizorišče religijskega sožitja, na drugi strani pa prizorišče sovražnosti in konfliktov, v katere je vpleten močan verski dejavnik.

Da na kratko povzamemo, verski pluralizem je dokaz za sekularizacijo, kjer posamezna religija ne krepi družbene solidarnosti družbe kot celote, ampak določenih skupin. Kot že povedano, v demokratičnem sistemu bi morala obstajati svoboda do veroizpovedi. Ljudje se v večnacionalnih družbah vse manj identificirajo z nacionalno pripadnostjo in vedno bolj z religiozno. Moč religije ni upadla, le spremenila se je njena oblika izražanja, ki pa se odraža tudi v politiki oziroma političnem sistemu. Vpliv religije kot institucije, ki naj bi imela odločujočo vlogo v družbeni strukturi in politiki, je viden v politizaciji indijskega kastnega sistema, ki se počasi identificira z religijo. Hinduizem v svojem bitu je težko povzeti in razumeti, kot ga razumejo sami Indijci. Religija sama se pa v povezavi s politiko velikokrat reinterpretira za zagotovitev specifičnih političnih ciljev, kot je na primer volilna podpora.

Cel sistem potrebuje modernizacijo v vseh smereh. V naslednjem poglavju bomo videli, katero politično telo v »Materi Indiji«
ima sposobnost sprejeti nujne spremembe. Še

bolj pomembna od zakonskih sprememb je skupna vizija Indije. Izgubili so vizijo, ki so jo imeli Mahatma Gandhi, Jawaharlala Nehru in še veliki drugi indijski vizionarji. Izgubili so celo svojo Dharmo, o kateri govorimo v zadnjem poglavju, v širšem pomenu besede.

6. INSTITUCIJE INDIJSKEGA POLITIČNEGA SISTEMA

Institucije so eden najpomembnejših elementov človekovega organiziranega življenja, se pravi življenja v družbi. Kot takšne so tudi eden temeljnih konceptov družbene teorije. Kljub temu ali pa prav zato ne obstaja neka enotna definicija samega koncepta. Tako lahko govorimo o pojmu institucij v širšem smislu, v smislu pravil igre v družbi, ki regulirajo interakcije med ljudmi, oz. sklopov norm in pravil v obliki družbenih identitet ter vlog. V vsakem primeru institucije opredeljujejo vedenje in delovanje ljudi, ključno vplivajo na funkcioniranje različnih družbenih področij in s tem opredeljujejo družbeni karakter. Demokratična politika tako ne pomeni le sprejemanje odločitev na podlagi soočanja medsebojno tekmujočih interesov znotraj danega socialnega in kulturno-zgodovinskega okvira, ampak tudi aktivno delovanje v smislu oblikovanja njegovih parametrov. Tako je za obstoj demokratične družbe nujno oblikovanje ustreznih identitet, kot je npr. identiteta državljana ali javnega funkcionarja, se pravi pravil ravnanj, ki posedujejo attribute, skladne z demokratičnimi načeli. Demokratične institucije transformirajo neskladja med identitetami in preferencami prek diskurza, namenjenega doseganju skupnega razumevanja, z usmerjanjem nesoglasij v razumno razpravo in empatično raziskovanje možnih kompromisov ter skupnih interesov. Na njih v veliki meri leži odgovornost za integracijo demokratične skupnosti in zakoreninjenje sistema vrednost, ki so lahko podlaga demokratičnemu življenju, in na drugi strani za izločanje tistih identitet in praks, ki niso skladne z demokracijo ali pa jo celo v manifestni obliki zanikujejo (Tomšič 2002).

Naš primer analize je Indija – največja demokratična država na svetu ima največje število prebivalcev s pravico do volilne udeležbe in največje število političnih strank, ki nastopajo na volitvah. Politične stranke so zagotovo najpomembnejša organizirana oblika artikulacije interesov in predstavništva med državljani in državo.

Gre torej za institucije, ki po eni strani segajo v sfero civilne družbe, na drugi strani pa v sfero politične družbe. V primeru, da določena politična stranka uspe pridobiti dovolj številčno volilno telo, si namreč pridobi možnost, da sodeluje v sferi političnega odločanja in tam uveljavlja družbene interese, ki jih zastopa (Sartori v Tomšič 2002).

6.1. Indijska ustava

Poreklo in razvoj indijske ustave sta ukoreninjena v čas britanske oblasti v Indiji, ki je trajal od 17. stoletja pa vse do konca 20. stoletja. Zgradba administrativnega aparata je bila taka, da je omogočala direktno upravljanje iz metropole, po sistemu policijske države. V takem načinu upravljanja ni bilo prostora za sodelovanje ali vsaj svetovalno vlogo Indijcev pri upravljanju dežele. Odgovorni britanski uradniki so sicer poskušali vladanje prilagoditi razpoloženju indijskega prebivalstva in javnega mnenja. Temu bi lahko rekli »prijazni despotizem«, voden z interesi oddaljene meščanske demokracije. Ti pogosto niti približno niso ustrezali interesom in potrebam Indije, skladno načelu »Kar je slabo za Indijo, je dobro za Britanijo – the worse it is, the better it is.«

Spontano naraščajoče zahteve indijskega javnega mnenja usmerijo oblasti k začetnim, zelo previdnim reformam, ki prinesejo pravico svetovanja domačinov pri upravnih odločitvah uradnikov. Sledile so t. i. reforme Morley-Minto, ki so v državo prinesle bistvene novosti: participativno zastopanje domačinov pri upravljanju lokalnih zadev, proporcionalno religijsko zastopnost ter uvedbo ločenega zastopstva Hindujcev in Muslimanov.

Leta 1935 dobi Indija prvo ustavo, s katero prenese nekatere zakonodajne in izvršilne pravice na domače prebivalstvo. Res pa je, da ni bila nič drugega kot poskus vladajočih britanskih struktur, ustvariti politični sistem, ki bo vseboval mehanizme za nevtralizacijo zahtev indijskih političnih subjektov. Šele petnajst let kasneje, tri leta po neodvisnosti, stopi v veljavo Ustava Republike Indije.

Z ustavo Indije so določili tudi sekularni značaj Indije. Nekateri zakoni in členi so namenjeni izključno utemeljevanju odnosov med državo in religijo. Ustava namenja pet členov ureditvi razmerja države do verskih skupnosti, načelu enakopravnosti verskih skupnosti in načelu njihovega svobodnega delovanja, in sicer od 25. do 30. člena. Z ustavnima odločbama 25. in 26. člena je določena individualna ter korporativna verska svoboda, zagotovljena pravica do svobodnega preučevanja verskih vsebin, do izvajanja verskih ritualov ipd. Tudi vloga države ne sme biti diskriminatorna v smislu nudenja pomoči manjšinam in verskim skupnostim. Državljanji Indije naj bi tvorili le en razred, ne glede na kasto ali veroizpoved. Država s temi zakoni določa svobodno državljanstvo, neodvisno od religije, toda že na tej točki lahko vidimo protislovje, saj je koncept hindujske države povsem protisloven z ustavo Indije (Banatwalla 1992).

Indija se zgleduje po ameriškem modelu kooperativnega federalizma, kjer so pooblastila deljena. Ustavna pooblastila v Indiji se delijo na pristojnosti zvezne vlade, pristojnosti tako zvezne kot državne vlade in na pristojnosti državne vlade (Bhatia 1989). Vsaka država ima svojo vlado, ki jo vodi šef vlade. Zvezne teritorije upravlja direktno predsednik preko upravitelja, ki ga določi predsednik zvezne vlade. Najpomembnejšo vlogo imata parlament in minister.¹

Naj na tej točki še enkrat omenimo, da zvezne enote nimajo svojih ustav, temeljnih zakonov, tako da v Indiji ne moremo govoriti o zveznih »državah«, saj jim manjka večina elementov za tako kvalifikacijo. Enostavnost spreminjanja določil, ki se tičejo njihovega obstoja, in nezmožnost direktnega vpliva na take odločitve postavljajo indijske zvezne enote na raven nekakšnih upravnih pokrajin, okrožij. Entiteta, ki ne more samostojno odločati o svojih temeljnih vprašanjih in razmerjih do ostalih entitet tako znotraj svojih skupnosti kot zunaj nje nikakor ne spada v kategorijo entitet, ki jim pravimo država.

Vsaka država ima svoje zakonodajno telo, ene so enodomne, druge dvodomne. V spodnjem domu potekajo volitve vsakih pet let. Državo vodi ministrski predsednik, ki je predstavnik spodnjega doma. Ustavno je guverner šef države, ki ga imenuje predsednik na predlog zvezne vlade. Guverner po volitvah določi kandidata, ki sestavi vlado. Guverner ima za razliko od predsednika na nacionalnem nivoju več zakonodajnih pravic. Pravico ima celo do razpisa predčasnih volitev in razpustitve vlade v primeru, da je neučinkovita.²

¹ <http://adaniel.tripod.com/administration.htm>

² <http://adaniel.tripod.com/regional.htm>

Zvezne države so:

1. Andhra Pradeš	11. Himacal pradeš	21. Pandžab
2. Arunacal Pradeš	12. Karnataka	22. Radžastan
3. Asam	13. Kerala	23. Utar Pradeš in West Bengal
4. Bihar	14. Madhja Pradeš	24. Sikim
5. Catisgarh	15. Maharaštra	25. Tripura
6. Džammu in Kašmir	16. Manipur	26. Džarkhand
7. Džarhand	17. Meghalaja	27. Tamil Nadu
8. Goa	18. Mizoram	28. Utaranšal
9. Gudžarat	19. Nagaland Manipur	
10. Harjana	20. Orisa	

Centralni administrativni teritoriji:

1. Andaman in Nikobar Islands
2. Chandigarh
3. Damman in Diu
4. Dadra in Nagar Haveli
5. Delhi
6. Lakeshadweep
7. Pondicherry

6.2. Parlament

Na vratih indijskega parlamenta je izrezljan napis: »To je moje in tisto je tvoje, kar je le en pogled na realnost. Za vse z večjo in močnejšo zavestjo je svet ena velika družina.« (Singh 1995: 55)

Parlament indijske unije sestavljata državni zbor (zgornji dom) in dom ljudstva (spodnji dom). Državni zbor in dom ljudstva – Radja Sabha in Lok Sabha – predstavljata celotno indijsko prebivalstvo, na ta način je ob istočasnem delovanju obeh domov z ustavnopravnega vidika v političnem smislu zagotovljena integriteta enot in integracija unije.

Poslance zgornjega doma volijo vsakih šest let člani lokalnih eno- ali dvodomnih legislativ. Zvezne enote niso ne številčno zastopane in ne glede na velikost prebivalstva in ozemlja, temveč proporcionalno, glede na njihovo velikost in populacijo. Število sedežev je določeno z ustavo. Sestavlja ga 250 članov, od tega jih je 15 imenovanih s strani predsednika vlade, ostali pa so izvoljeni. Predseduje mu podpredsednik Indije in je nekakšen ministrski državni svet. Ena pomembnejših nalog zgornjega doma je odobritev amandmajev, ki so jih sprejeli člani spodnjega doma.³

Poslance spodnjega doma, ki je tako kot v večini parlamentarnih sistemov pomembnejši, saj voli vlado, ki je odgovorna izključno njemu, volijo neposredno indijski volivci. Volitve si sledijo vsakih pet let, če pa vlada izredno stanje, jih lahko preložijo, s čimer si vlada podaljša mandat.

Z vsemi zadevami, ki so predložene parlamentu v obravnavo, morata soglašati oba domova. Edina izjema so finance, ki jih obravnava le spodnji dom. Volitve potekajo v 543 teritorialnih volilnih okrožjih. V parlamentu mora biti 15 odstotkov sedežev za predstavnike najnižjih kast in 7 odstotkov sedežev za predstavnike plemen in »popisanih« kast.

V indijskem političnem sistemu vloga parlamenta ni bila nikoli ključnega pomena. Bolj je podobna potrjevalni in pasivni vlogi kot pa klasični instituciji, ki v sistemu meščanske predstavniške demokracije odloča o temeljnih zadevah. Parlament je postal glasovalni stroj indijskega nacionalnega kongresa (INK), ne pa aktiven zakonodajalec ljudstva. V primeru kakršnihkoli nasprotij glede političnih ali ekonomskih problemov se ti razrešijo znotraj stranke, ne pa v parlamentu. Vloga parlamenta se zooži zgolj na potrjevanje vladnih predlogov, vlade, ki jo sestavlja Kongres s strani poslancev, poslancev, ki so člani iste stranke, stranke, ki ima največjo parlamentarno večino v indijski zgodovini.

V nobenem političnem sistemu vsaj malo demokratičnega tipa se odločitve ne sprejemajo tako zlahka (le šest odstotkov poslancev odloča praktično o vseh zadevah). Gre za relativno in ne absolutno večino dveh tretjin. Za »nepomembne« zadeve, ki se tičejo posameznih enot, zadostuje relativna navadna večina. Glede na to da se pomembne odločitve ne sprejemajo drugje, lahko malce podvomimo v demokratični značaj indijskega političnega

³ <http://adaniel.tripod.com/administration.htm>

systema. Poleg vprašljive vloge parlamenta pa se nam še enkrat potrdi nepomembnost položaja zveznih enot, kar je še en element v prid tezi o navideznem federalizmu Indije.

6.3. Vlada

Kdor sestavlja indijsko vlado, sestavlja indijsko oblast. To trditev lahko utemeljimo z naslednjimi dejstvi (Singh, 1995):

- 1) Vlada s prepričljivo večino z lahkoto dobiva soglasje parlamenta za svoje predloge.
- 2) Vlada »svetuje« predsedniku unije in tako preko njega in administracije uspešno uveljavlja svojo politiko na zvezni ter lokalni ravni.
- 3) Tudi predsednik je izbran po želji vlade, ker ga voli kolegij poslancev iz parlamenta, kjer ima vlada večino.
- 4) Predsednik izbira člane vrhovnega sodišča.
- 5) Tradicionalna apolitičnost in nevmešavanje vojske v upravljanje države je eno najpomembnejših oblastnih orodij vlade.

Predsednika vlade imenuje predsednik republike, ki mu predlaga tudi ostale ministre. Predsednik vlade je med drugim tudi predsednik vladajoče stranke v parlamentu. Predsednik države pa podobno kot v Sloveniji sam nima nobenih ustavnih pooblastil in deluje v skladu z ministrskim svetom, ki je v Indiji najvišji upravno-politični organ.

Naj tukaj omenimo še razdelitev pristojnosti med zvezno vlado in lokalnimi vladami. Večina področij je v relativni ali izključni pristojnosti zvezne vlade. Pod prvo »zvezno« listo spada največ področij, kot so zunanje zadeve, obramba, atomska energija, komunikacije ... Druga »konkurenčna« lista pa obvladuje lokalno samoupravo, policijo, zdravstvo in izobraževanje. Tretja lista pa je v pogojni – izključni pristojnosti lokalnih vlad – pogojni izključni zato, ker jih centralna vlada z ukrepi delitve pristojnosti lahko kadarkoli suspendira. Med njimi so matične zadeve, zatiranje kriminalitete, del zakonodaje s področja socialne varnosti.

6.4. Politične stranke in INK (Indijski nacionalni kongres)

V Indiji sta dva tipa strank, in sicer na nacionalnem in regionalnem nivoju. Slednje so pomemben člen v verigi odnosov med religiji in politiko. Med nacionalne politične stranke pa sodijo tudi omenjena INK, ljudska stranka Indije – BJP, stranki Bahudžan Samadž in Samadžavdi, komunistična stranka Indije – marksisti in še nekaj drugih. Regionalne stranke so tiste, ki se udeležujejo volitev le v eni izmed zveznih držav. Te stranke pa so Šiv Sena, Delegu Desam, Aakali Dal in še številne druge.⁴

Nekatere politične stranke segajo še v čas pred osamosvojitvijo, med njimi je tudi INK – Indijski nacionalni kongres. Ena izmed značilnosti indijskih političnih strank je med drugim tudi ta, da jih ideološko in politično vodi en sam človek, ki je na volitvah pogosto ključni člen. V preteklosti so bili to Mathama Gandhi, Indira Gandhi, Radživ Gandhi in v novejšem času predvsem Sonia Gandhi. Volivci se odločajo na podlagi vodilne osebnosti in stranke volijo na podlagi veljave in ugleda, ki ju stranka ima.

Na volitvah pa nemalokrat nacionalne stranke sklenejo dogovor z manjšimi strankami in nastopajo skupaj, s skupnimi kandidati, po različnih volilnih okrožjih. Tako kandidat pripada eni stranki, manjše stranke po volilnih okrožjih pa ga podpirajo.⁵

Velika verjetnost je, da je pred desetimi leti vsaka posamična politična stranka bila sposobna pridobiti veliko večino v Lok Sabha, enem od dveh domov parlamenta, in sicer domu ljudstva. Veliko dogodkov v politični sferi pa nam je pokazalo, kako majhne politične stranke so prišle v igro nesorazmerne vloge. Na ta način ne samo, da se je še bolj razjedala legitimnost celotnega sistema, še več, priznaval se je stalni element nestabilnosti v političnem sistemu. Določene skupine so lahko uničevale, se umaknile in še vedno nadaljujejo v političnem spektru (Singh, 1995).

V 19. stoletju so se kot odgovor na kolonialno vladavino začela pojavljati razna reformistična gibanja. V Bengalu na primer »Brahma Samaj«, gibanje, ki je zahtevalo zakonske, politične in družbene reforme. Malce kasneje »Arja Samaj«, gibanje, inspirirano s staro indijsko religijo, ki zahteva ukinitvev kast in postavi zahtevo »Indijo Indijcem«.

Kot že rečeno, ko se Gandhi vrne v Indijo, ustvarja množično bazo in oporišče za INK med najbolj številnim in najbolj izkoriščanim delom prebivalstva Indije – med kmeti.

⁴ <http://adaniel.tripod.com/administration.htm>

⁵ <http://adaniel.tripod.com/parties.htm>

Obrača se k hindujskemu človeku, skušal je približati njihove politične probleme in zahteve v lahko razumljive tradicionalne hindujske religiozne sheme. Toda njegov hinduizem se ustavi pri kastnem sistemu, zlasti pri problemu najnižje kaste, t. i. »nedotakljivih«. Izhajajoč iz svojega religioznega in filozofskega pogleda na svet, verjame v sožitje vseh ljudi, tudi muslimanov in hindujcev. INK uspe vse do danes ohraniti pečat edine vseindijske, ljudske stranke, ki se predstavlja kot sila nad lokalnimi, kastnimi, verskimi in razrednimi ločnicami in interesi. INK je v bistvu hindujska organizacija, čeprav so v njegovih vrstah tudi pripadniki drugih etnij ali religij.

Winston Churchill je o INK leta 1931 dejal: »Oni večinoma predstavljajo tiste Indijce, ki so pridobili vse lastnosti zahodne civilizacije in prebrali vse tiste knjige, ki govorijo o demokraciji. Prenesti odgovornost na to zelo omejeno in umetno oligarhijo indijskih politikov, bi bilo strahopetno, izdajalsko in nečastno dejanje.« (Churchill v Singh, 1995: 44)

Stranka Kongresa je najstarejša stranka, ki se uvršča v nacionalne oziroma državne stranke. Ustanovljena je bila leta 1885 in je postala poglavitna organizacija v boju za neodvisnost.

Odnos INK do hinduizma seveda ni bil črno-bel. Dejstvo je, da je Gandhi padel pod streli hindujskega fanatika, ker se je zavzemal za sožitje med skupnostmi. Hindujski v Indiji predstavljajo etnično in religiozno večino. Borba za neodvisno Indijo je bila utemeljena in uspešna zaradi hindujskih metod odpora. INK so ustanovili hindujci in, kakorkoli gledamo v tej indijski pisanosti, ta potrebuje nekaj povezovalnih elementov za indijsko državnost in oblast. Našel jih je v vojski, policiji, masovnih medijih, administrativnem in ustavnem sistemu in seveda v hinduizmu na ideološkem področju. Z lovljenjem politične sredine je uspela glavna struja INK ohraniti svoj vsaj navidezni, vseindijski in populistični značaj. To jedro je preživelo številne odcepitve in odpadništva na levem in desnem krilu vse do zadnje delitve leta 1978, ko zvesti privrženci Indire Gandhi, pod njenim vodstvom, osnujejo stranko Kongres in kmalu znova osvojijo oblast. Kot že rečeno, evropsko gledano je INK stranka sredine, pa čeprav je vseskozi izvajala določene politične, ekonomske, socialne programe in reforme, ki so jo poleg vodenja boja za svobodo približale množicam. Vse to je INK omogočilo skoraj neprekinjeno in v določenem smislu absolutno oblast. Interaktivno pa mu je tako kontinuirano vladanje omogočilo še večjo utrditev dominantnega položaja v indijskem političnem sistemu. Dolgotrajno in suvereno je lahko nastopala ne le s strankarskih pozicij, temveč in predvsem, s položaja vlade in se posluževala tudi nečistih metod političnega boja.

Indira Gandhi je ob uvedbi izrednega stanja izjavila v parlamentu: »Imenovali ste me diktator, ko to nisem bila. Sedaj sem to postala, videli boste!« (Singh, 1995)

V celotnem kontekstu se poraja vprašanje. Če se bodo ti trendi nadaljevali, ali bo Indija nepopravljivo padala navzdol po poti, ki lahko konec koncev vodi do obupa in kaosa, nasilja in nadaljnje erozije institucij? Je moč religije in posledično verovanja tako močna, da se narod ne zaveda človekovih pravic in enakosti? Le korak v zavesti naroda, kaj jim je dano v demokratični državi, bi lahko spremenil marsikaj. Že sama ideološka usmerjenost ene od regionalnih strank – Šiv Sena – nam pokaže, kako močno je zasidrana religija, da sama ustavna odločba nima vpliva. Šiv Sena je namreč antimuslimansko usmerjena in se zavzema za redefinicijo koncepta nacionalne identitete Indije v smislu hindujske nacionalne identitete.⁶

Ali lahko to ogrozi celo sam politični sistem – demokracijo?

Če je odgovor na to vprašanje pritrdilen, potem se morajo vsi ljudje vprašati, kaj je potrebno storiti, da zaustavijo trohnenje. Zgolj opazovanje poslabšanja z grozo v očeh in stisk rok v obup nista dovolj za spremembe. Treba si bo pošteno priznati napake in ponovno raziskati, kje tičijo težave, in raziskati celotno situacijo, adaptacijo nove paradigme, ki se bo lahko soočila z izzivom časa. Če temu ne bo tako, lahko le sanjamo o Indiji kot velikemu vstajniku (Singh1995).

6.5. Panchayati – administracija

INK je začel z uvajanjem tako imenovanih Panchayatov, tj. svojevrsten poskus lokalne samouprave. Sistem v tistih časih ni zaživel v praksi, saj niso bile izdelane vse organizacijske oblike, načini financiranja in določena področja, kjer naj bi najbolj uveljavil svojo vlogo.

Danes je stanje drugačno, sistem obstaja v skoraj vseh zveznih državah. Na zvezni ravni indijskega političnega sistema obstaja zaenkrat zgolj telo svetovalnega značaja – Gram Sabha – vaški parlament. V ustavi so določene pravice posameznih delov oblasti pri administraciji Indije. Celoten sistem Panchayatom, alternative klasičnim oblikam upravljanja, v celoti ni izrecno ustavno obdelan. Sicer pa je nedorečenost sistema lahko dvorezen meč. Po eni strani zagotavlja večjo fleksibilnost, po drugi strani pa mu onemogoča korenitejši in takojšnji vpliv na temeljne odločitve vsakodnevne indijske politike.

⁶ <http://adaniel.tripod.com/parties.htm>

Kot smo že omenili, pa je sistem v Indiji pač tako naravnan, da vplivni lobiji in močna politična stranka izvajajo pritisk na vlado ter upravljanje države, naloga administracije pa je navsezadnje implementacija političnih zahtev ministrov in političnih voditeljev vlade, pa če si še tako zatiskamo oči, da imajo vedno več moči in samostojnosti. Čeprav naj bi bili Panchayati v političnem smislu organi »demokracije konsenza«, jih vse politične stranke skušajo uporabljati kot rezervno orožje v klasičnem političnem boju. Največ uspeha ima pri tem INK, ki ima največ vpliva zaradi svoje ustanoviteljske vloge, populističnega imidža in položaja vladne stranke.

V večini političnih sistemov parlamentarne demokracije posebno pozornost namenjajo kadrovanju in oblikovanju strokovno-upravnega aparata. Ta naj bi bil učinkovito, poslušno, apolitično in avtomatično vladno orodje, ne glede na njeno politično usmerjenost, dokler je ta v okvirih predstavniške demokracije. V Indiji obstajajo posebne kadrovske komisije, ki naj bi zagotovile apolitičnost in lojalnost članov aparata, čeprav je dejanski učinek teh komisij, da aparatu zagotavljajo status težko dostopne in vase zaprte kaste. So pod popolno kontrolo vlade, ki je aparatu več kot naklonjena, saj si s tem načinom zagotavlja lojalno birokracijo, birokracija lastno homogenost, obe skupaj pa druga drugi moč in vpliv.

6.6. Sodna veja oblasti

Centralna oblast in posamezne zvezne enote potrebujejo določen medsebojno dogovorjen in urejen sistem odnosov. Pisna pogodba – ustava jim omogoči enotno skupnost, ki naj bi bila čim bolj skladna in bi zagotavljala čim bolj nemoteno delovanje v političnem sistemu. Pogodba o federaciji, v tem primeru ustava, je distribucijska shema izvršne, zakonodajne in sodne oblasti med posameznimi deli ter ravnmi političnega sistema. Sodna veja oblasti je neodvisna od izvršne in zakonodajne veje oblasti. To je vrhovni čuvaj in razlagalec ustave, posrednik v konfliktih in konkretnih primerih. Je edina pristojna institucija za odločanje v sporih med zvezo in njenimi enotami, ko te različno tolmačijo svoja ustavna pooblastila. Vrhovno sodišče je zaščitnik t. i. človekovih pravic, istočasno pa je vrh enotnega strogega hierarhičnega sistema sodišč. Zvezne sodnike in sodnike vrhovnega sodišča pa imenuje predsednik »unije«. Formalno ima torej indijski predsednik odločujočo vlogo pri izbiri članov tega telesa, ki naj bi deloval neodvisno od drugih delov indijskega političnega sistema. Na tej točki se spet lahko vprašamo, ali je vrhovna moč razlaganja in sprejemanja akcij posameznih delov političnega sistema brezpogojno locirana le v centru? Neodvisnost sodstva od izvršne oblasti je v politični praksi na primeru Indije dvomljiva. Prav tako je

dvomljiva tudi legitimnost sredstva vladne kontrole – hinduizem, pri čemer ni več ničesar slišati o pluralnosti religij ali sploh o načelu tolerance do manjšin. Taylor (2000) sicer pravi, da religija ni tista, iz katere nasilje izvira, ampak je vpletena po zaslugi drugega mehanizma, ki pa je sam po sebi nereligiozne narave.⁷

Da pa bo cela stvar še bolj jasna, si pogledajmo še mnenja bivšega predsednika države in pomembnega indijskega misleca Saverpalli Radharišnan, ki pravi, da politika potrebuje religijo, saj jih združi z enakimi cilji in jih spodbuja k izboljševanju življenjskih pogojev. Politika je povezujoča sila, katere namen je harmonizirati ljudi različnih religij in veroizpovedi. Po njegovem mnenju je glede na razmere parlamentarne demokratične ureditve med političnimi akterji vse premalo tolerance in plemenitosti.

Torej tudi indijska duhovnost in globina počasi prihajata na površje. Vse preveč delujejo v lastno dobro (kot tudi drugod po svetu) in na škodo celotnega naroda. Politični dejavniki, pri katerih igra pomembno vlogo religija, so lahko katastrofalni za celotno družbo. S procesom politizacije religije (vstop religije v politiko) se politična situacija v Indiji zaostre iz dneva v dan bolj. Oblikovanje političnih strank s poudarkom na veri je prineslo popolnoma jasno posledico, da se je družba začela deliti na različne skupnosti. V samih začetkih je šlo za ohranjanje kulture, danes pa gre vse bolj za izražanje moči v državi (Singal, 1993).

Religija je dejavnik raznih konjunktivnih in disjunktivnih družbenih procesov. Tako je tudi v Indiji. Konflikti med državo in verskimi avtoritetami se kažejo na vsakem koraku. Omeniti je treba, da se dandanes v povezavi z nacionalizmom v indijskem hinduizmu pojavljajo oblike in primeri nasilnega proselitizma. Juergenmeyer evidentira glavne točke napetosti, in sicer Stranka Džanata, svetovni hinduistični kongres in ekstremno nacionalistična organizacija RSS nastopajo proti sekularni državi. Stranka Konresa in še številne druge pa jo branijo. Leta 1998 so prve izrazile interes, da se »indijanizirajo in poduhovijo«. V učni načrt javnih šol naj bi kot obvezno uvedli učenje sanskerta od 3. do 10. razreda. Država in učitelji so temu nasprotovali (Smrke 2000).

Kakorkoli že pogledamo, vidimo, da religija vpliva na politiko, preprost indijski človek svoje eksistencialne in družbene težave rešuje z vero in usodo. Ne razume preteklosti, še manj

⁷ <http://adaniel.tripod.com/administration.htm>

pa demokratičnih načel, ki se mu nudijo v državi. Človekove pravice sicer predstavljajo moralni projekt, a vseeno deklaracija predstavlja minimalne družbene pogoje, ki naj omogočijo dostojno življenje, ki bo vredno človeškega bitja. V Indiji zagotovo velja dejstvo, da niso dovolj spoštovane. Več kot tri četrtine hindujcev živi na vasi, kjer vlada velika stopnja nepismenosti, revščina pa je prej pravilo kot izjema. Ti ljudje imajo le religijo, saj le to poznajo in razumejo. In če je v teh vaseh še vedno grešno in sramotno, če žena preživi moža, tožič, da je omadeževana čast družine, lahko temeljne človekove pravice postavimo pod vprašaj. Že leta 1829 je zažiganje živih vdov postalo nezakonito, ampak še zdaleč ni povsem odpravljeno. To je eden od indikatorjev, ki načinja demokracijo oziroma demokratična načela. Drugi indikator pa je kastni sistem, kjer ženske niso enakovredno in enakopravno vključene v sistem. Mlada ženska ne sme ničesar narediti samostojno – niti v lasni hiši ne – in nikoli ne sme biti neodvisna. Če pa se svojih pravic ne zaveda, ker njeno življenje vodi verska tradicija, potem je težko govoriti o identiteti državljana, ki je sploh ne pozna.

Za obstoj demokratične družbe pa je nujno potrebno oblikovanje ustreznih identitet, kot je identiteta državljana (Tomšič 2002).

7. RELIGIJSKA RAZNOLIKOST IN POLITIČNI KONFLIKT

Indija, kot že rečeno, ima na svojem ozemlju veliko število hindujcev, muslimanov, sikhov, budistov, kristjanov, judov in še bi lahko naštevali. Praktično vse religije sveta so reprezentirane na tem ozemlju. Velika večina pa je hindujcev, ki pa na nek način ogroža pluralen in demokratičen karakter političnega sistema. Indijski politični sistem je na nek način dovolj čvrst in močan, da sprejema stopnjo popuščanja pri tako ekstremnem načinu življenja. Pri primeru hindujskega nacionalizma del razlage leži na dejstvu, da je kulturni pluralizem bistveni del hinduizma. A vseeno dejstva kažejo, da temu ni tako. Ni samo religija tista, ki loči različne identitete, tukaj so še jezikovne, rodovne in kulturne razlike, ki povzročajo boj za prevlado ene nad drugo. Vera – religija je postala kot neka zgodovinska tradicija nekega naroda in je izgubila svoj prvotni, izvorni namen. Identitete ne opredeljujeta le skupni zakon in demokratična svoboda, ampak tudi kulturne značilnosti. Na tej točki pa lahko začne drugačnost ogrozati prevladujočo politično identiteto in prihaja do sporov znotraj družbe. Ta ogroženost pa, kot pravi Taylor, temelji na dejstvu, da je narodova suverenost osrednji legitimacijski pojem našega časa. (Taylor 2000).

V Indiji pa je precej konfliktov na verski osnovi in med drugim tudi med državo in verskimi avtoritetami. Prvi so konflikti med hindujci in muslimani, ki so se razvneli zlasti ob osamosvajanju in dekolonizaciji Indije. Še vedno je izjemno vroče na območju Kašmirja in Džama. Nekateri muslimani hočejo prekiniti indijsko vladavino in ti območji priključiti Pakistanu. Nasilje, teroristični poboji in spopadi s policijo ter vojsko so v zadnjih 10 letih zahtevali več kot 25.000 življenj (Smrke 2000).

Prejšnja generacija teoretikov indijske politike je mislila, da je vera v njihova življenja prinesla funkcijo moderne države in ekonomijo ter vse skupaj videla kot glavno prepreko za družbeno transformacijo. S poglobljanjem prav tega argumenta so začeli verjeti, da prav z modernizacijo vpliv religije pojenja.

Kakorkoli že, nedavni politični razvoj in dogajanja na politični sceni kažejo, da je resnica zelo daleč od tega, da je vir odpora do sprememb prav religija. Religija je postala celo politično kolo za družbena gibanja v iskanju občutka identitete in spoštovanja do družbenih skupin, ki se počutijo diskriminirane, in pred grožnjami drugih družbenih skupin. To stičišče med iskanjem identitete in politične tekme se manifestira v številne različne poglede Indije kot države.

Država sama pa je tudi v številnih konfliktih, in sicer konfliktih med indijsko državo in radikalnimi sikhi. Gre za napetosti in spopade med indijsko državo in oboroženim delom zagovornikov Kalistana. Z radikalnimi sikhi je skušala opraviti tudi predsednica Indira Gandhi, ki je leta 1984 sprožila operacijo Modra zvezda. Za vračilo pa je tudi ona padla pod streli sikhovskega osebnega stražarja. Drugi tip konfliktov, v katerih nastopa država, so tudi spori med državo in radikalnimi hindujci, ki pritiskajo na državo in njene predstavnike. Verska opravičila za nasilje najdejo v verskih spisih, predvsem v Bhagavadgiti. Ne smemo pa spregledati niti sporov med državo in verskimi avtoritetami (Smrke 2000).

Nekatere politične stranke namreč zagovarjajo sekularno državo in jo branijo, druge pa nastopajo proti, kljub temu, da so v ustavi Indije določili tudi sekularni značaj Indije. Ustava narekuje načelu enakopravnosti verskih skupnosti in načelu njihovega svobodnega delovanja. Določena je individualna in korporativna verska svoboda, zagotovljena pravica do svobodnega preučevanja verskih vsebin, do izvajanja verskih ritualov ipd. Država s temi zakoni določa svobodno državljanstvo, neodvisno od religije, toda že tukaj vidimo protislovje, saj je koncept hindujske države povsem protisloven z ustavo Indije.

Religija je eden največjih vzrokov za konflikte znotraj Indije. Skozi izključne pravice čaščenja in obredov konflikti iz dneva v dan rastejo, saj je Indija področje, kjer živi veliko religij. V teh razmerah, kjer Indije ne moremo označiti kot nacije z istim etničnim znakom, je element hinduizma kot združevalec in predmet identifikacije večinskega dela množice (Črnič 2001).

V sodobnih demokracijah se pojavlja veliko vprašanj o politični identiteti države, sledijo napeti odnosi in razhajanja med različnimi skupinami. Indijski glavni problem je po mnenju dr. Singha potreba po narodovi samozadostnosti, ki bi morala temeljiti na kolektivni skupnosti, ki jo navsezadnje izraža hinduistična nacionalna pripadnost. Ampak zgodilo se je ravno nasprotno. To je privedlo do nasprotovanja manjših verskih skupnosti, ki se ne istovetijo z državo, ki naj bi temeljila na skupnem ozemlju, izvoru in kulturi.

Uničenje štiristo let starega Babri Masjida v Ayodyi leta 1992 s strani tolpe hindujcev, ki so verjeli, da je mesto, kjer je stala mošeja, sveti kraj rojstva boga Rame, pove veliko. Sever Indije je poln takšnih in podobnih zgodb, kjer poleg mošej stojijo hindujski templji. Številne od teh zgradb so sedaj na očeh religijske nevihte, ki vihra po vsej Indiji.

Danes je Indija dežela z največjim številom muslimanov na svetu. Na drugi strani pa imamo manjšino – sikhe, ki štejejo le dva odstotka indijskega prebivalstva. Na nek način se počutijo ogrožene, saj je z vso to modernizacijo in asimilacijo njihova identiteta vsak dan manj prepoznavna. Sikhovska identiteta izgublja tudi v vrednotah, ritualih, saj nova

generacija gleda na vse skupaj z drugačnimi, »zahodnejšimi« očmi. Tako sikhi kot muslimani vplivajo na politično življenje v Indiji. Na nek način imajo podoben pogled na odnos religije do politike, saj zagovarjajo tezo, da gre tu za dve sferi življenja, ki ne moreta biti ločeni. Če pa pogledamo, kot smo že dejali, liberalne demokratične prvine, ki zagovarjajo popolnoma drugačen pogled na to, so dejansko vse tri religije, ki so v medsebojnih konfliktih, istočasno tudi v konfliktu samega političnega sistema, ko zaradi verskih osnovnih prepričanj močno vplivajo nanj.

Kulturna raznolikost v Indiji je med drugim omogočila dostop tistih skupin, ki so specialno konstruirane z namenom, da dosežejo materialne dobrine. Gon po uspehu je nenasiten. Ko te stvari postanejo njihova glavna ambicija, njihova sla ne pozna več meja. To ni nekaj, kar bi si ljudje resnično želeli in nikoli ne morejo dobiti dovolj tistega, česar si dejansko ne želijo. Ali kot pravi hindujski pregovor: »Gasiti gonjo po denarju, je kot da bi gasil ogenj z oljem.«

Dokler so ljudje zadovoljni s strani obeti užitka, uspeha ali izpolnjevanja dolžnosti, jih hindujski modrec ne bo vznemirjal. Ponudil jim bo nekaj nasvetov, toda kritični trenutek nastopi, ko te stvari izgubijo svoj prvotni čas in ko si človek zaželi, da bi mu življenje ponudilo še več. Da pa bi ugotovili, katere so, se moramo vrniti k vprašanju, kaj si ljudje želijo. Če povzamemo želje v eno samo besedo, si ljudje želijo osvoboditve – mokšo – odrešitve pred končnostjo, ki omejuje neskončno bivanje, neskončno zavest in blaženost naših srčnih želja. To vprašanje pa naznanja rojstvo religije. Čeprav v nekem smislu že prej obstaja religija samoočiščevanja, se pravi, religija se začne z iskanjem pomena in vrednot onkraj osredotočenosti na samega sebe. Hinduizem vsebuje obilje navodil ljudem, ki delajo na družbenem področju. Na drobno določa dolžnosti v skladu s starostjo, značajem in družbenim položajem. Zato pa bi lahko govorili o političnem konfliktu, do katerega prihaja zaradi različnih prej imenovanih navodil ljudem. Na območju, na katerem je tako veliko različnih religij in na katerem dominira ena, je težko vzpostaviti ravnotežje, kjer ne bi »bruhali« religijski in posledično tudi politični konflikti.

Eden izmed vzrokov za te konflikte je med drugim tudi sočasen proces naraščanja nacionalne zavesti, ki je v Indiji močno povezan z modernizacijo. Zahodni vplivi majejo trdna tla verski in kulturni tradiciji, čeprav se družba trudi na vse pretege ohranjati tradicionalne vrednote, ne vedoč pomešane z »zahodnimi vplivi«.

Družbena solidarnost v tem kontekstu postaja zelo pomembna točka politične mobilizacije. Poleg tega pa politične skupine, ki so ustanovljene s cepitvijo in združitvijo družbenih skupin, določajo njihovo na novoustanovljeno identiteto kot mehanizem za donos

prednosti in koristi skupine kot celote. Smer in koraki procesa so predvsem odvisni od vodstva, ki priplava na vrh. Indija je bila z vso to svojo raznolikostjo kar uspešna pri akomodaciji, upravljanju in obvladovanju vseh teh konfliktov v procesu političnega »barantanja«, upravljanja in pri vseh institucionalnih spremembah, čeprav bi se na tej točki lahko naredilo še ogromno. A religija je religija, v katero je težko posegati, iz kateregakoli kota že poskušamo (Singh 1995).

Res pa je, da ni enotne razlage vzrokov obstoja religije v družbi in njenega vpliva na politiko, saj je to skorajda nemogoče. Vse ugotovitve sekularizacije, religiozne ideje, ki so se ohranile do danes, še vedno prispevajo k splošnemu družbenemu diskurzu. Zagovorniki religioznih idej se danes srečujejo z okoliščinami materializiranega sveta, seveda pa se še vedno politično udeležujejo. Tvorijo nove alternativne oblike skupnosti, kjer ohranjajo tradicionalne vrednote in prepričanja ter dajejo politično-religioznim idejam nove možnosti (Lovin 1998).

Moramo pa se zavedati, da je tudi težko najti prave razloge, ki pripeljejo do konfliktnih situacij povezave med politiko in religijo, saj so nemalokrat prikriti, napačno predstavljeni in moralno ovrednoteni s strani posamezne religijske skupine ter nam ne dajejo možnosti za temeljitejši vpogled v resničnost dogajanja. Religija se, kot že rečeno, uporablja v politične namene in ustvarja veliko napetosti med verskimi skupnostmi, ki so v federalni uniji neporocionalno porazdeljene po številnih državah. Pri uravnavanju konfliktnih odnosov med religijo in politiko igrajo pomembno vlogo različne ravni vladanja in politične stranke, ki stremijo k zmagi na volitvah. Religija se zlorablja v politične namene, še posebej v zadnjih letih, ko je vedno bolj močan hindujski nacionalizem. Teža religije v samem družbenem in političnem življenju je bila in je še vedno zelo močna, kar nam jasno pokaže kastni ustroj indijske družbe, kjer se pripadnost kasti vse bolj politično in družbeno izkorišča.

Veliko Indijcev vidi kastni sistem kot rezultat indijske družbene fragmentacije in ekonomske zaostalosti. Res pa je, da so kaste med drugim tudi edina osnova identitete in družbene interakcije velikega števila ljudi. Demokracija in ekonomske spremembe so med drugim velikokrat prinesle tudi nasprotne učinke, ustvarjale so konflikte in združevale številne skupine v kastna združenja. Kot nova priložnost za vzpodbudo in politično povezovanje so kaste postale vedno vidnejša osnova skupne sestave. Nova »politična kasta« je neke vrste instrument za promocijo kolektivnega interesa družbenih skupin, ki so se združile prav s tem namenom. Koristna vloga, ki jo kaste igrajo, je, da dvigujejo zavest in volilno mobilizacijo, ki pravzaprav spodkopava ideološke osnove družbene hierarhije in pomaga pri odgovoru na osovražena vprašanja kastne dominacije.

Da pa bomo lažje razumeli kastni sistem in dharmo samo, je najbolje, da spoznamo bistvene značilnosti hinduizma, kjer je vse skupaj pognalo kali.

8. HINDUIZEM

»Če bi se človek vprašal, pod katerim nebom je človeški duh ... najgloblje premišljeval o največjih človeških problemih in za nekatere od njih našel rešitve, ki si zaslužijo celo pozornost tistih, ki so preučevali Platona in Kanta – bi pokazal na Indijo. In če bi se vprašal, iz katere literature lahko mi, ki smo se skoraj izključno vzgajali pri mislih Grkov in Rimljanov, jemljemo najbolj zaželeno blažilo za popolnost, vsestranskost in univerzalnost našega notranjega življenja, torej bolj resničnega človeškega življenja ... bi spet pokazal na Indijo.« Max Muller (Smith 1996: 15).

Hinduizem je najstarejša med velikimi delujočimi, »živimi« verskimi tradicijami. Ima neke poteze svetovne (univerzalne) in nekatere poteze rodovne religije. To se kaže zlasti v njegovi globoki navezanosti na Indijo kot deželo »ritualne varnosti«. Navzoča je v skoraj sto državah sveta in zajema skoraj 15 % svetovnega prebivalstva. V Indiji živi okoli 85 % vseh hindujcev na svetu. V primerjavi s krščanstvom, islamom, budizmom in številnimi drugimi religijami, hinduizem nima ustanovitelja – osebe, ki bi se ji pripisovalo ustanoviteljstvo in se iz njenega imena ali pripisane verske kvalifikacije tudi izpeljevalo ime religije. Hinduizem nima niti ene same »svete knjige«, kot islam Koran ali krščanstvo Biblijo, in ne pozna načrtnega, sistematičnega širjenja religije (Smrke 2000).

Po sociologu M. Weberu bi hinduizem lahko primerjali s preroškimi religijami, tistimi religijami, v središču katerih je nek prerok.

Poznavalci hinduizma poudarjajo, da imajo velike težave, ko skušajo določiti skupni doktrinarni imenovalec hinduizma. Nekateri, npr. Britanec Simon Weightman, menijo, da je najbolje govoriti o grozdu, šopu med seboj povezanih religij kot pa o eni sami religiji. V tem smislu si lahko Indijo predstavljamo kot grozd, katerega vsaka posamična jagoda je religija zase, ki pa je vendarle s pecljem povezana z vsemi drugimi. Mnogi hindujski tolerantni znanstveniki vidijo njegovo glavno značilnost v sintezi, saj je med glavnimi religijami edini, ki je priznal pluralnost množic poti, ki peljejo k istemu cilju. S tem pa je priznal tudi različne sisteme verovanja. Po svoje ima to tudi slabo stran, saj spodbuja hinduse, da tolerirajo in ohranjajo najbolj ekstravagantne rituale in absurdne običaje, ki se mešajo z navadami na meji z racionalnostjo, in običaji, ki vodijo do apatije (Smrke 2000).

V zakladnici hinduizma najdemo dve misli, ki nam pomagata razumeti njegovo širino in strpnost. Prva pravi, da je vse, kar je tu, povsod, in česar ni tu, ni nikjer. Druga pa pravi, da podobno, kot se vse reke izlivajo v morje, tudi vsa čaščenja raznih božanstev iztekajo v Brahmana. Obe misli poudarjata neko osnovno in enovito resnico, ki je edina pomembna. Vsako središče je hkrati središče vsega, središče človeka je v srcu, hkrati pa je Brahman središče srca (Flood 1998).

Hinduizem je ohranil najbolj primitivne oblike verovanja in čaščenja, ki po vsej verjetnosti niso nobena od religij. Moramo pa si priznati, da je na drugi strani ohranil tudi najbolj metafizične in težko razumljive oblike religiozne vere in odnosov. Dejansko ne pretiravamo, ko hinduizem razumemo kot posebno religijo oziroma fenomen vseh religij. Med glavnimi svetovnimi religijami je hinduizem edini priznal pluralnost množic poti, ki peljejo k identičnemu cilju. S tem je priznal tudi različne sisteme verovanja (Flood 1998).

Zgodovina verstva samega pa kaže tudi bolj temačno podobo razkroja vernosti v praznoverje, strah in sovraštvo. Vsako verstvo je v svojem dolgoletnem razvoju zapadlo v duha ubijajoči ritualizem. S hinduizmom ni bilo nič drugače. Toda povsem zgrešeno bi bilo religijo soditi zgolj po njenih padcih. Tisto, kar imenujemo mračnjaštvo srednjega veka, pregon čarovnic, sežiganje heretikov ... ne korenini v krščanstvu kot takem, ampak v človeški neumnosti in zlobi.

Samo ime izvira iz približno leta 1200 pr. n. št., ko so muslimani na ta način hoteli označiti razliko med vero indijskega in svojega ljudstva. Prvi zametki pa naj bi bili v obdobju 4000–2000 pr. n. št. Hindu je perzijska beseda in pomeni Indijec, indijski. Indijci sami raje govorijo o večnem nauku in postavi (sanatana dharma), ki poudarja podarjenost oziroma sprejetost verovanja. Hinduizem nima ne ustanovitelja ne preroka; nima niti posebne na zunaj cerkvene oblike ali sestave, kot jo imajo ustanove, niti strogo določene veroizpovedi. Poudarek je bolj na načinu življenja kot na načinu mišljenja. Radhakrišnan, nekdanji predsednik Indije, je nekoč dejal: »Hinduizem je bolj kultura kot vera.« Izvor imena kaže, da je glavna skupna značilnost hinduizma indijsko poreklo njegovih pripadnikov. Moramo pa poudariti, da samega pojma hinduizem ne moremo na enostaven način razložiti kot neko tradicijo enotne religiozne skupine (Cohn 1987).

Hindujec lahko časti enega boga, nekaj ali mnogo bogov ali pa nobenega. »Hindu« je postal enakovreden pojmu »Indijec«, ki ni musliman, kristjan ali človek katerekoli druge vere. Čaščenje lahko poteka v templju ali doma, čaščenje v templjih najbrž izvira iz zgodnjih navad

v dolini Inda. Prvi templji so bili leseni in se niso ohranili, poznejše templje pa so postavili po vzoru kraljevega dvora. Zahtevo boga so stregli častilci, ki so se morali na bližino božanstev pripraviti z očiščevalnimi obredi, ki pa so odvisni od kaste pripadnosti. Vsekakor ima največje dolžnosti duhovniška brahmarska kasta. Središče človeka je v srcu, hkrati pa je Brahman središče srca. Človek je za hinduizem v nekem smislu zgolj val, ki pride in gre, da se v novih reinkarnacijah spet in spet izoblikuje. Bistvena resničnost pa je Brahman, ki ne mine, saj biva v središču srca.

Razvoj stvarstva in ljudi sledi njihovi dharmi, ki je pravzaprav ustaljeno ime za hindujsko doktrino. Vsakdo ima svojo posebno sebi lastno dharmo, ki je več kot moralna osnova. To je nekakšna vsakomur specifična usmeritev in oblikovanost življenja, nekaj, česar se mora držati. Sem sodijo tudi moralne dolžnosti, ki so si v vseh verstvih podobne. Podobno je tudi glede greha. Hinduizem pozna med najtežjimi grehi slo, jezo, poželjivost, nevednost, napuh in zavist. Tako išče odgovor na vprašanje o trpljenju, ki ga stopnjuje sedanja in pretekla grešnost. Greh in trpljenje je mogoče preseči šele z nenavezanostjo in v transcendentalni uresničenosti, v Brahmanu (Flood 1998).

Če primerjamo druge religije, je hinduizem edini, ki nima načrtnega širjenja religije, saj je v svoji najbolj splošni obliki družbena religija, celo več, je sam način življenja. Res pa je, da je Zahodu to težko razumeti in nenazadnje gre za pripadnost neki družbeni skupini, pa naj si bo to družina, pleme ali kasta. Gre za razlike na religioznem področju in ne za gospodarski sloj, kot to poznamo pri nas.

Zahodni avtorji so hinduizem razdelili na pet zgodovinskih stopenj razvoja:

- 1.) hinduizem Ved,
- 2.) brahmanski hinduizem,
- 3.) filozofski hinduizem,
- 4.) pobožni hinduizem in
- 5.) reformirani hinduizem.

Širše pa razlikujemo tri različne oblike hinduizma, ki so delovali drug na drugega kot akcija in reakcija:

- 1.) brahmanski hinduizem,
- 2.) filozofski hinduizem in
- 3.) pobožni teizem.

Pobožni teizem izhaja iz alternativne reakcije do brahmanske religije ritualov in žrtvovanja, v času Mahabharate, ki vključuje Bhavagadgito. Kar se tiče filozofske tradicije, se zdi, da je izvirala iz vedskih in nevedskih krogov. Teorija je do podrobnosti izdelana po analogiji življenja. Človeško življenje se deli v tri periode, ki se primerjajo s stopnjami žrtvovanja (Smrke 2000).

V hinduizmu lahko opazimo dve poglavitni značilnosti, in sicer na eni strani gre za težnjo k univerzalizaciji, ki prispeva k sodobni kulturi in družbenim procesom, na drugi strani pa gre za oblikovanje lokalne oziroma nacionalne identitete. Oba trenda sta se pojavila šele v zadnjih dveh stoletjih. Hinduizem je bil kot vse religije vzrok prelivanja krvi in verske nestrpnosti, kar pa načeloma ne soupada z načeli in prepričanji same religije, ki velja za eno najbolj tolerantnih in miroljubnih religij na svetu.

8.1. Etika filozofskega hinduizma

Religiozni odnos naj se pravično potrdi z racionalnostjo in etičnostjo. Religijo naj bi zanimal človekov odnos do Boga, medtem ko etiko zanima prvenstveno njegov odnos s sočlovekom. Po drugi strani pa se mislec, kot je bil Kant, nagiba k temu, da religijo identificira z moralo.

V indijskih religijah je bilo učenje o etiki in morali tesno povezano z religioznim življenjem. Krepost in vrlina nenasilja je poudarjena v obeh vodilnih religijah in tudi v številnih sektah. Krepost »ahimse« – nepoškodovanje vseh živih bitij je stopala v ospredje pri učiteljih Dharmae. Velik poudarek je tudi na resnicoljubnosti in odpuščanju, ki predpostavlja kontrolo jeze. Dharma sestoji iz desetih kreposti, ki vključujejo: potrpljenje, odpuščanje, samoobvladovanje, čistost, kultiviranje razuma in modrosti, resnicoljubnost in odsotnost jeze. Človek ne more ničesar pridobiti, če se ne naveže in ne poseduje teh stvari, saj je razlog za odvisnost prav posedovanje stvari in uživanje.

Metafizično razumevanje v nedualno naravo stvari lahko postane oblika trdnega prepričanja samo takrat, ko je predhodno odpravljena praksa žrtvovanja nesebičnosti. Trpljenje, strah itd. so naši največji sovražniki, ker izhajajo iz egoizma. Kdorkoli je nesrečen na tem svetu, je nesrečen zato, ker se ukvarja s skrbjo lastne sreče, kdorkoli pa je srečen na tem svetu, je zato, ker mu je skrb sreča drugih (Cutler 2005).

S tem ni rečeno, da zapoved »ljubi svojega bližnjega« ni poznana pri indijski filozofski etiki, vendar ti gledajo na svet iz večnosti, in na fenomen sveta s strani posvetnih reči, saj naš svet po indijsko ne obstoja. Po indijsko smo torej popolni, če hočemo ali ne, obstajamo ali ne, vse je le iluzija ... (Štante v Znamenje 2002).

8.2. Joga in zakon karme

Med različnimi načini vzgoje osebnosti pa ima posebno vlogo tudi joga, ki je sicer starejša od hinduizma, a se je v stoletjih in tisočletjih tako močno prepletla z njim, da bi lahko skoraj govorili o enem. Vadba joge torej pomeni odmiranje lastne volje in hkrati odpiranje nečemu, kar je sicer že dano človekovi notranjosti in se razvije šele, če nam uspe odpraviti raznovrstne ovire. K njim sodijo predvsem navezanosti na svoj posebni, omejeni jaz. Šele z razpustitvijo takšnega jaza neha delitev na objekt in subjekt, mine dvojnost in ni več odnosa jaz in ti, temveč ostaja le mistično eno v enem. Na kratko bi še razdelali drugo pomembno značilnost joge, to je njena prilagojenost različnim značajem ljudi, ki segajo po njej. Prebiranje življenjepisov raznih hindujskih mistikov nas prepriča, da je različnih oblik joge pravzaprav toliko, kolikor je ljudi. Joga ni dogma, ampak zgolj usmeritev, ki daje dovolj svobode vsakomur, da jo prilagodi svojim posebnim interesom.

Po hindujski razlagi gre za štiri temeljne duhovne tipe osebnosti, po katerih se je zgledoval celo Carl Jung, le da je svojo tipologijo malce spremenil. Nekateri so reflektivni, drugi čustveni, spet drugi dejavni in nekateri nagnjeni k eksperimentiranju. Za vsakega od teh tipov osebnosti pa hinduizem predpisuje drugačno jogo, njen namen pa je izkoristiti različno moč vsakega od teh tipov. Ker je cilj vseh vrst joge narediti površino jaza prosojno za božanstvo, ki je pod njim, se mora ta najprej očistiti. Religija je vedno več kot morala, toda če moralne podlage ni, izgubi svojo moč. Sebična dejanja sesirijo končni jaz, namesto da bi ga razkrojila (Iyengar 1965).

Tudi za obredni hinduizem je značilno, da je prikrojen k naravi, razvitosti in razvojnemu obdobju tistih, ki jim je namenjen. Mnogi imajo za pudžo, ki je najpogostejša oblika obreda, posebno sobo – z oltarčkom, ki nosi podobo najljubšega božanstva ali slike božanstev. Nekateri imajo mandalo, simbolično upodobitev vesolja. Za očiščevanje uporabljajo ogenj in vodo, nato darujejo hrano, kadilo, rože in obarvan prah (za okrasitev).

Verski prazniki so večinoma povezani s spremembami letnih časov. Najpomembnejši je holi, ki je praznovanje konca zime. To je spomladanski praznik, kjer sta močno poudarjena užitek in zabava. Poseben pomen imajo pogrebni rituali, ne smemo pa se izogniti razvpitemu ritualu, ki je in še vedno sledi pogrebu moškega – (samo)žrtvovanje vdov. Žena naj se možu pridruži na grmadi, saj je grešno in sramotno, če žena preživi moža. Vprašamo se lahko, koliko je sati prostovljen, če pomislimo, da je posledica določene indoktrinacije (Smrke 2000).

Toda tudi pri obredih ni vse črno in belo. Najnižje oblike so namenjene tistim, ki jih tantra imenuje pašu – izrazito egocentrični ljudje, ki so navezani na neposredno okolje. Zaradi tega so žrtev trajnih strahov in bojazni, ukleščeni v privlačnost in odbojnost svojih čustev. Ti verniki se obsesivno predajajo obredu in cenijo le svoje običaje in verovanja, vse drugo pa odklanjajo ali celo prezirajo. Z razvojem osebnosti k višjim oblikam pa opisana navezanost na okolje ni obred popušča. Bliže ko je kdo uresničitvi Brahmana, manj potrebe ima po obredu. Obrednost bi lahko primerjali z otrokovo igračo, nekaj, kar je treba prerasti (Flood, 1998).

Vse filozofske vere v Indiji imajo nekaj skupnega na poti svoje vere, in sicer dve veliki dogmi, ki sta značilni za religiozno tradicijo Indije; sestavljata končno osvoboditev v zakonu »karme«.

Reinkarnacija je eden od aspektov zakona karme kot take. Korenine segajo v načelo, da je na tem svetu nemogoče pobegniti sadovom lastne karme, ki je slaba ali dobra. Začetek zakona o karmi je v rigvedski koncepciji Rite, ki pomeni vrhovni zakon ali zakonsko urejenost ter pomeni fizični red in naravo, moralni red, ki vlada človeškemu življenju. Vsak, katerega vedenje je slabo in nepravilno, se bo rodil kot žival ali izven kaste. Človek pridobi sadove dejanj v soglasju z moralno kvaliteto dejanj, ki jih počne, doseganje sadov pa je avtomatičen proces.

Teorija trdi, da je človeški jaz plastna bitnost. Z vidika hinduizma podrobna analiza teh plasti ni potrebna. Za naš namen zadošča, če glavne plasti skrčimo na štiri. Najprej in najbolj očitno je, da imamo telo. Temu sledi zavestna plast naših misli. Pod tema dvema je tretje območje, področje individualnega nezavednega. Oblikovala ga je naša individualna zgodovina. Večina naših preteklih izkušenj je za naš zavestni spomin izgubljenih, toda te izkušnje še naprej oblikujejo naše življenje, kar nekako poskuša razumeti sodobna psihoanaliza. S temi tremi deli jaza se Zahod povsem strinja. Razlika je v tem, da hindujska hipoteza sprejema še četrto sestavino. Pod tremi plastmi je bit, neskončna, brezmejna, večna in zavestni duh jo zaznava celo manj kot svoje zasebno nezavedno, čeprav je z njo kar najbolj povezan (Zimmer 1969).

Hinduizem se strinja s psihoanalizo v naslednjem; če bi lahko izkopal dele našega individualnega, nezavednega – tretjo plast naše biti – bi se naša moč izredno povečala, življenje pa osvežilo. Toda, če bi lahko odkrili nekaj pozabljenega, ne le mi sami, ampak človeštvo kot celota, nekaj kar ponuja ključ, kaj potem? Ta poziv seveda pomeni umik iz nedosledne panorame sveta h globlje ležečim področjem psihe, kjer so prava vprašanja in pravi odgovori (Zimmer 1969).

Buddha uči, da so hrepenenje in želje osnova naših dejanj, ki se ukoreninijo v naši nevednosti. Človek je sam kriv za svojo nevednost in hrepenenje ter za vsa dejanja, ki iz tega izvirajo. Kar se tiče kvalitete življenja v naslednji fazi, je ta odvisna od oblike hrepenenja in želja, ki jih ima bitje, ko prehaja od rojstva oziroma faze življenja do naslednje faze ... Duša je pogojena z željami in strastmi ...

Buddhovo učenje o dharmi je pravzaprav koncesija k preprosti pameti oziroma k preprostim, ki lahko razumejo visoko resnico o praznini oziroma neveljavnosti vseh stvari. »Človek je mojster sebe, je sam svoja usoda, zato bodi sam sebi otrok; bodi sam sebi pribežališče in ne išči drugega pribežališča« (Štante 1992: 32).

Če povzamem, naša dejanja prinašajo sadove in nas ženejo v življenjskem krogu v nadaljnja rojstva, ki logično peljejo v posebno koncepcijo – mukti – osvoboditev, s katero se ukvarja filozofski hinduizem. Med indijskimi filozofskimi pisatelji vlada prepričanje, da so le modri misleci – bramani, ki so brez strasti, svobodni in brez kakršnihkoli vezi in sovraštva. So edini, ki so sposobni imeti nezamegljeno vizijo resnice ali resnične narave stvari, in edini, ki imajo sposobnost videti in vedeti, kaj je dharma ter resnična narava stvari.

Večina indijskih reformatorjev se bori za brahmansko Indijo – torej Indijo, kjer bo mesto le za pristaše dharme, ki vključuje kastni sistem in hinduizem kot državno religijo. Torej ni ne duha ne sluha o državi, kjer bi vsak državljani lahko imel za svojo tisto religijo, za katero se je odločil sam. Spet lahko zaključim, da je pluralnost religij izginila iz knjig, ki govorijo o hinduizmu, saj vedno več dejstev kaže, da temu pač ni tako, da o zakonih in ustavi sploh ne govorimo, saj jih vsakodnevno kršijo, in to ustavne amandmaje, ki so za nek demokratičen politični sistem eni od pomembnejših, saj vključujejo človekove pravice in svobodo do veroizpovedi.

Za hindujca načeloma ni pomembno, v kaj veruje, ampak kako živi. Dharmo pogosto prevajajo kot religijo, pa čeprav so zakoni dharme tisti, ki vključujejo ideje o resnici, obveznostih, etiki, pravu in naravnem zakonu hindujcev. Zakoni dharme določajo in družbene vrednote tega sveta in doživetje razsvetljenja, povezanega z življenji po življenju.

S hindujsko religijo je določen tudi kastni sistem, ki ga poznamo pod drugim imenom kot varna (šrama) dharma. Upravičeno pa lahko govorimo kar o hindujskem družbenem vzorcu. Tu se spet srečujemo s potrditvami Webrove teze, da je med hindujci, sploh pa med kastami, religija izrazito prepletena z magijo in utilitarizmom (Smrke 2000).

9. DHARMA

Politična podpora religijam se je razlikovala v različnih dinastijah in z različnimi kralji. Kralj Ašoka (268–233 pr. n. št.) je bil naklonjen budizmu, kot tudi Kaniska (prvo stoletje n. št.), a sta bila oba tolerantna do drugih religij v območju svoje kraljevine. Čandragupta Maurja naj bi bil jain. Morilec zadnjega Maurja, Pusjmitra, pa je bil naklonjen vedski žrtvovalni religiji in je žrtvovanje konj ter celo ljudi tudi izvajal. Čeprav se je uradna naklonjenost religijam razlikovala, je brahmanska ideologija pridobivala na pomembnosti in se uveljavila v centru kot socio-politična religija, intimno povezana s statusom kralja. Ideologija je bila centralnega pomena v obdobju Gupt in vseh naslednjih dinastij. Brahmanska religija je zadevala ritualni status kralja in vzdrževanje meja med socialnimi skupinami ter tudi urejevanje individualnega obnašanja v skladu z vseobsegajočim principom dharme. Z vrhuncem vladavine Gupt je »*dharma*« postala ideal v domači sferi višjih kast in politični sferi hindujske države (Madan 2004).

Brahmanska ideologija dharme se je artikulirala v tradiciji vedskih šol in besedil, ki so zadevali vedske rituale in socialno etiko. Izražene so bile v domači sferi z idealno podobo brahmana, v politični sferi pa z idealno podobo kralja. Ti dve podobi, brahmana in kralja, sta bili intimno povezani. Kralj je legitimiral moč brahmana s svojim pokroviteljstvom, brahman pa je z ritualom kralja posvetil. Ideologija dharme je bila določena na nivoju sodišč, poosebljena v kralju in manifestirana v družbi, s pravili medosebne interakcije ljudi in ritualnih zapovedi.

Radi bi torej prikazali institucijo dharme, kot se je razvijala v literaturi dharme in bila kasneje izražena skozi celotno hindujsko zgodovino, saj je v tesni povezavi z zastavljeno hipotezo, da sam politični sistem ne more živeti v pravem duhu zaradi moči religije, v tem primeru, zaradi dharme – zvestega izpolnjevanja dolžnosti. Med drugim tudi zaradi kastnega sistema, ki je še vedno prisoten, ampak je ustavnopravno prepovedan. V 17. členu ustave je zapisano, da je vsako dejanje, ki se nanaša na izkoriščanje oziroma žalitev nedotakljivih, v skladu z zakonom kaznivo. Pa si vseeno pobližje pogledjmo, od kod in zakaj je sploh kastni sistem.

9.1. Ideja dharme

Izraza dharna skoraj ni mogoče dobesedno prevesti, saj nima direktne sopomenke v nobenem zahodnem jeziku. Različno je bila prevedena; kot dolžnost, kot religija, kot pravica, kot zakon, kot etika, religijska zasluga, kot princip in pravica. Bolj natančno, dharna pomeni brahmansko izvajanje vedskih ritualov. Gre za vedske rituale žrtvovanja, ki se še posebej navezujejo na svečano izvajanje ritualov brahmanov v sklopu domačih, hišnih ritualov ter dolžnosti, ki se vežejo na posameznikovo družino in njen družbeni položaj. Dharna je vseobsegajoča ideologija, od ritualov ob samem rojstvu in moralnega obnašanja skozi celo življenje. Zanemarjanje teh pa ima hude socialne in osebne posledice. Džaimi, filozof šole Mimamsa, je definiral dharmo kot obvezo, določeno v Vedah, ki izvršuje ritualno dejanje (karmo, zakon vzroka in posledice), ki sama po sebi ne prinaša določenih nagrad. Neizvrševanje teh dejanj, to kar ni dharna (adharna), pa je označeno kot greh (papa). Ritualni, posebej svečane ceremonije, izvajajo zaradi uresničitve le-teh. Torej so rituali zavoljo ritualov samih, le-ti pa posledično pripeljejo posameznika v nebesa. Brahmani sicer lahko izvajajo rituale za pridobivanje bogastva in sreče v tem življenju ali naslednjem, a ti rituali niso obvezujoči. Dharna se identificira z vedsko obvezo, ki je večna, in z določenimi dejanji. Transcedentalna dharna se manifestira na človeškem nivoju v ritualnih dejanjih, ki producirajo dobroto (Cutler 2005).

Čeprav dharna izvira iz Ved, so se ustna besedila formulirala med 18. in 14. stoletjem pr. n. št. V sami vedski tradiciji (sakha) se navezujejo na rituale in zakone. Ta besedila, Kalpa Sutra, oblikujejo del telesa znanja, pomožna znanost, znana kot veje Ved (Vedanga).

Vedange so:

- Šiksa – pravilna izgovorjava vedskih besedil,
- Kalpa – pravilno izvajanje ritualov,
- Vdžakarana – študij slovnice,
- Nirukta – etimologija vedskih besed,
- Čandas – nauk o tvorbi stihov in
- Džjotiš – astrologija.

Gautama Dharma Sutra pravi, da so Vede izvor dharme in tudi tradicija, ki se razvija iz njih. Glede na Dharma Sutra obstajajo trije izvori dharme, in sicer razodetje (to so Vede), tradicija (smrti) in krepostne navade, ki so naučene iz Ved. Manu Smrti ali Manava Dharma Šastra dodaja tem trem še zavest (Madan 2004).

Kalpa Sutra, drug izvor dharme, se razvršča v tri skupine:

- šrauta sutre – besedila, ki se ukvarjajo s pravilnim izvajanjem svečanih ali javnih ritualov,
- grhja sutre – besedila, ki se ukvarjajo z rituali na domu in
- dharmata sutre – besedila, ki se ukvarjajo z zakoni in socialno etiko.

Medtem ko Vede predstavljajo razodetje, se Kalpa Sutra ukvarjajo s tradicijo ali drugotnim razodetjem (smrti), ki so jih razkrili modreci različnih vedskih škol, ki so veljali za navdihujoče in nenavadne ljudi. Vsak modrec naj bi pisal besedila za vsako od teh treh kategorij. V bistvu pa le trem, Apastambi, Hiranjakesimu in Baudhajani, lahko pripišemo udejstvovanje v Šrauta, Grhja in Dharma Sutra. V vseh treh besedilih se dharmata izraža z izvajanjem ritualov. Pravilno izvajanje dharme pa izpolnjuje ritualno obvezo vsakega posameznika (Madan 2004).

Šrauta Sutra

Ta besedila na tehničen način podajajo pravila izvedbe javnih vedskih ritualov. Povečini se osredotočajo na boga Agni in Soma, ki se jima v treh oziroma v petih obrednih ognjev polagajo vegetarjanski in nevegetarjanski darovi. To so javni rituali in so starejši ter bolj kompleksni kot preprostejši hišni rituali, a so presenetljivo preživeli politične in socialne spremembe indijske zgodovine. Šrauta Sutra so obredni priročniki, ki so podlaga za izvedbo šrauta ceremonij. Najstarejši se imenuje Baudhajana (6. stoletje pr. n. št. oziroma starejši) in je prvi primer takega stila. Šrauta, dobesedno nit, je energičen aforizem, ki določa neko določeno pravilo. Šrauta Sutra so torej tehnični priročnik pravil in metapравil, zato ga imenujejo tudi »Znanost pravil«. Znanost ritualov je tesno povezana z znanostjo jezika, ki se je razvila nekoliko kasneje in ima enak stil suter. Ta znanost pa se razlikuje od kasnejše brahmanske literature, saj se ne ukvarja s skritimi pomeni ritualov. Nanaša se predvsem na pravilno izvedbo le-teh (Madan 2004).

Grhja Sutra

Grhja Surte opisujejo različno rituale, ki jih ljudje izvajajo na svojih domovih. Sprva so bili ti rituali dovoljeni za vse dvakrat rojene razrede v zgodnjem vedskem obdobju, kasneje pa so bili omejeni le na razred brahmanov. Ti so jih lahko izvajali v svojem imenu ali v imenu dvakrat rojenih oseb. Ta besedila vsebujejo navodila za vzdrževanje domačega ritualnega ognja, za katerega skrbi brahman, navodila za rituale čistosti in rituale prehoda, posebej rojstva, iniciacije, poroke in smrti. Hišni gospodarji so brahmane zaposlili predvsem za izvajanje obredov prehoda, občasnih ritualov (naimittaka-karma), včasih tudi za izvajanje dnevnih ritualov (nitja-karma).

Ritualni postanejo dopolnjeni v Dharma Sutrah, z regulacijo in definiranjem socialnih odnosov v in med skupinami. Zanimivo je, da so na nivoju samopredstave ritualne procedure prevladale socialno spoštovanje, čeprav sta ti dve obliki intimno povezani. Da bi pravilno izvajali ritualne dolžnosti, je potrebno obnašanje, primerno socialnemu statusu, kar pomeni, obnašati se etično. Lahko rečemo, da s perspektive dharme ne gre razlikovati med izvajanjem ritualov in socialno oziroma etično dolžnostjo. Takim idejam so nekateri, na primer budisti, zelo nasprotovali (Madan 2004).

Dharma Sutra

Ta besedila so se razvila na podlagi Grhja Suter in se nanašajo na navade ter pravila človeškega obnašanja. Najbolj pomembne dele pripisujejo modrecem Gautami, Baudhajani, Vašiṣṭhi in Apastambi. Sveta besedila se nanašajo na izvajanje ritualov na domu, pravnih ved in pravil štirih življenjskih obdobj (aśram). Imajo neko težo, saj postavijo temelje za izvajanje dharme, kot jo poznajo arijski domovi. Hkrati postavijo temelje za pomembno tradicijo Dharma Šastre (Madan 2004).

Dharma Šastre predstavljajo skupino nekoliko novejših besedil, čeprav vsebujejo starejša znanja in izpopolnjujejo teme literature Suter. Tako kot druga besedila človeškega izvora imenovane smrti, še posebej epe (itihasa) in tradicionalne pripovedke (purane), tudi Dharma Šastre uvrščajo mednje in jih velikokrat omenjajo kar pod tem imenu. Dharma Šastre se razlikujejo od ostalih Suter po tem, da so spisane v verzih, za razliko od ostalih, ki so spisane v prozni obliki oziroma so mešanica verzov in proze. Vsebina Šaster se ne razlikuje dosti od Suter, a so v določenih delih veliko bolj natančne, še posebej kar se tiče zakonitosti, ki se nanašajo na kralja. Pomembne so, kar se tiče izvornih pravil dharme, saj vsebujejo jasna

pravila obnašanj najvišje kaste v povezavi z dolžnostmi, ki jih morajo opravljati, pričakovanj v načinu obnašanja in prepovedi. Obrazložijo pa tudi širši kozmični smisel zakona in dolžnosti. Brahmane, ki sledijo tej tradiciji, imenujejo smarti, ljudje, ki sledijo smartijem in se zavezujejo dharmi v obliki kastnega sistema in stopenj življenja, torej varnašrama-dharmi.

Pravila dharme glede na Dharma Šastre oblikujejo pravo znanstvo in postanejo pomembna v hindujski zakonodaji ter pravnih procesih celo med vladavino Britancev v Indiji. Eno prvih sanskrtskih besedil, ki so ga odkrili Britanci, je Manu Smrti ali Manava Dharma Šastra. Ustanovitelj indilogije, Sir William Jones, ga je prevedel v angleški jezik leta 1794. Medtem ko je Manu Smrti najstarejše in najpomembnejše besedilo tega žanra in je sestavljen nekje med drugim stoletjem pr. n. št. in tretjim stoletjem n. št., so drugi deli Dharma Šaster, na primer Jadžnavalkja Smrti in Narada Smrti (320–500 n. št.) zakonodajno veliko bolj pomembni. Prav tako so pomembni sanskrtski komentarji Manu Smrtija, kot je Medhatitijev komentar. Ta besedila navajajo doktrino dharme kot univerzalen, vse obsegajoči zakon, ki je prilagodljiv in fleksibilen glede na različne okoliščine in situacije. Uporabljali so jih brahmani na različnih zborovanjih skozi vso zgodovino hinduizma za reševanje zakonskih vprašanj. Ta besedila pa so bila podvržena stalnim procesualnim spremembam in različnim interpretacijam v luči aktualnih socialnih dogodkov. Šastre reflektirajo dominantno brahmansko ideologijo in socialni red, v katerem so imeli brahmani z visokim statusom pomembno vlogo v vzdrževanju ritualov, moralne čistosti in prenašalcev verskih tradicij (Madan 2004).

9.2. Vsebinska občutljivost dharme – kastni sistem

Dharma je koncept, ki je tesno povezan z družinskimi vezmi in preveva celotno hindujsko družbo. A zakoniki so se nanašali predvsem na brahmane. Da bi brahman izpolnil svojo dharmo, je moral biti ritualno čist (suddha). V diskusijah se sprašujejo o pomembnosti čistosti v hindujski družbi, predvsem ali je ta čistost superiorna politični moči ali njej podrejena. Vsekakor je ta koncept zelo pomemben. Kdor je vsak dan izpostavljen nečistosti, se mora ritualno očistiti, največkrat z vodo. Obstaja pa še globlji pomen nečistosti telesa, ki je določen z družbeno skupino posameznika. Polarnost čistosti in nečistosti oblikuje hindujski družbeni prostor. Ta princip, prepoznan v Dharma Šastrah, posreduje socialno etiko za vzdrževanje družbenega reda in postavlja meje med kastami ter spolom. Brahmanu na primer, kot pripadniku najvišje kaste, ni dovoljena interakcija z nižjimi kastami, dogovorjene poroke pa ohranjajo čistost.

Na univerzalnem nivoju se dharma navezuje na kozmičen, večni princip, ki pa ga je treba razumeti v svetu človeških interakcij. Na določenem nivoju namreč predstavlja specifičen zakon, ki se nanaša na določen kontekst. Eden od izvorov dharme naj bi bil tudi »navada«. To pomeni, da se dharma lahko prilagodi določeni situaciji in je vsestransko uporabna. Učeni možje so jo torej prilagajali situaciji, lahko bi celo rekli, da je vsebinsko občutljiva. Dharma Šastre tako navajajo primer religioznih obvez moških glede na njihova leta, kasto (jati), družino (kula) in regijo (desa). Kralj mora namreč soditi po določenih pravilih (svadharma) določene regije. Za razumevanje dharme in njene raznolikosti v različnih kontekstih je pomembno razumeti koncept svadharne. Pravilna dejanja za bojavnika so torej nepravilna dejanja za brahmana, pravilna za moškega pa so napačna za žensko itd. (Madan 2004).

Kot smo že navedli, je dejstvo, da po ničemer drugem svet hinduizma ne pozna boljše kot po tem, kar v njem tudi najbolj obsoja – po kastnem sistemu. Etnične razlike, barva, trgovske bratovščine, ki še danes varujejo stanovske skrivnosti, sanitarne omejitve med skupinami z različnim imunskim sistemom ... Magično religiozni tabuji v zvezi s skrunitvijo ter očiščenjem, vse to in še več prispeva k vzorcu, ki ga po vsej verjetnosti ne bo mogoče nikoli povsem pojasniti. Peta skupina – nedotakljivi – tisti, ki so zunaj kast, so že od Buddhe naprej trn v peti. Gandhi in številni verski reformatorji so poskušali odstraniti nedotakljivost iz kastnega sistema; sodobna indijska ustava pa je to institucijo izobčila. Usoda tistih, ki so zunaj kast, je bedna in nanjo moramo gledati kot na temeljno sprevrženost, ki ji je podlegel kastni sistem. Danes so nedotakljive – harije – preimenovali v dalite, ki preko svoje stranke želijo uveljavljati svoje želje in zahteve. Vprašanje je le, kako uspevajo, saj jih na vsakem koraku ovira konzervativna hindujska politična stranka. Druga izrojenost je v širjenju kast v podkaste, ki jih je danes preko štiri tisoč, in seveda prepoved porok ter skupnih obedov med pripadniki različnih kast. Kaste so postale dedne, torej v kasti, v kateri si se rodil, boš tudi ostal.

Gre torej za spoznanje, da se ljudje delijo na štiri skupine plus nedotakljivi, glede na to kako lahko najbolj prispevajo k družbi in razvijajo svoje zmožnosti.

Prva skupina so brahmani ali vidci. Razmišljujoči, nagnjeni k razumevanju in intuitivnemu dojetanju najpomembnejših življenjskih vrednosti, so intelektualci in duhovni vodje svoje kulture. Naša bolj specializirana družba bi jih razdelila med filozofe, umetnike, učitelje in duhovnike. Njihovo gradivo so duhovne stvari.

Druga skupina so kšatrije, ki so rojeni upravitelji s smislom za usklajeno vodenje ljudi in projektov. Tretja skupina so poklicni proizvajalci – obrtniki, kmetje, večji ustvarjanja materialnih stvari –, od katerih je odvisno življenje – vajiše. In še zadnja kategorizirana skupina – šudre – ki bi jim lahko rekli služabniki ali pa nekvalificirani delavci. Tudi če bi ti ljudje hoteli uspeti ali pa če bi se lotili kakršnegakoli urjenja, bi jim spodletelo. Pod nadzorstvom pa so sposobni trdega dela in vdanega služenja. Pravzaprav bolje delajo in so tudi bolj srečni, če delajo za druge. Torej ne gre za to, kaj bi radi bili, ampak za to, kaj dejansko so. Le redki sodobni hindujci zagovarjajo skrajnosti, do katerih je šla Indija, da bi obdržala razlike med kastami. Njen prvi ministrski predsednik je označil Indijce za najmanj strpen narod glede družbenih oblik in najbolj strpen na idejnem področju. In če pogledamo z demokratične strani, bi lahko rekli, da v tej nestrpnosti glede družbenih oblik lahko vidimo konflikt med demokracijo in religijo. Pravzaprav ni konflikt, ampak antiteza drug drugemu. Demokracija ima načela, ki jih v indijskem kastnem sistemu definitivno ne vidimo, hkrati pa ta sistem te stvari »potihem« še vedno dovoljuje, čeprav so zakonsko prepovedane.

Po drugi strani pa lahko pogledamo z drugega zornega kota. Celo za tem odvrtnim razraščanjem kast tiči nek smisel. Prepovedi, da bi vse kaste pile iz istega studenca, so še posebej močno nakazovale razlike v imunosti na različne bolezni. Toda poglobitni razlogi so bili seveda širše narave. Če neenaki nekako niso ločeni, morajo šibki tekmovati z močnejšimi in nimajo nobene možnosti, da bi kjerkoli zmagali. Med kastami sicer ni enakosti, toda znotraj vsake kaste so posameznikove pravice bolj varne, kot če bi se moral prebijati v svetu. Vsaka kasta je avtonomna in v težavah se posameznik lahko zanese, da mu pomagajo ljudje istega stanu. Znotraj vsake kaste vladata enakost in družbena varnost.

Neenakosti med kastami so namenjene kompenzaciji za zahtevane usluge. Družbena blaginja zahteva, da nekateri ljudje, na račun znatnega samožrtvovanja, sprejemajo veliko več odgovornosti kot drugi (Singh 1995).

V Dharma Sutrah in Šastrah prevladujeta dva koncepta. Prvi se nanaša na dolžnosti (dharma), ki so povezane s položajem človeka v družbi, torej njegov razred (varna), drugi pa se nanaša na življenjsko stopnjo človeka (ašrama). Ta dva koncepta oblikujeta varnašrama-dharmo, katere izpolnitev predstavlja bistvo brahmanske ortodoksije in igra ključno vlogo v preučevanju hindujske družbe. Medtem ko ne smemo pozabiti, da so nekatere hindujske tradicije tak model zavračale, pa se je le-ta usidrala v hindujsko samodojemanje in samopredstavljanje ter dojemanje hindujstva skozi oči Zahoda.

9.3. Razred in kasta

Kot smo videli, je bila vedska družba razdeljena na štiri razrede; brahmane, bojevnike (kšatrije), meščane (vaišje) in podložnike (šudre). Zgornji trije razredi so bili »dvakrat rojeni«, ker so dečke iniciirali (upanjama). Ta sistem je bil del »verige obstoja«, ki je bil umeščen v kozmično hierarhijo različnih kategorij (džati) glede na njihovo subtilnost in čistost. Samo dvakrat rojeni razredi so smeli poslušati Vede. V zgodnjem vedskem obdobju so se jih ti smeli učiti, a le brahmani so bili čuvaji tega znanja in so jih smeli recitirati med obredi. Višnu Smrti jasno izraža, da je dolžnost brahmana učenje Ved in s tem žrtvovanje. Kšatrije morajo ščititi druge ljudi, se bojevati, vaišje pa morajo skrbeti za živino, se ukvarjati s poljedelstvom in posojanjem denarja. Dolžnost šuder pa je služiti višjim kastam in se ukvarjati z umetnostjo. Izraz, ki je preveden kot razred, je varna, »barva«, in se nanaša na sistem barv, ki reflektirajo socialno hierarhijo in hkrati tudi kvalitete (gune), ki so v vsaki stvari različno prisotne. Brahmane povezujejo z belo barvo, barvo čistosti in svetlobe. Kšatrije povezujejo z rdečo, barvo energije, vaišje z rumeno, barvo zemlje, in šudre s črno, barvo teme in lenobnosti.

Strukturo štirih klasičnih varn (kast), zaznamujejo sovpadajoča pravila:

- a. čistost – nečistost;
- b. endogamija;
- c. težka prehodnost ali neprehodnost.

Znotraj te osnovne strukture lahko razločujemo še na tisoče podkast – džatijev. Britanec Killongley džati opredeljuje takole: »Džati je nepreštevna množica delitev indijske družbe, ki jih opredeljujejo dednost, endogamija, druženje, prehranjevanje znotraj skupine, dejanski ali pripisan skupni poklic. So v medsebojnem hierarhičnem odnosu. Superiornost enega džatija nasproti drugemu se najbolj kaže v prepovedih različnih stikov, predvsem v nesprejemljivosti (izmenjavi) hrane in vode. Vendar so vzorci prepovedi tako zapleteni, da je težko dognati pravo hierarhijo med džatiji.« (Smrke 2000: 82)

Kaste so »endogamne« družbene skupine, kar pomeni, da večino porok še vedno organizirajo starši ali kateri drugi veljaki njihove specifične družbe. Kakorkoli že, tudi ko neka specifična obrt (kasta) izgine, zaradi sprememb v ekonomiji, specifična kasta ne izgine kar avtomatično. Verjetno je najbolj pomemben vzrok za to, da so popolnoma nezdružljive z družbeno hierarhijo. Člani vsake kaste so omejeni znotraj svoje kaste s svojimi družbenimi rituali. Vsaka kasta je hierarhično rangirana po stopnji ritualne čistosti glede na svojo tradicionalno okupacijo.

Kastni sistem predpostavlja medsebojno odvisnost, ki so jo indijski antropologi poimenovali »jajmani sistem«. Kastni sistem bi lahko, kakor ga kliče Alan Beals, opisali z reko »being together separately – biti skupaj posamično«. Razmerja nižjih kast do višjih kast so bila prirojena oziroma dedna, a so dobila odvisen status, ki jim podeljuje človekove pravice. Celotno obnašanje znotraj sistema je zagotoviti čim večji poudarek na družbeni hierarhiji in neenakosti moči, zdravja in statusa.

Medtem ko se izraz varna navezuje na štiri razrede vedske družbe, se izraz džati (rojstvo) nanaša na ta endogen del hindujske družbe, ki ga poznamo kot kaste. Kaste lahko povzamemo z naslednjimi karakteristikami:

- Kaste so urejene tako, da so brahmani na vrhu in na dnu nedotakljivi (harijani, kot jih je klical Gandhi; daliti, kot so se kličejo sami). Med tema dvema se nahajajo ostale kaste.
- Kastna hierarhija temelji na polarnosti med čistostjo in nečistostjo, z brahmani kot čistimi in nedotakljivimi kot nečistimi.
- Kasta kogarkoli je nespremenljiva, je v lasti telesa in se je ne da odstraniti (po nekaterih tradicijah je to možno s posebno iniciacijo).
- Obstajajo stroga pravila kastne endogamije.

Izraz džati, se ne nanaša zgolj na družbeni razred, ampak na vse kategorije bitij. Mrčes, rastline, domače živali, divje živali in nebeška bitja spadajo v džatije. To še posebej poudarja razliko med kastami kot razliko med različnimi vrstami. Člani določenega džatija imajo posebno telesno vrednost, ki je hierarhično rangirana. Človeški džati je nadvse kompleksna družbena realnost, ki vsebuje veliko podrazdelitev. Seveda so varne brahmanov in kšatrij tudi džatiji. Kastni sistem se je kot vsi družbeni sistemi spreminjal, a je vseeno obdržal neko kontinuiteto. Varne so predstavljale stabilen sistem družbene stratifikacije, kjer je vsaka skupina jasno definirana in funkcionalno umeščena v organsko celoto – kot del telesa družbe, ki je tudi del telesa prvotnega človeka, žrtvovanega na začetku časa, navaja Rig Veda (Madan 2004).

Točen zgodovinski odnos med varnimi in džatiji ni poznan. Ni gotovo, da so se kaste ali džatiji razvili iz sistema varen. Niti filozofska besedila niso konsistentna pri uporabi teh dveh izrazov. Tradicionalen pogled pa razlaga džatije kot razširjene socialne skupine, ki izvirajo iz sistema varen.

Čeprav je v sodobni Indiji nedotakljivost zakonsko prepovedana, pa nedotakljivi kljub temu predstavljajo petino celotne indijske populacije. Povsem so izključeni iz vedске družbe in ritualov višjih kast. Izključeni so celo iz sistema štirih kast (avarna). Celo šudre, ki jim je bilo prepovedano poslušanje Ved in niso bili dvakrat rojeni, so bili del družbenega sistema, nedotakljivi pa so se smeli ukvarjati le z najbolj umazanimi deli, kot je delo z usnjem in pometanje. Živeti pa so morali izven vasi. Najverjetneje nedotakljivost izvira iz istega obdobja kot nastanek brahmanizma, saj sta neločljivo povezana nasprotujoča konca statusne hierarhije.

9.4. Sistem ašrame

Drugi koncept v ideologiji dharme so življenjske stopnje oziroma ašrame. Predstavljajo kodifikacijo različnih elementov v vedski družbi in poskus njihove integracije v koherentni sistem. Te štiri stopnje so:

- študent v celibatu (brahmačarja),
- družinski gospodar (grhastha),
- upokojenec (vanaprašta) in
- menih odpovedovalec (samnjasa).

Sistem ašrame je nastal v 5. stoletju pr. n. št. kot posledica spremembe v brahmanski tradiciji. Sprva se je izraz nanašal na samotni dom (ašrama, osnova za poangležen izraz ašram) in se apliciral na življenjski stil brahmanov, ki so tam živeli. Brahmani so tako v ašramih živeli oddaljeni od mest in vasi, popolnoma predani religioznemu življenju. Pomen izraza pa se je razširil iz samega prostora, kjer je brahmanski puščavnik živel, na njegov celoten življenjski stil. Pozneje se je ta izraz uporabljal tudi za druge oblike brahmanskih življenjskih stilov. V Dharma Sutrah se izraz ašrama ne nanaša na zaporedje stopenj, ki jim mora moški slediti, ampak kot trajna možnost, življenjska odločitev, vsakega dvakrat rojenega moškega po končanem študiju. Dvakrat rojeni deček zapusti obdobje otroštva z vedsko iniciacijo. Nato postane učenec v hiši svojega učitelja. V tem času naj bi se naučil dolžnosti in odgovornosti vsake od štirih ašram. Po končanem obdobju študija pa bi se moral odločiti za eno od ašram, ki bi ji nato sledil do konca svojega odraslega življenja. V času Dharma Šaster so ašrame postale zaporedne stopnje življenja, skozi katere bi moral vsak dvakrat rojeni brahman. V šastrah je veliko poudarka na opisu zahtev vsake stopnje.

Stopnja učenca v celibatu (brahmačarja) se nanaša na obdobje po iniciaciji (upanajama), ko se deček preseli k svojemu učitelju (ačarja, guru), da bi se učil Ved. Učenec Ved ali brahmačarin, »tisti, ki se giblje z brahmanom«, je bil poznan že v obdobju Atharva Ved, kjer se karakteristike učenca ujemajo s kasnejšimi opisi v Dharma Šastras. Beračil je hrano, prakticiral pokoro, nosil kožo antilope, zbiral energijo in bil zmeren (tapas). Brahmačarin je sveto stanje, kjer se študent identificira s Pradžapatijem, božanstvom kreacije in je pod strogim celibatom. Izraz brahmačarin pomeni tudi »osebo, živečo v celibatu«. V indijskih religijah se ideja celibata pogosto razlaga kot kontrola seksualne energije, razumljena kot zadrževanje semena, ki se jo preusmerja v religioznost. Seksualnost je poleg tega mišljena kot nečista.

Čas učenja naj bi trajal med devet in tudi do šestintrideset let, v tem času pa naj bi se učenec naučil vseh ali večino Ved. Potem mora učenec prestati ritual povratka domov, nakar ga kmalu poročijo in prične stopnjo družinskega gospodarja.

Ko ta človek ostari, ko vidi svoje vnuke, se upokoji skupaj z ženo in postane puščavnik ali prebivalec gozda (vanapraštva). Začeti mora asketsko življenje in se posvetiti ritualom ter recitaciji Ved. Obnašati se mora kontrolirano, prijazno in mentalno zbrano, biti mora darovalec, ne jemalec, sočuten do vseh živih bitji. To še ni stopnja popolnega odrekanja, saj se ta človek še ni odrekel ognju za kuhanje in še bolj pomembno za pripravo dnevni daritev, ki jih sežge v treh obrednih ognjih. Po opisu te stopnje v Dharma Šastrah vanapraštva tu prakticira težko telesno askezo, je samo določeno hrano, kot je zelenjava, rože, koreninice

in sadje. Prestajal naj bi ekstremna telesna stanja, kot je sedenje v krogu petih ognjev poleti ali nošnja mokrih oblačil pozimi. S tem naj bi ustvarjali notranji »ogelj« (tapas). Pomembna razlika med to stopnjo in stopnjo popolne askeze je uporaba ognja. Človek na stopnji popolne askeze samo še berači in si ne kuha svoje hrane. Levi-Strauss navaja, da sta ogenj in kuhana hrana simbol kulture, surova hrana pa je simbol narave. Asket se torej na nek način odpoveduje kulturi (Madan 2004).

Če gre brahman skozi vse štiri življenjske stopnje in je poplačal vse tri dolgove – dolg modrecem s študijem Ved, dolg bogovom z rituali in dolg prednikom, tako da njegovi sinovi opravijo pogrebne daritve – si lahko pridobi osvoboditev – mokšo (Madan 2004).

Stopnji vzdrževalca doma in asketa sta najbolj pomembni. V Dharma Šastrah je še poseben poudarek na vzdrževalcu doma, saj ta podpira druge in si prizadeva za splošno dobro. Besedila predstavijo sliko učenega brahmana, ki obvladuje svoje čute tako, kot jezdec obvladuje svojega konja, in kot človeka, ki obvladuje pravilna ritualna dejanja. Obnaša se po pravilih Ved, opravlja dnevno obredje, občasne rituale in rituale, ki prinašajo določene koristi. To je v nasprotju z asketom, ki se odpove domu in ognju za pripravo daritev ter kuhanja in se poskuša popolnoma odtujiti od materialnega sveta.

9.5. Vloga spola

Vsaka stopnja ašrame ima določen režim upravljanja telesa, določen s kontrolo diete in seksualnosti. Prva in zadnja stopnja sta povsem celibatni, kar je bistvo brahmačarje, kjer je s kontrolo seksualne moči to moč mogoče preusmeriti v duhovne namene in jo celo shraniti v glavi. Tako kot brahmačarij sta upokojenec in asket prav tako usmerjena k transcedenciji in preobrazbi seksualne moči v višji cilj osvoboditve. Le družinski gospodar lahko izraža in raziskuje svojo seksualnost v legitimne namene življenja (kamartha). O tem obstaja obsežna literatura Kama Šastre in še posebej znana Kama Sutra, besedilo, ki je bilo izjemoma dostopno ženskam. Seksualnost so šteli predvsem kot užitek, tako so premožni možje, predvsem kralji, izkušali kamo s kurtizanami, izučeni v umetnosti ljubezni (Madan 2004).

Fizična ljubezen (kama) ima legitimen smisel v brahmanski ideologiji, ki je na splošno pozitivno naravnana proti telesu in seksualnosti. Spolnost ni nujno grešna, sme se jo izražati in raziskovati v mejah kaste, še posebej če si premožen in pomemben mož. Celotna nekatera besedila, ki jih pregledujemo v luči kratenja pravic žensk, navajajo pomembnost medsebojnega zadovoljevanja moža in žene. Podobno je tudi v primeru hindujske erotične

literature, kjer ženska ni predstavljena zgolj kot objekt moškega poželenja. Znanje o umetnosti ljubezni (kama) se je tradicionalno podajalo iz roda v rod skozi generacije. Ljubezen je bila ženska svadharma ali bolj natančno stridharma, torej dolžnost in področje življenja, ki jo je legitimirala literatura. Vseeno pa je seksualnost izven meja kast in kontrole čistosti predstavljala prekletstvo in izgnanstvo v primeru ortodoksnih brahmanov, saj bi tak človek ogrozil ritualno čistost ter stabilnost družine in družbe.

Brahmanski odnos do žensk si je nasprotoval. Ženske je moral vzdrževalec doma spoštovati in jih osrečiti, a v času menstruacije so veljale za nečiste. Ženska naj bi bila pod nadzorom moškega svoje celo življenje. Nič ni smela narediti neodvisno, kot otrok brez svojega očeta, kot žena brez moža in kot starka brez sina. Z življenjem, podrejenim moški avtoriteti, naj bi si nebesa prislužila z ubogljivostjo. Po kasnejši brahmanski tradiciji je dobra žena (sati) tista, ki umre s svojim možem v pogrebem ognju, če ga preživi. Ta običaj, ki je nastal v štirinajstem stoletju in je sedaj prepovedan, se v sodobni Indiji dogaja danes in to kar pogosto. To pa je eden od indikatorjev, s katerim bi na tej točki skorajda že po vseh argumentih lahko potrdili eno od hipotez, da sistem demokracije v pravem duhu v Indiji ne živi, saj načenja enega temeljnih demokratičnih načel.

V dharmičnem besedilu iz osemnajstega stoletja so navedeni natančni opisi obnašanja žene do svojega moža, ki ga obravnava kot boga. Nadvse pa je pomembna njena ubogljivost, ki je njena prvenstvena religijska dolžnost. Najbrž ep Ramajana, ki izvira iz prve polovice 5. stoletja pr. n. št., najlepše prikazuje idealno ženo visoke kaste. Kralj Rama je s svojim bratom in ženo Sita izgnan v gozd. Sita je spodobna, skromna, lepa in posvečena lordu Rami, poleg tega pa je močna in prenese mnoge stiske ter izraža popolno vdanost svojemu možu. Ona je idealna žena.

Ob pregledu hindujske literature o dharmi naletimo na idealizirano brahmansko samopodobo o idejah spolnih vlog. Brahmanski pogled na stvari nam daje jasne slike o taki brahmanski ideologiji, ni pa jasne slike dejanske družbe. Ženske so verjetno svojo moč uveljavljale v območju doma in družinskega življenja, malo moči pa so imele na področju javnega življenja, administracije in politike. To pa je tako kot drugod po svetu, kjer so se ženske na teh področjih začele uveljavljati šele v dvajsetem stoletju.

10. ZAKLJUČEK

Kot smo ob pregledu literature lahko ugotovili, je pojem politične stabilnosti le del političnega pojma, in sicer demokracije. Politična stabilnost je na primeru Indije stabilnost demokratičnega političnega sistema oziroma njegova ohranitev. Le v stabilnem okolju lahko javne institucije, zasebni sektor in posamezniki dolgoročno planirajo svoje delovanje. To pa se nanaša na komponento ohranitve političnega sistema (Tomšič 2002).

Za demokratične družbe je odsotnost političnega nasilja imperativ, da je takšen sistem najboljši, da spoštujejo pravni okvir, norme in vrednote demokratičnega sistema. Toda tukaj smo se vprašali, ali je vsemu temu res tako.

Le odsotnost nasilja ni dovolj za stabilen politični sistem. Že Easton pravi, da sistem brez podpore okolja ne more preživeti. Zelo pomemben del demokratične družbe pa je med drugim tudi legitimnost, ki pa je v Indiji na zelo majavih tleh. Večja ko je vključenost družbenih subjektov v družbeni sistem, večja je legitimnost političnega sistema. Med drugim se legitimnost veže tudi na delovanje javne uprave in javnih institucij. Če so njihove storitve hitre, nediskriminatorne, transparentne ipd., si bodo pridobile potrebno legitimnost. Na tej točki pa se spet lahko vprašamo in tudi odgovorimo, da danes verska suverenost ni več temelj legitimnega demokratičnega sistema, temveč je to narodova suverenost, ki izhaja iz dejstva, da demokratična država potrebuje kolektivno identiteto, ki je skupna vsem državljanom. Dosežejo pa jo takrat, ko posamezniki v družbi odobrijo neke vrste sopripadnost. »Če neki demokraciji ne uspe doseči potrebne identifikacije, je njen obstoj ogrožen.« (Taylor 2002: 5).

Indijsko demokracijo lahko opišemo kot kvazifederacijo z mnogimi elementi unitarizma. Indijska ustava v resnici vzpostavlja sistem vladanja, ki je najbolj podoben kvazifederaciji. To je unitarna država s subsidiarnimi federalnimi entitetami, v mnogo večji meri, kot federalna država s subsidiarnimi unitarističnimi entitetami. Indijski politični sistem s stališča dejanskih razmerij gledano vidimo kot navidezno večstrankarski politični sistem z večinskimi volilnim sistemom. Tukaj izhajamo iz pomena INK, kasneje stranke Kongresa, ki v končni instanci drži vse vzvode oblasti v svojih rokah, praktično neprekinjeno in absolutno. Stranka Kongresa je dokazala, da je edina sila, ki zna gospodariti z Indijo, pa čeprav ne vedno najbolje. Bila je najbolj liberalno usmerjena, igrala je ključno vlogo pri osamosvojitvenem gibanju, prišla na oblast in Indiji vladala slabih petdeset let. Vzpostavljen je bil interaktivni proces trajnega značaja v obliki enačbe ena vlada – ena stranka. Stranka Kongresa si je po svoje prilagodila indijski politični sistem. Vlada lahko postopke, ki so ji nasprotni, zakonito

ali nezakonito ovira ali jih celo prepreči. »V indijskem političnem sistemu ni bilo nikakršnega boga razen Kongresa in centralna vlada je njegov prerok« (Singh 1995: 23).

Za indijsko politiko in strankarski sistem so značilni močna korupcija, prestopanje iz stranke v stranko in ideološka nestabilnost. Stranka Kongresa je petdeset let delovala pod dinastijo Nehru-Gandhi in po zadnjem atentatu vplivnega pripadnika Gandhijeve dinastije je njena moč močno upadla. Počasi se je začela vzpenjati na oblast stranka BJP, ki je državljanom ponudila skupno nacionalno identiteto, temelječo na hindujski skupnosti. To pa je sprožilo nemalo nemirov in nasilja med hindujsko ter muslimansko skupnostjo. Stranka BJP je bila med drugim celo obtožena nespoštovanja ustave in verskega fanatizma.

Državi, ki ima tako veliko stopnjo brezposelnosti in revščine, pa korupcija stanje le še potencira, saj predstavlja eno najresnejših ovir družbenemu razvoju. Pomeni izgubo velike količine potencialov in resursov, ki bi lahko bili uporabljeni v razvojne namene. Tudi z vidika demokratičnosti ima korupcija negativne posledice. Deluje namreč proti načelom družbene enakosti, saj so v koruptivnih razmerah socialno šibke skupine, ki ne posedujejo sredstev za podkupovanje, tiste, ki jim je otežen dostop do javnih dobrin in storitev, ki naj bi bile načeloma dostopne vsem (Tomšič 2000).

Prav revščina in razlike v razvitosti posameznih držav pa so velikokrat vzroki, da religija še močneje vpliva na sfero političnega življenja. V manj razvitih državah je tradicija še vedno precej močna in posledično je tam tudi največ nemirov in nasilja. Ustava narekuje spoštovanje enakopravnosti, versko toleranco in določa sekularni značaj indijske države. Spoštovanje ustave pa je velikokrat vprašljivo s številnih zornih kotov – pa naj si bodo to politične stranke, posamezniki ali razne organizacije civilne družbe. Že tukaj se lahko vprašamo, ali je demokratično politično življenje sploh mogoče brez določene obstojnosti sistema, delovanja pravne države in zagotavljanja osnovnih človekovih pravic. Vsekakor obstajajo določeni pogoji, ki jih mora izpolnjevati vsaka demokratična politična ureditev, in Indija na nekaterih področjih zamaje demokratična tla.

Eden od indikatorjev, s katerim skušamo v diplomski nalogi prikazati vpliv religije oziroma hinduizma na politični sistem, je kastni sistem, ki sam po sebi ni tako sporen. Sporne so človekove pravice najnižjih kast oziroma izvenkastnih, ki bi jim demokratična država morala zagotavljati družbene pogoje za neke minimalne standarde na področjih izobraževanja, zaposlenosti, zdravstvene oskrbe in socialne varnosti. Pri kastnem sistemu niso sporni le izvenkastni, temveč tudi odnos do žensk, ki niso enakovredno in enakopravno vključene v sistem. Izrazita sta androcentrizem in patriarhalizem kastnega sistema, saj ženska ne sme biti nikoli neodvisna in niti ne razmišlja, da je to pravzaprav njena osnovna človekova pravica.

Tako kot je osnovna človekova pravica do življenja v primeru, da njen mož prej umre. Vse to so indikatorji, ki nam pokažejo, da religija vpliva na politični sistem, saj nam je analiza primera Indije omogočila vpogled v to, kako se relativno revna, večinsko ruralna in na pol pismena družba poskuša »skriti« za minimalno definicijo demokracije, ki naj bi vključevala in ščitila človekovo svobodo z institucijami, ki ščitijo in povečujejo skupek človekovih pravic.

»Te so namreč osnova, ki omogoča tako polno državljansko participacijo kot tudi svobodno on enakopravno politično kompeticijo. Gre za sklop pravno-političnih razmišljanj, katerih glavna preokupacija je vprašanje, kako vzpostaviti takšen sistem oblasti, da bo le-ta omejena in da ne bo mogoče samovoljno poseganje v temeljne pravice in svoboščine posameznika« (Tomšič 2000: 49).

Dejstvo, da se vprašanja, povezana z etničnimi in verskimi konflikti, socialno problematiko kastnega sistema in sekularizmom uvrščajo med prednostna v političnem dogajanju zadnjih petnajst let, kaže na pomembnost problematike nacionalne identitete.

Alternativna paradigma demokratičnemu sistemu je pravzaprav na dnevnem redu že vrsto let, ampak še ni požela prave pozornosti, ki si jo zasluži. Govora je bilo o predsedniškem sistemu vladanja. Predsedniški sistem bi zagotovil, da je vsaj ena oseba odeta s primerno avtoriteto. S tem bi pridobili tudi možnost politične stabilnosti za en mandat. Tako bi lahko najbolj nadarjen in primeren voditelj naredil tiste korake, ki jih je treba narediti za zagotovitev administrativne sposobnosti za življenje, socialne emancipacije, premostitev demografske omejitve, prebujenje ekološke ozaveščenosti in ekonomsko rast, s čimer bi lahko Indija ustavila sedanji negativen sindrom in začela rasti v vsej svoji velikosti s spreminjanjem mednarodnega okolja (Singh 1995).

To idejo je imela že Indira Gandhi, a so jo hitro utišali, saj so to razumeli kot željo, da bi imela Indira vso moč skoncentrirano v svojih rokah. Ampak danes je situacija popolnoma drugačna. Prišel je čas za pozitivni premislek v smeri odkrite perspektive nacionalnega interesa. Številni politični analitiki so izpostavili, da pravzaprav že v sami indijski ustavi piše, da ima predsednik vso moč, le nekaj amandmajev bi bilo potrebnih za spremembo v predsedniški sistem. Že danes ima predsednik veliko večjo moč kot premier, saj je voljen od vseh članov parlamenta in v zakonodajnem zboru, kar pomeni, da posredno vsi državljani Indije dvakrat volijo predsednika preko svojih izvoljenih zastopnikov.

»Iz dneva v dan je bolj jasno, da če ne bodo na vrsti korenite spremembe v sistemu vladanja, je zelo velika verjetnost, da nam ekonomski preboj ne bo uspel. Jaz bi potemtakem hitro ukrepal. Velike zvezne države, ki so v upravnem smislu zelo težko učinkovito in uspešno upravljane, bi lahko reorganizirali v bolj vodljiva okrožja. To ne bi bilo zaželeno le v upravnem smislu, temveč bi pomagalo pri rešitvi številnih političnih težavah, kot so etnične manjšine znotraj držav. Skupaj z nujno reformo volilnega sistema bi v državo prinesla nov smisel in stabilnost, direktivo v sistem, ki je zdaj na robu tega, da se zruši. S tem bi tudi pomagali prebivalcem se osredotočiti na bolj pozitivne vidike razvoja in integracije«
(Singh 1995: 45).

Danes je vse več pritožb na račun indijskega političnega sistema s strani indijskih intelektualcev. Madan pravi, da je Indija še vedno nesekularna država. Svoje trditve utemeljuje skozi regionalno politiko, ki ne obvlada številnih izgredov, ki so vedno bolj pogosti. Med drugim Indijo označujejo kot hindujsko družbo, ki jo lahko vodi le hindujska vlada, ki je kot nekakšna vladna kontrola, pri čemer pa se pozablja na osnovno načelo tolerance do manjšinskih religij, navsezadnje tudi enega ključnih načel demokratičnega sistema, ki naj bi vladal v Indiji. Nezdovoljne manjšine, kot so muslimani in ostale religije, pa se ne morejo identificirati s kolektivno instanco. Ne dobijo občutka pripadnosti, temu sledijo skupine pritiska, ki skušajo uveljavljati svoje vrednote in cilje.

Zato bi lahko svojo hipotezo, da je vpliv religije – hinduizma – na politični sistem v Indiji tako močan, da demokracija v pravem duhu demokracije ne more »živeti« potrdili, saj smo skozi diplomsko nalogo na številnih točkah ugotovili anomalijo demokracije in to ravno zaradi religije – hinduizma, ki je kot že rečeno, način življenja. Pa vseeno ni vse tako črno-belo, saj je dejstvo, da je vsaka dejanska ureditev pomanjkljiva in kot taka bolj ali manj oddaljena od standardov idealne demokracije. To pa nas je na trenutke skozi analizo privedlo v dvom, da prava demokracija ne obstaja, s tem pa smo zanemarili dejanske razlike med posameznimi političnimi sistemi in tudi razlike v stopnji njihove demokratičnosti.

V Indiji je kastni sistem prepovedan z ustavo, vendar ga v praksi obravnavajo kot del religije in ga zato ni možno popolnoma odpraviti. Indijska vlada je neučinkovita tudi pri zagotavljanju sekularnega značaja republike Indije in tudi to je indikator, da religija tako močno posega v sfero politike, da ideje ločenosti religije in politike ni mogoče zaznati. Ker se druga hipoteza nanaša na prvo, bi lahko potrdila tudi drugo, saj bi o hinduizmu lahko govorili kot o družbeni kategoriji, ker kot tak zelo močno vpliva na politično dogajanje in razmere v indijski družbi. Kot že rečeno, v Indiji predstavlja 80 % prebivalcev prav hinduizem. Ljudje

potrebujejo občutek skupne pripadnosti in s tem varnosti. Vera v hinduizem, najmočnejšo indijsko religijo, je s političnega stališča protislovna: za navidezno strpnostjo do drugih religij se skrivajo verski fanatizem in ortodoksnost, ki pa sta nemalokrat v nasprotju z demokratičnimi načeli, zato lahko rečemo, da hinduizem kot družbena kategorija določenega dela Indijcev vpliva na življenje v Indiji in med drugim nemalokrat nevedoč zamaje demokratična tla. Za indijsko demokracijo je torej značilno, da so elementi, povezani z demokratičnim volilnim procesom, relativno dobro uveljavljeni, vendar pa obstajajo določene pomanjkljivosti glede drugih vidikov demokratičnosti, predvsem glede varovanja pravic in svoboščin ljudi. Veliko hindujskih obredov in ritualov je spornih, če jih pogledamo s strani človekovih pravic in svoboščin. Na tej točki religija vpliva na politično ureditev – demokracijo, saj je indijska vlada, kot že rečeno, neučinkovita pri zagotavljanju sekularnega značaja republike Indije, kljub temu, da je po osamosvojitvi Indija uradno in ustavnopravno postala sekularna država.

Ena od anomalij se kaže ravno pri enem od indikatorjev, obredu sati, kjer v znak dobre žene žena umre s svojim možem v pogrebnem ognju, če ga preživi. Sicer malce grobo, ampak moje mnenje o tem je, da gre celo za odobravanje umora zavljo religije, ki je močno zasidrana v njihovem umu. In ko je religija tako globoko v srcih ljudi, se postavlja vprašanje, ali je preko kateregakoli političnega sistema sploh mogoče spremeniti vse te religiozne mistike, ki jih mi, ki smo izven tega, verjetno nikoli ne bomo mogli razumeti.

Radhakrišnan je med drugim v svojih govorih rekel, da politika potrebuje religijo, saj združuje ljudi z enakimi cilji in jih spodbuja k izboljševanju življenjskih pogojev. Politika je torej povezujoča sila, katere namen je povezati ljudi različnih religij in veroizpovedi (Tyagi 2001).

Pravzaprav pojmuje politiko s stališča morale, med drugim pa hinduizem uvršča med univerzalne religije in s tem na nek način dovoljuje politiki, da je prežeta z njegovimi idejami in ideali. Religija se vključuje v politiko tudi preko različnih tem, kot je odprava kastnega sistema v hinduizmu. Hinduizem splošno velja za najstarejšo, glavno svetovno religijo, ki jo še vedno izpolnjujemo in je prva izmed dharm. Gre za veliko raznolikost verovanj, izvajanj in svetih besedil. Mogoče je duh hinduizma, ki ga ni navdihnila določena osebnost, najbolje zaobjet v vrstici iz starodavne Rigvede, najstarejšega religioznega svetega besedila na svetu:

» Resnica je ena, čeprav jih modreci poznajo mnogo.« (Rigveda CLXIV)

V bistvu bo vsako duhovno ravnanje, ki mu sledijo vera, ljubezen in vztrajnost, vodilo do istega skrajnega stanja samouresničitve. Zato se hindujska misel zelo razlikuje z močnim bodrenjem strpnosti za različna verovanja, ker si trenutni sistemi ne morejo lastiti izključenega razumevanja transcendentne resnice. Za hinduizem je bila ta zamisel tvorna sila pri določitvi »večne dharme«. Le-ta ostaja večno nespremenjena in samozadostna luč, usredinjena in predirljiva, ne glede na nered in tok okoli nje. Takšne so nekatere od značilnosti človeka, ki skuša razumeti skrivnosti dharme. Takšne so lastnosti, ki bi jih morali poskušati razviti vsi, pa naj bodo to hindujci, muslimani ali sikhi. Za obstoj indijskega legitimnega demokratičnega sistema pa je zelo pomembno, da indijska vlada začne bolj skrbeti za socialno pravičnost in človekove pravice.

Res pa je, da so resnice, napisane stoletja in tisočletja nazaj, le besede, ki se dandanes ne uveljavljajo na področjih družbenega okolja in seveda tudi v politični sferi.

11. PRILOGA – SLOVAR MANJ ZNANIH BESED

Adharma – to, kar ni dharma

Ačarja, guru – učitelj

atman – individualni jaz

ašram – središče indijskega verskega učitelja

Ašrama – življenjsko obdobje

Avarna – izključitev iz sistema kast

Brahmačarja – študent v celibatu

Bghagavad Gita – odlomek iz indijskega epa Mahabharata

Bhakti – čaščenje

Brahma – najvišje bogastvo

Brahman – duhovščina, učenjaki

Dharma – različno je bila prevedena; kot dolžnost, kot religija, kot pravica, kot zakon, kot etika, religijska zasluga, kot princip in pravica

Dharma Sutre – teksti, ki se ukvarjajo z zakoni in socialno etiko

Dharma Šastre – novejša skupina svetih besedil

Džjotiš – astrologija

Dvidža – dvakrat rojeni

Desa – regija

Deva – bogovi

Džana – znanje o absolutu

Čandas – nauk o tvorbi stihov

Grhja Sutre – besedila, ki se ukvarjajo z rituali na domu

Gune – kvalitete

Guru – tisti, ki prinaša svetlobo

Grhastha – družinski gospodar

Harijan – izvenkastni, po Gandhiju – božji otrok

Itihasa – ep

Jati – kasta

Joga – pot k realizaciji absolutu

Kula – družina– vladarji, uradniki, vojaki

Kalpa – pravilno izvajanje ritualov

Kšatrije Manu Smrti ali Manava Dharma Šastra – najstarejše in najpomembnejše hindujsko besedilo

Mokša – osvoboditev

Kama – ljubezen, tudi fizična

Mahabharata – sanskrtska epska pesnitev

Mahatma – velika duša

Maharadža – veliki kralj

Mukti – stanje samorealizacije

Naimittaka-karma – obred prehoda, občasen obred

Nirvana – budistično ime za mokšo

Nedotakljivi – najnižji družbeni razred, haridžani, kot jih je klical Gandhi; daliti, kot so se kličejo sami

Nirukta – etimologija vedskih besed

Nitja-karma – dnevni ritual

Papa – greh

Pandit – učeni mož

Purana – tradicionalna pripovedka

Pradžapati – božanstvo kreacije, prvobitna oseba

Rna – dolg

Riši – modrec

Sakha – vedska tradicija

Sa(m)njasi – menih odpovedovalec

Samadhi – najvišja stopnja meditacije

Smrti – tradicij

Samskara – fundamentalne tendence, stare navade, običaji ...

Svadharna – določena pravila določene regije

Suddha – ritualna čistost

Stridharma – dolžnost

Swami – mojster

Svaradž – samovlada

Šiksa – pravilna izgovorjava vedskih besedil

Šiva – eden izmed velike trojice hindujskih božanstev – uničevalec

Šrauta Sutre – besedila, ki se ukvarjajo s pravilnim izvajanjem svečanih ali javnih ritualov

Šudre – obrtniki, služabniki

Tapas – zmernost

Upanajama – iniciirani dečki

Vdžakarana – študij slovnice

Vedange – veje Ved

Varnašrama-dharmi – sistem kast in življenjskih stopenj

Vaišnave – kmetje, trgovci

Vanaprašta – upokojenec

Višnu – hindujsko božanstvo – ohranjevalec

12. LITERATURA

- 1.) ADVANI (2003): *India is a secular because of Hindutva*. Dostopno na <http://www.hvk.org/articles/0203/231.html> (15.avgust 2008).
- 2.) ALMOND, Gabriel A in Bingham POWELL (1996): *Comparative politics today*. New York : Harper Collins Publishers.
- 3.) ARENDT, Hannah (2002): *O nasilju*. Beograd : Aleksandria Press, Politička misao.
- 4.) BANATWALLA, GM (1992): *Religion and Politics in India*. Bombay: G.M.Banatwalla.
- 5.) BEALEY, Frank (1999): *The Blackwell Dictionary of Political Science*. Oxford: Blackwell Publishers Inc.
- 6.) BOSCO, Andrea (1996): *What is Federalism? Towards a General theory of Federalism*. Dostopno na <http://www.lsbu.ac.uk/cibs/european-institute-papers.shtml> (22.junij 2008).
- 7.) BREZOVŠEK, Marjan (1994): *Federalizem in decentralizacija. Politološki vidiki položaja in vloge federalnih enot*. Ljubljana: Založba Karantanija.
- 8.) BYRNE, Peter in Leslie HOULDEN (1995): *Companion Encyclopedia of Theology*. London & New York: Routledge.
- 9.) COHN, Bernard S.(1987): *An Anthropologist among the Historians and other Essays – Oxford India paperbacks*. New Delhi: Oxford University Press.
- 10.) CUTLER, Howard C in njegova svetost dalajlama (2005): *Umetnost sreče*. Ljubljana: Tisk Formatisk.
- 11.) ČRNIČ, Aleš (2001): Teorija in praksa definiranja religije. *Teorija in praksa* (38/6/2001), 1004-1016.

- 12.) DAHL, A.Robert (1989): *Democracy and its critics*. London: Yale University Press.
- 13.) FLOOD, Gaven (1998): *An introduction to Hinduism*. Cambridge, New Delhi: Cambridge University Press in Foundation Books.
- 14.) HAGUE Rod, Martin Harrop in Shaun Breslin (1998): *Comparitive governemnt and politics*. London: Macmillan Press Ltd.
- 15.) IYENGAR, B.K.S.(1965): *Light on yoga*. New York: Shocken books.
- 16.) KESSELMAN, Mark Joel KRIEGER in William JOSEPH (2007): *Introduction to Comparitive Politics*. Boston, New York: Houghton Mifflin Company.
- 17.) LIJPHART, Arend (1984): *Democracies*. New Heaven, London: Yale university press.
- 18.) LOVIN, Robin (1998): *Religion and politics*. Encyclopedia of government and politics. London in New York: Rouledge.
- 19.) MALHOTRA, Anshu (2002): *Gender, caste and religious identities*. New Delhi: Oxford University Press.
- 20.) MADAN, T.N. (2004): *India Religions*. New Delhi: Oxford University Press,
- 21.) NEHRU, Dzavaharlal (1956): *Odkritje Indije*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- 22.) PINKNEY, Robert (1994): *Democracy in the third world*. Colorado: Lynne reinner publishers.
- 23.) PRABHAVANANDA, Swami (1993): *Spiritual Heritage of India Chennai*. Sri Ramakrishna Math.
- 24.) SINGAL, D.P. (1993): *India and world civilzation*. London in New Delhi: Rupa&Co.
- 25.) SINGH, Karan (1995): *India and the world*. New Delhi: Har-Anand Publications.

- 26.) SMRKE, Marjan (2000): *Svetovne religije*. Ljubljana: FDV.
- 27.) SMRKE, Marjan (1996): *Religija in politika: Spremembe v deželah prehoda*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- 28.) ŠTANTE, Milan (1980): *Indija-mit in realnost*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- 29.) TAYAGI, B.S. (2001): *The Philosophy of Radharishman*. New Delhi: Srishti Publishers&Distributors.
- 30.) TAYLOR, Charles (2000): *Vera in identiteta- Religija in nasilje v svetu*. Ljubljana: Nova Revija.
- 31.) TOMŠIČ, Matevž (2002): *Politična stabilnost v novih demokracijah*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- 32.) UBEROI, Patricia (1993): *Family, kinship and marriage in India*. New Delhi: Oxford University Press,
- 33.) ZIMMER, Heinrich (1969): *The Philosophies of India*. Princeton: Princeton University Press.

Internetni naslovi:

- 1.) *London south Bank University* (2008). Dostopno na <http://www.lsbu.ac.uk/cibs/european-institute-papers.shtml> (22. junij 2008).
- 2.) *Adaniels info site* (2008). Dostopno na <http://adaniel.tripod.com/parties.htm> (12.julij 2008).
- 3.) *Adaniels info site* (2008). Dostopno na <http://adaniel.tripod.com/politics.htm> (20.julij 2008)
- 4.) *Asia society* (2008). Dostopno na http://www.asiasociety.org/publications/update_indian_elections.html (20.julij 2008)
- 5.) *Asia society* (2008). Dostopno na http://www.asiasociety.org/publications/indian_elections.13.a.html (21.julij 2008)
- 6.) *Towards an agenda for secularism* (2008). Dostopno na http://geocities.com/indianfascism/fascism/secular_agenda.htm (1.avgust.2008)