

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

BRIGITA MARK

**SPREJEMANJE IDEJE ČLOVEKOVIH PRAVIC V
HINDUIZMU -
MED TRADICIJO IN REFORMO**

Magistrsko delo

Ljubljana, 2007

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

BRIGITA MARK

Mentor: doc. dr. Marjan Smrke
Somentor: doc. dr. Aleš Črnič

**SPREJEMANJE IDEJE ČLOVEKOVIH PRAVIC V
HINDUIZMU -
MED TRADICIJO IN REFORMO**

Magistrsko delo

Ljubljana, 2007

Zahvala

K uspešnemu zaključku pričujočega magistrskega dela so veliko pripomogli dragoceni nasveti mojega mentorja doc. dr. Smrketa, njegova strokovnost in potrpežljivost. V vseh teh letih sem se od njega naučila tako teoretskih kot praktičnih pristopov reševanja problematike v družboslovju in humanistiki. Iskrena zahvala tudi somentorju doc. dr. Črničju, za jasne ideje, strokovne napotke in hitro odzivne komentarje.

Zahvaljujem se mojemu dragemu Beniju za vso ljubezen in oporo v težkih trenutkih. Hvala vsem osebam in prijateljem, ki so na kakršen koli način prispevali svoj košček v mozaiku tega dela ter za vso spodbudo.

In na koncu neprecenljiva Hvala mojima staršema, ki sta mi ves čas stala ob strani in verjela vame.

V pričakovanju majhnega sončnega žarka...

Dajal mi je moč, da bi lahko preplezala Himalajo...

KAZALO

UVOD	6
1. TEORETSKO METODOLOŠKI OKVIR	9
1.1. OPREDELITEV PODROČJA RAZISKOVANJA.....	9
1.2. CILJI RAZISKOVANJA.....	14
1.3. METODOLOŠKI PRISTOP RAZISKOVANJA.....	17
1.4. HIPOTEZE.....	18
2. ČLOVEKOVE PRAVICE	21
2.1. ZGODOVINSKI RAZVOJ IDEJE ČLOVEKOVIH PRAVIC.....	21
2.2. SODOBEN KONCEPT ČLOVEKOVIH PRAVIC.....	24
2.3. POJEM ČLOVEKOVIH PRAVIC IN DOLŽNOSTI.....	25
2.3.1. Pojem pravice in svoboščine.....	25
2.3.2. Pojem dolžnosti.....	26
2.4. MEDNARODNA PRAVNA UREDITEV ČLOVEKOVIH PRAVIC IN DOLŽNOSTI.....	26
3. UNIVERZALNOST ČLOVEKOVIH PRAVIC IN KULTURNI RELATIVIZEM...	28
3.1. UNIVERZALNOST.....	28
3.2. KRITIKA UNIVERZALIZMA.....	30
3.3. KULTURNI RELATIVIZEM.....	32
3.4. KRITIKE KULTURNEGA RELATIVIZMA.....	33
3.5. ISKANJE ALTERNATIVE UNIVERZALIZMU ALI KULTURNEMU RELATIVIZMU.....	34
4. RELIGIJA	36
4.1. RELIGIJA IN POLITIKA.....	38
4.1.1. Tipologije politično – religijske interakcije.....	42
4.1.2. Lovinova tipologija religij.....	43
4.1.3. Religija, politika in država: opazovanja različnih kultur in razmer.....	45
4.2. RELIGIJSKO NASILJE.....	49
4.2.1. Značilnosti sodobnega religijskega.....	51
4.2.2. Taylorjeva teza o povezanosti religije in nasilja.....	53
4.2.3. Vrste religijskega nasilja.....	55
4.2.4. Konflikti na verski osnovi v sodobni Indiji.....	59
5. SEKULARIZACIJA	66
5.1. SEKULARIZEM V INDIJI.....	69
5.2. TEORETIČNI MODELI SEKULARIZMA.....	70
5.3. NACIONALISTIČNI SEKULARIZEM.....	71
5.3.1. Singhvijeva interpretacija sekularizma v Indiji.....	72
5.4. KRITIKA SEKULARIZMA V INDIJI.....	74
5.5. ORIENTALIZEM IN OKCIDENTALIZEM: ZABLODA ZAHODA ALI NJEGOVO PRESEGANJE.....	76
6. HINDUIZEM	79
6.1. TEMELJI HINDUJSKE DOKTRINE.....	82
6.2. REFORMNI HINDUIZEM.....	83

6.2.1. Kritike reformnih gibanj in različnih teženj po spremembah	87
6.2.2. Pregled tradicionalnih običajev, ki so vir nesoglasij med reformisti in tradicionalisti	88
6.3. HINDUJSKI NACIONALIZEM	90
6.4. IZVOR IN RAZVOJ HINDUJSKEGA NACIONALIZMA	92
6.5. POLITIČNI NACIONALIZEM V INDIJI	94
6.6. NEPOLITIČNI NACIONALIZEM	95
7. FUNDAMENTALIZEM IN TERORIZEM	97
7.1. FUNDAMENTALIZEM V INDIJI	99
7.2. TERORIZEM V INDIJI	100
8. SPREJEMANJE IDEJE ČLOVEKOVIH PRAVIC V HINDUIZMU	103
8.1. KRONOLOŠKI PREGLED SPREJETIH ZAKONOV, KI SO BISTVENO VPLIVALI NA NADALJNI POTEK RAZVOJA ČLOVEKOVIH PRAVIC V INDIJI	104
8.1.1. Nacionalna komisija za človekove pravice v Indiji	107
8.2. POROČILA VLADNIH IN NEVLADNIH ORGANIZACIJ O STANJU ČLOVEKOVIH PRAVIC V INDIJI	109
8.3. HUMAN RIGHTS WATCH	109
8.3.1. Poročilo raziskovalca za izvajanje človekovih pravic v azijski regiji	112
8.3.2. Primer kršenja človekovih pravic temeljčega na nasprotjih med sektami	113
8.3.3. Primer iz Godhre	114
8.3.4. Napad policije na nedotakljive	115
8.3.5. Napadi oboroženih skupin	116
8.3.6. Rešitev problematike človekovih pravic - vladna prioriteta	116
8.4. AMNESTY INTERNATIONAL	118
8.5. POROČILO AMERIŠKEGA STATE DEPARTAMENTA O STANJU ČLOVEKOVIH PRAVIC V INDIJI	121
8.6. POROČILA ORGANIZACIJE ZDRUŽENIH NARODOV	123
8.7. ČASOPISNI ČLANKI IZ INDIJSKIH MEDIJEV	124
8.8. POSEBEJ OBRAVNAVAN PRIMER: GUJARAT	127
8.9. PRIPOROČILA	133
8.9.1. Priporočila Vladi Gujarata	133
8.9.2. Priporočila Vladi Indije in zakonodajnim telesom	134
8.10. POROČILO ODBORA ZA MEDNARODNE ČLOVEKOVE PRAVICE NA STANJE V INDIJI	135
9. SKLEP, ZAKLJUČEK	137
10. SEZNAM LITERATURE IN VIROV	147
11. PRILOGE	154

UVOD

Človekove pravice se zdijo samoumevne in le malokdo jim načelno oporeka. Toda, če je strinjanje okrog izraza samega splošno, pa so razhajanja glede njihove vsebine velika. Sami poznamo to že v naši zahodni civilizaciji (kjer so med glavnimi pojmovanji oziroma tolmačenji liberalno, katoliško, socialistično, še pred tem komunistično idr.). Še večja razhajanja glede vsebine človekovih pravic pa so med civilizacijami oziroma njihovimi verskimi izročili. Pri tem gre za različna pojmovanja človeka, njegovega dostojanstva, vključenosti v družbo itd.

Sama ideja človekovih pravic ima glede svojega nastanka več ugotovljivih virov. V današnjem času je sprejeta tista osnovna ideja o človekovih pravicah, ki pravi, da imajo ljudje pravice kot pripadniki vrste homo sapiens. Mednarodne konvencije, tako globalne kot regionalne, vsebujejo in definirajo človekove individualne in skupinske pravice in jih postavljajo za splošne moralne, ekonomske in kulturne norme in pravice. Zahteva se njihovo spoštovanje. Vendar, kot rečeno, ko govorimo o človekovih pravicah kot o pravicah posameznika, potem jih moramo razumeti kot univerzalne. Kot najvišje moralne norme človekove pravice oblikujejo osnovne strukture in prakse modernega političnega življenja, ki naj bi imele v normalnih okoliščinah prednost pred ostalimi moralnimi, pravnimi in političnimi zahtevami. So tudi vedno bolj univerzalno sprejemane in so vsaj kot idealni standard vrhovni kriterij. Večina držav na svetu se zavezuje, da jih bo upoštevala in zato podpisuje in ratificira številne dokumente. To naj bi posledično pomenilo, da so na ta način zaščiteni vsaj minimalni standardi človekovih pravic. Vendar primeri iz prakse pogosto govorijo drugače.

Dandanes dejavnik človekovih pravic zaseda pomembno vlogo tudi v mednarodnih odnosih. Ob tem je potrebno poudariti, da je upoštevanje človekovih pravic relativno tako kot je relativna tudi celota t.i. mednarodnega prava (za razliko od notranjega prava posamezne države). Človekove pravice so postale pomembna tema tako rekoč vseh držav, državnih voditeljev in vladnih agentur. Bile naj bi kriterij demokratičnosti in humanosti vsake nacije. Zavest o pomembnosti spoštovanja in zaščite človekovih pravic se je v sodobni mednarodni skupnosti znatno okrepila. Dozorelo je namreč spoznanje, da predstavlja spoštovanje človekovih pravic temelj miru in varnosti v svetu. Vendar vse preveč pogosto ostajajo le črke na papirju, ki jih nihče ne upošteva in v praksi ne doživijo realizacije.

Predstavniki tako zahodnih kot tudi nezahodnih kultur kot najpogostejši argument navajajo dejstvo, da nezahodne družbe temeljijo na povsem drugačnih načelih kot zahodne, saj poudarjajo skupnost pred posameznikom, družbeno harmonijo pred individualnimi pravicami. To nedvomno drži, če pogledamo različne avtoritarne družbene ureditve, vendar to ne pove ničesar o dejanskih željah in mnenju ljudi. Gibanja za demokracijo in opozicijske sile v domala vsaki azijski družbi namreč kažejo na to, da se ljudem ideja svobode in človekovih pravic morda le ne zdi tako tuja, kot bi nas o tem radi prepričali njihovi voditelji. Indija velja za zelo specifičen primer, kajti že sam način življenja zelo pogojuje religija. Prežema in določa domala vse: od spočetja otroka, do določitve imena, prvih korakov, izbire šole, poklica, partnerja, obnašanja v čisto vsakdanjih situacijah itd. Skratka težko bi si predstavljali še večjo prepletenost teh dveh komponent. To bi si lahko razlagali tudi tako, da ravno religija sama preprečuje borbo za izboljšanje ter spremembo položaja, kajti le ta med drugim uči, da se je pomembno čimprej sprijazniti z življenjem v katerem si se rodil oziroma s karmo, ki ti je namenjena ob rojstvu. Torej če povzamemo: življenje zapoveduje, da se ne gre boriti proti situaciji, ki ti je bila dana (od najvišje sile Boga). Gre za konsenzualnost kastnega sistema. Potemtakem lahko razumemo zakaj v Indiji ni prihajalo do revolucij (razen uporov zoper zunanji dejavnik: na primer kolonialno Veliko Britanijo) in tako Indija še dandanes predstavlja družbo z najstarejšim nespremenjenim družbeno socialnim sistemom na svetu. Zagovorniki tradicionalizma poudarjajo vse te vrednote. Ta mistifikacija se pojavlja kot zelo močno prepričanje, ki je v prid določenemu družbenemu sloju (predvsem višjim kastam in privrženecem hindujskega nacionalizma). Glede na to, da bi ti radi zadržali svoj privilegirani položaj v indijski družbi zavračajo prodor vseh zahodnih prepričanj – posredno tudi idej o človekovih pravicah – saj le te ne sodijo v njihov koncept ali povedano drugače: rušijo njihove težnje po (samo)ohranitvi elitnega položaja, ki jim pripada avtomatično z rojstvom. A z zahodnega stališča je skrb zbujajoče dejstvo, da se večina ljudi v Indiji sploh ne vpraša čemu je temu tako?

Teza o univerzalnosti človekovih pravic, kot teoretično sprejetih normativih glede minimalnega spoštovanja človekovih pravic, prav gotovo ni neproblematična. Še zlasti so sporne trditve tistih, ki univerzalnost utemeljujejo v domnevnem mednarodnem soglasju. Soglasje je povsem neprimeren temelj, saj je nestabilen. Vendar pa so argumenti kulturnega relativizma še veliko bolj neprepričljivi. In čeprav še nismo našli trdnega temelja univerzalnosti, to ne pomeni, da ga tudi ni.

Domnevamo, da tak temelj vendarle obstaja, le da človek še ni dosegel resničnega in dokončnega znanja o njem. S tem namenom se obračamo na religije. Na tak korak mnogi gledajo z nezaupanjem, saj naj bi bile posvetne človekove pravice, ki veljajo za vse ljudi, ne glede na religijo ali ideologijo, in tudi ločitev religije od države, velik napredek v razvoju človeške družbe.

Vendar pa napetost med posvetnimi človekovimi pravicami ter religijami vendarle ni tako velika, kot se zdi na prvi pogled. Posamezni dejavniki začenjajo načenjati ustaljene vzorce in verjetno (če sploh kdaj) bo trajalo nepredvidljivo veliko časa, da se bodo določeni miselni vzorci v Indiji in hinduizmu spremenili. Srž nečesa - ki je obenem tudi njegova gonilna sila – ne more prenehati obstajati kar čez noč. A dejstvo je, da je tudi v Indiji zaslediti začetke procesa globalizacije. In sicer bi jo lahko zasledili in govorili o njej na treh ravneh. Prvič, o globalizaciji ekonomije v najširšem smislu globalizacije kapitalskih odnosov. Drugič, o globalizaciji kot o lokalizaciji ali regionalizaciji in tretjič kot o globalizaciji, ki na nek način vpliva tudi na politično zavest posameznikov. Potrebno bi se bilo zavedati, da nam globalizacija "govori" o različnih problemih. Ob tem ni zanemarljivo, da globalizacija na eni strani in težnje po ohranjanju starih vrednot in tradicionalnih zaprtih sistemov na drugi strani ustvarjajo napetosti. Globalizacija se v smislu vesternizacije lahko razume kot pozahodnjenje ostalega sveta. Zahod zna biti zelo agresiven in svetu vsiljuje svojo logiko, čeprav na drugi strani trdi, da spoštuje multikulturalizem in različnost. Predvsem globalni trg delovne sile je največja grožnja zaposlenim na zahodu, to je tistim osebkom, v katerih so utelešeni tudi zahodni potrošniki. Informacijska tehnologija in nizki transportni stroški so podjetjem omogočili, da na področju skoraj vsega sveta izkoriščajo priložnosti. V času visoki stopnje mobilnosti, podjetja selijo svoje aktivnosti ter spreminjajo organizacijo tako, da z nastopanjem v različnih predelih sveta minimizirajo stroške. Nič manj pa ni pomembno dejstvo, da je tudi stališče zahoda do človekovih pravic v deželah tretjega sveta (in še posebno se ta odnos odraža v odnosu do dežel, kjer imajo le te neposredno korist) zelo raznoliko. Ekonomski interesi zahoda so deljeni, kajti nemalo je takšnih, ki bi radi ohranili obstoječe stanje predvsem zaradi poceni delovne sile, ki jo lahko izkoriščajo v procesu cenovno izjemno ugodne proizvodnje. Dovolj velika podjetja se namreč poslužujejo globaliziranega trga dela in svojo produkcijo selijo tja, kjer so stroški dela, kot rečeno nižji. Drugi pol je nasprotnega mnenja, kajti poceni delovna sila v teh deželah neposredno ogroža njihovo proizvodnjo na Zahodu, ker izdelke ponujajo po bistveno nižjih cenah. Trdijo namreč, da gre za nelojalno konkurenco, ki povzroča, da tovarne in korporacije na Zahodu propadajo, ker ne morejo

enakovredno konkurirati cenovno nizki delovni sili in trgu dela, ki posledično z izredno nizkimi delnimi ali končnimi produkti povzroča povečano konkurenco, vpliva na zaposlovanje in nezaposlenost. Delavec z Zahoda je tako dobil hude konkurente, ki so za nižje plače in ob slabših pogojih dela pripravljeni izdelovati enake proizvode. Globalni trg dela pač daje to možnost, da podjetja svojo produkcijo teritorialno reorganizirajo tako, da s tem minimizirajo stroške.

V tem kontekstu bi lahko poudarili tudi pomen izobraževanja. Izobraževalna politika predstavlja namreč pomemben del skupne gospodarske in socialne politike vsake države. Država, ki ne izobražuje ni proaktivna. Z izostankom te aktivnosti ustvarja množice delovne sile, ki je slabo plačana. Torej je vse skupaj kot začaran krog, ki potrebuje veliko več kot le par desetletij, da spremeni svojo naravnost in doseže vidne izboljšave in pozitivne rezultate. Za uspešno doseganje temeljnih ciljev izobraževanja morajo nosilci izobraževalne politike upoštevati interaktivne zveze med izobraževanjem, gospodarstvom in družbo. S tem namenom UNESCO že nekaj desetletij priporoča uporabo indikatorjev nacionalnega izobraževalnega sistema kot merilo (ne)uspešnosti izobraževanja v doseganju temeljnih gospodarskih in socialnih razvojnih ciljev.

1. TEORETSKO METODOLOŠKI OKVIR

1.1. OPREDELITEV PODROČJA RAZISKOVANJA

Osrednja tema moje naloge je raziskovanje problematike uveljavljanja človekovih pravic v hinduizmu z različnih zornih kotov. Glede na to, da je hinduizem večinska religija v Indiji - 80,5 odstotkov prebivalstva te države se namreč opredeljuje za to veroizpoved, kar pomeni skoraj milijarda ljudi¹ – se bom osredotočila in podrobneje preučevala le omenjeno državo, ker je že sama po sebi dovolj kompleksna. Indija je obenem tudi ena redkih delujočih parlamentarnih demokracij med deželami tretjega sveta in hkrati največja delujoča demokracija na svetu. Le ta pa je predpogoj za spoštovanje človekovih pravic. Gre za soodvisnost, kajti težko je govoriti o demokraciji brez spoštovanja človekovih pravic in obratno. Namreč pogoj za to, da bi bile človekove pravice v kateri državi vsaj praviloma

¹ Skoraj vsak šesti prebivalec tega planeta živi v Indiji.

spoštovane in učinkovito zavarovane z ustreznimi pravnimi mehanizmi je obstoj in delovanje državne oblasti, in sicer takšne ureditve, ki ji pravimo demokratična, pravna država.

Dejstvo je tudi, da se Indija predvsem v zadnjem desetletju na več različnih področjih izredno hitro razvija in je na dobri poti, da postane ena od svetovnih velesil. To tezo bi lahko podkrepili z dokaj prepričljivimi podatki: realni bruto družbeni prihodek Indije je leta 2005 znašal 719,8 milijard dolarjev – kar pomeni sedmi največji v svetu, po kupni moči gospodarstva pa je indijsko gospodarstvo celo peto največje na svetu. Indijci po pravici slovijo kot vodilni na področju sodobnih tehnologij (kar 40 odstotkov visokotehnoloških podjetij v kalifornijski Silicijevi dolini je v lasti etničnih indijcev), v zadnjih nekaj letih (do leta 2004, ko je bila na oblasti vlada premiera Atala Beharija Vadžpajija) je indijska vlada velikanski indijski trg bolj odprla tujemu blagu, storitvam in vlaganjem. Tudi vojaška moč te države je impresivna: Indija je od maja 1998 tudi uradno jedrska sila in še bi lahko naštevali prepričljive podatke, ki samo Indijo postavljajo skoraj ob bok Kitajski in obenem rušijo v mednarodni javnosti živo prepričanje o njeni zaostalosti na večini področij. Indijski trg se odpira tujim investicijam in splošno znano je, da velike, v svetu uveljavljene korporacije selijo svojo proizvodnjo v dežele, kjer je delovna sila izredno poceni. Indija tu zagotovo prednjači (kritike mnogih nevladnih organizacij na ta pereč problem izkoriščanja delovne sile v vseh možnih pogledih so zelo ostre) in v zadnjih dneh smo lahko v medijih zasledili tudi informacijo, da se poleg tekstilne, računalniške in drugih tehnologij v Indijo seli tudi proizvodnja največjih gigantov mobilne telefonije, ki želijo na ta način zmanjšati obstoječe stroške proizvodnje (tu se pojavlja tudi paradoks: indijski trg mobilne telefonije je eden najhitreje rastočih na svetu: število novih uporabnikov v zadnjih dveh letih vsak mesec naraste za 2.5 milijona, zdaj jih je že 50 milijonov na drugi strani pa državo pesti popolna zaostalost ruralnih področij, kjer je težko priti tudi do pitne vode, elektrike in urejenega sistema kanalizacije).

Vedno višja tehnološka razvitost pa terja tudi v Indiji določen davek, na katerega se prepogosto pozablja v vseh deželah tretjega sveta, kadar govorimo o gospodarskih kazalcih. Tudi same države namreč želijo preusmeriti pozornost od tega, saj imajo prve od tega neposredno korist, druge pa želijo poleg večnih problemov in revščine pokazati tudi kakšno svetlo plat. Toda koliko otrok je zato prikrajšanih za svoje otroštvo, koliko ljudi umre zaradi

zastupitev pri delu, kjer veljajo – če sploh – minimalni varnostni standardi². Vprašanje je koliko bolnih ljudi nikoli ne pride do zdravnika in zato zaradi minimalne infekcije podležejo, koliko deklic zapusti - nič hudega sluteč - svoje domove, da bi pomagale preživljati svoje družine itd. Vedno večji problem postajajo tudi organizirane oblike nasilja, ki imajo svoje privrženke predvsem v vrstah hindujskih nacionalistov: ti so prepričani, da je južna Azija zaokrožena zemljepisna, zgodovinska in civilizacijska enota, ki jo determinira njena brahmansko – hindujska dediščina. Zavračajo druge religije in obenem tudi prodor zahodnjaških idej o človekovih pravicah in kakršnekoli spremembe povezane s to problematiko, ki ne sodijo v njihov okvir percepcije sveta. To je le nekaj izmed perečih problemov, ki kažejo na nujnost obstoja nekih splošnih normativov in univerzalnih standardov, ki bi preprečevali tovrstne kršitve človekovih pravic in obenem zagotavljale vsaj minimalno raven človekovega dostojanstva, katero pritiče vsakomur ne glede na različne okoliščine.

Pomembno je izpostaviti, da zgodovinska presoja človekovih pravic nikakor ne izpostavlja njihove univerzalnosti. Eden ključnih elementov, ki bo obravnavan v nalogi je pokazati, da je koncept človekovih pravic, kakršnega poznamo danes v praksi, izrazito zahodnjaški (evropocentričen). Na nek način bi lahko potegnili vzporednico med prodorom v svet – kolonializmom – ki je bil izrazito nasilen proces in samim prodorom instituta človekovih pravic, ki je bil prav tako na nek način vsiljen. Pomemben cilj mednarodne skupnosti pri uveljavljanju človekovih pravic kot norme, je med drugim tudi dosegljivost "neevropskega" sveta za sankcije s strani velesil. Podrobneje se bom tej problematiki posvetila v drugem poglavju.

Človekove pravice so doživele nesluten razmah zlasti v drugi polovici prejšnjega stoletja. Njihova vloga postaja nenadomestljiva pri ustvarjanju lepše in boljše globalne družbe. Kljub dozdevni univerzalnosti, ki jo razglašajo posamezni dokumenti, pa človekove pravice niso niti dobro poznane, niti univerzalno spoštovane, niti popolnoma razumljene. To velja tako za tiste družbe in kulture, ki ne pripadajo zahodni zgodovinski tradiciji, kakor tudi za družbe z območja zgodovinskega izvora ideje človekovih pravic.

² Samo eden izmed strah zbujujočih primerov je ta, da veliko zahodnih držav, predvsem pa ZDA, večino svojih aparatov in inštrumentov, ki se ne uporabljajo več, pošilja v Indijo, kje jih razstavijo in dele uporabljajo na vse možne načine; pri tem pa so z njimi ves čas v neposrednem kontaktu. Problematično je dejstvo, da le ti pogosto vsebujejo prepovedane količine radiativnih, strupenih ali drugih zdravju hudo škodljivih snovi. Pri svojem delu zelo redko uporabljajo zaščitna obačila in sredstva, ki bi preprečevala neposreden stik s toksičnimi snovmi, ki so človeku škodljive in imajo lahko nepopravljive posledice za zdravje.

Značilnost koncepta človekovih pravic, ki jim daje pravo težo in veljavo, je njihova univerzalnost. Tovrstni dilemi in ugotavljanju bistvenih razlik med diametralno različnima konceptoma univerzalizma in kulturnega relativizma se bom posvetila v tretjem poglavju. Vendar pa se ob tem poraja vprašanje, ali je ta univerzalnost kaj več kot le dogovorjena značilnost, ki jo kot tako razglašajo listine o človekovih pravicah. Zagovorniki univerzalnosti se v prvi vrsti sklicujejo, da ima vsaka kultura ideje o človekovih pravicah, ki so morda skrite za dolžnostmi ali idejami o človeškem dostojanstvu. Njihovi nasprotniki pa jim oporekajo, češ da konceptov ne gre mešati in da odsotnost izrazoslovja za koncept človekovih pravic, kakršen se je razvil na zahodu, dokazuje, da koncepta človekovih pravic v nekaterih družbah preprosto ni.

Hindujski misleci danes priznavajo potrebo po tem, da se hinduizem opredeli do vprašanja človekovih pravic, vendar pri tem še zdaleč niso enotni. Na prvo vprašanje, ki se postavlja v razpravi o hinduizmu in človekovih pravicah – ali v hinduizmu obstaja koncept človekovih pravic – odgovarjajo sila različno. Spet lahko ugotovimo, da je odgovor odvisen od tega, kakšnim kriterijem mora zadoščati »koncept«, da je kot tak tudi priznan.

Tudi glede vprašanja – ali je izrazoslovje človekovih pravic sploh primerno za hindujsko doktrino, si hindujski reformisti niso enotni. Soglasja tudi ni glede tega, ali bi vnos tega izrazoslovja pomenil prevelik poseg v hindujsko etiko. Četudi z njo ni neskladno, pa je izrazoslovje pravic bolj siromašno od hindujskega izrazoslovja in ne odseva vsega bogastva človekovega obstoja. Temu se je moč izogniti tako, da bi hinduizem vplival na doktrino človekovih pravic ter jo dopolnil z ustreznim razumevanjem in izrazoslovjem.

Obstaja še eno pomembno vprašanje, s katerim se soočajo hindujski reformisti in sicer kje v hindujski doktrini bi lahko iskali utemeljitev človekovih pravic, če bi se za primernost takega koraka že odločili. Različni teoretiki navajajo različne možne temelje: sočutje, doktrino soodvisnega nastajanja, človeško dostojanstvo in hindujska pravila, pa tudi povezavo več drugih temeljev.

Univerzalnost ČP ne vsiljuje določenega kulturnega vzorca; išče le skupni pravni standard minimalne zaščite človekovega dostojanstva. Univerzalni standardi ČP, izoblikovani v okviru OZN, predstavljajo težko pridobljen konsenz mednarodne skupnosti, ne pa kulturnega imperializma določene regije ali tradicij. Kot večina področij mednarodnega prava je tudi

univerzalnost ČP moderen dosežek in rezultat prizadevanja mednarodne skupnosti za doseg skupnega standarda pri zaščiti človekovega dostojanstva. Prav na teh osnovah bom poskusila najti nek imenovalec tudi v hinduizmu, katerega bom podrobneje predstavila v šestem poglavju.

Obstaja pa še dodaten problem in past pri raziskovanju drugačnosti, predvsem, kadar le ta vključuje religijo ali s tem povezane pojme. Za nameček je potrebno biti pri večini ameriške litarature (običajno le ta predstavlja glavni vir pri našem raziskovanju) zelo previden na njihovo dolgo tradicijo zmagoslavne "izjemnosti" in superiornosti v primerjavi z drugimi kulturami. Slednja lahko zelo vpliva na presojo in sodbe, ki so analizirane v različnih delih. Eden od problemov primerjalnega raziskovanja zadeva tudi dilemo potlačitve, prikrivanja lastnih vrednot in mnenja o tem, kaj bi bilo najboljšo za druge. Said³ je opozoril na to dejstvo misleč na nevarnosti preučevanja orientalizma s stališča zahodnjaške percepcije in je ravno zato vpeljal termin vzporednega sveta («byworld») za medkulturne stereotipe. Carrier⁴ pa je v svoji zbirki o okcidentalizmu naznačil, da so izkrivljene in deformirane predstave (pri tem niso izvzete težave pri komunikaciji in šumih, ki pri tem nastajajo) prisotne na obeh straneh. Le te so endemične v vsaki situaciji, kjer je ravnotežje moči sestavljeno iz velikih kulturnih razlik. Zato bom poskušala biti kar se le da objektivna in ne dopuščati, da bi moje vrednostne sodbe vplivale na samo nalogo.

Situacija se še poslabša, kadar posameznik dane situacije ne poskuša zgolj razumeti temveč želi predpisovati rešitve in "izdajati recepte". Toda tudi tu sta možni dve napaki. Prva je ta, da se nam zgodi spodrslijaj in po pomoti – če parafraziramo – predpišemo isto zdravilo za vsakega pacienta, ne glede na simptome in stanje bolnika. Druga možna napaka pa je ta, da se povlečemo nazaj v nevedni relativizem, ki vsako družbo obravnava kot problem, ki ga lahko analiziramo le v tistih pogojih in spremenimo na njej lasten način. Slednje je še posebno problematično kadar posameznik zavzame stališče - kot je to poimenoval Charles Taylor (2000) - »obvezno hipokritstvo« in napačno razumevanje kulture v današnjem "multikulturnem svetu".

Pri sami razčlenitvi problematike mi je bilo v veliko pomoč moje profesionalno delo s katerim se ukvarjam saj sem na ta način lahko v občasnem stiku z operativnim delom ljudi na

³ Edvard Said (1987).

⁴ James Carrier (1996).

področju zaščite in varstva človekovih pravic v Indiji. Pomemben del predstavlja tudi spremljanje baz podatkov pomembnejših tujih tiskanih in elektronskih medijev in drugih publikacij, objav ter časopisov in nenazadnje klipinga glede aktualne problematike. Nenazadnje gre pripisati neprecenljiv del izkušenj na tem področju mojim potovanjem v ta del sveta, kjer lahko z rahlo izostrenim čutom in subtilnostjo ter kritičnim pristopom opaziš večino dejanskega stanja ali povedano drugače: kako se človekove pravice implementirajo. Neposreden stik z ljudmi v različnih okoljih Indije je bil dober prispevek k izpopolnitvi mozaika o življenju indijskega človeka.

1.2. CILJI RAZISKOVANJA

Venomer se postavlja vprašanje kompatibilnosti sistema človekovih pravic z moralnimi normami posamezne družbe – v mojem primeru hinduistične. Ob tem se odpira večna dilema kako preseči dejstvo, da pravice, vsebovane v nacionalnih in mednarodnih pravnih aktih ne bi ostale zgolj papirnate obljube in oddaljen ideal za večino prebivalstva. Realnost namreč kaže, da zgolj sprejem pravnih norm ne zadostuje za učinkovito varstvo človekovih pravic. V prihodnosti bo zato potrebno čimveč pozornosti posvetiti učinkovitejši implementaciji sprejetih zakonskih določb. Poskusila bom ugotoviti, kakšna in katera so najbolj učinkovita sredstva/ orodja v ta namen?

Eden glavnih namenov moje naloge bo predstavljal poskus predstavitve bistvenih in očitnih drugačnosti med evropskim in indijskim kulturnim krogom. Mnenja strokovnjakov na tem področju tako v strokovnih razpravah, različnih delih in člankih so popolnoma kontradiktorna. Poskusila bom osvetliti obe strani in najti pozitivno rešitev, ki bi bila sprejemljiva za reševanje tako pereče problematike, kot je področje človekovih pravic, ki se dotakne čisto vsakega posameznika.

Eden izmed vidikov te problematike je naslednji: prvi korak je, da se zavemo in priznamo, da drugačnost resnično obstaja. Le tako lahko preprečimo aspiracijam "velikih" civilizacij, ki zagovarjajo kulturno univerzalnost, da ne bi uničile posameznih kulturnih vrednot. Doktrina človekovih pravic, ki se je razvila in uveljavila le v določenih okoljih (predvsem v Evropi in Severni Ameriki), je s sprejemanjem norm, ki urejajo varstvo človekovih pravic na

mednarodni ravni, postavila določene kulture v ideološko nadrejen položaj nasproti drugim. Zato je potrebno najprej spoznati konceptualno ozadje raznolikosti vrednot, ki izvira iz zgodovinskega razvoja Evrope in Indije in ki jo je mogoče še danes zaslediti v družbeni stvarnosti.

Zgodovinski razvoj koncepta človekovih pravic, ki je opredelil temeljne človekove vrednote in jih spoznal za univerzalne se je odvijal predvsem v evropskem kulturnem prostoru in to je pustilo pečat. Težnje po univerzalnosti človekovih pravic se morajo soočiti s kritiko s stališča kulturnega relativizma, ki z nekaterimi prepričljivimi argumenti postavlja splošnost pod velik vprašaj.

Obstaja veliko mednarodnih polemik in tudi poročil, ki analizirajo kršenje človekovih pravic v Indiji. Bolj kot samo predvidevanje, da do kršitev človekovih pravic v Indiji dejansko v praksi vendarle prihaja (kar bom na konkretnih primerih obravnavala v osmem poglavju), bo središče mojega zanimanja usmerjeno tudi v iskanje razlogov, zakaj do tega prihaja. Ozadje vzrokov bom poskušala raziskati v četrtem poglavju, kjer bom obravnavala tematiko nasilja ali bolj podrobno religijsko nasilje in povodov zaradi katerih nastane. Menim, da je sovraštvo in nasilje eden ključnih razlogov, ki slej ali prej posledično pripelje tudi do kršitev človekovih pravic v takšni ali drugačni meri. Prepričana sem, da v takšnih situacijah vlada in ustrezne institucije laho odigrajo pomembno vlogo. Zelo pomembne so torej reakcije vlade in njihova morebitna pristranskost.

V poglavju, kjer bom podrobneje predstavila hinduistično miselnost ter poglobitve vrednote, na katerih temeljijo družbeno - kulturni odnosi v indijski družbi bom hkrati ponazorila, kako destruktivno lahko vplivajo določene oblike religije, ki se izrodijo od prvotne (razne oblike nacionalizmov in fundamentalizmov), čeprav je nenazadnje lahko vprašljiva tudi prvotna oblika religije. Pri spoznavanju univerzalnosti človekovih pravic v kontekstu s hinduistično filozofijo in zgodovino predvidevam, da nosi hindujska tradicija v sebi hkrati takšne elemente, ki se skladajo s konceptom človekovih pravic in takšne, ki predstavljajo velikansko oviro za sprejemanje te ideje v Indiji. Evropska in indijska kultura se bosta kvalitetno zblížali le, če bosta obe hkrati priznavali, da predstavljata njuni tradiciji med seboj enakovredna prispevka pri urejanju današnjega sveta. Medsebojni vplivi tradicij bodo pomagali globlje in boljše razumeti lastno kulturo ter prispevali k večji strpnosti v medčloveških odnosih. Drugo stran, ki je navedeni popolnoma nasprotna, predstavljajo strokovnjaki, ki trdijo, da samo zato,

ker je določen kulturni vzorec tradicionalen (sati – sežiganje vdov, umori komaj rojenih deklic le zato, ker so ženskega spola, požigi ali iznakaženje žensk zaradi premajhne dote, ...) ne morejo biti opravičilo za tako kruto kršenje človekovih pravic.

Kljub različnostim v mednarodni skupnosti vendarle obstaja konsenz o določenih skupnih vrednotah, kar potrjuje svečana izjava, sprejeta s konsenzom 171 vlad na Svetovni konferenci OZN o ČP na Dunaju, leta 1993, ki pravi (Amnesty International Report 1998, 1998: 4), da so ČP splošne, nedeljive ter med seboj povezane in odvisne. Mednarodna skupnost mora ČP obravnavati globalno, na pošten in enakopraven način, na enakih osnovah in z enakim poudarkom. Medtem ko je potrebno upoštevati pomen narodnih in področnih posebnosti ter različnih zgodovinskih, kulturnih in verskih okolij, je dolžnost držav, ne glede na njihovo politično, gospodarsko in kulturno ureditev, da pospešujejo in ščitijo vse ČP in temeljne svoboščine.

Cilj naloge je:

- Dokazati, da določbe človekovih pravic, ki so primarno zapisane že v Ustavi Indije in sekundarno tudi s podpisom in ratifikacijo mednarodnih sporazumov, še niso zagotovilo, da se to izvaja tudi v praksi,
- Pokazati, da pomanjkanje pretoka informacij in ozaveščenosti zaradi nepismenosti prebivalstva in v vseh pogledih zaostalosti ruralnih predelov države posledično pomeni pomanjkljivo poznavanje in razumevanje koncepta človekovih pravic,
- ugotoviti ali obstaja vzročna povezava med nasiljem – predvsem religijskim – in kršitvami človekovih pravic,
- raziskati kakšna je možnost dejanskega uveljavljanja in združljivost človekovih pravic na hinduističnih temeljih Indijske družbe in ugotoviti, če obstajajo določene družbene skupine, morda celo politična usmerjenost, ki zavirajo napredek v tem kontekstu,
- osvetliti možnost ali sta pojma človekovih pravic in kastni sistem v realnem življenju sploh združljiva,
- ponazoriti, kako tradicionalno življenje in verovanje/religija v hindujski družbi sovpadata s konceptom človekovih pravic in v kolikšni meri sta skladna,

- raziskati, na podlagi poročil nevladnih in vladnih organizacij za človekove pravice, če so določene skupine bolj izpostavljene tovrstnim kršitvam,
- ugotoviti, ali obstaja način, s katerim bi lahko trajno presegli razkorak med teoretično uveljavljenimi normami človekovih pravic ter njihovo implementacijo v vsakdanjem življenju?

1.3. METODOLOŠKI PRISTOP RAZISKOVANJA

V magistrski nalogi bo uporabljen interdisciplinarni pristop, saj je treba za popolno analizo in predstavitev uresničevanja človekovih pravic v hinduizmu uporabiti metodo deskriptivne analize, komparativno metodo, metodo vsebine, kvantitativno in kvalitativno analizo ter zgodovinsko metodo.

Metoda deskriptivne analize in analiza vsebine temeljne literature nas bosta pripeljali do osnovnih teoretičnih spoznanj in do opredelitve temeljnih pojmov.

S komparativno metodo bomo skušali primerjati učinek hinduizma v dveh različnih časovnih obdobjih ter poleg tega primerjati prispevke različnih avtorjev na tem področju in različne poglede ter dileme, ki se ob tem porajajo, znotraj tega pa doseči nek splošni konsenz.

Zgodovinska metoda bo koristna predvsem pri orisu temeljnih vrednot v hinduizmu, ki so se ohranile skozi stoletja in nanje ni vplival čas, tako da delujejo brezčasno in nespremenljivo. Hkrati bom to metodo uporabila pri razvoju in uveljavljanju človekovih pravic skozi zgodovino – kot prerez v grobem, ker bi sicer izgubila srž problematike. Kvantitativna in kvalitativna analiza pa bosta imeli svojo vlogo predvsem pri zbiranju relevantnih podatkov in njihovi analizi.

Glavni vir podatkov so predvsem tuja monografska in serijska dela, internet, spletne strani organizacij – povezanih bodisi s hinduizmom bodisi s človekovimi pravicami ter njihove zbirke podatkov.

Glede na vse kontakte in pogovore s prebivalci Indije ter spremljanjem medijev v tej deželi bom komplementarno uporabila tudi metodo opozovanja z udeležbo.

V skladu z osnovno hipotezo bom skušala oceniti uspešnost uveljavljanja človekovih pravic v hinduizmu (pri tem mi bodo v veliko pomoč analize poročil o stanju človekovih pravic v Indiji) ter predvideti nadaljnji razvoj na tem področju.

1.4. HIPOTEZE

Osnovna hipoteza:

V hinduizmu v praksi prihaja do grobih kršitev človekovih pravic, kljub primarno zagotovljenemu varstvu le teh.

Indija je ena največjih demokratičnih držav, ki je sprejela ogromno število dokumentov na področju varovanja človekovih pravic. Torej bi teoretično moralo biti področje varovanja človekovih pravic neproblematično. Zanimalo me bo, kako je to področje urejeno v praksi. Pomemben indikator morebitnih kršitev so nedvomno poročila mednarodnih tako vladnih kot nevladnih organizacij.

Delovna hipoteza I.:

Ekspanzijo zahodnjaškega pojmovanja človekovih pravic najbolj zavračajo čuvarji hindujskega tradicionalizma (npr. privrženci hindutve, BJP, VHP, RSS, višje kaste).

Pripadniki politične desnice in mnogo avtorjev ter tradicionalistov v Indiji dandanes ocenjuje, da je individualizem splošnih (mednarodnih) dokumentov o človekovih pravicah zgolj proizvod zahodne civilizacije. Zahtevo po univerzalni veljavnosti teh pravic označujejo kot evropocentrizem in etnocentrizem oziroma celo kot moralni šovinizem.

Zatrjujejo, da imajo različne družbe različno predstavbo o človekovem dostojanstvu. V nasprotju s sekularizmom, poglavitne ideje stranke Kongresa, imamo torej v religijsko in kulturno pluralistični Indiji številne desno usmerjene hindujske nacionalistične skupine, ki delujejo z namenom, predstaviti in ohranjati Indijo kot izvorno hindujsko državo (spodbujajo eno religijo, druge načeloma tolerirajo in jih ne želijo izgnati a vendarle Indijo predstavljajo kot hindujsko državo in jo kot tako povečujejo). Hindutva je povedano drugače religijska

rekonkvista. Namen novodobnega indijskega nacionalizma je oblikovanje hindujske identitete, ki se postavlja v bran vsem ostalim skupnostim v Indiji (muslimanski, sikhovski in v manjši meri krščanski), prav tako modernizaciji in zahodnjaški sekularni ideologiji. Le te namreč prinašajo spremembe, ideje o pravicah za vse, enakosti itd.

Ob tem poudarjajo, da mednarodni standardi človekovih pravic temeljijo na zahodnem konceptu in so nezdržljivi z azijskimi vrednotami, ker se preveč osredotočajo na pravice posameznika. Zaradi pretiranega individualizma v zahodnih družbah naj bi prihajalo do kriminala, socialnih problemov in razpada družbe ter rušenja tradicionalnih vrednot, ki so ohranjale dotično družbo skozi zgodovino. Sebe in svojo vero vidijo kot prostor velike skladnosti, naravnosti, izvira morale, duhovnosti in čistosti. Zahod pa predstavljajo kot vir sovraštva: materializiranost, ima težnje po vsiljevanju svojih predstav⁵ in ker denar simbolično predstavlja nečistost, podobno kot seksualnost, se dojemanje Zahoda povezuje z vsem tem.

Potrebno je pogledati tudi drugi vidik: čeprav je koncept človekovih pravic izrazito individualen je cilj spoštovanja le teh pravična družba, v kateri vsak posameznik – kot del celote, to je družbe - uživa človeško dostojanstvo. Posameznik se torej ne obravnava ločeno od skupnosti.

Delovna hipoteza II.:

Reformni hinduizem se zavzema za kritično sintezo zahodnjaškega pojmovanja človekovih pravic s pozitivnimi tradicijami hinduizma, pri tem pa zavrača vse tiste elemente, ki jih šteje za oviro napredka in so kot samodestruktivne okostenele tradicije.

ČP so univerzalne in nedeljive. Univerzalnost pomeni, da uveljavljanje teh pravic ne more biti omejeno na določena področja ali znotraj te ali one državne meje. Izpolnitev ČP je povezana z mirom in stabilnostjo, demokracijo in socialno varnostjo, in s splošnim ekonomskim, socialnim, kulturnim ter političnim razvojem. Ravno tu reformni hinduizem vidi enkratno priložnost za Indijo, da preseže samo sebe in nekatere tradicije, ki ji preprečujejo progres. Čeprav v Indiji v praksi ne najdemo klasičnega trdnega temelja univerzalnosti človekovih pravic, to ne pomeni, da ga tudi ni. Zagovorniki tradicionalizma vztrajajo, da nam religiozne tradicije v hinduizmu lahko ponudijo okvir za razumevanje človekovih pravic znotraj širšega

⁵ Presenetljivo veliko ljudi, tudi izobražencev v tujini jih podpira, ker jih to spominja že na kolonialno Veliko Britanijo.

razumevanja skupnega dobra in končnega cilja. Ali bi torej lahko govorili o kulturnem relativizmu? Torej trditvi, da človeške vrednote niso univerzalne, temveč varirajo v skladu z različnimi kulturnimi vzorci. Nekateri ta relativizem pripisujejo tudi človekovim pravicam. Te naj bi bile namreč po mišljenju nekaterih prej kulturno relativne kot univerzalne. Za hinduizem bi lahko trdili, da je v primeru spoštovanja človekovih pravic bližje konceptu univerzalnosti kot kulturnemu relativizmu.

Reformni hinduizem je svoj zagon dobil sprva predvsem zaradi kljubovanja tujemu kolonizatorju. Razna reformna hinduistična gibanja kasneje pa terjajo reforme v imenu pravega avtentičnega hinduizma. Nekateri so se realizirale, druge pa ostajajo zgolj načrti (odprava: politeizma, čaščenja podob, kastnega sistema, porok otrok, sati, žrtvovanja živali, medkastnih porok, ponovnih porok vdov itd). Številne reforme so povezane tudi z novimi branji in interpretacijami svetih epov (Bhagavadgite), kar omogočijo prevodi v angleški jezik v 19. stoletju. Dotlej je bila verska literatura namreč le v sanskrtu, tega pa so obvladovali le brahmani, ki so si vse razlagali s svojega zornega polja. Iz novih branj se porajajo nove zahteve po spremembah.

Delovna hipoteza III: Politika v državi v povezavi z religijo vpliva na nasilje in posledično na kršenje človekovih pravic: en pol predstavljajo politične sile, ki so v navezavi z reformnim hinduizmom, drugi pol pa politične sile, ki so v navezavi s tradicionalnim in fundamentalističnim hinduizmom.

Predvidevam, da so primeri kršenja človekovih pravic pogostejši v tistih okoljih oziroma indijskih regijah, ki jih občutneje zaznamuje verski tradicionalizem.

Tradicionalizem, ki ima znatno večji vpliv v ruralnih področjih, lahko prikrito odobrava različne kršitve človekovih pravic. V primeru, da je le ta nasičen še z versko konotacijo ima lahko nepredstavljive razsežnosti. Dandanes se veliko govori o različnih fundamentalističnih skupinah, ki uporabljajo (pri)silo ali se zatekajo celo v teroristične dejavnosti, da bi uveljavile svoje poglede. Paleta teh skupin je zelo pestra od nacionalističnih do ideoloških, od verskih do rasističnih in antisemitističnih. Politične sile, ki zagovarjajo tradicionalne vrednote in nasprotujejo kakršnim koli spremembam so: Indijska ljudska stranka (hindujski populisti), Bharatija Džanata – BJP, Šiva sena (Šivina vojska) – SHS, stranka VHS in organizacija Raštriya Svajamsevak Sangh – RSS (gre za vplivno kulturno organizacijo, ki ni stranka) ter največje sindikalno združenje – Bharatija Mazdur Sangh. Medtem ko je stranka, ki zagovarja sekularizem in spremembe po vzoru zahodnih družb: Kongresna stranka.

Delovna hipoteza IV: Predvidevam, da se ČP ne kršijo enako, temveč so na določenih nivojih bolj izrazite in pri določenih kategorijah ljudi v družbeni strukturi bolj pogoste.

V vsaki družbi obstajajo kategorije, ki so bolj izpostavljene in depriviligirane, kljub temu, da bi formalno to zaničale vse demokratične države, toda praksa žal govori drugače. Predvidevam, da so pravice najbolj kršene ženskam, otrokom, izvenkastnim, morda tudi pripadnikom plemen. Svojo domnevo bom preverila na podlagi poročil in analiz vladnih ter nevladnih organizacij za človekove pravice.

2. ČLOVEKOVE PRAVICE

Vsaka družba je urejena tako, da lahko njeni člani živijo in preživijo in da se lahko ohranja tudi sama. Naj se nam zdijo npr. razne amazonske indijanske ali katerekoli druge plemenske družbe odnosno kulture še tako preproste, jim je treba priznati izjemno življenjsko moč, saj obstajajo že dolga tisočletja in so resno ogrožene šele danes v soočenju s sodobno civilizacijo, civilizacijo človekovih pravic. Ta primer nas svari pred sleherno samozadostnostjo, ki bi iz nas samih delala cvet človeštva in civilizacijo brez primere. V resnici sploh ni ustrezno govoriti, da je posameznik v ne-modernih družbah, nekoč in danes, brez pravic, ampak moramo ugotoviti, da se v njih razmerje med skupnostjo in posameznikom ne zastavlja tako, kot se v moderni družbi in državi (Ocvirk 2002: 188).

2.1. ZGODOVINSKI RAZVOJ IDEJE ČLOVEKOVIH PRAVIC

Spremljanje zgodovinskega razvoja ideje človekovih pravic nam omogoča vpogled v stanje (zgodovinske) zavesti posamezne družbene skupnosti. Glede na to, da se je že sam pojem pravice na Zahodu pojavil in razvil relativno pozno (okoli 12. stoletja) kot rezultat duhovnega razvoja Zahoda je pomembno nekaj pozornosti posvetiti tudi posebnim poudarkom v religiji, ki je dominirala na tem področju. Jezus Kristus, začetnik krščanske vere, je učil, da je vsak posameznik pomemben v očeh Boga; tako sta postali dostojanstvo in celo svetost vsakega človeškega življenja temeljni etični načeli že v zgodnjem krščanstvu. Religiozno etični temelj za razvoj človekovih pravic predstavlja že v Stari zavezi (ki skupaj z Novo zavezo tvori krščansko Svetega pisma ali Biblijo), izraženo načelo enakosti vseh ljudi pred Bogom (Bielefeld 1998: 118, Oestreich 1968: 19). Vendar se kategorija človekovih pravic kot taka

razvije šele v 17. in 18. stoletju z razsvetljensko politično in pravno-filozofsko mislijo.⁶ Ideja o univerzalni veljavi človekovih pravic pa se začne udejanjati šele v obdobju po drugi svetovni vojni, ko se človekove pravice obravnavajo bolj ali manj v mednarodnopravnem obsegu (Cerar 1997: 63).

Zavzemanje za varstvo človekovih pravic pripisujemo zlasti novejši dobi, toda ne smemo prezreti, da je vsa človeška zgodovina v bistvu zgodovina človekovega boja za svobodo. Ideje o svobodi in z njo povezanim načelom enakosti so del človeške misli, odkar se le ta zaveda svojega obstoja.⁷ Njihovo utemeljevanje, oblikovanje in uveljavljanje pa je odvisno od konkretnih zgodovinskih razmer.⁸ Skozi celotno zgodovino se je različno določal odnos med posameznikovo svobodo in politično skupnostjo.

Izraz novoveške duhovne revolucije, ki se je začela v Zahodni Evropi v 16. stoletju in jo poznamo pod imenom reformacija je pravzaprav pomenila veliko versko gibanje za obnovo krščanstva in cerkve. Zaradi vse večje podkupljivosti in razsipnosti je začela moč cerkve upadati. Razširjena prodaja odpustkov in naraščajoče bogastvo cerkve sta med ljudstvom vzbujali vedno večje nezadovoljstvo. In ravno zato ima reformacija poseben pomen, kajti predstavlja izraz nezadovoljstva družbe z obstoječim stanjem, ki je izhajajoč iz zavračanja avtoritete cerkve in naraščanja pomena znanosti – s seboj prineslo tudi novo razumevanje narave in človeka (Danford 2000: 49). Temeljna miselnost gibanja je bila obnova cerkve v duhu prvotne krščanske čistosti in v odpravi napak v cerkvi. Naslanjajoč se na renesanso ima ta miselnost individualističen značaj (Russell 2003: 502). Reformacija (protestantizem in še posebno kalvinizem) je nemalo prispevala k oblikovanju in razširitvi človekovih pravic (Oestreich 1968: 31; Roberts 1997: 260). Prav to se mi zdi ena ključnih razlik v primerjavi s hinduizmom. Družba in vsak posameznik v Zahodni Evropi sta že v 16. stoletju začutila zatiranje, nepravilnost, krivico, itd. in se proti njej tudi borila. V Indiji vsak posameznik

⁶ Prava pravna zgodovina človekovih pravic se začne šele konec 17. stoletja, kajti šele od tega časa naprej nastajajo pravne norme, ki jih lahko štejejo za takšne, ki varujejo temeljne človekove pravice in ki niso zgolj moralne (Simič 1997: 23).

⁷ V stari Grčiji je veljalo, da lahko živi človek svobodno samo v politično organizirani skupnosti (polis), ki je edina sposobna razvijati posameznikovo moralno popolnost in zadostiti njegovemu iskanju sreče. Pri tem se postavi vprašanje, kako daleč naj gre posameznikovo podrejanje politični skupnosti, da ne izgubi svoje individualnosti in kakšna mora biti ta skupnost. Grški misleci dajo različne odgovore, ki anticipirajo ves kasnejši razvoj odnosa med posameznikom in skupnostjo. Nihče od takratnih velikih filozofov pa ni pomislil, da bi lahko posamezniku v odnosu do polisa pripadale kakršnekoli "naravne pravice". Zato v tem obdobju še ne moremo govoriti o človekovih pravicah v modernem smislu besede (Perenič 1998: 19-21). Vendarle pa je potrebno poudariti trdi Kühnhardt (1987: 40), da grška filozofska miselnost tvori temelj zahodne miselnosti in civilizacije in posredno tudi filozofske temelje za izgradnjo idej novega časa, med drugim tudi za idejo univerzalnih človekovih pravic. Antika naj bi bila tista, ki je pripomogla k oblikovanju ideje človekovih pravic z razvojem racionalističnega naravnega prava ne da bi se koncept človekovih pravic resnično razvil.

⁸ Vendarle je potrebno poudariti, da se je kljub boju – skozi celotno zgodovino - zoper neenakopravnost, nesvobodo itd. koncept človekovih pravic izoblikoval čele v novejšem času.

sprejema obstoječe stanje – kakršno pač je – kot nekaj samo po sebi umevnega in brez prave želje po spremembi, ker mu pravila karme in nenapisani življenjski kodeks narekujeta naj le tega sprejme, kajti na ta način si "kupi" dobro karmo za prihodnjost (rekoč "Bog je že vedel zakaj me je postavil v takšno situacijo" ali povedano drugače: vse se zgodi z razlogom, ki je načeloma višji od človeškega razuma in zato ne razumemo vedno, zakaj se nam nekaj dogaja oziroma presega naše "omejeno" razumevanje zaradi prevelike vpetosti v majo oziroma materialni svet na zemlji). Splošno uveljavljeno prepričanje je: sprejmi obstoječe stanje z mirnostjo, spokojnostjo, dobrimi deli in izpolnjuj kar ti je dano - na ta način ti bo Bog v naslednjem življenju omogočil rojstvo v višji kasti. Drugo pomembno razliko vidim tudi v tem, da je na Zahodu vsako pomembnejšo revolucijo, upor, protest sprožila intelektualna elita. V hinduizmu je bilo v preteklosti kaj takšnega praktično nemogoče (situacija je bila namreč obratna) kajti višje kaste so imele izključno pravico in dostop do izobrazbe in mnogih ugodnosti ter privilegijev, zato je glede na vse "imunitete" (v primerjavi z ostalimi kastami) človeku razumljivo, da si niso želeli sprememb in da so želeli ohranjati obstoječe stanje. Vse to pa je pomenilo tudi, da imajo v družbi največjo moč. Omenjena kasta je iz navedenih razlogov zavirala tudi proces izobraževanja, kajti bali so se, da bi ljudje dobili vpogled v določene pojave, kateri se jim morda ne bi zdeli najbolj humani in bi želeli revolucionarne spremembe. Prejkone so želeli brahmani ohraniti obstoječe stanje in z njim povezane ugodnosti tudi na račun drugih in so prav zato predstavljali oviro za napredek in posledično tudi spremembe. To niti ni bilo težko izvedljivo, saj so bili nosilci družbene moči in t.i. intelektualna elita. Četudi je bilo to sestavni in poglobitveni del družbene dinamike v preteklosti je človeku nerazumljivo, da je tudi dandanes to osrednje miselno gibalno družbe v Indiji (z rahlimi odstopanji). Če govorimo o prvih zametkih ali razvoju individualizma in pomembnosti slehernega človeškega osebkca na Zahodu že v 16. stoletju, bi v primeru Indije tudi dandanes težko zapisali kaj podobnega. Vsak posameznik v Indiji se zdi kot da koeksistira le kot del obče celote. Jellinek (1964: 113) označi človekove pravice na Zahodu kot del protestantske kulturne zapuščine: "ideja neodtujljivih, prirojenih pravic posameznikov, ki so zakonsko utemeljene, ni političnega pač pa religioznega izvora. Kar je do danes veljalo kot rezultat revolucije, je v resnici proizvod reformacije."

Šele na prehodu iz 17. v 18. stoletje pride s pojavom meščanskega razreda do postopnega preoblikovanja posameznikovega odnosa do politično organizirane skupnosti. Zaradi spoznanja, da se človek rodi svoboden, država pa njegovo svobodo omejuje, je potrebno

izvajalcem oblasti določiti meje, ki jih ne smejo prestopiti.⁹ Liberalizem 18. in 19. stoletja na Zahodu je izhajal iz načela pravne države, po katerem se oblast pravno zaveže, da ne bo posegala v posameznikove "naravne pravice". Tako je posamezniku omogočil širok prostor neomejenega delovanja.¹⁰ V 20. stoletju pa se z uveljavitvijo intervencijske države razvije načelo socialne države, ki podeli posamezniku kot dejavnemu delu družbene skupnosti tudi "pozitivne" pravice, s čimer se razširi krog pravno priznanih pravic.¹¹

2.2. SODOBEN KONCEPT ČLOVEKOVIH PRAVIC

Po drugi svetovni vojni se začne uresničevati ideja o univerzalnosti človekovih pravic v aktih, ki na mednarodni ravni varujejo človekove pravice. V svojem nastajanju so človekove pravice, kot so formulirane v *Splošni deklaraciji človekovih pravic*, zgodovinsko in civilizacijsko omejene na zahodno civilizacijo in s tem na krščanski navdih. Kljub tej zakoreninjenosti v določenih zgodovinskih, civilizacijskih in verskih posebnostih jih sprejemajo, vsaj načelno, vse članice OZN (Ocvirk 2002: 187). Omenjeno deklaracijo je leta 1948 sprejela Organizacija združenih narodov, ki je tako postala najpomembnejše vodilo v prizadevanjih za nadnacionalno varstvo človekovih pravic. Kljub temu, da pravno ne zavezuje držav podpisnic, ne moremo spregledati njenega moralnega vpliva na dvig zavesti o človekovi svobodi in dostojanstvu (Perenič 1988: 27-29).¹²

⁹ Meščanski koncept pravic se je v Evropi razvijal prek naravnopravnih doktrin, po katerih človekove pravice niso odvisne od države, temveč so to "naravne" (tj. v "človekovi naravi" utemeljene pravice), prirojene pravice, katerih obstoj ni odvisen od politične družbe. Bistvo pravic je v tem, da so priznane na pravno določen način in da jim je zagotovljeno ustrezno pravo varstvo (Perenič 1988: 20-21).

¹⁰ Primarno je pomenila npr. lastninska pravica le sredstvo za lastnikovo izkoriščanje narave in drugih dobrin v svojo korist, pri čemer ga ni smel nihče omejevati. V sodobnem času pa se je preoblikovala v pravico, ki je omejena z ekonomsko, socialno in ekološko funkcijo. Posameznik je v času liberalizma užival le "negativne pravice".

¹¹ Vprašanje ČP se v vsej svoji novosti in s silovitostjo zastavi torej šele s pojavom in rastjo moderne družbe-kulture, ki se začne, gledano politično, z nastankom moderne države. Ta tip države ne temelji več na krščanstvu, kot je ves srednji vek, marveč si po krvavih verskih vojnah od 16. do 18. stoletja poišče drug temelj: razum in narod. Tako stopi v ospredje po eni strani nosilec razuma: posameznik, ki se vse boj osvobaja vezi, vplivov in pritiskov družbeno-kulturnega okolja, po drugi strani pa narod kot okvir države in političnega sistema. Če je v tradicionalni družbi bilo vodilo družbenega in človekovega življenja tradicija, izročilo, tisto, kar so nam izročili predniki, pa moderna družba-kultura prelomi z izročilom in stavi na razum in nacijo. Tako nastane nov, v zgodovini še ne viden tip družbe-kulture in z njim tudi nove politične organiziranosti. V novi obliki in organizaciji je moral na novo opredeliti svoje mesto tudi posameznik kot človek in kot državljani. Tako se je začelo govoriti o človekovih in državljanskih pravicah, ki so počasi dobivale svojo podobo (Ocvirk 2002: 187-188).

¹² Ustvarjalci Splošne deklaracije človekovih pravic so se opirali predvsem na razvoj pravic v demokratičnih deželah, čeprav je bila prisotna želja, da bi ustvarili takšen tekst, ki bi ustrezal tudi socialističnim in drugim deželam. Od te deklaracije naprej naj ne bi bilo več mogoče umeščati človekovih pravic v ožje kulturne prostore ali jih obravnavati v smislu parcialnih tradicionalnih izročil.

2.3. POJEM ČLOVEKOVIH PRAVIC IN DOLŽNOSTI

Pojem »človekove pravice in dolžnosti« lahko izvedemo oziroma se mu približamo iz splošno opredeljenih lastnosti pravic in dolžnosti. Zato je potrebno za boljše razumevanje narave človekovih pravic in dolžnosti najprej pojasniti pojem pravice in dolžnosti (v smislu korelata pravice).¹³ Pravica in dolžnost se (kot idejni tvorbi) pojavljata v racionalnem pravnem kontekstu vedno kot soodvisni pojavnosti in sta izključno relacijski pojav (Cerar 1997: 60).

2.3.1. POJEM PRAVICE IN SVOBOŠČINE

Pravica (ali subjektivno pravo) je po Pavčniku (1997: 116-120) s strani objektivnega prava opredeljena in zavarovana možnost, da pravni subjekt ravna na določen način (aktivno ali pasivno ravnanje).¹⁴ Seveda pa so vse pravice in pravne svoboščine¹⁵ omejene s pravicami in svoboščinami drugih ter z vitalnimi dobrinami in interesi skupnosti. Zato so vezane na določene zakonske okvire, ki medsebojno usklajujejo različne individualne in kolektivne interese ter iz njih izvirajoče pravice v širšem smislu (Cerar 1997: 59). Obstaja zajetno število splošnih klasifikacij pravic, od katerih omenjam le nekaj dihonomnih delitev, ki jih najpogosteje zasledimo v razpravah o pravicah (Sruk 1988: 257 in Black's Law Dictionary 1999: 1322-1324):

- Pozitivne pravice terjajo od nosilca korelativne dolžnosti pozitivno dejanje, t.j. storitev ali dajatev, v korist upravičenca, negativne pravice pa negativno dejanje, t.j. opustitev ali dopustitev.
- Absolutne pravice vzpostavljajo dolžnosti zoper vse pravne subjekte, ki so različni od nosilca pravice, relativne pravice pa le zoper nekatere določene pravne subjekte.¹⁶
- Primarne pravice so tiste, ki jih nosilec pridobi neodvisno od drugih pravic, sekundarne pravice pa nastanejo na podlagi kršitve primarnih pravic in so lahko preventivne ali reperativne.

¹³ Kot korelativni pojavnosti sta pravica in dolžnost (obveznost) po svoji avtentični naravi zgolj pravni kategoriji, čeprav se oba pojma pojavljata tudi v etiki in religiji (Cerar 1997: 53).

¹⁴ Pojem pravice se je v zgodovini izoblikoval relativno pozno, na Kitajskem in Japonskem šele v drugi polovici 19. stoletja, ponekod – npr. v različnih plemenskih skupnostih – pa je še danes neznan ali vsaj nerazumljen (Cerar 1996: 97).

¹⁵ Pojem svoboščina (svoboda) se uporablja tudi v filozofskem smislu, in sicer kot moralna vrednota človekove neomejenosti in prostosti od podrejanja, izkoriščanja ipd. Iz take svoboščine kot ne-pravne kategorije je izvedena sleherna pravica kot pravni pojem. Tako je mogoče tudi vse človekove pravice izpeljati iz splošnih zahtev po svobodi (Cerar 1997: 55-56).

¹⁶ Absolutna pravica pripada vsakemu človeškemu bitju (npr. pravica do osebne svobode), relativna pravica pa izhaja iz pravice, ki pripada nekomu drugemu in je od nje odvisna.

- Pravice je mogoče deliti tudi na odsvojljive (oziroma odtujljive) in neodsvojljive (oziroma neodtujljive), torej na tiste, ki se jim posameznik ali skupina lahko odpove (oziroma se jim sme odreči) in na tiste, ki se jim ni mogoče odpovedati.¹⁷

2.3.2. POJEM DOLŽNOSTI

Logična izpeljava bi bila, da predstavljajo korelat človekovim pravicam človekove dolžnosti.¹⁸ Vsak posameznik, ki je nosilec dolžnosti, je dolžan omogočiti nosilcu določene pravice njeno uresničevanje. Doktrina človekovih pravic, zaradi navideznega dejstva, da so človekove pravice najpogosteje zanikane s strani državnih oblasti, opredeljuje državo oziroma oblastne institucije kot primarnega nosilca korelativnih dolžnosti. Toda dejansko nastopajo v vlogah nosilce oblasti ljudje (posamezniki) in ne kolektivitete kot takšne, zaradi česar Cerar (1997: 80) meni, da bi veljalo intenzivneje razvijati dolžnostno zavest posameznikov.¹⁹

2.4. MEDNARODNA PRAVNA UREDITEV ČLOVEKOVIH PRAVIC IN DOLŽNOSTI

Razprave o pravni naravi dokumentov o človekovih pravicah, ki so jih sprejeli Združeni narodi²⁰, se vrtijo okrog naslednjih spornih vprašanj (Jambrek 1988: 43):

- o razmerju med mednarodnim in notranjim pravom držav članic,
- o suverenosti držav in pravici do nevmešavanja v njihove notranje zadeve,
- o tezi o »suverenosti človeka«.

Značilnost mednarodnih norm o človekovih pravicah je, da tvorijo notranje skladen hierarhično urejen pravni sistem, institucionaliziran s strani Organizacije združenih narodov.

¹⁷ Svojim temeljnim pravicam in svobočinam naj se človek nikoli ne bi mogel odpovedati.

¹⁸ Tudi pri pojmu dolžnosti moramo upoštevati dva vidika in sicer pravne ter etične opredelitve dolžnosti. Moralne dolžnosti so avtonomno sprejete, nastajajo postopoma kot sponatno ponotranjene in so vselej tudi dolžnosti do samega sebe. Pravne dolžnosti so sicer izraz od pravnega reda predpisanega zunanjega vedenja in ravnanja pravnih subjektov, toda sprejemanje dolžnosti in njihova učinkovitost je odvisna od moralnih dolžnosti, ki vrednotijo pravne dolžnosti. Pravna dolžnost (obveznost) kot obratna slika pravice ima dve prvini: obveznost, da njen nosilec na določen način deluje in sankcijo, ki jo kot pravno posledico sproži druga stran pravnega razmerja v primeru neizpolnitve obveznosti (Pavčnik 1997: 126-127).

¹⁹ Cear (1997: 80) meni, da doktrina človekovih pravic be namenja dovolj pozornosti človekovim dolžnostim ter da jih upošteva le kot avtomatično posledico določitve pravic, s čimer jih priključi na vrednostno izhodišče človekovih pravic. Izrecna določila o človekovih dolžnostih v temeljnih pravnih aktih bi dodatno krepila zavedanje lastne odgovornosti za varstvo vsakega človeka in njegovih dobrin.

²⁰ To pravo je v tem pogledu najboljše, kodificirano je na formalen način in priznано za legitimno s strani držav članic OZN vendar pa temeljni dokumenti, ki jih sprejema ta organizacija, niso obvezujoči v strogo pravnem pomenu in v mednarodnem okviru, saj niso niti enotno interpretirani niti na enoten način izvajani. Njihove uporabe ne zagotavlja ustreznih sistem formalnih postopkov in drugih mehanizmov (Jambrek 1988: 43).

Na vrhu mednarodnega normativnega sistema človekovih pravic je torej *Ustanovna listina Združenih narodov* (1945).²¹

Splošna deklaracija človekovih pravic (1948) ni pravno zavezujoča, vseeno pa ima status avtoritativnega vodila. Ima izjemen pomen za razvoj mednarodnega prava na področju človekovih pravic, kajti postala je merilo za uresničevanje človekovih pravic v posameznih delih sveta ter izhodiščni temelj za sprejemanje splošnih in regionalnih aktov o človekovih pravicah. Sam obstoj in objava deklariranih ciljev in standardov na področju človekovih pravic, ki so sicer predstavljali potencialno moč za vplivanje na ravnanje posameznikov in državne oblasti, pa kmalu nista več zadoščala, zato se je pojavila potreba po sprejemu multilateralne pogodbe, ki bi tem zahtevam iz Splošne deklaracije podelila pravno zavezo. Tako sta bila sprejeta Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah (1966)²² in Mednarodni pakt o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah (1966),²³ ki ne opredelujeta le standardov, temveč tudi ukrepe za njihovo realizacijo. Deklarirana načela odslej tudi pravno zavezujejo države, ki so ratificirale ta dva pakta.

Na koncu je potrebno omeniti, da obstajajo tudi specialne mednarodne konvencije, ki določene varujejo človekove pravice in sicer: odpravo vseh oblik rasne diskriminacije, varstvo beguncev, otrokove pravice, delovne pravice, prepoved mučenja, varstvo beguncev itd. Tudi te konvencije pravno zavezujejo države, ki so jih ratificirale.

²¹ Le ta je prežeta z idejo o varstvu in razvoju temeljnih človekovih pravic in svoboščin, ki predstavlja tudi vodilno idejo takrat nove svetovne organizacije. Potrdila je vero v temeljne človekove pravice, v dostojanstvo in vrednost človeške osebnosti, v enakopravnost moških in žensk ter enakopravnost vseh narodov, tako velikih kot malih. Določbe o človekovih pravicah v Ustanovni listini predstavljajo obveznosti, ki pravno zavezujejo vse države Združenih narodov (Loh 1995: 149).

²² Ta mednarodni pakt nalaga vsem državam podpisnicam takojšnjo obveznost, da zagotovijo – v njem določene pravice – vsem ljudem, ki se nahajajo na njihovem ozemlju ali ki spadajo pod njihovo jurisdikcijo.

²³ Le ta pa nalaga oziroma obvezuje države podpisnice, da z mednarodno pomočjo (bodisi same ali v sodelovanju z vsemi razpoložljivimi viri in sredstvi) postopoma dosežejo popolno uresničevanje pravic, ki so priznane v tem paktu. Obveznosti, ki so določene so pretežno programske narave. Državam je potrebno pomagati, da bodo dosegle takšno stopnjo razvoja, ki bo omogočila uresničevanje teh pravic.

3. UNIVERZALNOST ČLOVEKOVIH PRAVIC IN KULTURNI RELATIVIZEM

V tem poglavju bom predstavila nekaj najpogostejših argumentov in dilem, ki izhajajo iz razprav med zagovorniki kulturnega relativizma in zagovorniki univerzalnosti človekovih pravic (tj. univerzalnosti). Že na začetku velja omeniti, da ne gre zgolj za teoretične in akademske razprave, saj se vanje po eni strani vključuje in na drugi strani tudi močno vpliva mednarodna politika (tudi posredno). Tako je na primer mogoče opaziti zahodno selektivnost, tj. osredotočanje zahodnih držav le na vprašanja, ki zadevajo njihove lastne interese in tendence vladajočih elit tretjega sveta k nekritičnemu povečevanju njihove zgodovine kot protiukrep hegemoniji Zahoda. Osrednje vprašanje teh razprav je: ali so norme človekovih pravic po naravi univerzalne (univerzalisti) ali pa so odvisne od posameznih kulturnih, verskih ali narodnih ozadij (kulturni relativisti).

Hladna vojna je preprečevala razpravo o kulturnih vprašanjih zaradi pritiska na države, naj v svetovni ideološki bitki za prevlado moči, podprejo bodisi Zahod ali Vzhod. Eden največjih izzivov, s katerim se sooča mednarodno pravo človekovih pravic v tem obdobju po hladni vojni je zagotavljanje njegove univerzalnosti.²⁴ Danes vemo, da je šele po njenem koncu prišlo do živahne razprave na mednarodni ravni o tem, ali so človekove pravice dejansko splošno veljavne, ali pa so odvisne od posamezne družbe in njenih vrednot ter družbenih vzorcev znotraj le te (Alston 1996: 24-26).

3.1. UNIVERZALNOST

Univerzalnost človekovih pravic ne vsiljuje določenega kulturnega vzorca, marveč išče skupni pravni standard minimalne zaščite človekovega dostojanstva. "Kot večina področij mednarodnega prava je tudi univerzalnost človekovih pravic moderen dosežek, ki odseva prizadevanja mednarodne skupnosti za doseg skupnega standarda pri zaščiti človekovega dostojanstva" meni Shenker (1999: 3). Atribut univerzalnosti spremlja pojem človekovih pravic že od samega nastanka doktrine človekovih pravic. Zagovorniki univerzalne veljave človekovih pravic utemeljujejo človekove pravice na transcendentnih načelih, po katerih naj bi le te pripadale vsakemu posamezniku neodvisno od časa, prostora, kulture, vere, ideologije

²⁴ Namreč v obdobju hladne vojne je bil poudarek na državljskih in političnih pravicah, kjer so se zahodne države čutile močnejše. Socialistične države so več pozornosti posvečale ekonomskim in socialnim pravicam (Galtung 1994: 13). Pravzaprav je tudi do ločevanja pravic na državljske in politične na eni strani ter ekonomske, socialne in kulturne na drugi strani, prišlo zaradi nasprotij med Vzhodom in Zahodom.

ali vrednostnega sistema²⁵. Univerzalni standardi, ki so se izoblikovali v okviru OZN, predstavljajo težko pridobljen konsenz mednarodne skupnosti in ne kulturnega imperializma določene regije ali tradicij. Doktrina človekovih pravic zatrjuje, da naj bi v slehernem človeku obstajala enaka narava, iz katere izhajajo določene pravice oziroma se nanjo neposredno navezujejo. Te pravice naj bi pripadale vsem ljudem na temelju določenih moralnih lastnosti. Uveljavljene naj bi bile zmeraj in povsod, kot da zgodovine ne bi bilo.

Na splošno bi lahko ugotovili, da nemalo avtorjev zagovarja načelo, da obstoji glede človekovih pravic visoka stopnja mednarodnega normativnega konsenza. Takšno gledanje zastopa tudi Donnelly (1989), ki v svojem delu že uvodoma opozarja, da zagovarja v prvi vrsti obstoj *moralnih univerzalnih* človekovih pravic, ki so po njegovem mnenju v sodobnem svetu skoraj univerzalno sprejete ali vsaj kot idealni standardi.²⁶ Univerzalnost ima korenine v tradiciji naravnopravnih doktrin ter v moderni tradiciji, ki gradi na individualističnih osnovah, zato ga često povezujejo z zahodnim osnovanjem koncepta človekovih pravic.²⁷ "Čeprav je sprejetje SDČP pomenilo v formalnem smislu politično zmago Zahoda, je z njo pridobilo celotno človeštvo meni tudi Rizman (1998: 36).

Cerar (1996: 48) označuje univerzalnost človekovih pravic kot "planetarno medčloveško soglasje o določenih temeljnih človekovih pravicah". Poudarja, da naj bi šlo predvsem za teoretično soglasje. Na mednarodnopravni ravni je izraženo načelo univerzalnosti v določbah Splošne deklaracije človekovih pravic, kjer je zapisano, da pripadajo vsem članom človeške družbe enake in neodtujljive pravice (1. odstavek preambule) ter da je vsakdo upravičen do uživanja vseh pravic in svoboščin iz te deklaracije ne glede na raso, barvo, spol, jezik, vero, politično ali drugo prepričanje, narodno ali socialno pripadnost, premoženje, rojstvo ali kakršnokoli drugo okoliščino (1. odstavek 2. člena). Takšno formalno izenačevanje ljudi skuša preprečevati razlikovalni pogled na ljudi. Takšen koncept sicer upošteva dejanske

²⁵ Opozoriti velja še na ugotovitev, da se človekovim pravicam kot institutu mednarodnega prava poleg univerzalnosti pripisuje tudi atribut *nevtralnosti*. Slednji pomeni, da naj bi človekove pravice ne smele biti odvisne od subjektivne presoje normodajalcev v posameznih državah, pa tudi ne od konkretnega sistema (Kobe 1988: 99).

²⁶ Donnelly še posebej poudarja pomembnost mednarodnega normativnega konsenza glede t.i. Mednarodne listine o človekovih pravicah – kamor se praviloma uvrščajo Univerzalna deklaracija o človekovih pravicah, Mednarodni pakt o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah ter Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah. Pri tem avtor zagovarja koncept relativne univerzalnosti človekovih pravic, kajti ob dejstvu, da absolutna univerzalnost teh pravic ne obstaja, nesoglasja o njihovi formi in interpretaciji niso zadosten razlog za zanižanje univerzalnosti (Donnelly 1989: 110-124).

²⁷ Teorija naravnih pravic je individualistična teorija pravic. Po Locku gredo človeku pravice do življenja, svobode in imetja že po njegovi naravi.

raznolikosti med posamezniki obenem pa skuša z vzpostavljanjem abstraktne enakosti človekovih pravic za vse ljudi, vsaj na nominalni ravni, doseči kompromis glede človekovih pravic. Ta kompromis naj bi predstavljal rešitve, sprejete na podlagi diskurza med zagovorniki različnih pogledov na človekove vrednote, s čimer bi pomembno prispeval k zblíževanju in strpnosti med ljudmi. Vendar ni mogoče spregledati dejstva, da vodi formalno izenačevanje v substančno neenakost. "Načeli univerzalnosti in enakosti sta na konkretni družbeni ravni nujno substančno diskriminatorni, saj neenake ljudi obravnavata enako" meni Cerar (1997: 71).

3.2. KRITIKA UNIVERZALIZMA

Filozofski temelji človekovih pravic so se spreminjali od človeške narave preko morale do človeškega dostojanstva, zato ostaja vprašanje glede temeljev človekovih pravic in ustrezne utemeljitve obstoja takšnih splošnih norm še vedno odprto.²⁸ Zato nezahodne dežele pogosto kritizirajo idejo univerzalnih človekovih pravic in jo označujejo kot vsiljevanje zahodnih vrednot in predsodkov. Občutek imajo, da jim na ta način zahodne države želijo vsiliti svoje standarde in pri tem ne upoštevajo povsem drugačnih okoliščin. Luard (1990: 111) ironično dodaja "V deželah, kjer vlada revščina, se človekove pravice začnejo z zajtrkom. Pomembno je, da bi imeli ljudje kaj jesti, kje prebivati in kaj obleči. Državljanke in politične pravice, katerim Zahod posveča toliko pozornosti, imajo za te dežele malo pomena".

Cerar (1996: 52-53) poda kritiko doktrine človekovih pravic, ko izjavi, da je sleherni človek v bistvu prisilni nosilec človekovih pravic. Človekove pravice dopuščajo posameznikom določeno svobodo, vendar jim ne dopuščajo svobode od te svobode, ki jo opredeljujejo. Zato predstavljajo človekove pravice v tem smislu določeno obliko prisile za tiste (posameznike ali skupnosti), ki jih ne sprejemajo ali jih dojemajo drugače.

Če pustimo ob strani razprave o vprašanju ali je morala sploh lahko »objektivna« in »univerzalna«, lahko postavimo trditev, da predstavlja individualizem²⁹ bistveno osnovo

²⁸ Pogosto naletimo na trditve, da predstavlja ta dediščina naravnopravnih doktrin temelj idealu človekovih pravic 20. stoletja in Splošni deklaraciji človekovih pravic.

²⁹ Individualizem je mišljen tu kot dostojanstvo osebe.

univerzalne morale.³⁰ Nekatero azijske države zatrjujejo, da mednarodni standardi človekovih pravic temeljijo na zahodnem konceptu³¹ in so nezdržljivi z azijskimi vrednotami, ker se preveč osredotočajo na pravice posameznika. Trdijo, da naj bi med drugim tudi zaradi pretiranega individualizma v zahodnih družbah prihajalo do socialnih problemov, nemorale, razpada osnovne celice ali temelja družbe – t.j. družine, do kriminala. Po trditvah teh držav naj bi bili ljudje v Aziji bolj pripravljeni žrtvovati lastni interes za dobro skupnosti (Amnesty International Report 1998 1988: 4). Čeprav je koncept človekovih pravic izrazito individualen je cilj spoštovanja le teh pravična družba, v kateri vsak posameznik uživa človeško dostojanstvo.³² Posameznik se torej ne obravnava ločeno od skupnosti. To dokazuje tudi SDČP kot temeljni mednarodni standard, ki človekove pravice na več mestih umešča v skupnost.³³

Pri določanju univerzalne osnove človekovih pravic univerzalisti običajno nasprotujejo »tradiciji«, katero neposredno povezujejo z »neliberalno« predindustrijsko družbo, in favorizirajo »modernost«, kot jo izraža liberalna industrijska družba. Liberalizem in industrializem sta postala indikatorja modernosti, ki je po Donnellyju (1991: 18-23) prvi pogoj za uveljavitev pravega sistema človekovih pravic.³⁴ Mednarodni sistem človekovih pravic zahteva liberalno družbeno ureditev, ki naj bi s svojimi podrobno raziskanimi in izoblikovanimi standardi, kot so človekove pravice, edina omogočala njihovo popolno

³⁰ Temu bi sicer lahko oporekali, da danes ni več tako, saj sta s sprejemanjem t.i. tretje generacije pravic dobili poudarek tudi pravica do samoodločbe in pravica do razvoja, vendar so teoretične osnove, na katerih temeljijo te »kolektivne pravice« še vedno dvomne in nejasne (Kakarala 1997).

³¹ Argument, da so OZN ob sprejemanju SDČP sestavljale pretežno zahodne države predstavlja izziv univerzalnosti človekovih pravic – saj je bilo v času nastanka OZN in v začetku razprav o človekovih pravicah v okviru te organizacije še veliko dežel tretjega sveta pod kolonialno oblastjo zahodnih držav, zato SDČP logično odseva njihove vrednote meni Renteln (1990: 53). "Če bi se ponovno razpravljalo o SDČP v GS, bi bil končni izdelek znatno drugačen od tistega, ki je bil sprejet leta 1948," pravi Zvobgo (V Renteln 1990: 53).

³² Pojav individualizma je vezan na zgodovinski kontekst, in sicer na kontekst modernega Zahoda. Prinesel je novo pojmovanje prirojene »enakosti« in »racionalnosti« posameznikov, v nasprotju s tradicionalnimi družbami, tako vzhodnimi kot zahodnimi (vendarle pa je ta tip družbe bolj pogost in uveljavljen na vzhodu), zanovanimi na hierarhičnih odnosih, ki so se smatrali za nekaj naravnega. Individualizem je v tem zgodovinskem smislu privedel do osvobajanja izpod tradicionalnih oblik oblasti, ki so temeljile na naravni hierarhiji razredov, kast... Vendar pa so zaradi kolonialne ekspanzije Zahoda na Vzhod ter zaradi označevanja tradicije kot nekaj »zaostalega« nasproti »napredni« modernosti, mnogi videli v individualizmu priložnost za hegemonijo zahodnih konceptov nad vzhodnimi. Zato je pogosto moč zaslediti kritike na račun doktrine človekovih pravic, da temelji na individualizmu, ki ločuje posameznika od skupnosti, s čimer preprečuje nastanek kolektivne identitete in vzpodbuja posameznikovo individualno in družbeno odtujenost, višjo stopnjo potrošništva, itd.

³³ 1. člen na primer pravi, da bi morali ljudje drug z drugim ravnati kakor bratje. 22. člen zagotavlja ekonomske, socialne in kulturne pravice vsakomur kot članu skupnosti. In nenazadnje, prvi odstavek 29. člena pravi: "Vsakdo ima dolžnost do skupnosti, v kateri je edino mogoč svoboden in popoln razvoj njegove osebnosti."

³⁴ Po radikalni obliki univerzalizma obstajajo univerzalne moralne norme, ki jih kulturne vrednote posameznih družb ne morejo poteptati. Gledano iz tega zornega kota predstavljajo človekove pravice splošne (univerzalne) standarde, od katerih ne sme odstopati nobena družba

uresničevanje. Kritiki očitajo radikalnemu univerzalizmu, da poskuša postaviti univerzalizem za najvišji standard, ki bi ga morale sprejeti vse družbene ureditve, trdi Heard³⁵.

3.3. KULTURNI RELATIVIZEM

Teorija kulturnega relativizma je nastala na začetku 20. stoletja kot odziv na šolo kulturnih evolucionistov, ki so se zavzemali za evrocentristično pojmovanje napredka, ki bi ohranjal zahodno civilizacijo na najvišji stopnji razvoja. Relativisti so se postavili po robu evolucionistom s trditvijo, da se pojmovanje morale in nemorale ter normalnosti in abnormalnosti razlikujejo od družbe do družbe (Kakarala 1997).

Različne družbe vzpostavljajo različne vrednostne sisteme, zato vrednote, ki jih vzpostavljajo mednarodna doktrina človekovih pravic, ne morejo zaobjeti takšne razsežnosti. Obstajajo namreč številne družbe, ki postavljajo vrednote skupnosti pred nekatere posameznikove vrednote. V določenih družbah so pomembne specifične vrednote, ki jih mednarodni seznam za človekove pravice sploh ne vsebujejo ali pa jim ne posvečajo tolikšne pozornosti. Tu gre predvsem za družbe, ki temeljijo na tradicionalnih in religioznih pravnih sistemih. Posledica takšne relativnosti vrednot se kaže v nezmožnosti sprejemanja koncepta človekovih pravic s strani tistih družb, katerih vrednostni sistemi se razlikujejo od vrednot, ki jih sprejema zahodni svet.

Relativisti zavzemajo stališče, da je mogoče razumeti in ovrednotiti družbena dejanja samo s sklicevanjem na pravila in norme, ki veljajo znotraj same kulture. Upoštevajo se samo vrednostni standardi, ki veljajo znotraj kulturne tradicije posamezne družbe. Vrednostna presoja ne more biti neodvisna od dane življenjske forme in nobena tradicija ni v takšni poziciji, da bi smela katerikoli drugi tradiciji samovoljno vsiljevati lastne moralne standarde. To bi namreč v skrajni fazi pripeljalo do etnocentrizma. V univerzalističnih težnjah vidijo kulturni relativisti ideološke zahteve. Trdijo, da vsako zagovarjanje univerzalnosti pomeni vsiljevanje zahodnih moralnih standardov nezahodnim kulturam.

³⁵ Vendarle je potrebno ločiti med trditvijo, da je liberalizem boljša oblika družbene ureditve, nekaj povsem drugega pa je trditi, četudi posredno s sklicevanjem na človekove pravice, da je vsakomur prirojeno upravičevanje do dobrin, ki jih zagotavlja liberalna družba. Potrebno je namreč priznati, da človekove pravice, ki so zapisane v mednarodnih konvencijah, nujno potrebujejo za svojo opredelitev in izvajanje tudi ustrezno družbeno podlago. Ali povedano bolj konkretno: nemogoče je govoriti o pravici do izobrazbe, če ne obstaja institut šolstva.

3.4. KRITIKE KULTURNEGA RELATIVIZMA

V filozofskih razpravah o naravi človekovih pravic pride torej najpogosteje do delitve na dva nasprotujoča si tabora: univerzaliste in kulturne relativiste. Vendar mnogi teoretiki zagovarjajo stališče, da pri univerzalističnih težnjah po mednarodnem normativnem redu in relativističnih trditvah, da družbene in in politične ureditve temeljijo na notranjih normah njihovih kultur, ne gre za antitezi. V obeh primerih naj bi šlo za statični pogled na družbeno in politično ureditev, zato tako univerzalistom kot relativistom očitajo omejenost in zaprtost. Ti dve skupini namreč ne upoštevata dinamike razvoja družbenih in političnih ureditev, ki so nenehno podvržene procesom spreminjanja.³⁶ Ena od zmot kulturnega relativizma je predpostavljane enotnosti tradicij, ki naj bi bile vse zaprte znotraj svojih konkretnih meja in brez notranjih konfliktov. Treba je vzeti v obzir dejstvo, da se tradicije nenehno soočajo s kritikami in nasprotniki, tako zunanjimi kot notranjimi. Zato tradicija ne predstavlja neke statične harmonične celote, temveč neprestano razvijajočo se diskurzivno skupnost (Lee 1995: 77). Vendar obstoj rivalskih tradicij ali rivalstvo znotraj posamezne tradicije sama po sebi ne izključujeta možnosti racionalne komunikacije. Prav dejstvo, da se zmoreta dve tradiciji resno »ne strinjati« druga z drugo, predpostavlja obstoj minimalnih pokrivajčih se skupnih konceptov, standardov in problemov.³⁷ Tudi znotraj tradicij prinaša vsaka generacija novo razumevanje lastne tradicije in kulture, ko reinterpretira in razvija stare ter ustvarja nove koncepte in izkušnje.

V primeru, da bi bili oblikovalcem in ustvarjalcem (vladam držav), pri njihovem oblikovanju in sprejemanju pravil ter standardov za zaščito človekovih pravic, vodilo le tradicija in različni kulturni običaji, bi bil mednarodni sistem vsekakor ogrožen in številne kršitve bi postale legitimne. Zanikanje človekovih pravic na osnovi kulturne različnosti je nedvoumno diskriminatorno, ker so slednje namenjene vsakomur in v vsaki kulturi. "Ali je praksa umorov ženskih novorojenčkov lahko sprejemljiva zato, ker je del določene kulturne tradicije?" se sprašuje Evans (1997: 139).

³⁶ Kulturni relativisti na eni strani predvidevajo, da so posamezne skupnosti zaprte, izolirane in homogene skupnosti a hkrati pozabljajo, da so tradicije večinoma zaprte za spremembe. Univerzalisti po drugi strani domnevajo, da so univerzalne politične vrednote izven politike in izven kulture in ravno zato spregledajo dejstvo, da je vsaka politična skupnost zgodovinsko in kulturno opredeljena. Celotno družbeno življenje se mora namreč razumeti kot sistem kulturnih odnosov. Življenje v družbi se odvija kot simbolna interakcija na podlagi zavezujočih konsenzualnih norm, ki opredeljujejo pričakovano vedenje. Tudi različne kulture, ki vplivajo druga na drugo, so interaktivne in dinamične. Prav v medsebojnih vplivih kultur je mogoče najti pomemben vir kritike in sprememb znotraj posameznih kultur in tradicij.

³⁷ Ravno zato pomeni obstoj rivalskih tradicij možen pogoj za preoblikovanje tradicij, kajti soočenje z drugimi tradicijami ustvari možnost za globlje, bolj kritično razumevanje svojih lastnih življenjskih oblik. Z drugimi besedami, znanje o sebi in razumevanje samega sebe dosežemo s pomočjo diskurza, ki je odprt za kritične opazke.

Obstaja tudi drug pogosto omenjan problem kulturnega relativizma, namreč zatiranje vladajočih elit tretjega sveta, češ, da je zahodni koncept človekovih pravic nezdržljiv z njihovimi kulturami, ki temeljijo na starodavnih tradicijah (ki so se uspele obdržati ne glede na vse spremembe in vzpone ter padce). Te tradicije naj bi imele svoje sisteme pravic in dolžnosti, kjer gre pretežno za moralne sisteme, ki temeljijo na dolžnostih. Vendar je težko verjeti, da so starodavne in srednjeveške družbe temeljile na »načelu enakosti«, bodisi individualne ali kolektivne enakosti.³⁸

3.5. ISKANJE ALTERNATIVE UNIVERZALIZMU ALI KULTURNEMU RELATIVIZMU

Določeni avtorji so se odločili za povsem drugačen pristop k reševanju tega perečega problema. Namreč namesto utemeljevanja ideje človekovih pravic na metafizičnih trditvah glede človekove narave, raje preučujejo empirične antropološke študije posameznih kultur, na podlagi katerih iščejo vrednote, katere bi bilo moč zaslediti v vseh kulturah sveta in bi jih obenem tudi vse te družbe sprejemale. Glavno vprašanje, ki si ga zastavljajo je, ali vsebujejo tudi druge kulture vrednote, na katerih temelji koncept človekovih pravic.

Omenjeni proces premostitve pozitivnih prispevkov individualizma in skupnosti (kolektivnosti) poimenuje Renteln (V: Kakarala 1997) *iskanje »medkulturnih univerzalij«* (»cross-cultural universals«). Avtor zavzema stališče, da bi se morali bolj potruditi pri iskanju skupnih moralnih vrednot, ki bi predstavljale temelj človekovim pravicam v vseh kulturah. Zagovorniki medkulturnega univerzalizma vidijo možno rešitev v ustvarjanju primerjalnih pojmov ali strukturalnih ekvivalentov za človekove pravice v drugih družbah in sistemih. Pri ustvarjanju tovrstnih ekvivalentov za vse kulture pa naletimo na oviro, ki se kaže kot metodološki problem pri prepoznavanju skupnih referenčnih točk. Paradoksalno je ravno to,

³⁸ Na Kitajskem, kjer do 19. stoletja sploh niso poznali pojma pravice, so bile dolžnosti tiste, ki so predstavljale temelj hierarhično organizirane družbe. Dolžnosti in v njih implicirane pravice so izhajale iz posamezkovega družbenega položaja. Zato univerzalisti nasprotujejo, da bi se takšne dolžnosti uporabljale v smislu sodobnega pojmovanja človekovih pravic, ker bi takšni vidiki ustvarili še več nestrinjanj kot pa prispevali k razjasnitvi pojma človekovih pravic. Toda tudi takšna kritika s strani univerzalistov, ki ne priznava in se ne ozira na pozitivne aspekte skupnostnih oziroma kolektivnih pravic, ne rešuje problema napetosti, ki izhaja iz dihotomije med univerzalnostjo in relativnostjo (Belina 2001: 27).

da se največji problem komparativnega pristopa kaže predvsem v predpostavljaju, da je prepoznavanje referenčnih točk samo po sebi neproblematično. Zatrjevanje mnogih držav, da imajo lasten sistem vrednot, ki jih spremlja skozi celotno zgodovino obstoja, njim lastne kulture, in zato ne dovolijo vmešavanja in posegov od zunaj. Toda, četudi se izražajo v lastnih konceptualnih okvirih in ne kažejo zanimanja za človekove pravice, ki bi veljal na podlagi nekega minimalnega univerzalnega standarda, bi morala mednarodna skupnost uporabiti svojo prepričevalno moč. Teoretiki se mnogokrat sklicujejo na določene skupne splošne pogoje, katere so dobili na uvid šele med dejanskim spoznavanjem različnih kulturnih posebnosti in nezanemarljivo vlogo pri tem imajo tudi njihovi politični sistemi. V vsaki družbi obstajajo načela, ki postavljajo omejitve posameznikom (v odnosu do drugih posameznikov) in državi (nasproti njenim državljanom). Torej lahko povzamemo, da je resnica ta, da so referenčne točke običajno kulturno opredeljene. To nas pripelje nazaj h kulturnemu relativizmu, ki pravi, da takšne nevtralne referenčne točke, ki bi jih bilo mogoče uporabiti za vse kulture, ne obstajajo (Lee 1995: 75-77).

Zaključimo lahko, da se tako teoretikom na področju človekovih pravic, kot tudi raziskovalcem, navkljub vsem prizadevanjem in vloženemu trudu, še ni uspelo dogovoriti o skupnem poenotenem kodeksu in obenem sestaviti splošno veljaven seznam temeljnih vrednot oziroma dobrin, ki bi bile skupne vsem kulturam. Eden izmed načinov, s katerim bi lahko vzpostavili minimalno zaščito človekovih pravic je lahko tudi alternativen kosistem, kot skupek vseh kultur (ne glede na posamezno nestrinjanje določenih držav). Morda bi ravno zato lahko razmislili o možnosti, da lahko zavarujemo temeljne dobrine tudi z drugimi instrumenti, ki ne obsegajo vedno samo pravic. Moralne vrednote, na katerih temeljijo dolžnosti, lahko namreč zagotavljajo uživanje temeljnih dobrin podobno kot pri pravicah.

4. RELIGIJA

Definicijo religije, ki bi vključevala vse različne oblike človekovega verskega doživljanja in delovanja, je težko napisati. Obstajata dva pristopa njenega opredeljevanja. Prvi je vsebinski³⁹ in poskuša odgovoriti na vprašanja, kaj je religija in kateri so elementi, ki jo ločujejo od drugih nereligioznih kategorij. Druge so funkcionalne definicije, ki religijo določijo glede na njeno funkcijo, ki jo ima za posameznika, skupino in družbo navaja Črnič (2001: 1009). Ob tem se poudarja, da ima religija v družbi integracijsko, legitimizacijsko, kompenzacijsko in osmišljevalno (katera ji daje smisel) funkcijo. S svojimi obredi, predstavami in vrednotami povezuje ljudi v duhovno – moralno skupnost (cerkev), jim nudi nekaj, kar je nasprotno zunanji in materialni stvarnosti, legitimira obstoječi družbeni red in osmišlja človekovo življenje in delovanje v svetu (Črnič, 2001: 1011-1012).

V večini družb ima religija pomembno vlogo, in sicer v tem, da kaže ljudem sprejete načine vedenja in delovanja, ki naj bi bili v skladu s kozmičnim redom. Religija⁴⁰ to izvaja tako, da zagotavlja vrsto moralnih pravil. Ta se ne prikazujejo kot naravna pravila družbe, temveč kot od boga dana. V 19. stoletju je Karl Marx zapisal, da je bila religija »opij ljudstva«.⁴¹ Številni drugi avtorji so dokazovali, da lahko religija prispeva k velikim družbenim spremembam in da se lahko uporabi za spopad z obstoječo družbo.⁴² Religije določajo sebi primerne vzorce delovanja in obnašanja. Z njimi pojasnjujejo realnost in legitimirajo dejanja in obnašanja, ki so v skladu z religioznimi zahtevami.

³⁹ Vsebinske definicije so bolj specifične, eksplicitne in ožje od funkcionalnih, kar omogoča lažje ločevanje religije od drugih pojavov. Kljub tej prednosti so lahko preširoke. Taka je na primer Peteronova razlaga, da je religija vrsta prepričanj, delovanj in občutij, tako osebnih kot skupnih, ki so organizirani okoli koncepta končne resničnosti, nezadostna v tem, da je preširoka in bi se lahko s prepričanji in občutji, povezanimi s končno resničnostjo, identificirala tudi znanstvena skupnost (Taliaferro, 1998: 22-23).

⁴⁰ Religiozno zavest so prvotno predstavljali antropomorfično preoblikovani naravni pojavi (lovno čaranje, totemizem, magija - kar je ponekod prisotno še dandanes), pozneje pa se je zaradi vere v nadaljni obstoj duše po smrti in zaradi samega nepojasnjene fenomena smrti razvila v osebno verovanje v nadzavestno množico duhov – bogov (politeizem). Z razvojem razredne družbe so dobivale fantazijske predstave o bogovih vse več družbenih atributov, bogovi so prenehali biti predstavniki naravnih sil in so dobili attribute zgodovinskih sil. Religije imajo – predvsem iz odnosov med vladarji in vladanimi izhajajoče skupne zaničilnosti: pasivno odrekanje, potrpežljivo prenašanje zemeljskega gorja z vero v odrešenje in plačilo v idealnem onstranstvu. Religije se v glavnem delijo na panteistične, kjer je bog in svet eno; mono in politeistične, kjer stoji bog ali več bogov nasproti svetu; panenteistične, kjer je svet pojmovan v bogu. Lahko jih delimo tudi na naravne, ki dojemajo svet v naravnih predmetih; razodete, ki so jih ustvarile kake bolj ali manj zgodovinske osebnosti; rodovne in nacionalne ter univerzalne religije, ki se žele razširiti po vsem svetu.

⁴¹ S tem je ponazoril, da je religija lahko kot droga, ki ljudem zamegljuje zaznavo stvarnega sveta in onemogoča, da bi spoznali, kako jih bogati izkoriščajo. Po Marxu je religija preprečila vsako revolucionarno spremembo z zatrdjevanjem, da so bogati bili bogati po volji boga – spreminjati družbo bi torej pomenilo nasprotovati božji volji.

⁴² Primer za revolucionarno moč religije je lahko npr. revolucija v Iranu v začetku osemdesetih let, ko so nauke islama uporabili za strmoglavljenje vlade perzijskega šaha.

Obstaja tudi možnost, da katere izmed religijskih praks vseeno ne moremo uvrstiti v splošne definicije o religiji.⁴³ V ta namen se uvede kategorija svetega, kot tisto področje, ki ga ima skupina vernikov za posvečenega, nasprotnega profanemu, zato ga mora s posebnimi obredi in pravili zaščititi. Tako že sociološki klasik Emile Durkheim religijo razume kot »celovit sistem verovanja in opravil (praks), ki se nanaša na (od drugih stvari ločene in prepovedane) svete objekte in ljudi združuje v moralno skupnost – cerkev« (Durkheim v Črnič, 2001: 1009).⁴⁴

Predmet religioznega občutja je sveto. Rudolf Otto (1993) ta pojem opiše kot posebno obliko vrednotenja. Sveto vsebuje specifičen moment, ki se odteguje racionalnemu definiranju in spoznanju, t.i. *numinozno*, ki je neizrekljiv presežek tistega, kar imamo za sveto v vsakdanjem jeziku, a je hkrati njegova najbolj temna lastnost, brez katere bi ne bilo religije (Otto, 1993: 6-15).⁴⁵ Ta »negativni«, strašljivi in odbijajoči pol numinoznega, ima poleg sebe tudi svoj antipol, drugo polovico »kontrastne harmonije« (Otto, 1993: 50) – moment fascinansa, ki nas kljub ponižnim in tesnobnim občutkom vleče k sebi. Vernik hrepeni po numinoznem in si ga želi zaradi njega samega, ker se ob njem počuti blažen. Numen nosi v sebi absolutni vrednostni značaj, h kateremu človek teži in ga časti. Vvseh teh elementih bi lahko našli način za upravičevanje nasilnih dejanj: če nas je bog posvetil, nam dal božjo zaščito in nas odrešil ter opral našo vest potem so vsa naša dejanja – tako dobra kot slaba – sprejemljiva tudi zanj. Ker bog vse ve in je pravičen, ne bi posvetil ljudi, ki tega niso vredni.

Stark in Bainbridge⁴⁶ (1987) ugotavljata, da človekovo zaznavanje sveta in dejavnost potekata v času in prostoru, od preteklosti v prihodnost. Ljudje si pri tem prizadevajo za tisto, kar zaznavajo kot nagrade in se izogibajo tistega, kar zaznavajo kot stroške. Če človek pričakuje večjo končno nagrado (od stroškov), je pripravljen sprejemati tudi visoke stroške. Avtorja ugotavljata »tragično dejstvo«, da so nekatere želene nagrade na voljo le v omejeni količini,

⁴³ "Znana težava nastopi z obravnavanjem therevada buizma, ki v svojem bistvu ne pozna vere v boga ali dušo, kljub temu pa bi ji zaradi celovitega pojmovanja in usmerjanja človekovega življenja k »poslednjemu cilju«, izstopu iz kroga nenehnih rojstev in odrešitvi v nirvani, težko oporekali status religije" (Črnič, 2001: 1009).

⁴⁴ Po Črniču njegova definicija vključuje štiri glavne komponente religije: *verovanje* (na primer o smislu življenja, vzrokih trpljenja in smrti, nastanku veselja), *rituale*, *sveto* in *skupino ljudi*, ki jo združuje religiozna tradicija.

⁴⁵ Numinozno Otto opiše kot posebno vrsto čustvenih reakcij, ki jo sproži v duševnosti vernika. V prvi vrsti gre za občutenje »mysteriuma tremenduma«, »grozljive skrivnosti«. Ta groza je več kot strah pred svetom, je »že prva vznemirjenost in slutnja skrivnostnega« (Otto, 1993: 25), nečesa neznankega, ki ne sodi v področje naravnega, nam razumljivega. Vzvišeno, ker vsebuje »moment nadmočnega« (Otto, 1993: 30-32), ki v nas prebudi občutje odvisnosti, v smislu nezadostnosti, minljivosti. To, kar je nd vsem ustvarjenim, je nek objekt zunaj mene, numinozni objekt, ima še lastnost »ira deorum« (Otto, 1993: 28-29), kar se nam v racionalizirani obliki pokaže kot racionalno-etična božanska pravičnost, ki kaznuje in nagraduje po nam razumljivih kriterijih.

⁴⁶ Američana R. Stark in W. Bainbridge sta konec osemdestih let objavila knjigo *A Theory of Religion* (1987), ki spada med najceloviteše teorije religije novejšega časa. Omenjena avtorja se v nekaterih izhodiščih izrecno opirata na teorijo izmenjave (exchange theory), ki je uveljavljena v mikroekonomiji in psihologiji zato se jo je prijelo ime teorija izmenjave (Smrke, 2000: 35).

nekate pa preprosto ne obstajajo. V družbi so individualne in družbene dobrine, ki določajo moč, neenako porazdeljene. Tisti posamezniki in skupine, ki imajo več družbene moči, imajo po definiciji večjo stopnjo nadzora nad raciom izmenjave (to je k čim višjemu presežku neto nagrad nad stroški). Če gre za nagrade, katerih ponudba je omejena, obstaja možnost, da jih skupine in posamezniki, ki so nosilci moči v družbi monopolizirajo. Za vpeljavo religije v ta teoretični model je pomembno pravilo, ki pravi: nemogoče je vedeti, da določene nagrade ne obstajajo, zato se v odsotnosti želenih nagrad pogosto sprejmejo razlage, ki postavljajo doseganje nagrade v oddaljeno prihodnost ali v neki drug nepreverljiv kontekst. Ko gre za take nagrade, Bainbridge in Stark govorita o kompenzatorjih. Kompenzatorji so predpostavljene (namišljene) nagrade: *»Ko ljudje ne morejo hitro in zlahka doseči močno želenih nagrad, v svojih prizadevanjih vztrajajo in pogosto sprejemajo razlage, ki so le kompenzatorji«* (Stark in Bainbridge, 1987: 37). To so nadomestki (substituti) za želeno nagrado, katerih prepričljivost je odvisna »od vere«. Za vsako (zamujeno, neobstoječo, nedosegljivo) nagrado si je mogoče izmisliti kompenzator. Religije se nanašajo na kompenzatorje, ki temeljijo na zatrjevanju o nadnaravnem.⁴⁷ (Smrke, 2000: 35-36)

Tu bi lahko našli zanimivo razlago za močno (in brez kančka dvoma ali kritične distance) verovanje vseh hindujcev v karmo, reinkarnacijo, razslojevanje, itd. Gre preprosto za to, da so vse te ideje: karme, reinkarnacije, samsare itd. ključne ideje hindujske kompenzatorične ideologije.

4.1. RELIGIJA IN POLITIKA

Religijo se obravnava kot individualno iskanje smisla, ki po slednji razmejitvi pade v sfero zasebnega življenja. Demokratične liberalne prvine so zahtevale jasno razmejitev med zasebno in javno sfero družbenega življenja. Religiozna prepričanja in vrednote so z moralnega stališča sicer nujne za obstoj družbe, kljub temu pa ne usmerjajo več vseh vidikov družbenega življenja. Tako se religija, s stališča političnih znanosti, uvršča v civilno in ne več politično družbo (Haralambos, Holborn 1995: 539).

Politika je med najpomembnejšimi dejavnostmi, katerim religija daje legitimnost. Če opazujemo potek zgodovine lahko že v daljni preteklosti zasledimo močno povezanost

⁴⁷ "Religija je sistem splošnih kompenzatorjev, ki so utemeljeni na nadnaravnih predpostavkah, pri čemer je nadnaravno tisto, kar se nanaša na sile onkraj narave; tisto, kar lahko suspendira, spremeni ali ignorira fizične sile." (V Smrke, 2000: 36). Želja po nesmrtnosti npr. ne dobi zadostitve z nagrado, temveč z nedoumljivo (intengible) obljubo, kompenzatorjem (ibid. 36).

sakralne in profane oblasti. Religija je legitimizirala politični red tako, da ga je povezovala s kozmičnim redom, ki ima izvor v svetem. Zgodovinski razvoj odnosa religije in politike se je oblikoval v odnose diferenciacije in konflikta ter obenem tudi legitimacije. V sodobnem času se politika in religija lahko tudi dopolnjujeta, čeprav sta diferenciacija in konflikt med politično in religiozno močjo vse pogostejša pojava. Religija kot verovanje v nadnaravno postane moteči člen industrializiranih, racionaliziranih družb. Njena vloga naj bi bila vedno bolj zanemarljiva, predvsem zaradi določitve, da je zavajajoča, neracionalna in predvsem nedokazljiva (Lovin, 1998: 521).

Zaradi skupne zgodovine in podobnih skupnih izkušenj gledajo člani verskih skupnosti na družbene in politične interakcije na kolektiven in ne individualističen način. Takšen pristop obravnava religijo znotraj širšega družbenega konteksta. Religija se torej odraža znotraj družbenih kolektivitet, čigar člani uživajo skupno identiteto, regularne vzorce družbene interakcije oziroma podobna pričakovanja (skupinske norme) glede verskega obnašanja in prepričanja. Politično razmišljanje in obnašanje članov verskih skupnosti ne izhaja nujno iz njihovih specifičnih religioznih doživljanj, prepričanj in praks. Religijske doktrine niso neposredno povezane s političnim obnašanjem (Leege, Kellstedt, 1993: 33). Uporabljajo se kot sredstvo za vplivanje na politično obnašanje in delovanje. Verske skupine lahko s svojimi načeli vplivajo na splošno uspešnost in ponekod celo na prepoznavnost političnega delovanja ter nenazadnje tudi na sam izzid volitev.

Burckhardt (1999: 50-54) razmišlja o možnosti zmanjšanja pomena ali celo razpada religije v državah, kjer ima le ta izjemen pomen (kot je to tudi v Indiji, kjer religija dejansko predstavlja način življenja) in ugotavlja, da se religije z vsemi možnimi sredstvi branijo pred razpadom ali zmanjšanjem njihovega pomena v družbi. Nekatere religije, ki so že zelo zgodaj zasnovale svoje »sveto pravo« ali svet pravil, to pomeni, da se sama religija tesno prepleta z neko celostno javno podobo in je pravzaprav njen temelj, ki jo prežema in hkrati bdi nad njo ali pa zasnuje svojo hierarhijo ločeno od državne oblasti a kljub temu v nekakšni politični povezanosti (da jo posredno ali neposredno podpira). Vse ali pa zgolj nekatere bistvene zunanje ustanove in institucije, ki so tesno prepletene z vsem kar vsebuje te ideje in na nek način odvisne od mase ljudi in njihovih navad, lahko takšno religijo navzven neomejeno dolgo drži pri življenju – kot staro drevo, ki navzven izgleda sijajno in ohranjeno a navznoter je povsem trhlo in živi le še od vejic in listja - četudi so določeni deli takšne religije povsem preživeli in ji preprečujejo napredek v smislu sodobnega koraka s časom. "Kajti del duše takšne religije se je že zelo dolgo nazaj umaknil iz nje in prevzel neko drugo modificirano

obliko religije ali izgradil povsem novo ločino religije na drugačnih temeljih" trdi Buckhardt (1999: 53).

Zgodovinski pregled odnosa med politiko in religijo vključuje tako diferenciacijo, celo konflikt, kot tudi legitimacijo. Predstavila bom tri glavne sociološko teoretične okvire⁴⁸, o spreminjajočih se odnosih, med religijo in politiko, ki nam lahko pomagajo razumeti pomen in politično vlogo religije pri transformaciji družbenega sistema skozi zgodovino. Začenši s funkcionalističnim in sekularizacijskim pristopom, ki pripisujeta različen pomen in pomembnost splošne zgodovine na vlogo religije v politiki, zatem pa bomo prešli na tipologijo, ki sugerira bolj pluralističen pristop pri razlagi odnosa med religijo in politiko t.j. diferenciacijski pristop.

Funkcionalistični pristop temelji na predpostavki o legitimizacijski vlogi religije v političnih sistemih, katerih osnova je funkcionalistična družbena vloga religije. Zagovorniki tega pristopa⁴⁹ so mnenja, da imajo religije moč spodbuditi obnašanje in zahteve obstoječega političnega reda. Nov politični red zahteva novo religijo in vsak politični sistem bo eventualno zahteval afirmacijo religije ter njenih osnovnih prepričanj in zahtev. Religijski pojavi so posamezniku nadrejeni in narekujejo njegovo vedenje. Funkcionalizem je v večini osnovnih različic spiritualistična teorija, ki pripisuje prednost duhovni plati družbenega življenja v nasprotju z družbeno organizacijo, institucijami in prisilo⁵⁰.

Religija ponuja politično pomemben sistem prepričanj – predvsem s svojo funkcijo združevanja, obnovitve, navdihovanja in samokritičnosti. Sicer je skozi zgodovino izgubila določeno stopnjo avtoritete a je kljub temu ostala neko središče vdanosti in žrtvovanja, ki ohranja moralno enotnost pri ljudeh. Prav tako je religija neizogiben segment pri ohranjanju stabilnega družbenega sistema (Lovin, 1998: 523). O pojmu civilna religija lahko govorimo takrat, kadar religija funkcionira kot državna ideologija (in kot verska institucija »država«), ki državljane obravnava kot vernike (in obratno: državljani imajo do državne ideologije religiozen odnos) (Smrke 1996: 8).

⁴⁸ Ti teoretični okviri določajo religiji mesto v zgodovini politične miselnosti. Teoretične predpostavke zgodnjih teoretikov nam ponujajo razlage o obnašanju religij v novonastajajoči družbeni ureditvi in političnem prostoru. Na podlagi slednjega pa lahko določimo razvoj politično-religiozne miselnosti in jo uporabimo za sodobne raziskave o odnosih med religijo in politiko glede na različne parametre. Ti glavni okviri so: funkcionalizem, sekularizacijske teorije in diferenciacijske teorije.

⁴⁹ Funkcionalistično razumevanje religije se je pojavilo v bolj izraziti obliki v modernem obdobju s Hobbovo absolutno avtoriteto vladarja nad religioznimi rituali in doktrinami, Rousseaujevo civilno religijo, ki bo poskrbela za individualno svobodo in družbeno solidarnost ter Comtovim pozitivizmom. Za kasnejše družboslovce, kot so Emile Durkheim, Talcott Parsons in Robert Bellah, religija prispeva k funkcioniranju družbe kot celote (Lovin, 1998: 523).

⁵⁰ http://www.svarog.org/sociologija/sociologija_religije/funkcionalizem.php (10.12.2005)

Sekularizacijske teorije se ukvarjajo predvsem z določanjem nekih splošnih vzorcev v zgodovinskem razvoju, ki povezujejo usodo vseh religij, delujočih znotraj raznolikih kulturnih kontekstov.⁵¹ Kasnejše sekularizacijske teorije so nekoliko omilile Webrovo teorijo o ekonomskem determinizmu. Še vedno pa so poudarjale zahteve po racionalizaciji mišljenja na vseh področjih družbenega življenja. Religiozne ideje postanejo uporabne le, v kolikor prispevajo k modernemu racionalnemu pogledu na svet. Religiozne tradicije morajo opustiti poudarjanje zgodovinske veličastnosti in mitskega uprizarjanja resnic, kot jih vidijo oni sami, da bi lahko oblikovale racionalno etiko in s tem služile sodobnemu razumevanju človeških ciljev in spoštovanju človeškega dostojanstva (Habermas V Lovin 1998: 525).

Nemiri v Ajodji leta 1991 so bili posledica sporov med hindujci in muslimani, na podlagi zagovarjanja zgodovinske veličastnosti hindujske vere. Na mestu, kjer je leta 1991 še stala mošeja, naj bi se rodil bog Rama, ki je kar naenkrat dobil večjo veljavo, kot jo dejansko uživa med samimi prebivalci – hindujci (če vzamemo v obzir množico bogov in božanstev). Veliko število umetniških, ekonomskih in izobraževalnih organizacij zmanjšuje pomen, ki so ga imele nekoč religiozne ustanove in institucije ter z njimi povezani religiozni teksti in simboli, saj je življenje posameznikov usmerjeno vedno bolj v intelektualno smer in obenem postaja kreativno – kar se posledično odraža tudi v vedno večji specializaciji in profesionalizaciji posameznih družbenih segmentov, kiso neodvisni od religije.

Diferenciacijske teorije v religiji vidijo tudi negativno funkcijo, v primerih, ko se religijo uporablja kot legitimacijsko silo kulturne hegemonije ene skupnosti nad drugo. Ravno ta segment očitajo določenim funkcionalističnim interpretacijam religije, za katere trdijo, da so pri pojasnjevanju ločenosti religije in družbenih pojavov dostikrat neprecizne.⁵² Religija je lahko gonilna sila pri politični in kulturni transformaciji,⁵³ hkrati pa je lahko tudi

⁵¹ Tudi tu lahko najdemo izvor dokazov v moderni sociološki dobi. Med zagovornike teh teorij se uvrščajo: Hume s svojo hipotezo, da se je monoteizem razvil iz politeizma, ki je baziral na prvobitni ranljivosti človeštva v primerjavi z mogočnimi silami narave. V 19. stoletju sta James Frazer in Edward Tylor odtujitev od primitivnega religioznega pogleda na svet in verovanja v primitivni svet magije in vraževernosti, pojasnila z novimi racionalnimi in znanstvenimi razlagami. Zanju je bila zgodovina in morebitno izginjanje prvotnih oblik religioznosti pogojeno z razvojem racionalnosti. V začetku 20. stoletja je Max Weber prav tako zagovarjal racionalni pristop, ki pa ne vodi nujno v izginjanje religije iz družbenega življenja. Proces sekularizacije vidi kot posledico specifične religiozne racionalizacije, specifičnega načina in interpretacije krščanske vere. Etika religije se inkorporira v svetovni red (saeculum), medtem ko religiozna prepričanja, institucije in avtoritete postanejo za družbo irelevantne. Izgubijo moč vplivanja na razvoj dogodkov in niso več potrebni, da bi ublažili nove zahteve ekonomske racionalnosti.

⁵² Funkcionalistične teorije namreč na simbolni način pojasnjujejo nastanek političnih ideologij, s poudarjanjem analogij med družbenimi pojavi in tradicionalnimi religijami. Pri tem pa pozabljajo na diferenciacijo, ki prav tako obstaja med religijo in politiko.

⁵³ V primeru krščanskih misijonarjev v Aziji, ko je šlo za pospeševanje modernizacije in socialne oskrbe tamkajšnjega prebivalstva.

konzervativna sila, ki ovira moderni, ekonomski in politični razvoj. Zelo pomembno dejstvo je, da religija, ki se uveljavi kot podpornica določene skupine oziroma družbenega segmenta in določenega političnega sistema oblasti, vzpostavi neodvisen center moči – moralno in religiozno avtoriteto, s katero potem tudi vpliva na politične odločitve. Takšna situacija posledično, znotraj te družbe, privede do diferenciacije in konflikta - na eni strani med religiozno močjo in politično močjo na drugi strani - ter nadalje tudi do razcepa med religijo in politiko.⁵⁴ Ko je enkrat dosežen odnos diferenciacije, se le ta odraža tudi takrat, ko se ponovno vzpostavijo odnosi kooperacije in tesne povezanosti med religiozno in politično močjo. Tudi v trenutkih, ko med religijo in politiko vlada navidez popolna harmonija, namreč nanju v senci preži neizbežna možnost konflikta (Lovin 1998: 524).

4.1.1. Tipologije politično – religijske interakcije

Tako civilna religija kot tudi sekularizacija sta nam lahko v veliko pomoč pri razumevanju interakcije med religijo in politiko v modernih državah, na katere je vplival zgodovinski razvoj krščanstva. Vsak posamezen del razlage je kot košček v mozaiku in je zato sam po sebi nezadosten pri razlagi interakcije med religijo in politiko v širšem, globalnem obsegu, z vključevanjem večjih in »univerzalnih« religij sveta, kamor uvrščamo med drugim tudi hinduizem.

Glavni razlog, da se odnos med vplivom religije na družbo ter vplivom religije na politiko ohranja tudi dandanes je zelo težko najti. Kljub ugotovitvam, da se uveljavlja sekularizacija, se je religiozen vpliv ohranil vse do danes in še vedno prispeva pomemben delež k splošnemu družbenemu diskurzu. Lahko bi rekli, da so ideje o morali posameznika, kot tudi splošno sprejete obveznosti do družine, sorodstva in prijateljev, pridobivanje in uporaba bogastva in materialnih dobrin, legitimnost in meje uprabe moči kot tudi sama etika nekaterih posameznikov pogojeni z religioznimi idejami. Še posebno so tovrstna vprašanja pomembna, ker zadevajo vsakega posameznika, ne glede na veroizpoved ali kontinent, kjer prebiva, saj

⁵⁴ Tako budizem kot krščanstvo sta se na primer v preteklosti precej širila. Budizem si je prizadeval dobiti podporo s spreobračanjem lokalnih glavarjev in oblastnikov, medtem ko se je krščanstvo širilo med revnim urbanim prebivalstvom in delavskim razredom. Obe religiji sta političnim oblastem svetovali poslušnost, toda vsaka si je kljub temu ustanovila ločen, močno organiziran sistem religiozne avtoritete, ki se je upiral nasilju in izvajal vpliv na vladajoče. Sangha, red budističnih menihov, je svetoval celo indijski princesi in celotni jugovzhodni Aziji ter obenem ustvaril pomembno literaturo o idealih budističnega vladanja. Krščanski škofi pa so ustvarili mrežo lokalnega vodstva, ki bi se lahko kosala z organizacijo rimskega imperija (Tambiah 1976: 32-33).

izražajo neverjetno odpornost in vpliv - posebno v luči spreminjajočih se idej in idealov dopustnega in zaželjenega v družbi – na odnose produktivne racionalnosti na eni ter politične aдекватnosti oziroma možnosti na drugi strani. V soočenju z okoliščinami sodobnega materializiranega sveta ali močno politično opozicijo imajo zagovorniki tradicionalnih religiozних idej na voljo dve možnosti: religiozne ideje lahko preoblikujejo tako, da ustrezajo novim pogojem in okoliščinam, ali pa se oblikujejo nove, alternativne oblike skupnosti, katere jim še vedno omogočajo, da ohranjajo tradicionalne vrednote in prepričanja. V vsakem primeru pa bo spekter političnih in religiozних možnosti in uveljavljanja dajal nove možnosti obstoječi skupini s specifičnimi normami (ki so vsekakor pomembne karakteristike novega družbenega konteksta) in se kot take postavljajo nasproti funkcionalnemu družbenemu konsenzu. Politične implikacije religiozних idej vsekakor zahtevajo več različnih teoretičnih modelov, da bi lahko pravilno okarakterizirali njihovo delovanje (Lovin 1998: 526-527).

4.1.2. Lovinova tipologija religij

Sprva so se v preteklosti pojavljali trije različni modeli,⁵⁵ katere je dokončno v pet osnovnih tipov religij, kot njihovo organizirano razumevanje, oblikoval Lovin (1998). Le ti predstavljajo raznolikost interakcij med religijo in politiko in nam na ta način ponujajo neke splošne smernice prepletanja teh dveh komponent v širšem družbenem in kulturnem kontekstu.

Sakralizirane religije vzdržujejo neproblematičen odnos legitimacije in podpore z obstoječim političnim in družbenim redom. Pravzaprav verska in politična avtoriteta med seboj nista strogo diferencirani in ločeni. Tovrstne religije naj bi obstajale v različnih oblikah ob samih začetkih nastajanja etnične in nacionalne države. Določale so občutek skupne pripadnosti za svoje podanike⁵⁶. Tradicionalne oblika hinduizma je, navkljub zgodovinskemu spreminjanju, povezana s političnim delovanjem v Indiji⁵⁷. (Lovin 1998: 528)

⁵⁵ H. Richard Neibuhr (1956) je prevzel tovrstno tipologijo od svojih predhodnikov, zgodovinarjev, teologov in sociologov ter jo oblikoval s konstruktivnim teološkim namenom in ciljem. Tako je razširil Troeltschejevo tipologijo, ki je sedaj obsegala namesto treh, pet osnovnih tipov. Toda kljub temu je bilo potrebno razširiti tudi Neibuhrjevo tipologijo, ker se je nanašala le na krščanstvo. Pojavila se je namreč potreba po tipologiji, ki bi jo lahko uporabili za primerjalne namene vseh religij in ne le krščanstva in bi tako presejala te meje. Kljub temu je vloga krščanstva zelo velika, kajti opremilo nas je z zanimivimi podatki in nauki, kako se lahko religija prilagodi na moderno dobo.

⁵⁶ Mišljeno je, da je vsak državljani tudi vernik te prevladujoče in dominantne religije. Obenem postane verska identiteta tudi značilnost etnične oziroma nacionalne identitete. Voditeljem pa se pripisujejo določene sakralne karakteristike.

⁵⁷ Enako velja tudi za tradicionalno obliko verovanja shinto na Japonskem.

Diferenciacijske religije priznavajo pomembno razliko med religijo in ostalimi sferami življenja – kot je vlada, družinsko življenje, izobraževanje itd. V te dele življenja se ne vključujejo in želijo, da je meja med njima ostra. Toda, kjer je stopnja diferenciacije med religijo, zakonsko osnovo in etiko ter splošno družbeno moralo na zelo visoki stopnji, je težko določiti, katera normativna določila in vrednostne sodbe izhajajo iz same narave religioznih prepričanj.⁵⁸ (Lovin 1998: 529)

Sektaške religije oziroma skupnosti na določeni točki ugotovijo, da predstavlja zanje dominantna religija ali politični sistem nepremostljive ovire za njihova prepričanja, zato začnejo iskati možnost, da bi lahko ohranili svojo versko prakso kot alternativno. Na nek način se distancirajo in se ne udeležujejo v politiki ter stremijo k finančni samozadostnosti.⁵⁹ V večini primerov, kot smo že omenili, se privrženci ne strinjajo z verskimi prepričanji prevladujoče religije v državi in so politično neaktivni (četudi se proti njim pojavi nasprotovanje zavzamejo običajno pasivno vlogo).⁶⁰

Fundamentalistične religije nastanejo takrat, kadar so norme identitete in vedenjske karakteristike sakralizirane religije v nasprotju z njihovim družbenim kontekstom. Nova družbena zavest, ki je pod vplivom zunanjih dejavnikov - tako industrializiranega, kot tudi urbanega okolja – izvaja »pritisk« na religiozne skupnosti z ekonomskimi spodbudami in stimulacijami. V tovrstnih religijah postaja pomembnejša od tradicionalnih verskih vzorcev sistematizacija verskih prepričanj in etike, ker prvi v novem družbenem okolju izgubijo moč vplivanja. Za vse člane družbe se namreč pojavijo nove zahteve po prilagodljivosti in uvedbi enakih, splošnih normativnih standardov.⁶¹ Hindujski fundamentalisti - pogosto verski tradicionalisti - prav tako zavračajo uvajanje modernih, zahodnih, tujih inovacij. (Lovin 1998: 530)

Individualistične religije obstajajo primarno v modernih liberalnih družbah, katerim eno največjih vrednot predstavlja svoboda posameznika. Prav tako je za obstoj tovrstnih družb značilna koeksistenca več različnih religij znotraj ene države – verski pluralizem. Medtem ko sekularne religijem v religiozni in moralno nevtralni moderni sekularni državi vidijo grožnjo obstoja lastnega religioznega življenja, pa individualistične religije v njej najdejo prostor za svobodno izbiro religioznih praks. Verske institucije so v teh primerih nepomembne, ker ne

⁵⁸ Zahodno krščanstvo, še posebno v modernih liberalnih demokracijah, predstavlja najbolj eksakten primer diferenciacijske religije.

⁵⁹ Zanje ni pomembno kakšne narodnosti je njihov privrženec in od kod prihaja. Prevzemajo oblike majhnih skupnosti, ki živijo v skladu s svojimi pravili, pri tem pa ponavadi ne ogrožajo obstoječih družbenih norm in vrednot (Lovin 1998: 529-530).

⁶⁰ Tovrstna gibanja in religije najdemo tako v krščanstvu, judovstvu in budizmu.

⁶¹ Sodobni islamski fundamentalizem predstavlja paradigmo politični realizaciji novo postavljenih zahtev toda nekateri protestantski fundamentalisti v ZDA so predstavili podobne zahteve in predloge.

gre ne za širjenje religiozних idej in ne za nasprotovanje avtoritativnim doktrinam in praksam. S stališča bolj podrobno označenih religiozних praks se individualistične religije pogosto zdijo eklektične in celo idiosinkratične (Luckmann 1970). Vpliv in aktivnost individualističnih religij je politično pomemben zgolj takrat, ko gre za vprašanje verske svobode in norm individualne izbire. (Lovin 1998: 530)

4.1.3. Religija, politika in država: opazovanja različnih kultur in razmer

Na pohodu in razširjen po vsem svetu je nov pojav: nasilna (hitro razpršena) in pogosto ekstremna kombinacija religiozne države z religiozno politiko. Alternativno takšni državi predstavlja sekularna država z elementi religiozne politike, ki v prihodnosti veliko obeta. A je žal vedno redkejša, ugotavljata sociologa Straight in Demerath⁶². Slednji je v zadnjih desetih letih iskal - v pričujočih odnosih med religijo, politiko in državo - ključ do rešitve za izvor in vzroke nasilja, ranljivosti, ogroženosti in duševne praznine v petnajstih državah sveta. Projekt vključuje proučevanje različnih religij: od krščanstva, hinduizma, islama, budizma kot tudi proučevanje raznolike palete političnih sistemov – katerih razpon zavzema mesto vse od – dinamičnih demokracij do rigidnih enostrankarskih sistemov. Skupne ugotovitve znotraj omenjene študije vključujejo različna spoznanja o relacijah med religijo in politiko in religijo ter državo na drugi strani. Politiki v svoje politične kampanje, vsepovsod po svetu, pogosto vključujejo lokalne religijske tematike in simbole, kot vir legitimnosti, kar sta Demerath in Rhys Williams (1992) poimenovala *kulturna moč* («cultural power»). Tako sistemi oblasti, vlada, politiki in uradniki pogosto zlorabljajo politiko za doseganje svojih ciljev. Medtem ko je religija pogosto zaveznik pri doseganju moči pa lahko ugotovimo, da v trenutku, ko sta moč in pozicija zagotovljeni, religija postane odveč - še več: celo moteč in nezaželen element - v novonastalih okoliščinah politike ali oblasti. Demerath je v okviru študije polemiziral o tem, da medtem, ko imajo le redke države obliko formalne, legitimne "ločitve cerkve in države" (kar je med drugim tudi karakteristika ZDA), je veliko bolj pogosta neformalna, de facto ločitev. Najbolj jasna in očitna izjema niso "religiozne države" temveč veliko bolj "državne religije", v katerih oblast poskuša kontrolirati religijo. Osnovni razlog tovrstnega početja je, da si države na vso moč prizadevajo pridobiti si nadzor nad religijo in z njo upravljati, kot z nekakšnim neodvisnim elementom, ki je lahko tudi izvor velike mere moči.

⁶² <http://www.crosscurrents.org/Demerath.html> (12. 12. 2006).

Obstajajo štiri različna razmerja, ki so naznačena s križnim presekom dveh osnovnih razlikovanj, med sekularnim in religijskim ter politiko in državo. Pomembno je, da vsaka izmed teh štirih kombinacij dejansko obstaja in ne gre le za fikcijo, empiričen poskus ali teoretičen model brez praktične podlage. Prav tako je treba vedeti, da je večino držav težko uvrstiti v samo en tip, kajti meje niso tako strogo in ostro zarisane, kajti pogosto gre tudi za prehajanje iz enega modela v drugi. Ti prehodi so lahko bolj dolgoročni ali pa gre za bliskovit preskok. Nenazadnje je pomembno vzeti v obzir tudi dejstvo, da se s časom spreminjajo tudi razmere v državi, le te pa pustijo pečat tudi na razmerju med politiko in religijo. Torej ne gre le za statične modele, kajti že razmeroma majhna sprememba lahko povzroči prehod v drug vzorčni tip. Kljub opredelitvam države - pa naj si bo to na formalnem nivoju zapisano v ustavi ali pa gre zgolj za neformalno opredeljevanje države kot take - pogosto obstajajo objektivni razlogi, ki državo uvrščajo v popolnoma drug model, kot je njen deklarirani. Obstajajo torej štiri različni modeli:

- sekularna politika in sekularna država⁶³,
- religijska politika in sekularna država⁶⁴,

⁶³ To kombinacijo pogosto enačimo z "Zahodom" in nobenega dvoma ni, da s tem še posebej mislimo na Zahodno Evropo. Navkljub ponavljajoči se prisotnosti "krščanskih" demokratičnih strank v Nemčiji in Franciji obe državi spadata v to kategorijo. Na Švedskem je cerkev delovala do neke mere kot neuradna pisarna za popis prebivalstva in je bila iz tega razloga tudi subvencionirana. Kakorkoli že, Švedska se je pred leti odločila, da bo cerkev umaknila s tega položaja (in bo strogo ločila cerkev od države) do leta 2000. Ni bilo malo politikov, ki so v tovrstnih odločitvah videli le simbol absurdnosti in primer občasnega humorja. Ta kategorija vendarle ni omejena le na Evropo, saj v njej najdemo tudi neevropske predstavnice držav, kot sta npr. Turčija in Kitajska.

⁶⁴ Obstajajo trije različni tipi znotraj tega modela (religijske politike in sekularne države):

1. Prvi vključuje primere v katerih religioznost v državi predstavlja prazen simbol prej kot nepremagljivo obvezo in primer anahronistične oblike prej kot sodobne funkcije. Luterantska Švedska predstavlja popoln primer. Medtem, ko je država religiozna dejansko odraža kulturno in politično prizorišče, ki je visoko sekularizirano. Občasna religiozna gibanja in tovrstne teme, ki privlačijo pozornost, so prej izjema kot pravilo.
2. Če prvi model namiguje na določeno ritualno, obredno indiferentnost do religije drugi model v tej skupini vključuje veliko bolj aktivno usmerjeno prisotnost religije. Le ta namreč tu predstavlja pomemben vir državne legitimnosti in nobeni drugi religiozni nazori niso zaželeni. Religija je tudi zelo strogo prepovedana v politiki, ker potencialno, kot kulturna komponenta, lahko postavi na glavo veliko stvari. Pogosto je resničen problem predstavljen v politiki samo mrko preslišan in pritožba ali krivica na religioznem področju zatrta z vsemi ostalimi. To so teokratične države, z nekaterimi tradicionalno katoliškimi državami v Latinski Ameriki, kot tudi številne islamske hegemonije na Bližnjem Vzhodu, vključno z Pakistanom v nekaterih delih zgodovine in številnimi državami v jugovzhodni Aziji, kot je budistična Tajsko. Tu država zelo močno kontrolira politični svet in privzema religijo - bolj v želji, da bi jo kontrolirala, kot da bi si jo pokorila.
3. V nekaterih pogledih sta si zgornja dva primera nasprotna, saj prvi predstavlja religiozni tokenizem med apatijo, medtem ko drugi odkriva religiozni red in vsiljeno mišljenje religiozne neorientacije. Tretji model pa lahko uvrstimo kot obrnjen drugi model: država, ki previdno skonstruira svojo lastno religijo, v želji, da bi s tem frustrirala politično mobilizacijo resnične religiozne alternative. Popoln primer je Indonezija. Država je tu uporabila "pancasilo" kot vsiljeno družbeno religijo z namenom, da bi umetno povezala privržence krščanstva, hinduizma, budizma in animiste, če sploh ne omenjamo 90 odstotkov populacije, ki je formalno muslimanska. Stroga volilna pravila tudi onemogočajo pravzaprav vsaki religiozni skupini, da bi se dvignila nad sistem in državni administrativni aparat ("golkar"), ki opravlja funkcijo političnega aparata, ki kontrolira vse pod seboj.

- sekularna politika in religijska država,
- religijska politika in religijska država⁶⁵.

V različnih odnosih in interakcijah med religijo, politiko in državo lahko ugotovimo, da je tip religijske politike in religijske države potencialno najbolj nasilen. Na žalost je to tudi smer, v kateri se je nemalo družb znašlo prisilno. Kot njegovo popolno nasprotje – sekularna politika in sekularna država – lahko zagotavlja politično stabilnost vendar za ceno kulturne praznine. Model religijske države in sekularne politike je lahko na eni strani simboličen anahronizem ali rezultat vsiljenega mišljenja religiozne ortodoksosti na drugi strani, ki temelji na prisili in v praksi ne tolerira prave opozicije. Nenazadnje pa omenimo še relacijo sekularne države z religijsko politiko, ki je trenutno precej redka a obenem tudi najbolj obetavna, za promocijo tako kulturne vitalnosti, kot tudi strukturne stabilnosti. Končne analize namreč pokažejo, da nobena država ne potrebuje dominacije, niti sekularizma niti religije. V nalogi se bom bolj podrobno omejila le na zadnji omenjeni model – sekularne države z religijsko politiko – ker je to situacija, ki je značilna za Indijo.

Način delovanja sekularne, nevtralne države s svobodno izbiro religijske politike je, da vsaka izmed omenjenih komponent – tako religija kot politika – druga drugo dopolnjuje in hkrati omejuje. Na splošno omejitve pri uporabi religije v politiki niso potrebne, v kolikor obstaja stroga prepoved vključevanja religije v vladno področje. Odgovornost vladnih uradnikov in vladne administracije ima poseben pomen, kajti v vsakem primeru morajo pri opravljanju svojih dolžnosti ostati formalno in de facto nevtralni. S tem ni mišljena zgolj neopredeljenost v pluralističnih okvirih med religijami, temveč tudi v širšem smislu in na višjem nivoju, med sekularizmom na eni strani in religijo na drugi strani. Končni rezultat takšnega delovanja

⁶⁵ Tako iz konceptualnega zornega kota kot preproste zgodovinske perspektive, bi se ta tip zdel najbolj preprost in "čist" ter obenem verjetno najbolj pogost stereotip za vse "ne-zahodne" in nesekularne družbe na svetu. Človek bi pričakoval, da gre v takem primeru za idilično razumevanje in harmonijo med politiko in religijo vendar je v resnici takšen odnos bolj izjema kot pravilo. Prvič, ker je izjemno krhek in potencialno nasilen. Kadar se soočita religijska država in religijska politika pride do religijskega konflikta. V takšnih okoliščinah postane vprašljiva tudi državna legitimnost in nasilje odraža predhodna dejanja državne kontrole kot tudi nasprotij med tekmovalnimi religioznimi strankami. V kolikor obstaja samo en vzorec, ki vodi do najbolj razširjenega in religijskega medkulturnega nasilja potem je sigurno to pravi. Med izborom držav, ki jih je zajela študija bi v to kategorijo lahko uvrstili kar nekaj izmed njih – ali vsaj delčke v njihovi zgodovini. Kot večina držav Latinske Amerike, sta bili Gvatemala in Brazilija v Južni Ameriki, nekoč uradno katoliški državi z religijskim političnim sistemom, ki je vključeval pojarmljenje in potlačitev prvobitnih religiozних alternativ. Ali pa če pomislimo na Izrael. Čeprav bi verjetno večina Izraelcev protestirala kategorizaciji v religijsko državo, rekoč, da je sionizem – židovsko politično gibanje za samostojno judovsko državo v Palestini – kot tako lahko sekularno gibanje in da država zagotavlja zadostno mero predpisov in možnosti za obstoj tako sekularnih kot tudi različnih ne-židovskih verovanj, še posebno krščansko in islamsko. Toda verjetno je najbolj nedvoumno in jasno kombinacijo religijske države in religijske politike moč najti na S. Irskem. Nobenega dvoma ni, da država deluje v skladu s protestantskim pridihom. Bodisi, da je to de jure rezultat njene povezanosti znotraj anglikanske Velike Britanije ali de facto zaradi 300-letne politične dominacije lokalnih protestantov.

države naj bi bila vitalna politika in zagotavljanje enakih pogojev vsem, torej stremenje k enakopravnosti. Obstaja tudi popolna legitimnost religijskih političnih strank in gibanj (religijo lahko predstavlja del njihovih političnih kampanj in tudi svobodno lahko glasujejo glede na svojo versko opredelitev). Tovrstna opredelitev opisuje dve državi, ki predstavljata eno največjih in eno najstarejših demokracij na svetu. V prvem primeru govorimo o Indiji, v drugem o Združenih državah Amerike.

Indija je po težko pridobljeni neodvisnosti leta 1947 potrebovala tri dodatna leta, da je dobila ustavo. Nastala je po zgledu številnih modelov z Zahoda. Indijska oblika vladavine je žela priznanja, občudovanja, uspehe, stabilnost in legitimnost skoraj trideset let, dokler se niso po letu 1980 začele pojavljati prve razpoke in večje težave. Predvsem izobraženci in indijski intelektualci ter emigranti z zahoda so začeli opozarjati in se pritoževati na indijski model sekularne države. Njihov glavni argument je, da je Indija storila napako, ker se je želela prehitro vključiti v zahodnjaški način sekularne oblike države. Trdijo, da razmere za tovrstne spremembe še niso bile zrele. Dejstvo je tudi, kot opozarjajo, da tovrstnega modela Indija ni v celoti prilagodila vzhodnjaškemu načinu življenja in njeni kulturni realnosti (kar zahteva tudi poseben odziv in reakcijo države. Obenem se poraja dvom, če lahko tovrstna država, glede na popolnoma drugačen kulturni vzorec to sploh realno pričakuje). Ugotovitve T. N. Madana in A. Nandyja so, da je Indija v svoji osnovi še vedno nesekularna država, ker obstajajo protislovja znotraj same indijske družbe. Prav tako naj bi za različne pritožbe in namige ostajala nedostopna in brezkompromisna. Najbolj nazorno se to kaže v regionalni politiki, katera ni več dorasla obvladovanju mnogih nasilnih dejanj in številnih izgrediv, ki so vse bolj pogosti in spominjajo na uhajanje kontrole in nadzora nad razmerami v državi. Srž problema je v tem, da so celo sami nemiri posledica religijskega naboja znotraj posameznih religijskih strank, ki so pripravljene za realizacijo svoji idej uporabiti celo komunalno nasilje. Razlog torej tiči predvsem v religijsko političnem sistemu, kjer si nasprotujeta dve politični stranki, ki sta versko usmerjeni: Bharatiya Janata Party (BJP) in Muslim League (Zveza muslimanov). Porajajo se mnenja, da Indija ni zgolj globoko religiozna država, temveč hindujska družba, ki jo lahko vodi le hindujska vlada. Hinduizem se najbolj odraža kot sredstvo moči in kontrola, ki jo uporablja vlada. Pri tem pozablja na načela o enakopravnosti vseh (tako religij kot prebivalcev), ki so zapisana tudi v ustavi in še bolj pomembno dejstvo, ki ga ne gre prezreti, torej osnovno načelo hinduizma, ki govori o zgodovinski toleranci do manjšinskih religij⁶⁶.

⁶⁶ <http://www.crosscurrents.org/Demerath.html> (10.9.2005).

4.2. RELIGIJSKO NASILJE⁶⁷

Nasilje samo po sebi je družbeni, kulturni in komunikacijski fenomen⁶⁸. Vedno naj bi ga razumeli v naslednji neposredni povezavi: sredstvo – cilj, saj ne stoji samo zase, temveč vedno v funkciji svoje instrumentalne narave. Kljub temu pa so tako cilji, kot tudi opravičila za nasilje, kot smo se lahko naučili iz preteklosti, zelo različni. Lahko se ga poslužuje posameznik, skupina ali država in kljub temu, da je prisoten skozi vso zgodovino vse do danes, je (bil), kot ugotavlja Hannah Arendt (2002), nekaj samoumevnega. Mnogo sociologov, politikov in filozofov deli mnenje, da nasilje v političnem kontekstu, predstavlja skrajno obliko moči. Arendtova kljub temu ločuje med obema pojmom. Moč vidi kot sposobnost delovanja v soglasju, zato ni lastnost posameznika, temveč pripada skupini (Arendt 2002: 56). Cilji nasilja naj bi bili obrnjeni v prihodnost, kljub temu, da nasilje predstavlja odgovor na neko večjo krivico, ki se dogaja v družbi ali pa se je zgodila v preteklosti. Ta je namreč »osnova, iz katere se rodi nasilje. Izhaja iz ekonomskih neenakosti in družbenih nepravilnosti« (Al-Rasheed 1993: 61). Ker so v tem spopadu dovoljena vsa sredstva, etiko zamenjata cilj in korist. Zanimiva je tudi razlaga o razširjenosti nasilja, namreč omejeno naj bi bilo samo na področja, kjer je moč oslabela in posledično predstavlja rezultat nemoči. Tam, kjer moč nima več nadzora nad nasiljem, se lahko v zelo kratkem času spremenijo tudi cilji in sredstva za doseganje slednjih. Ugotovimo lahko, da sta si pojma diametralno nasprotna: vladanje enega pomeni odsotnost drugega (Arendt 2002: 69-70). Učinkovitost nasilja na drugi strani ni odvisna od števila: samo en človek lahko z jedrskim orožjem ali orožjem za množično uničevanje uniči na tisoče drugih. Vendarle pa v »kolektivnem nasilju prihaja do izražanja njegove najnevarnejše, atraktivne vsebine, to je vsekakor tudi posledica varnosti, ki jo daje občutek številčnosti« (Arendt 2002: 84-85)⁶⁹. Upravičenost zahtev tistega, ki je vršilec nasilja - v imenu cilja – se prenese na žrtve, na prelito kri. Nekaj za kar je potrebno veliko napora in odrekanja je toliko bolj vredno. Cilj zato

⁶⁷ Religijsko nasilje je nasilje, ki ga pripradniki določene religije religijsko upravičujejo.

⁶⁸ Takšne lastnosti nasilju pripisuje Gazdič (1997) in obenem trdi, da je posledica tega, da je tehnologija komuniciranja postala nepogrešljiv del zahodne kulture in njene globalizacije, ga moramo, če hočemo razumeti njegovo današnjo vlogo, premisliti v kontekstu množičnega komuniciranja. Racionalno argumentiranje, s katerim človek obvladuje in pojasnjuje svet, je institucionalizacija nasilja, saj »ostaja ena temeljnih metafor, ki jo uporabljajo jeziki zahodne kulturne sfere, prav nasilje«. Nasilni boj vidi posameznik na Zahodu povsod po svetu. Tudi ločnico med naravo in družbo, ki ta svet razkolje na dvoje, je vzpostavil z institucionalizacijo nasilja. Ena izmed oblik le te je (navzven, proti naravi ali drugim (ne)kulturam obrnjena) vojna. Druga oblika nasilja, ki naj bi (znotraj družbe) omogočila doseganje željenih ciljev brez nevarnosti fizičnega kontakta, pa je institucionalizacija verbalnega argumenta. Zato se verbalno argumentiranje, če ne doseže željenega, marsikdaj »sprevrže v bolj nazorno, fizično nasilje« (Gazdič 1997: 50-51).

⁶⁹ Arendtova trdi, da obstaja razlika med tema dvema konceptoma rekoč, da je »ekstremna oblika moči Vsi proti Enemu, ekstremna oblika nasilja pa Eden proti vsem« (Arendt 2002: 53).

ni več tisti, ki upravičuje prelito kri, saj se kri sama predstavlja kot nesporna potrditev dobrote, svetosti in pravičnosti cilja (Arendt 2002: 186-187).

Religija je pomemben dejavnik⁷⁰, ki ljudi motivira, da stopijo v boj, v katerem tvegajo svoja življenja. Vendar ni nujno, da v tem dejanju sploh vidijo kakršno koli jasno lastno korist. Zavedati se je potrebno, da religija sama po sebi še ne pelje k nasilju. »To pride šele v kombinaciji in z združitvijo posebnih okoliščin – političnih, družbenih, ideoloških – ko se religija zlije z nasilnimi izrazi družbenih teženj, osebnega ponosa in gibanj za politične spremembe« (Juergensmeyer 2000: 10). Religija kljub spremenjeni vlogi še zdaleč ni izgubila svojega pomena in vpliva v družbi. Ponekod izrabljajo elemente religije v politične namene, kar jim služi kot priročno in potrebno sredstvo za prikrivanje resničnih razlogov za spopade in vojno. Težko je potegniti mejo, saj se dejavniki pogosto prepletajo in povezujejo. »Porazsvetljenska težnja, da bi religijo definirali kot sistem verovanj, omejen na osebno ali privatno življenje, ne pa kot način življenja, je resno ovirala našo sposobnost razumevanja svetovnih religij. Umetno je popredalčkala religijo, naredila krivico njeni naravi in okrepila statično, materializirano koncepcijo religijskih tradicij, namesto da bi razkrila njihovo notranjo dinamično naravo« (Esposito in Tamimi v Šebenik 2004: 14-15).

Nasilje lahko spodbujajo naslednji religijski elementi (ki so v danih okoliščinah lahko med seboj tudi povezani):

- mitologija: na primer mit o izvoljenem ljudstvu (Izraelci) in na drugi strani podoba »sataniziranih tujcev«,
- verske avtoritete: govori, enciklike, pozivi verskih osebnosti, na primer papežev v krščanstvu in imamov v šiizmu,
- citati, odlomki iz svetih spisov, ki dopuščajo tako interpretacijo, ki dovoljuje ali celo spodbuja nasilje,
- kozmična vojna: spopad med dobrim in zlom, kot ju definira religija (npr. križarji proti Saracenom),
- verski moralizem: razlaganje tega, kaj je prav in kaj narobe po strogih verskih načelih ter hkrati vsiljevanje tega drugim,
- verski simboli (Šebenik 2004: 15-16).

⁷⁰ Religija je odigrala pomembno vlogo v zgodovini bojev, kajti religijsko upravičevanje je služilo za legitimacijo najbolj razpitenih bojev (klici za spreobrnitev poganov – križarske vojne, sodobne evropske vojne za kolonialnoekspanzijo – do etičnega dualizma, kjer so vojni spopadi prikazani kot neprestan boj med dobrim in zlom (Šebenik 2004: 14).

Obstajajo tri glavne karakteristike, ki po Jurgensmeyerju (2000: 11-12) nasilje religiozних skupin ločijo od drugih vrst nasilja. Le te vključujejo naslednje elemente: (1) transcendentni moralizem, ki upravičuje dejanja, (2) ritualno intenziteto, s katero so nasilna dejanja storjena, (3) aplikacijo kozmične vojne med dobrim in zlom v družbene in politične namene, ko so velike bitke in vojni heroji legendarne preteklosti povezani z metafizičnim bojem med slabim in dobrim ter naknadno vključeni v polemike tusvetnih političnih bojev.

Namen nasilja, katerega temelj predstavlja religija, je doseganje večjih in višjih ciljev. Predstavlja le sredstvo za doseganje slednjega. Uperjeno je proti človeku ali skupini ljudi in njegov namen je povzročitev trpljenja (fizičnih poškodb) ali njegovo uničenje (teroristični napadi), lahko pa sta trpljenje ali smrt posledica iskanja in doseganja (verskih) ciljev (npr. sionizem). Glede časovne omejitve gre lahko za posamezno dejanje ali za daljše spopade, celo dolgoletne vojne. V svojem bistvu predstavlja odgovor na neko krivico, ki je lahko verskega značaja ali nevzdržne razmere, v katerih so se znašli verniki. Lahko ima vodstvo, ki je prvotno političnega značaja ali povsem versko vodstvo ali pa ga lahko v pridigah in govorih spodbuja kler. V izhodišču pa še vedno ostaja nasilje, ki se ga ljudje poslužujejo v imenu religije, svetih spisov in moralnih norm, ki jih določa religija. (Šebenik 2004)

4.2.1. Značilnosti sodobnega religijskega nasilja

Pripadniki različnih verskih skupin ne poznajo kompromisov, ko govorijo o kozmični sveti vojni in za njeno lažjo predstavo običajnemu človeku uporabljajo ponazoritev dogodkov iz preteklosti, zgodovine religije in spopade z versko konotacijo, opisane v svetih knjigah in spisih. Spopadi prevzamejo značilnosti kozmične vojne kadar zmage ni in ni videti ali pa je poraz preveč boleč. Njen namen je, da vernika spodbudi in mu da občutek moči. Obvezno mora v primeru, da pravega sovražnika ni, vključevati tudi skonstruiranega sovražnika, tisti negativni pol, nad katerim želi zmagati. Ta je običajno demoniziran, do česar lahko pride sorazmerno hitro v razmerah zatiranja in trpljenja, čeprav do depersonalizacije in satanizacije lahko pride tudi v povsem normalnih okoliščinah⁷¹ (Juergensmeyer 2000: 160-171).

⁷¹ Robert Matthews, vodja skupine Red, ki se je odcepila od Arijskih narodov, je za temnopolte prebivalce hispanškega izvora uporabil besedo mudpeople – ali blatni ljudje. Irski protestantski duhovnik Ian Paisley je papeža imenoval za mesarja, oblečenega v črn plašč. Iranci so v času vzpona Homeinija Ameriko označili za satansko državo. To predstavlja nazoren primer, kako lahko kozmični sovražnik postane cel narod ali država. In ker vsak posameznik predstavlja del osovražene celote je lahko tudi sam potencialna žrtev osovražene skupine.

Privrženci opravičujejo nasilje z razlogom, da gre za kozmični boj med dobrim in zlim, med heroji in mučeniki na eni strani ter brezverniki in satani na drugi strani, med svetim in profanim. Vse to se odvija tukaj in zdaj v obliki posvetnih, medverskih in političnih konfliktov. Njihovo obanašanje vzbuja občutek, da že sam obstoj sovražnika predstavlja grožnjo, pred katero ni varen nihče (Juergensmeyer 2000: 151-160). Gre torej za boj proti smrti in še več: religija je prevzela nasilje ne le, da bi zanikala smrt, temveč, da bi nadzirala vse, kar je z njo povezano (nered, uničenje, propad) in tako ponovno uvedla nek smisel.

Vse več je nasilja, v katerega je v večji ali manjši meri vključena religija, kot motiv in vir za upravičevanje nasilja. Gre za preiščena dejanja pretiranega nasilja, ki so težko prezrta in zastrašujoča. Prostor in čas napadov sta natančno izbrana, bodisi da gre za domače ali v normalnih razmerah povsem varno okolje. Običajno je napad izveden v času največjega pretoka ljudi. Eksplozivni material pa ni namenjen, kot trdi Juergensmeyer, zgolj povzročanju materialne škode, temveč predvsem ubijanju ljudi. Le ti predstavljajo poseben pomen in simbol, saj za njimi, kot izbranimi tarčami (lahko tudi povsem naključni ljudje, ker se znajdejo na napačnem kraju ob izvedbi napada) leži večji pomen, kot le strateški cilj in nas opozarja na to dejstvo. Tarče so načeloma skrbno izbrane in napadalci jih uporabijo za izvedbo svojega performansa. Ta se običajno odvije na dan, ki ima za vernike poseben pomen in zahteva veliko gledalcev. Vsi navedeni dejavniki, skupaj z idejami mučeništva predstavljajo izgovore s katerimi religijske skupine upravičujejo nasilje, katerega cilj je »delegitimizacija« obstoječih razmer in »relegitimacija« svojih zahtev, priznanje verskih pogledov na svet. (Juergensmeyer 2000: 119-140)

Eisenstadt (2000) trdi, da je religija postala sekularizirana v mnogih deželah sveta in celo med ljudmi, ki trdijo, da se uspešno bojujejo proti sekularizmu. Mitske podobe kozmičnega boja in nasilja, ki so pomembno vplivale na tradicijo in del vsake od velikih religij, se v zadnjih desetletjih posodablajo in dobivajo na nek način bolj realno podobo. "Dandanes se razume kozmični boj in nasilje tako, kot da se dogaja tukaj in ne več v nekem imaginarnem svetu. Verniki se namreč vedno bolj osebno identificirajo s tovrstnimi boji." (Eisenstadt (2000: 161-162). Ne glede na to, vsaka izmed religij zatrjuje, da gre kljub nasilju še vedno za prevlado posebnega pomena le tega in reda v smislu, da je vse pod nadzorom – v izogib priznanju, da situacija občasno uide izpod nadzora.

Na drugi strani se »skupina ogroženih« s tem hrabri, pridobi nek lažen ponos in moč, saj mora imeti po njihovem mišljenju »negativna sila« nasproti sebi od boga izbranega bojevnika (Juergensmeyer 2000: 173).

Iz tega sledi, kot ugotavlja Ruthevan (2004: 189), da si pri obravnavi smrti in nasilja, religije prizadevajo, da bi le ti ostali v bolj oddaljenem, povezovalnem kozmičnem okvirju. Po Juergensmeyerju (2000: 184-185) pride v takšnih okoliščinah do simbolnega občutka pridobitve moči s štirimi stopnjami. Prvo je spoznanje, da obstajajo resne in realne težave. Temu sledi prepričanje, da ne obstajajo več neke dejanske in miroljubne možnosti za rešitev nastale situacije. Tretji korak predstavlja trenutek, ko na pomoč priskoči religija s kozmično vojno, ki razmere osmisli in hkrati opravičuje nasilje, s katerim skupina išče moč. Kot zadnja stopnja nastopijo simbolna dejanja moči, kot so izdaja lastnih publikacij in letakov, demonstracije, prikaz nasprotnika v negativni luči ali izkrivljeni podobi, javni nastopi, ustanavljanje alternativnih društev, krožkov.

Vendarle se moramo zavedati, da ne samo, da lahko posamezne karakteristike religije vodijo svoje vernike, da si zaradi napačnih razlag, le to razlagajo nasilno temveč velja tudi obratno: da se za nasilna dejanja iščejo razlage in opravičila v religiji. Dva pristopa pa nista kontradiktorna, kot bi morda sprva pomislili: ekstremizem v religiji vodi do nasilja, hkrati pa nasilni konflikti vzklikajo po religioznem legaliziranju in opravičevanju. Na podlagi dejstev Jurgensmeyer (2000: 184-185) ugotavlja, da ne gre več za to, zakaj religija pelje k nasilju, temveč bolj zato, zakaj realni konflikti v svetu vključujejo religijo. Karakteristike, katere je omenjeni avtor preučeval v svojih študijah primera so porodile naslednje tri rezultate ali bolje rečeno ugotovitve:

- če je boj razumljen kot obramba primarne identitete in dostojanstva, so možnosti za zmago večje, če le ta pridobi spiritualne razsežnosti (mišljeno kot vojna ali spopad različnih kultur z duhovnimi tendencami),
- ko je poraz nepredstavljen, je pravici lahko zadoščeno na transcendentalni ravni ali pa se ves spopad odvija na višji ravni (bolj ko so cilji konkretizirani in materializirani ter hkrati neizprosni večja je možnost, da bodo videti v očeh vernikov proglašeni za svete in videti kot izpolnitev odločitve, ki je sveta),
- religija se vključi v spopade in nasilje tedaj, ko pride do zastoja in so le ti blokirani in do rešitve ne more priti v realnem času in okoliščinah.

4.2.2. Taylorjeva teza o povezanosti religije in nasilja

Izvori sovraštva, nerazumevanja in preganjanja so očitno zakoreninjeni globoko v naši verski dediščini. V skladu s prepričanjem, ki je od razsvetljenstva dalje močno razširjeno, so ti

pojavi posebej izraziti v religijah⁷². Religija se lahko kaže kot izvor spopadov med skupinami, vojne, preganjanja in izsiljenega konformizma. Temu nasproti se pogosto postavlja bolj strpne religije, kot so tudi ohlapne meje hinduizma (ali budistični pacifizem). Toda to ni vsa resnica, kajti po drugi strani je današnji hinduizem zbiralnik nadvse šovinističnega političnega gibanja, ki si je v Indiji pridobilo del oblasti. Zato Taylor (2000) trdi, da pri mnogih pojavih nasilja v dvajsetem stoletju, ki so povezani z religijo, le ta pravzaprav ni tista, iz katere nasilje izvira, temveč je vpletena po zaslugi povsem drugega mehanizma, ki pa je sam po sebi nereligiozne narave.

Osupljivi zgled lahko dobimo v Indiji s stranko BJP (Bharatiya-Janata Party) in njeno krovno organizacijo RSS⁷³ (Narodna zveza prostovoljcev). V primeru, da sploh lahko rečemo, da te skupine ne opredeljujejo posvetni, temveč religiozni cilji, se postavlja vprašanje, v kakšnem smislu. »Gandhiju morilci nikakor niso očitali njegovega čaščenja boga (kako bi bilo to sploh mogoče?), temveč vračilo pakistanskega deleža indijskih rezerv in upor proti militarizmu« trdi Taylor (2000: 2). Njegovi nasledniki so zdaj Indijo spremenili v atomsko velesilo in na ta način uresničili eno izmed prizadevanj, za katero so si že dolgo prizadevali. To so, kot tudi povsod drugod, cilji neke določene vrste nacionalizma. Zanimivo bi si bilo zastaviti vprašanje, koliko so povezani z religijo, še posebej s hinduizmom, kajti zdi se, da delujejo na osnovi povsem drugačnih načel. BJP je v zadnjih letih izstopala s svojo kampanjo, naj bi mošeje, ki stoje na rojstnem kraju Rame, porušili in na tem mestu zgradili tempelj. Tovrstno novačenje je verjetno prispevalo k preteklemu uspešnemu vzponu omenjene stranke na oblast (čeprav je uničenje Babri Masjida številne Indijce navdalo tudi s strahom in stranka tega dela svojega programa odslej ne poudarja več). V prvi vrsti je tisto, kar se zdi moteče pri ciljih RSS to, da želijo instrumentalizirati širše religiozne tokove za posvetne cilje. Realnost je zmeraj bolj kompleksna, kot se zdi na prvi pogled. Namreč, če bi pogledali globlje bi v tem primeru videli, da najbolj rovarski agitatorji ne sodijo nujno med najbolj pobožne vernike. (Taylor 2000: 2)

⁷² V mnogih pogledih se je v svetovljansko usmerjenih, liberalnih zahodnih krogih ta nazor obdržal vse do danes in se kaže v njihovem nagnjenju k globoki nezaupljivosti do militantnega krščanstva in demoniziranju islama. Obtožb na račun monoteizma pa ne moremo pripisovati le predsodkom. Kristjane so pogosto obtoževali kot "atheioi", ker so prelamljali ustaljene običaje medsebojne strpnosti do tujih bogov, ki so pogosto prehajali v sinkretizem. Zanikali so namreč obstoj tujih bogov ali jih celo enačili z demoni ter svojim privržencem strogo prepovedali njihovo čaščenje. Zarisali so jasno mejo nad katero so goreče bedeli in si obenem pripisovali še poklicanost, da svojo vero širita na celotno človeštvo in pridobivata nove privržence. Ravno to je bil razlog za nasilno spreobračanje, verske osvajalne vojne in istočasno so branili mejo pred notranjimi odstopanji in predvidevali strogo kazen za nepokorščino (Taylor 2000: 1).

⁷³ Leta 1925 ustanovljena ideološka izvidnica in kadrovska organizacija političnega hinduizma.

Toda četudi bi religija v sodobnih identitetnih bojih spadala med merodajne izvore definicij, nastopa bolj kot označba, to pa jo odtujaše temu, kar je od nekdaj veljalo za poglavitno pri verskem čaščenju in udejstvovanju, namreč obstoj boga (hindujska mokša ali budistična nirvana). Prav zato si Taylor (2000: 3) zastavlja vprašanje, ali gre pri teh bojih sploh še za religijo. Moteče se zdi ravno to, da se skriva izvor identitetnih bojev v naravi demokracije⁷⁴. Na nek način se zdi to nelogično, kajti ravno demokracija je v celotni zgodovini najbolj odprta oblika vladanja. Paradoksalno je, da nas dinamika demokracije vleče v tekmovanje in izključevanje⁷⁵ med skupinami in prav ta okoliščina vpliva na identitetne boje zatrjuje Taylor. Narodove manjšine, ki so nezadovoljne, se pogosto ne morejo identificirati z instanco, ker so v svojem bistvu ne čutijo sopripadnosti. Posledično se oblikujejo skupine pritiska, ki stremijo za svojimi cilji in vrednotami ter delujejo na politični ravni. Strnjeno bistvo povedanega je v naslednji trditvi »če neki demokraciji ne uspe doseči potrebne identifikacije, je njen obstoj ogrožen«. (Taylor 2000: 5)

Dejavniki, ki poleg religije še ločijo različne identitete med seboj in s tem posledično povzročajo boj za prevlado ene nad drugo so: rodovne, jezikovne in kulturne razlike. Religija v sodobnih identitetnih bojih nastopa kot zgodovinska tradicija (tradicionalni verski kraji služijo kot pomembna mesta, ki imajo poseben simbolni pomen) nekega naroda, kar pa vsekakor ni njen prvotni in izvorni namen.

4.2.3. Vrste religijskega nasilja

V literaturi je težko zaslediti splošne klasifikacije religijskega nasilja – tako splošne definicije, univerzalne klasifikacije kot tudi razdelitve omenjene tematike v podskupine – večina ustrezne literature na tem področju bolj ali manj opisuje le praktične primere religijskega nasilja. Vendarle si lahko ogledamo primer tovrstne tipizacije, kot ga navaja Šebenikova (2004: 18-21) ter se odločimo in za merilo vzamemo dve komponenti, ki nam bosta služili za kategorizacijo religijskega nasilja:

- prvi dejavnik je: proti komu ali čemu je nasilje usmerjeno in
- drugi sekundarni dejavnik je: odnos med religijo in ostalimi sferami družbenega življenja.

⁷⁴ Legitimacija demokratične države dandanes ne sloni več na verski temveč na narodovi suverenosti, ki izhaja iz dejstva, da demokratična država potrebuje nekakšno kolektivno identiteto, ki je skupna vsem državljanom. Le ta je dosežena, ko posamezniki v družbi odobrijo svojstven način sopripadnosti.

⁷⁵ Izključevanje je stranski produkt dejstva, da izhaja iz velike povezovalne potrebe, kakršna obstaja v družbah, ki vladajo same sebi. Demokratična država potrebuje nekakšno identiteto, ki je skupna vsem državljanom.

Na Zahodu poznamo bolj ali manj strogo ločitev svetega in posvetnega, torej cerkve in države v hinduizmu pa sta ti dve komponenti močno povezani in nerazdružljivi, zato ju je potrebno obravnavati skupaj. Lahko rečemo, da Francija ni katolicizem, da tudi Nemčija ne pomeni protestantizem, toda smemo, kljub tako posvetni usmerjenosti indijske vlade trditi, da je Indija isto kot hinduizem. Religijo lahko pogosto v določeni meri povežemo z nacionalizmom (oziroma obratno), saj je skupaj z jezikom in kulturo sestavni del nacionalne identitete. »Religijski nacionalizmi (hindujski, muslimanski, budistični, srbski in rusko-pravoslavni) predstavljajo različne načine, v katerih je religija ojačala nacionalne identitete, legitimizirala vlade, mobilizirala ljudsko podporo in celo upravičevala akcije, ki so pripeljale do etničnega čiščenja« (Esposito in Tamimi 2000: 1).

V primeru prve komponente (proti komu je nasilje usmerjeno) lahko religijsko nasilje razdelimo v šest različnih krovnih skupin, če pa vključimo še drugi dejavnik, lahko nekatere izmed teh skupin precizneje razdelimo še v podskupine. Zaznamo lahko oba pola, tako bolj intenzivno upravičevanje nasilja z religijo v posameznih primerih, kot tudi manjšo koncentracijo le tega. »Vsaka situacija je namreč splet raznovrstnih zgodovinskih, kulturnih, političnih, ekonomskih in družbenih procesov, zato je tudi vloga religije v vsaki izmed njih enkratna« (Šebenik 2004: 19).

Nasilje proti vladi ali državi

- v Centralni Aziji (Uzbekistan, Tadžikistan) in v nekaterih arabskih državah (npr. Egipt), se islamski fundamentalisti bojujejo proti sekularni vladi. Podobno svoje države ni sprejemala judovska skupnost Edah Haredis.⁷⁶
- Proti državi so usmerjeni tudi različni religijski nacionalizmi, ki se zavzemajo za odcepitev neke enote, ki jo povezujejo skupne karakteristike (Kašmir si želi odcepitev od Indije, spopadi med katoliki in muslimani na Timorju).

Nasilje proti notranjim nasprotnikom

- v to kategorijo bi lahko uvrstili uboje »izdajalcev«, s tem mislimo na vse tiste, ki so nekoč pripadali verski skupini, pa so zaradi različnih razlogov iz nje izstopili ali

⁷⁶ Edah Haredis je proti sekularni državi delovala v sredini 20. stoletja in je smatrala državo Izrael za hudičevo delo. Njeni pripadniki niso ubijali ali izvajali atentatov, so pa uničevali lastnino in metali kamenje na avtomobile, ki so se vozili na sveti dan, sabat (Armstrong v Šebenik 2004: 21).

prestopili v drugo skupino. Le ti so v določenih primerih povezani s politiko in v drugih tega ne bi mogli trditi z gotovostjo,

- izkušnje iz zgodovine nas učijo, da je bilo nasilje proti različnim skupinam in organiziranim enotam, ki niso v celoti sledili strogi interpretaciji religije, vedno prisotno. Razumelo se je, kot da so ti "notranji sovražniki" najhujši in da najbolj ogrožajo tako imenovano enotnost in harmonijo. Lahko bi celo rekli, da je imela v tovrstnih primerih nasilja politika zanemarljivo vlogo (atentati in spopadi med šiiti in suniti, sufisti in izmailci v islamu, nesoglasja med ortodoksnimi in liberalnimi judi).

Nasilje do družbe

- v to skupino bi lahko prištevali nasilje nad pripadniki iste veroizpovedi, ki so po mnenju nekaterih pozabili na obnašanje in norme, ki so del tradicije ter podlegli vplivom zahodne kulture, modernizacije ali drugim zunanjim vplivom (reformisti in tradicionalisti v hinduizmu),
- prav tako bi lahko sem uvrstili nasilja, ki izhajajo iz verskomoralističnih razlag. Le te razlagajo, kako naj bi delovala družba, kakšen sistem bi bil idealen in kako bi se morali ljudje temu primerno ravnati in obnašati (novo religijsko-politično gibanje na Japonskem Aum Shinrikyo⁷⁷ kot drugi primer pa bi lahko navedli gibanje Krščanska identiteta⁷⁸).

⁷⁷ Juergensmeyer (2000) smatra, da gre pri tem gibanju za neko različico japonskega budizma. Njegovi pristaši namreč verjamejo, da bo prišlo do spremenjenega družbenega razreda in enakopravne skupnosti po tako imenovanem armagedonu, svetovni katastrofi, ki se bo zgodila zaradi ignorance ljudi. To katastrofo naj bi preživeli samo ljudje, ki imajo dobro karmo (človekovo delovanje in njegove posledice), ki si jo lahko pridobijo tudi kot privrženci sekte. Ravno to gibanje naj bi leta 1995 v času največje jutranje gneče z živčnim plinom izvedlo napad na tokijsko podzemno železnico v kateri je bilo dvanajst ljudi ubitih in več tisoč ranjenih. Namen tega napada ni bil ubiti velike množice ljudi temveč demonstrirati veliko verjetnost uresničitve prerokb vodstva gibanja, da se bliža neizbežna apokaliptična vojna. V zmoti smo tudi, če razumemo budizem (ali moderno urbano Japonsko), kot popolnoma miroljubno religijo, kajti le ta upravičuje nasilje, če gre za obrambo, kot oborožen odgovor na neko predhodno dejanje. Primer iz leta 1959, ko je budistični menih ubil šrilanškega premiera S. W. R. D. Bandaranaika nam govori o tem, da so budisti trdno prepričani, da v času dukhe (trpljenja) ni mogoče uiti nasilju (Juergensmeyer 2000: 102-115).

⁷⁸ Dobro si je namreč zapomniti, kot trdi Juergensmeyer, da je imelo krščanstvo, kot tudi druge religije, kljub osrednji težnji po ljubezni in miru, tudi svojo nasilno stran. Eno izmed tovrstnih primerov lahko najdemo ravno v gibanju »Christian Identity« (Krščanska identiteta), za katerega je značilno preoblikovanje in obnova teologije. Navedenega avtorja odgovor na vprašanje "zakaj bi krščanstvo podpiralo nasilna dejanja terorizma" pripelje do anglikanskega duhovnika Michaela Braya in njegovega prijatelja Paula Hilla, ki sta napadla več zdravnikov in klinik, kjer opravljajo splave. Bray je bil prepričan, da mu krščanstvo daje pravico braniti nerojene otroke in če ne gre drugače, v ta namen uporabiti silo. Hill je kot opravičilo umora dr. Johna Brittona in njegovega asistenta leta 1994 navedel psalm 91, kateri naj bi mu zagotavljal svetopisemsko opravičilo za njegovo dejanje. Bray je kasneje napisal tudi knjigo na temo etičnega opravičila in zagovora za nasilje nad preprečevanjem splavov (Juergensmeyer 2000: 19-22).

Nasilje med pripadniki različnih religij

- nasilje med dvema različnima veroizpovedima, kjer je religija tesno povezana z nacionalizmom (npr. sionizem, intifada, vojne na Balkanu, irsko vprašanje),
- nasilje med dvema različnima veroizpovedima, povezano z drugimi politično-ekonomskimi elementi (npr. spopadi za Kašmir med hindujci in muslimani),
- nasilje med dvema različnima veroizpovedima, kjer prevladuje religijski element (npr. tridesetletna vojna med katoliki in protestanti).

Nasilje, ki je usmerjeno znotraj same religije – do svojih vernikov

- predmet nasilja se lahko prenese tudi na vernike same. Tu bi lahko navedli primere samomorilskih obredov, po katerih so poznani predvsem islamski skrajneži in številne milenarizme⁷⁹.

Religiozno nasilje do drugih civilizacij

- pod tem terminom lahko razumevamo zlasti prepad med hindujskim, budističnim, muslimanskim Vzhodom in krščanskim Zahodom. Gre za skupek predstav in idej o Zahodu oziroma Vzhodu, pri čemer bi lahko v obeh odkrili oblike ideološke manipulacije in odsotnost kakršne koli samokritičnosti tako vzhodnega kot zahodnega interkulturnega diskurza. Ne glede na to, kako zaostal in nerazvit se nam z Zahodne perspektive zdi Vzhod pa lahko rečemo, da si je tudi Vzhod ustvaril nekakšno paradigmo, kjer se sam reflektira kot prostor skladnosti, naravnosti, morale, čistosti in duhovnosti, Zahod pa vidijo kot utelešenje materializma, liberalizma, kapitalizma, racionalizma, dekadence itd. Verjetno je to tudi eden od načinov, ki je tako globoko zakoreninjen v podzavesti prebivalstva Vzhoda in je s tem obenem tudi voda na mlin voditeljem, ki pogosto zavračajo karkoli Zahodnega in svoje nasilje opravičujejo kot željeni poseg Zahoda na njihov teritorij. S tem posledično pridobijo dodatne simpatije državljanov in četudi ljudstvo v osnovi ni zadovoljno z oblastjo, jih ta element skupnega boja proti t.i. "agresorju z Zahoda" poveže na psihološki ravni.
- sem bi lahko uvrstili tudi nasilje, ki so se ga posluževale evropske države, skratka kolonialisti, pri osvajanju in podjarmljenju drugih delov sveta, kjer sta religija in

⁷⁹ Milenarizme (kot so gibanja Viteški red sončnega templja, Nebeška vrata, Sončni tempelj, Koreshovi davidijanci) opisuje Jure Trampuš v Časopisu za kritiko znanosti (Šebenik 2004: 22).

politika močno povezani⁸⁰. Zahod je namreč skozi vso zgodovino kolonializma uporabljal najrazličnejše oblike znanja in moči, da bi ustvaril ideološko podobo t.i. Vzhoda, ga udomačil in postavil kot lastno zrcalno podobo in posledično podjarmil z drugačnimi sredstvi (znanostjo, tehnologijo, kulturo). Pri tem procesu kolonizatorji niso imeli kaj dosti posluha za tradicijo, običaje, kulturo, jezikovne značilnosti itd. koloniziranih prebivalcev ampak so brezkompromisno bolj ali manj vsiljevali svoje zahteve in se niso zmenili za eksistenčne razlike človeškega bivanjskega izkustva. (Šebenik 2004)

4.2.4. Konflikti na verski osnovi v sodobni Indiji

Religija je lahko dejavnik raznih konjunktivnih in diskonjunktivnih družbenih procesov, opozarja Smrke in dodaja, da tudi Indija ni izjema, kajti čeprav je »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« (Smrke 2000: 91). Le ti so lahko med drugim tudi podlaga za mnoge neenakosti, poniževanja in nenazadnje tudi kršitve človekovih pravic. Kjer se v osnovi pojavlja konflikt, ki vključuje še religiozen element – ki je ravno iz tega razloga nabit s toliko močnejšo energijo in agresivnim obnašanjem – se zdi kot tempirana bomba, ki čaka na svoje aktiviranje. Zato ne bi smeli prezreti teh faktorjev in tudi država bi morala namesto nekaterih sanacij kršitev človekovih pravic preventivno več pozornosti posvetiti koreninam le teh, ki brez dvoma svoje mesto najdejo, kot že rečeno, v globokih nesoglasjih, zatiranjih in konfliktih. Razvidno je, namreč, da religija v večji ali manjši meri služi kot varovalka za politični separatizem. Ponazorila bom Smrketov (2000: 91-94) vidik konfliktov na verski osnovi v dandanašnji Indiji:

1. Konflikti med hindujci in kristjani

»Radikalni hindujci, zlasti RSS, se pritožujejo nad (domnevno) prisilnimi konverzijami hindujcev v krščanstvo. Menijo, da približno 2 odstotka kristjanov med Indijci pomeni resno nevarnost za nacionalno identiteto. Krščanski misionarji (različnih cerkva) so

⁸⁰ Pri nasilju takšnih dimenzij gre bolj kot za pravo nasilje, katerega vzrok bi bila religija za politične oziroma ekonomske razloge.

relativno najbolj uspešni med haridžani ali daliti, ki predstavljajo 60 odstotkov indijskih kristjanov. Uboji niso redki« (Smrke 2000: 93).

2. Konflikti med hindujci in muslimani

Prve opaznejše tenzije med pripadniki različnih veroizpovedi so se pojavile ob osamosvojitvi in dekolonizaciji Indije. Posledica tega je bila ločitev pretežno muslimanskega Vzhodnega in Zahodnega Pakistana. Politiki, kot so M. A. Džinah (Muslimanska liga), Gandhi in Nehru so bili precej nemočni navzlic vsem sovražnostim, ki so se razplamtele ter nasilnem preseljevanjem, po razglasitvi indijske neodvisnosti leta 1947. V vseh spopadih se ocenjuje, da je bilo ubitih več kot 500.000 ljudi.

V Ajudji pri Benaresu (Varanasiju) stoji džamija, ki je bila postavljena v 15. stoletju. Toda po prepričanju nekaterih hindujcev, naj bi stala ravno na mestu, kjer naj bi bil rojen Rama, avatar Višnuja, zato so zahtevali njeno odstranitev. Glavni protagonist proti džamiji in za njeno porušenje ter nasilje je v tem primeru nosila verskopolična skupina VHP (Višva Hindu Parišad). V prepričevanju nasprotnega niso bili uspešni ne država ne arheologi. Sledili so neredi, ki so dosegli svoj višek decembra 1992, ko je prišlo do krvavih spopadov, v katerih je bilo ubitih 1200 ljudi, džamijo pa so porušili.

Območji, kjer so spopadi konstantni sta Kasmir in Džamu, prezreti pa ne gre masovnih pobojev v Gujaratu leta 2002. Predvsem v Kašmirju, kjer so muslimani večinska skupnost je ravno vzpon indijskega nacionalizma spodbudil nastanek separatističnega gibanja. Proteste, ki so se odvijali v letih 1986-87 je vodilo Muslimansko osvobodilno gibanje (Muslim United Front). Leta 1988 pa je z nekaterimi elementi tega gibanja nastalo novo – Fronta za osvoboditev Kašmirja (Kashmir Liberation Front) – ki predstavlja njeno paravojaško krilo. Slednjega iz ozadja podpira tudi Pakistan, kajti osnovni moto in cilj omenjene Fronte je prekinitev indijske vladavine in priključitev Pakistanu. V ta namen organizira demonstracije in obenem vse namene policije, da ta gibanja zatre, vrača tako, da meče bombe in da na civiliste strelja z avtomatskimi puškami, kar privede do krvavih spopadov na obeh straneh (problematično je tudi to, da so v spletu okoliščin velikokrat tudi civilne žrtve, ker se pač znajdejo na samem kraju spopadov). Maja 1989 so se seperatisti, zagovorniki odcepitve, poimenovali mudžahedini (mujahedeen, »sveti vojaki«) in na ta način tudi okarakterizirali svoj konflikt z indijsko vlado kot sveto vojno – vojno, ki se je nadaljevala tudi v 90-ih letih in v enaindvajsetem stoletju. »Nasilje, teroristični poboji in spopadi s policijo in vojsko so samo v zadnjih desetih letih zahtevali več kot 25.000 mrtvih« (Smrke 2000: 92).

3. Konflikti med hindujci in muslimani na eni strani in sikhi na drugi

Tovrstni konflikti se navezujejo predvsem na eno od indijskih zveznih držav - Pandžab, ki je jedro spora zato, ker nekateri sikhi⁸¹ to državo razumejo kot izključno sikhovsko območje in izrivajo tako hindujce kot muslimane. Sikhi so bogatejši, podjetnejši in sestavljajo okrog 60 odstotkov prebivalstva Pandžaba. Slednja država dosega najvišji dohodek na prebivalca. Ne predstavljajo le posebne verske skupnosti, temveč imajo tudi lastno etnično identiteto - jezik (Smrke 2000: 92).

4. Konflikti med indijsko državo in radikalnimi sikhi

Gre za napetosti in spopade med indijsko državo – policijo in vojsko – in oboroženim delom zagovornikov Kalistana. Med organizacije, ki delujejo v tej smeri prištevamo Babbar Khalsa, Bhindranvalove tigrove sile Kalistana, ekstremistične frakcije vseindijske sikhovske študentske federacije (All-India Sikh Students Federazion), Khalistan Commando Force. Z vsemi navedenimi skupinami, radikalnimi sikhi, ki so se v letih 1983-84 zatekli v Golden Temple (eden najsvetejših sikhovskih templjev) je nameravala obračunati indijska predsednica Indira Gandhi. Leta 1984 je sprožila akcijo "Modra zvezda". Vojska je z oklepniki vdrla v osrednje sikhovsko svetišče, Zlati tempelj v Amritsarju, pri čemer je bilo ubitih več sto sikhov⁸². Toda le ti so načrtovali svoj povračilni ukrep, kajti le par mesecev kasneje – 31. oktobra – ko se je Indira Gandhi odpravila po lepi cvetlični poti iz svoje pisarne v park, kjer jo je pričakoval zaradi intervjuja, ki bi ga prenešali na britanski televiziji, britanski igralec Peter Ustinov, jo je ubil sikhovski osebni stražar z avtomatsko puško. Eden izmed napadalcev je bil ubit takoj, pomočnika so ujeli in ju peljali na zaslišanje. Po obsodbi so ju obesili. Še nekaj let po tem dogodku se je govorilo, da je šlo vendarle za zaroto širših razsežnosti, vendar niso našli obremenilnih dokazov. Od leta 1981 do leta 2002 je zaradi religijskega političnega nasilja v Pandžabu⁸³ umrlo petindvajset tisoč ljudi.

⁸¹ Sikhi veljajo za prave indijske aristokrate. Kljub temu, da predstavljajo 1.7 odstotka indijskega prebivalstva in jih je okoli 8 milijonov, so dali okrog 50 odstotkov aktivnih borcev za indijsko neodvisnost. Versko središče Sikhov je Amritsar. Predstavljajo nacionalno in versko skupnost obenem. Njihova vera je monoteistična, ne priznava kast, skuša najti neko sintezo med mohamedanstvom in hinduizmom. Sikhi so s svojo bojevitostjo sprožili ob delitvi Indije krvave obračune med hindujci in muslimani. V nobenem primeru pa niso hoteli priti pod Pakistan, kar pa je bilo skoraj neizogibno, ker so bili raztreseni po celotnem Punjabu, se pravi tudi po tistem delu, ki je bil priključen Pakistanu. Ko so za to razdelitveno črto izvedeli Sikhi, so se njihovi voditelji temu uprli z organiziranjem neposrednih akcij (Štante 1980: 90-92).

⁸² Nemiri, ki so sledili, so v celi Indiji terjali 2700 življenj sikhovskih pripadnikov.

⁸³ Danes je Pandžab razdeljen na dve zvezni državi: Pandžab, kjer predstavljajo večino sikhi in Harijano, kjer gre za hindujsko večino. Meja je bila določena glede na jezika pandžabi in hindi, saj je določanje meja po verski pripadnosti prepovedano v skladu z ustavo (Pulsipher 2002: 394-430).

31. avgusta 1995, ko je večina prebivalcev države Punjab že mislila, da se je nasilje, ki je bilo povezano z sikhovskim separatističnim gibanjem, po petnajstih leth delovanja končno umirilo – je odjeknila silovita eksplozija pred upravno zgradbo v glavnem mestu Candigarju. Predsednika države Beanta Singha je dobesedno razneslo na koščke. Podobno usodo je doživelo tudi 15 izmed njegovih pomočnikov in varnostnega osebja (če množico uničenih avtomobilov zanemarimo). Med vsem razdejanjem so našli tudi ostanke trupla samomorilca. Policiji je uspelo izslediti tudi nekaj njegovih pomočnikov. Vsi so bili člani sikhovskega gibanja, smrtonosnih gverilskih enot, Babbar Khalsa. Slednji so bili skupaj z preostalimi skupinami, tako Bindranvalskimi tigri (Bhindranwale Tigers), kot tudi Poveljniško enoto Kalistana (Khalistan Commando Force) žrtve terorja v Punjabu vse od zgodnjih 80-ih let. Kasneje so ugotovili, da je bil povzročitelj nesreče in mnogih smrti mladi sikh, star komaj 20 let, ki se je več mesecev pripravljaj na ta dogodek. Pred smrtjo je napisal poslovilno pismo, v katerem je bilo med drugim tudi zapisano, da želi s tem dejanjem žrtvovati svoje življenje, kot doprinos v spomin na vse prijatelje, sorodnike, pripadnike različnih sikhovskih gibanj, ki so umrli v spopadih. Na tisoče ljudi je bilo ubitih med leti 1981 in 1994, med drugim tudi nedolžnih civilistov, ki se niso vključevali v spopadih. Morda je največ pozornosti doživel tovrsten umor ministrske predsednice Indije Indire Gandhi. Pojavljala so se ugibanja, da so želeli z omenjenim umorom predsednika Singha na nek način posnemati ta okruten zločin. Deloma so te domneve upravičene, kajti naletimo lahko na dve zelo veliki podobnosti: oba umora sta storila sikha in oba sta bila telesna stražarja svojih tarč.⁸⁴

5. Konflikti med radikalnimi in zmernimi sikhi

Gre za napetosti in konflikte med samimi sikhi:

- radikalnimi sikhi: to je tistimi, ki so za popolno neodvisnost in ustanovitev Kalistana (sikhovske države), ki naj bi imela tudi dostop do Indijskega oceana in
- zmernimi – to je tistimi, ki so za ohranjanje obstoječega stanja v Pandžabu in morda večjo stopnjo avtonomije, vendar še vedno pod okriljem Indije.

⁸⁴ Starejši sikhovski aktivist, nekoč policijski uradnik indijske policije, Simranjit Singh Mann je celo dejal, da so se – naj se sliši še tako nenavadno – prebivalci vsega Punjaba »strašno razveselili, ko so izvedeli za smrt Beanta Singha«. Njegovo smrt je primerjal s poskusi atentata na Hitlerja in dodal, da je šlo za dejanje maščevanja in »upravičenega kaznovanja«. V mislih je imel namreč povračilni udarec za vsa nasilna ravnanja, mučenja, prisilna priznanja ljudi, ki so bili sicer nedolžni a so podlegli krutim mučiteljem in tako pod okrutno prisilo priznali dejanja, ki jih niso zagrešili in prav tako za vsa nečloveška ravnanja v zaporih itd. (Jueregensmeyer 2000: 85-88).

6. Konflikt med radikalnimi hindujci in zmernimi, reformnimi hindujci

Primer te konfliktnosti je atentat na Gandhija. Leta 1948, eno leto po indijski neodvisnosti v katero je Gandhi vložil ogromno truda, ga je ubil hindujski nacionalist, ker je bil Gandhi po njegovem mnenju in po mnenju ekstremističnega gibanja Raštrija Svajamsevak Sang (RSS, Nacionalna patriotska organizacija) preveč popustljiv ob islamsko-hindujskem sporu. Kot dokaz o nereligioznih mehanizmih za povzročanje »verskega« nasilja Taylor pravi, da »Gandhiju njegovi morilci nikakor niso očitali njegovega čaščenja boga, temveč vračilo pakistanskega deleža indijskih rezerv in upor proti militarizmu« (Taylor 2000: 2). RSS in VHP tudi dandanes še nadalje ustrahujeta verske liberalce (in sekulariste). Tako VHP grozi nobelovemu nagrajencu za ekonomijo Amartji Senu, ker naj bi bil njegov program boja proti revščini protihindujski.

7. Konflikt med indijsko državo in radikalnimi hindujci

Razne fundamentalistične hindujske skupine ali organizacije izvajajo pritisk na državo ali njene predstavnike. Verska opravičila za nasilje najdejo v nekaterih verskih spisih, predvsem v Giti. Kot primer odločitve za nasilje lahko navedemo uboj predsednika Radživa Gandhija (sina Indire Gandhi) leta 1991. Atentat je izvedla ženska – kar je precej nenavadno, kajti sprva so bili v vlogah terorističnih napadalcev tradicionalno moški. Bila je samomorilka, oborožena z več bombami in pripadnica Tamilske hindujske skupnosti iz Šri Lanke. Privrženci so se odločili za takšno dejanje zato, ker so bili nezadovoljni s stališčem R. Gandhija do njihovih teženj po odcepitvi.

8. Konflikt med indijsko državo in verskimi avtoritetami

Juergensmeyer (2000) navaja glavne vire napetosti med navedenima elementoma: RSS, Stranka Džanata in Svetovni hinduistični kongres nastopajo proti sekularni državi ter vsemu, kar ima pridih Zahoda in močno zagovarjajo tradicionalizem. Kongresna stranka in še nekatere druge pa govorijo in delujejo v prid sekularizma. Leta 1988 so prve izrazile interes, da se »indijanizirajo in poduhovijo« učni načrti javnih šol in kot obvezno uvede učenje sanskrta od 3 do 10 razreda, čemur so nasprotovali država in učitelji (Smrke 2000: 94).

9. Konflikt med brahmani in budisti

Vrnitev budizma in delovanje Ambedkarja in njemu podobnih so mnogi brahmani zaznali kot grožnjo njihovim interesom. Iz tega razloga pritiskajo na spreobrnjene v budizem (Smrke 2000: 93).

10. Konflikti med emancipiranimi ženskami in verskimi avtoritetami

Indijske religije večinoma diskriminirajo ženske. Častijo sicer "Veliko mater" in to je razlog, zaradi katerega gojijo v Indiji kult materinstva, na drugi strani pa se še vedno pušča ženske ponižane, brez moči, ki jih moški izkoriščajo in ki zaradi izčrpanosti navadno hitreje umirajo kot moški. To pa je ravno obratno od tega, kar se dogaja na Zahodu. In čeprav so imeli žensko predsednico, ki so jo včasih častili kot boginjo Durgu, hkrati puščajo 87 odstotkov indijskih žensk v socialnem ustroju purde, ki temelji na nezrušljivi veri v nadmoč moških. (Hkrati ko Indijec povečuje materinstvo, prezira žensko). S tem niso mišljena le verska upravičevanja družbenih razlik, ampak tudi izključevanje žensk iz duhovništva in liturgije. V tem pogledu so izjeme le nekatere manjše skupnosti: islamski sufizem, tantrizem (ena izmed verskih sekt: meni, da je vsaka ženska šakti, je moč, je utelešenje tajne temeljne sile, ki uravnava vesolje), deloma džainizem in nekatere protestantske cerkve (ne pa katoliška). Kdorkoli je poskusil spremeniti obstoječe stanje je lahko na lastni koži izkusil, kako težavno in hkrati nevarno je takšno početje. Poleg tega človek dobi tudi občutek, kot da bi želel spremeniti tok reke. Kajti razen redkih posameznikov se te polasti občutek, da je večina (morda tudi zato, ker ne ve, da je lahko drugače) tako zaverovana v obstoječa pravila, da niti ne razmišlja o spremembah ampak vestno opravlja svoje naloge, kakršnekoli že so.

11. Konflikti med sekularnimi intelektualci in verskimi avtoritetami

»Brahmani npr. nasprotujejo cepljenju otrok, če to vključuje kršenje varnašramadharme ali pravil čistosti – nečistosti. Zdravnica višje kaste ne bi smela cepiti otrok šuder ali haridžanov« (Smrke 2000: 94).

12. Konflikti med hindujskimi kastami

Mnogi so mnenja, da sta pri kasti⁸⁵ posebno pomembni rasna in poklicna pripadnost. To dokazujejo tudi trije ugotovljivi nagibi, ki prevladujejo v kastah: nestrpnost med posameznimi skupinami oziroma medsebojno odbijanje skupin, hierarhija in nenazadnje podedovana poklicna specializacija. Celotna razlaga mora zajemati vse tri nagibe. Trije pogoji pa so bistveni za obstoj kast: zvestoba določenemu poklicu, preprečitev stikov in zaveznitva s tistimi, ki so zunaj določene kaste, ter nadaljevanje poklica, sprejetega od prednikov. Bistveno za sistem kast⁸⁶ pa je neenakost pravic. Kršenje česarkoli navedenega lahko vodi v konfliktno situacijo. Čeprav se moramo zavedati, da hindujska ideologija ni zasnovana samo na konfliktu pravic, temveč tudi na obveznostih posameznika do drugih, do skupine, na uspešnem opravljanju svojih dolžnosti.⁸⁷ V svojem bistvu so torej zgrajene na ideji, da je bolje graditi mir kot konflikt in vojno. A kljub temu je tak sistem za pripadnike nižjih kast ali celo izvenkastnih pripadnikov zelo krut. Spopad je v tem sistemu navzoč že od samega začetka, periodično se pokaže kot samorušilnost v ogromnih razsežnostih in zadnje čase je to vedno bolj prisotno. Vendarle človek na koncu ugotovi, da mu ne manjka stabilnosti (Štante 1980: 300-305).

Kljub temu, da je kastni sistem uradno nezakonit, še vedno traja. Marsikje je obremenjen z medkastnimi spopadi. Samo v državi Bihar je bilo v zadnjih letih 20.000 žrtev medkastnih vojn – sem Smrke (2000: 93) prišteva tudi naslednjo podkategorijo konfliktov:

- **Konflikti med kastami in podkastami (haridžani, daliti)**

Zaskrbljajoči so podatki, ki kažejo na to, da se iz vrst dalitov rekrutira 90 odstotkov delovne sile. Letno se zgodi nekaj deset tisoč nasilnih ravnanj pripadnikov višjih kast in

⁸⁵ Človek je v Indiji duhovno svoboden, celo širil naj bi lahko katerokoli vero pa ne bi bilo, načeloma, nikomur mar. Toda hkrati je skrajno nestrpna do kakršnihkoli sprememb. Posameznik je sicer individualno svoboden, kar pa ne bi mogli trditi, za posameznikovo svobodo v družbenem smislu. Neusmiljeno in kruto je namreč vezan in odvisen od širše skupine -kaste, kateri pripada. Le tej se mora brezpogojno podrejati. Kasta je preživela, ker predstavlja splošno silo odnosov v družbi, konfliktov, ki temeljijo sicer na hierarhiji, hkrati pa omogočajo, da nasprotja ne podrejo družbene stabilnosti. Privilegiji so se obdržali, ne samo zato, ker je pač bila takšna prevladujoča ideologija, temveč tudi zaradi sposobnosti pripadnikov kast za samožrtvovanje (Štante 1980: 289-307).

⁸⁶ Po mnenju Jamesa Milla je bistvo kastenga sistema vztrajanje pri privilegijih, sklepanje porok izključno v krogu iste kaste in rdno dedovanje privilegijev skozi stoletja. Sumarum je torej razdelitev funkcij, dedovanje in prenos teh funkcij na naslednje rodove ter hierarhija teh funkcij.

⁸⁷ Z Zahodne perspektive bi lahko rekli, da je tak sistem na nek način zelo krut in hudo omejevalen. Sociolog Kroeber definira kasto kot skrajni primer razreda. Po njegovem mnenju je kasta posebna oblika družbenih razredov. Kasta se razlikuje od razreda po tem, da se v njem socialna zavest stopnjuje do točke, ko običaji in navade ter zakon omogočajo trajno ločevanje med posameznimi skupinami. Po njegovem mnenju so družbeni razredi tista oblika, iz katere nastajajo kastni sistemi neodvisno v različnih časih in različnih krajih. So torej neke vrste zamrznjeni razredi. Kastni sistem naj bi obstajal tudi v srednjeveški Evropi (V Štante 1980: 300-305).

lokalnih policijskih sil (države) nad haridžani oziroma daliti. Nasilje obsega posilstva, mučenja, uboje, požige vasi in druge oblike nasilnega ter nečloveškega ravnanja (Smrke 2000: 93).

Ramakrishnan navaja, da se je med leti 1990 in 1999 zgodilo veliko umorov zaradi medkaste nestrpnosti. Ubitih je bilo več tisoč oseb, večinoma dalitov. Število napadov nanje se poveča vsakič, ko se kakšen njihov pripadnik povzpne na pomemben položaj. Skoraj vse napade zakrivijo privatne policijske enote bogatih veleposestnikov, ki so bile vpletene tudi v množična posilstva leta 1992, ko je bilo posiljenih 200 nedolžnih dalitskih žensk, starih od 6 do 70 let (Ramakrishnan 1999: 1).

Večina dalitov je sprejela življenje, ki je polno ponižanj, kot del vsakdanjosti. Čeprav se nam z drugačnega zornega kota zdijo njihove življenjske situacije nepredstavljive so le te njihova vsakodnevna realnost. Grozljiv primer je iz države Karnataka, ko je starejši moški višje kaste posilil osemletno dalitsko deklico, bojda zato, ker mu je to svetoval vladni zdravnik, da si bo na ta način ozdravil spolno bolezen. Sedemnjast dalitskih delavcev na plantaži čaja v državi Tamil Nadu pa je umrlo okrutne smrti 23. julija 1999. Protestirali so zaradi neustreznih delovnih pogojev, zato so jih pripadniki policije in rezervnih vojaških sil pretepali s palicami in jih obmetavali z opeko ter kamenjem. Ko so hoteli pobegniti, jih je policija preganjala do reke, v kateri so potem preostali še utonili.⁸⁸

5. SEKULARIZACIJA

Sama sekularizacijska teza je odvisna od razumevanja razmerja med moderno družbo in religijo. Pri sekularizaciji gre za proces zmanjšanja družbenega pomena religije kot posledice modernizacije. Bolj razčlenjeno pa gre za:

- zmanjševanje ali celo izginjanje nekdanj odločilnega vpliva religioznih institucij (ločitev cerkve in države, laizacija šole, idr.),
- zmanjševanje navezanosti posameznika na cerkve oziroma verske institucije (o tem govorijo predvsem podatki pri cerkvenih obredih idr.),

⁸⁸ <http://www.countercurrents.org> (23. 1. 2007)

- izrecno zavračanje ali nesprejemanje tradicionalnih verskih predstav in nauk (empirične raziskave kažejo na redukcijo in selekcijo, ter kombinacijo različnih verovanj, idr.),
- spreminjanje verskih institucij in dogem (v smislu prilagajanja vsebine in načina delovanja, opuščanje posebnih religioznih dejavnosti, upad števila duhovnikov in redovnic, idr.).

Sekularizacijo bi lahko označili kot posledico prehoda iz tradicionalne v moderno družbo, katerega zaznamuje predvsem hitro uveljavljanje znanosti in tehnike. V takšnih okoliščinah se bistveno zmanjša tudi integracijska in legitimizacijska funkcija religije. Sekularizacija je torej predvsem proces, v katerem posvetni način življenja prevladuje nad religijskim, obenem pa se to posledično začne nanašati tudi na slabljenje materialnega in družbeno-političnega položaja verskih akterjev in ustanov. Z ločitvijo sakralne in posvetne oblasti se delijo pristojnosti države in religije. Kljub vsemu pa popolna ločitev teh dveh sfer (države in religije) ni možna (Priatelj 2005: 51). Pojavilo se je tudi razlikovanje med sekularizacijo in sekularizmom (Tabela)⁸⁹:

SEKULARIZACIJA	SEKULARIZEM
Gre za proces, v katerem posvetni način življenja počasi prevladuje nad religijskim načinom življenja.	To je ideologija, ki spreminja sekularizacijo iz hipoteze v normo.
Nekateri avtorji zatrjujejo (predvsem zagovorniki funkcionalizma), da s sekularizacijo lahko razumemo le spreminjanje vsebin in načinov religije, nikakor pa ne izginjanje družbenih funkcij religije.	Zahteva odpravo religioznega vpliva na družbeno življenje in praktični ateizem.
Pojavlja se lahko na več nivojih ali ravneh:	Sekularizem zadeva politiko, ki se zavzema

⁸⁹ www.svarog.org/sociologija_religije/sekularizacija_v_modernih_druzbah.php (20.10.2005) in Pavičević V (Priatelj 2000: 51).

<p>1.) družbeni nivo: religija izgubi nadzor nad drugimi institucijami (znanost, umetnost, izobraževanje, itd.);</p> <p>2.) raven zavesti: posamezniki vedno manj verujejo v religijske dogme, bog postaja vedno bolj neoseben in odmaknjen od njihovega sveta;</p> <p>3.) sekulariziranost neke verske institucije: znotraj verske skupnosti prihaja do sprememb (npr. demitologizacija).</p>	<p>za prvo obliko sekularizacije.</p>
<p>Ključne karakteristike sekulariziranih družb se kažejo le kot poseben vidik širšega procesa diferenciacije, avtomatizacije in dehierarizacije družbenih sfer in v procesih "societalizacije" (podružabljanja).⁹⁰</p>	<p>Obstajajo tri oblike sekularizma:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1.) antireligijska različica: zagovrniki znanstvenega in materialnega napredka brez »božje« pomoči. Sekularna država temelji na ne-diskriminaciji, državljani pa lahko celo nasprotujejo religiji; 2.) druga oblika odobrava religijo: država uradno ne dovoljuje nasprotovanja religiji, religija je stvar osebne odločitve; 3.) predstavlja sekularizem, ki zagovarja osnovno povezanost vseh religij in versko svobodo. Država tako podpira vse religije enako, spoštuje vsa verstva in verjame v spravo vseh religij (Tyagi 20001: 163.164).

⁹⁰ Vse skupaj kot celota lahko pomeni tudi prehajanje iz stanja skupnosti v odprto in kompleksno družbo. To je še posebej poudaril Wilson. Življenje posameznika v veliki meri določajo (v kapitalističnem svetu) birokratska brezosebna država, velika industrija in trgovina
www.svarog.org/sociologija_religije/sekularizacija_v_modernih_druzbah.php (20.10.2005).

5.1. SEKULARIZEM V INDIJI

Znano je, da se Indija že v svoji Ustavi opredeljuje za sekularno državo. Ne glede na njeno multikulturalnost (kjer ima vsakdo svoje lastno prepričanje, prepričanja različnih verskih skupnosti, politikov,...), je odnos med politiko in religijo določen formalno: z ustavo, kjer je zapisano, da je Indija suverena, socialna, sekularna demokratična republika.

Nekateri indijski teoretiki menijo, da bi se morala politika in religija dopolnjevati in prepletati. Religija in sekularizem nista antagonista, temveč naj bi sovpadala (Tyagi 2001: 36-40). Nekateri spet zagovarjajo »reformirane« različice neke vrste tradicije, kot sredstvo za prevzemanje pozitivnih vidikov modernega načina življenja, spet drugi pa zahtevajo radikalen povratak k izvorom.⁹¹ Zanimivo bi bilo vedeti ali si privrženci določene nacionalistične stranke, ki je morda tudi na oblasti in zatrjuje, da deluje v skladu z načeli tradicionalnega hinduizma, kljub temu, da ne drži (vsaj ne v celoti in je mnogo stvari zmaličenih) tako zelo verjame tej ideologiji ali si zatiska oči pred resnico? Narod si namreč pod pretvezo religije zastavlja cilje, ki so kontradiktorni religioznim vrednotam in prepričanjem. Takoj, ko je na oblast prišla (na oblasti je bila do volitev leta 2004) vladajoča stranka BJP, je takoj začela z izkazovanjem svoje moči in prevlade z jedrskimi poizkusi. Bodisi z dejansko uporabo orožja za množično uničevanje (jedrsko orožje) ali zgolj z grožnjami - je popolnoma irelevantno – kajti to je v popolnem nasprotju s temeljnimi hindujskimi vrednotami nenasilja in strpnosti (Taylor 2000: 10-12).

V odnosu med religijo in politiko v Indiji lahko najdemo tri teoretične modele sekularizma: zahodni, marksistični in indijski model. Glede na to, da je Indija država, ki je multikulturalna, kar je bilo že omenjeno - obstaja veliko število različnih religij in verskih skupnosti: hindujci, muslimani, kristjani, sikhi, parsi, budisti in še bi se jih našlo. Vendarle pa obstajo nasprotujoča si mnenja ali bi bilo potrebno religijo izključiti iz družbenega življenja ali to vendarle ni tako zelo nujno. Vsem trem konceptom sekularizacije je skupno naslednje dejstvo: do neke mere se strinjajo z nujnostjo obstoja religije v družbi.

⁹¹ Takšni gibanji, kot sta Višva Hindu Parisad (Svetovni hindujski kongres – VHS) in RSS v Indiji lahko označimo kot poizkus, da bi tradicionalno veroizpoved vključili tudi v spremenjene okoliščine. Reinterpretirana religija tako nujno potrebuje politično moč, državno strukturo in tako njene organe kot uradnike, gospodarsko in vojaško učinkovitost. Takšen način si kasneje tudi izbere, da se vmeša v boje, ki se odvijajo na političnem prizorišču – med različnimi ideologijami in strankami. Tovrstno početje rezultira v določenem premiku in iztirjenju iz religiozne tradicije, kjer religija izgubi svojo aktualno legitimnost (Taylor 2000: 10-11).

5.2. TEORETIČNI MODELI SEKULARIZMA

Zahodni model sekularizma

Združene države Amerike so sicer tipičen predstavnik zahodnega modela sekularizma. Tu sekularizem interpretirajo na način, da religija in država soobstojata v določeni družbi, vendar sta med seboj popolnoma ločeni.⁹²

Marksistični model sekularizma

Klasični marksistični model je osnovan na popolnem zavračanju religije. Marksisti so prepričani, da religija povzroča nepravilnost, upočasnjuje in ovira družbeni napredek in rast.⁹³ Imela naj bi destimulativen vpliv na posameznikov osebni napredek, zato naj bi se ljudje odpovedali duhovnemu življenju.⁹⁴ Takšen model ni vzdržal niti v socialističnih državah.⁹⁵ Gre za splošno zmoto marksistov, kot so kasneje ugotovili kritiki, ker so religiji pripisovali napačne attribute. Le ta nima zaviralne funkcije ampak je družbena sila, ki je uporabljena tudi v politiki (Banatwalla 1992: 3 - 4).

Indijski model sekularizma

Sekularisti v Indiji zagovarjajo verski pluralizem⁹⁶ in enako obravnavanje vseh religij s strani države.⁹⁷ Religijsko – politična interakcija je sestavni del političnega okvirja (ne moremo govoriti o strogi ločitvi politike in religije), ki teoretično sloni na hindujskih idejah in načeloma vsem ponuja enake možnosti in pravice. V Indiji obstaja sekularizem, ki je na nek način vendarle religiozen. Ravno ta vidik sproža ugibanja o resnični naravi indijskega

⁹² Toda v politični praksi države se žal pogosto izkaže odmik od formalnih pravil na tem področju. Prav tako je iz vsakanjega življenja in tudi političnega prereza moč ugotoviti in hkrati zaslediti elemente religije in njeno interakcijo v družbi: sodni procesi se začnejo z molitvijo, nagovor duhovnikov tako v Zgornjem, kot tudi v Spodnjem domu parlamenta, nekateri cerkveni prazniki so državni prazniki ali dela prosti dnevi (božič, nedelja, itd.) (Banatwalla 1992: 6-7).

⁹³ Verjamejo tudi, da ima izredno slab vpliv na celotno družbo, kot tako, ker je zanjo kot "opij" in jo obenem zavaja.

⁹⁴ Kajti prepričani so, da jim lahko resnično pomagajo le materialne dobrine, ki jim olajšajo življenje.

⁹⁵ Nivo sekularizma je v teh državah pogojen z močno tradicijo - kajti večje kot je zanikanje religiozne tradicije, višja je stopnja sekularizacije.

⁹⁶ Verski pluralizem izhaja iz hindujske ideologije in so ga zagovarjali trije največji indijski teoretiki: Vivekananda, Radhakrišnan in Gandhi. Radhakrišnan meni, da se morata politika in religija dopolnjevati in prepletati. Religija in sekularizem po njegovem mnenju nista antagonista, temveč sovpadata. Dodaja tudi, da politika (nanjo gleda s stališča morale) potrebuje religijo, da združi ljudi z enakimi cilji in jih spodbuja k izboljševanju življenjskih pogojev. Pri opredeljevanju sekularizma se je Radhakrišnan opiral na Gandhijevo teorijo ahimse (Tyagi 2001: 35-39).

⁹⁷ Država bi morala imeti enakovreden odnos do vseh religij in njenih pripadnikov, brez kakršnihkoli priorit. Poleg tega je tudi z ustavo zagotovljena svoboda misli, zavesti in religije, kar je prav tako pomemben element sekularizma.

sekularizma, ker je v zadnjih desetletjih vedno bolj čutiti pridih hinduizma - v smislu prioritete le tega in nacionalizma (Banatwalla 1992: 10).

Največji in najbolj neposreden vpliv med religijo in politiko je Indija doživela v 20. stoletju. V vsem tem času je eno najbolj opaznih morda ravno gibanje za neodvisnost Indije. Kljub temu, da je bilo uradno to gibanje sekularno, je bolj podroben pogled dajal vtis nacionalistične lojalnosti na način, ki je vključeval čaščenje nekaterih izključno hindujskih božanstev in obenem posnemal hindujsko predstavo o življenjski izpolnitvi obveznosti (dharmi). Že samo dejstvo, da se je zavzemalo za lojalnost »Materi Indiji« in za »Holly Land India«, ki ga razen hindujcev (ne kristjani in ne muslimani, kot večji religiozni skupnosti) nihče ne doživlja kot takega in jih to na ta način avtomatično izloči, brez tega, da bi to formalno sploh izrekli.⁹⁸ Kljub temu, da v Indiji obstaja veliko karakteristik, ki kažejo dejanski odnos različnih verskih skupnosti do sekularizma (strpen odnos med verskimi skupnostmi, tradicija ločevanja religije in politike v ne zelo strogem smislu, zgodovinska opredeljenost in hkrati organiziranost verske skupnosti), ki je toleranten je to zagotovljeno, kot že rečeno, tudi z ustavo. To je prisotno v tolikšni meri, da prihaja do izenačevanja verske tolerance in sekularizma (Priatelj 2000: 53).

5.3. NACIONALISTIČNI SEKULARIZEM

Narodni voditelj, politik v Indiji, znan kot Jawaharlal Nehru⁹⁹, je na nek način soglašal z obliko nacionalističnega sekularizma, ker mu je le ta zagotavljala tako volilce kot tudi »bazo moči« nad tradicionalnimi religijskimi ali drugimi voditelji religioznih skupin v opoziciji.

Juergensmeyer, v nekaterih idejah sledeč Mircei Eliadeju, vidi nacionalistični sekularizem kot nekaj, kar vsebuje veliko karakteristik tradicionalne religije, vključujoč razne doktrine, mite, etiko, obredne izkušnje in družbeno organiziranost. "Ta strukturna podobnost med nacionalističnim sekularizmom in religijo je komplementarna, kar gre pripisati še bolj osnovni in fundamentalni podobnosti: obe služita etničnim funkcijam zagotavljanja povezujočega moralnega okvirja, to je okvirja, ki narekuje ultimativno lojalnost vsem tistim, ki so se predali" trdi Juergensmeyer. Ob tem še dodaja, da najmočnejša podobnost leži v "zmožnosti tako nacionalizma kot religije – kot edinih dveh primerov med vsemi oblikami predanosti in

⁹⁸ Gadhi se je boril v tej smeri, da bi dosegel nekakšen kompromis med religijo in sekularnim krilom gibanja za neodvisnost, s čimer pa se niso strinjali nekateri indijski politični voditelji.

⁹⁹ Nehru je načrtoval indijsko pot v socializem. Bil je eden glavnih pobudnikov banduške konference leta 1955 ter med glavnimi nosilci politike nevezanosti in aktivne miroljubne koeksistence. Pravzaprav je predstavljal naslednika gibanja za neodvisnost, ki ga je vodil Mahatma Gandhi. Slednji je v svojo teorijo o Satyagrahi (»truth-force« ali »aktivno ne-nasilje«) vgradil hindujske elemente odpovedovanja, žrtvovanja in nenasilja.

zvestobe – ki imata to zmožnost, da obenem dajeta tudi moralno opravičilo mučeništvu in nasilju" (Juergensmeyer 1993: 15). Za nacionalista narod poseblja nekaj kar – ne glede na to, kakšna dejanja stori za ali v imenu svojega naroda ali religije, kateri pripada – mu le ta pomeni najvišjo in najpomembnejšo dobro. Ali je njegova podoba sploh realna in upravičena, ni stvar empiričnih dokazov, temveč odraz njegove vere.

Z zakonom določena mesta v upravi javnih služb, na posebno določenih drugih upravnih položajih ali v specializiranih programih za afirmativno vključevanje zapostavljenih posameznikov (katerih namen je zaščita "popisanih kast" – še nedolgo tega so jih imenovali "nedotakljivi") bi lahko bila predstavljena tudi kot nasprotje pravil in želj večine. Z besedami bivšega državnega generalnega direktorja policije in uradnika VHP, ki se z omenjenimi olajševalnimi pogoji ne strinja in si prizadevajo za njihovo ukinitve: "Čutimo, da je to kar počnemo dobro za vso državo in njeno korist. Konec koncev, kar je dobro za 82 odstotkov države je dobro tudi za ostale!"¹⁰⁰ Dejansko izvrševanje temeljnih pravic - ki zagotavljajo svobodo vesti, prosto izbro poklica, verovanje, propagiranje religije v 25. členu indijske ustave - bo še dolgo ostalo problematično. Predvsem, ker gre za državo, ki je tako zelo religiozna, kot je Indija. Madan ugotavlja, da sekularizem v Indiji ne pomeni, da je religija v domeni večine, kajti takšna ideja bi pomenila sovražnost do drugih religioznih prepričanj, ki so po svojem značaju celovite in "tovrstnih dvojnih kategorij niti ne zaznavajo niti ne razumejo kot boj sakralnega proti profanemu, religioznega proti sekularnemu in javnega proti zasebnemu" (Madan V Ruthven 2004: 178).

5.3.1. SINGHVIJEVA INTERPRETACIJA SEKULARIZMA V INDIJI

L. M. Singhvi je visoki komisar Indije v Veliki Britaniji. Velja za eminentnega pravnika, vodilnega strokovnjaka na področju ustavnega prava, uglednega člana parlamenta in znanega zagovornika človekovih pravic.¹⁰¹ Želela sem podati mnenje nekoga, ki predstavlja hkrati vladno stališče in tovrstno opredelitev stanja na področju sekularizma v Indiji.¹⁰²

Singhvi trdi, da indijski sekularizem temelji na enakovrednih in neprenosljivih pravicah tako posameznikov, kot tudi članov skupin v indijski družbi. Hkrati pomeni enako spoštovanje do vseh religij, vključno z ustavno zavezo demokraciji in vladavini prava. V svojih pojavnih oblikah predstavlja sinonim vere v svobodo človeštva. Duh, ki preveva univerzalno

¹⁰⁰ Kot bi želeli povedati, da kar je dobro za hidujce, bo storjeno, ostali pa naj iščejo drugačne alternative. Iz povedanega kar izžareva nestrpnost do pripadnikov drugih religij, kot da tu zanje ni mesta.

¹⁰¹ Šolal se je na univerzah tako v Indiji, kot v ZDA in je obenem avtor številnih knjig, pesnik, publicist ter lingvist.

¹⁰² Njegov obširen prispevek je bil objavljen v publikaciji imenovani "First", ki izhaja v Londonu.

Deklaracijo o človekovih pravicah je po njegovem mnenju opazen tudi v indijski ustavi.¹⁰³ Pomembno se mu zdi to, da se Indija nikoli ni opredelila kot hindujska temveč kot multikulturna (pluralna) država, kljub temu, da je velika večina prebivalcev pripadnikov hindujske vere. Zavračala je komunalno razdelitev in teokratski princip delitve. Indijsko prepričanje o sekularizmu je prepleteno z različnimi dimenzijami indijske ustave in politične kulture, ki skupaj pomenita seštevek petih ciljev: svobode, enakopravnosti, bratstva, spoštovanje vsakega posameznika ter enotnosti in integritete naroda. Vsaka izmed teh komponent po njegovem mnenju tudi krepí sekularnost. Hkrati so ti konceptualni cilji zaščiteni z zagotovili fundamentalnih pravic.¹⁰⁴

Razmeroma jasno indijski sekularizem prepoveduje preferenčno obravnavanje katerekoli izmed religij v Indiji (hinduizma, islama, krščanstva, sikhizma, budizma ali katerekoli druge religije oziroma manjše religiozne skupine). V tem pogledu naj bi bile človekove pravice in sekularizem dve različni strani sicer istega kovanca.¹⁰⁵

Singhvi je mnenja, da se je tudi v praksi potrdilo, da indijska vlada sekularizma ne vidi le kot zapisa na papirju ampak ga dejansko prakticira.¹⁰⁶ "Če bo sekularizem tudi vnaprej uspeval in se morda celo okrepi, gre razlog po vsej verjetnosti iskati v tem, ker je sam tako prilagodljiv in fleksibilen – kar ni lahko v tako pestri in raznoliki deželi, kot je Indija" podarja Singhvi. Uzakonitev enotnih civilnih normativov vsekakor ostaja na preizkušnji, deloma tudi zato, ker si Indija želi, kot tolerantna in pluralistična demokracija, da bi dosegla enotne civilne normative na osnovi konsenzualne podpore muslimanske skupnosti. "Samo še vprašanje časa je, kdaj bodo sanje o indijskem sekularizmu dejansko uresničene v celoti, kajti sama ideja je v

¹⁰³ Singhvi pravi, da sekularizem sicer ni bil omenjen v preambuli k ustavi, ko je bila le ta uradno sprejeta leta 1947. Ta del so dodali kasneje, leta 1976, kot amandma. Kljub temu trdi, da je iz same ustave razvidno, da je bil duh tovrstne zavesti prisoten pri sestavljanju ustave, kajti snovalci so z ustavo želeli zagotoviti:

- *pravičnost*: socialno, ekonomsko in politično,
- *svobodo misli*: izražanja, verovanja, vere in čaščenja,
- *enakopravnost*: družbenega položaja in ustvarjanja enakih možnosti za vse.

¹⁰⁴ Diskriminacija, ki bi temeljila na podlagi različne pripadnosti rasi ali religiji je prepovedana z ustavo, ki jo je sprejela Indija. III. poglavje ustave namreč pozorno bdi nad zagotovili o osnovnih človekovih pravicah. Sekularizem v Indiji, po Singhvijevem mnenju, ne pomeni zavrnitve religije, temveč pomeni, da je religija zasebna stvar vsakega posameznika in da se država v to ne sme vmešavati.

¹⁰⁵ O modernem indijskem sekularizmu Singhvi priznava, da je svoj konceptualni okvir v določeni meri prevzel tudi od evropske miselnosti in političnih institucij toda večino inspiracij in idej je črpal iz svoje lastne kulturne in zgodovinske dediščine. Paradoksalno se mu zdi, da kljub boju, ki so ga Indijci bili proti Veliki Britaniji, kot kolonizatorju, je proces sekularizacije pod britansko nadvlado pridobil pomemben zagon. Deloma gre takšen položaj pripisati rezultatu zahodnega vpliva, deloma imperialni kolonialni nadvladi in v veliki meri vzponu nacionalizma. Brez dvoma sta bila ravno demokracija in nacionalizem dva velika zaveznika sekularizma v Indiji v 20. stoletju, ki sta (poleg britancev) naredila veli premik v tej državi, meni Singhvi.

¹⁰⁶ Najbolj opazno je to po njegovem mnenju v primeru muslimanske populacije, ki se po izrazitvi svoje težnje po odcepitvi (razen posameznih nasilnih izbruhov na obeh straneh) svojo željo lahko tudi realizirali in se odcepili v Zahodni Pakistan. Kljub temu je v Indiji ostalo veliko muslimanskega prebivalstva in ravno to je vse odtlej eden večjih izzivov indijskemu sekularnemu pristopu – kljub napetim in včasih že zelo kritičnim situacijam v državi.

svojem bistvu neokrnjena in ima zdravo jedro" meni Singhvi.¹⁰⁷ Pojavili so se tudi notranji izzivi indijski enotnosti in integriteti, katere lahko država še naprej uspešno rešuje ravno s pomočjo sekularizma. Singhvi opaža, da so se začeli porajati dvomi o določenih aspektih indijskega sekularizma, vključno s problemi družbenih reform v operativni dinamiki ter polemike o indijski politiki. Vse to so doslej reševali z interveniranjem bodisi na politični ali pravni ravni. "Rezultat končne analize je pokazal, da je bil sekularizem v Indiji pod okriljem sistema temeljnih človekovih pravic, ki je v zameno povečeval moč indijskega sekularizma. V moralnem, intelektualnem in duhovnem smislu predstavlja sekularizem v Indiji kažipot za novo razumevanje prosvetlitve in emancipacije, novemu redu svobode in vladanja ter nov odnos do obravnavanja različnosti."

5.4. KRITIKA SEKULARIZMA V INDIJI

Kesavan (2001) meni, da je sekularizem v Indiji vedno bil in ostaja politična odločitev "zdrave pameti". Preden se je država osamosvojila, je sekularizem zrasel iz neizogibne potrebe pluralizma, ki jo je vodila politika Kongresa. Slednji je vključeval to dimenzijo, ker je moral dokazati skeptičnim kolonizatorjem, da edini predstavlja edinstveno raznolikost Indije. V obdobju po neodvisnosti in vseh težavah ter problemih ob delitvi Indije, je bila funkcija sekularizma, ki ga je uvajal Nehru, da bi prepričal čisto vse prebivalce Indije, da imajo vse pravice, da živijo v tej državi in da ne gre v nobenem primeru za nekakšno tiho privolitev, ki bi imela drugačno ozadje. Kesavan obenem dodaja, da sekularizem v Indiji ni neka radikalna zadeva. Kot je bilo namreč zapisano še v indijski ustavi, je bil glavni cilj in namen sekularizma le eden: skušal naj bi zagotoviti, da nobena izmed religioznih skupnosti ne bi imela monopola – ne v državi in ne nad različnimi institucijami. Vendarle se je izkazalo, da hindutva tako krši kot ogroža to temeljno zagotovilo s tem, ko trdi, da država in njeno ime predstavlja eno samo skupnost. V politiki predstavlja monopolista, ki je prevzel krmilo in daje občutek, da bo prišlo do poslednjega, smrtnega udarca, ki bo zadel Indijo v počasnem posnetku. Premalo je zgolj nasprotovanje tovrstni mentaliteti in njeni realizaciji. Potrebno bi jo bilo zaustaviti, ker deluje z jasno izraženo tendenco po nadomestitvi sekularne organiziranosti v Indiji in s pompozno deklamacijo in prepričevalnim govorjenjem iz katerega preveva sovraštvo, mržnja in občutek krivice (Kesavan 2001).

¹⁰⁷ Zadnjih petdeset let je bilo v Indiji sicer kar nekaj hudih izbruhov skupinskega nasilja toda širši okvir sekularizma ostaja na nek način referenca normam, ki naj bi jih v svoji osnovi zagotavljal.

Indija je sekularna država, ki pa ne deluje vedno po merilih sekularizma. Avtorji indijske ustave so se osredotočili predvsem na normativne abstrakcije v zvezi s sekularizmom. Teorija sekularne države je tako pri Gandhiju kot tudi Nehruju enaka. Vsak od njiju pa si je na svoj način interpretiral pomen religije za državno sfero. Gandhi se je držal svojega načela, da so vse religije nakako pomembne in resnične.¹⁰⁸ Uspelo mu je sistematično rešiti indijsko družbo – popolnoma razkosano "Mater Indijo" – z masovnimi akcijami in propagandnimi kampanjami Kongresa, ki so bili Gandhijevi veliki magični triki. Z njimi mu je uspelo povezati množice, ne glede na religiozno pripadnost posameznikov. Masovne akcije, ki jih je osnoval so periodično in s časom povrnile kredibilnost Kongresu¹⁰⁹, da poseblja in govori v imenu vseh. Nehru pa se je zavzemal za nasprotno stališče, kajti vse religije so mu predstavljale nekaj neresničnega. Podpiral je liberalni model demokratičnega sistema, ki omogoča svobodno delovanje vseh religij, brez izjem in toleriral vsako izmed njih. S tovrstnim načinom delovanja naj bi priredil sekularno državo indijskim pogojem. Nehru je bil po mnenju nekaterih sekularist, ker je verjel, da je univerzalnost znanosti, razuma in modernizma, tako očitno superiorna v primerjavi z iracionalno posebnostjo množstva verovanj in identitet različnih posameznikov¹¹⁰ (Banatwalla 1992: 1).

Sekularizem v neodvisni Indiji je kmalu postal pokroviteljski, ko ga je začela izvajati država in pogumno dejanje, kadar so bili izvajalci samozavedni posamezni sekularisti. "Dandanes je v Indiji vedno bolj prevladujoč občutek, da sekularizem predstavlja obliko hindujskega viteštva" zatrjuje Kesavan (2001: 11). Sekularisti namreč vidijo tako muslimane, kot posameznike in tudi muslimansko "skupnost" generalno, kot objekte za dokazovanje poguma. Tisti muslimani, ki so ostali v Indiji so žrtve delitve in predsodkov, ki jih ta različnost institucionalizira. Sekularisti se nagibajo k domnevi, da so muslimani na splošno diskriminirani v vsakem segmentu zaposlovanja. Še več: urdu, njihov jezik¹¹¹ za katerega

¹⁰⁸ Njegovo prepričanje je značilno za hinduizem kot tudi njegove moralne vrednote in politiko nenasilja, katero je vpeljal v ta del življenja.

¹⁰⁹ Kongres ni nikoli izgubil občutka, da je narod kot celota seštevek vseh pod-kontinentalnih posebnosti; več kot je parsov, muslimanov, dalitov, sikhov, budistov, kristjanov v njihovih vrstah, večje imajo možnosti, da predstavljajo narod kot celoto (Kesavan 2001: 4).

¹¹⁰ Ker je Nehru skupaj s hčerko prepletel socialistično avtarkijo in sekularizem je neuspeh enega diskreditiral uspeh drugega (tudi nezmožnost države pod Nehrujevim vodstvom, da bi iz Indije naredila ekonomsko uspešno državo je negirala trditev, da je država napredna in postaja moderna). Glede na to, da je razpršenost sekularizma imela veliko zaslug pri sponzoriranju Nehrujeve vlade, je imel zaton Kongresa kot politične moči in posledična umaknitev njegovega pokrovitelja BJP ravno nasproten učinek. Sedanja sekularna praksa bi se lahko učila iz preteklih napak in bistveni nauk je sledeč: "zdelo se je samoumevno, da bodo ljudje, ki podpirajo tovrstne ideje ohranili to pripadnost za vedno – zato ker smo predvidevali, da je sekularizem povezan z metropolitansko identiteto tako, kot je računalnik z Windows okni" (Kesavan 2001: 29). Toda bili so v zmoti: sekularizem tej eliti ni predstavljal političnega položaja in drže temveč je bil izbira sloga - trenda. Ti pa se spreminjajo.

¹¹¹ Čeprav bi v drugačnih okoliščinah trdili povsem nasprotno, da gre namreč za *lingua franca* in da pripada enakovredno tako tako hindujcem, kot muslimanom (Kesavan 2001: 11).

zatrjujejo, da je "njihov" jezik, je sistematično negiran s strani države. Obenem se muslimane obravnava na način, da morajo neupravičeno dokazovati svoje "zasluge", da so sploh lahko tretirani kot enakovredni državljani Indije. Nenehno so tarče nasilja pripadnikov različnih sekt in ne tisti, ki so povzročitelji nasilja. Domnevno sekularni cilji, kot so skupna civilna (državljska) načela so le ukane in zvijače, ki zatirajo muslimane na način, da le ti sprejmejo večinski princip¹¹² (Kesavan 2001: 12).

Logična razlaga za tak odnos religije in politike, kot je to v sekularni Indiji, je v komplementarnosti države in politike ter hkrati tudi v medsebojnem omejevanju. Gre za to, da se na različnih ravneh izigrava določila sekularne države. Država, ki naj bi potegnila mejo med sekularnim življenjem in religijo, mora biti zelo previdna, da ne bo posredno ali neposredno spodbudila fundamentalizma. Pri svobodnem vzpostavljanju religije v politiki mora država poskrbeti za strogo prepoved kakršnih koli religioznih praks znotraj države same.¹¹³ Do kršitev sekularizma v Indiji pa prihaja zaradi neuspeha koncepta asimilacije verskih skupnosti, pluralizma različnih tradicij, ki je dal osnovo za razvoj različnih tipov nacionalizma in nenazadnje tudi tradicije povezanosti politike z religijo. Država bi morala ohranjati enako distanco do vseh religij in hkrati distanco do religije kot take. Zavedati se je namreč potrebno, da vzdrževanje tovrstne distance še ne pomeni, da gre za sovražen odnos do religije.¹¹⁴

5.5. ORIENTALIZEM IN OKCIDENTALIZEM: ZABLODA ZAHODA ALI NJEGOVO PRESEGANJE

Tudi religije imajo lahko obrambno funkcijo, ker se na možno grožnjo družba odziva z obrambnim mehanizmom strahu. Podobno velja tudi za predsodke, ki niso samo »napačna miselnost ampak način oblikovanja družbenega samozavedanja v odnosu do Drugega.« (Paić 2004: 26). Po kritični študiji Edwarda Saida Orientalizem konec sedemdesetih let 20. stoletja, v kateri je pokazal, da je Zahod skozi vso zgodovino kolonializma uporabljal najrazličnejše

¹¹² Kesavan (2001: 12) trdi, da so muslimani v tej sekularni drami žrtve v množici nasilnih scen in obenem tihe podpore nacionalističnih akterjev, sami pa le redko pridejo do besede, ker "viteštva" z njihove strani nihče ne odobrava.

¹¹³ Načeloma veljajo zelo stroga načela delovanja za državne uradnike in administracijo, kajti ostati morajo formalno in operativno nevtralni. S tem ni mišljeno, da bi tovrstna nevtralnost morala zanje veljati samo v primerih, ko prihaja do nesoglasij znotraj različnih verskih skupnosti, ampak tudi takrat, ko prihaja do polemik med verskim in sekularnim. Le na takšen način se lahko zagotovi pravičnost in enakost do vseh članov družbe. Drugačna pravila pa veljajo za politike: le ti lahko tako na volitvah, kot tudi pri raznih političnih kampanjah uporabljajo in poudarjajo svoja verska načela.

¹¹⁴ <http://www.crosscurrents.org/Demerath.html> (12.10.1005)

oblike znanja in moči, da bi ustvaril ideološko podobo t.i. Vzhoda, ga udomačil in postavil kot lastno zrealno podobo in posledično podjarmil z drugačnimi sredstvi (znanostjo, tehnologijo, kulturo), so v okviru postkolonialnih študij in kulturoloških teorij nastala plodna tla za drugačno kritiko ideologije od tiste, kakršna je bila kanonizirana v delih kritične teorije (Adorna, Habermasa)¹¹⁵. To pa je pomenilo v temeljih pretresti diskurz in mišljenje t.i. evropocentrizma. Kritike oreintalizma kot »imaginarnega zemljevida« vseh predstav, ki jih je imel zahod o različnih ideologijah, ki so drugačne. Le te so imele jasen namen in funkcijo osvobajanja od predsodkov, etiket, mitov in politične nekorektnosti. Slednja pa dandanes ni osamljen pojav, kajti razpoznavamo jo na vsakem koraku (Paić 2004: 26-27).

Zahod želi preseči lastno krizo, ki jo doživlja na mnogih področjih in mnogokrat (vedno pogosteje) posamezniki rešitve iščejo v mistični Indiji ali ezoteričnem Tibetu. Na Zahodu so si namreč ustvarili ideološko sliko Vzhoda, kot geografsko-duhovnega prostora čistosti, duhovnosti, moralnosti in naravnosti. Toda stvari so dobile veliko širšo pojavno razsežnost, kajti: to ni več samo fikcija Zahoda temveč nevarna refleksija samega Vzhoda v sovraštvu do Zahoda. Le ta večini držav na Vzhodu (pa naj gre za Indijo, Japonsko, Kitajsko itd.) predstavlja materializem, liberalizem, kapitalizem, humanizem, racionalizem, dekadenco - ali kot je občasno slišati - »sadeži kulture barbarstva« in kolonizatorjev.¹¹⁶ Očitno je tudi, da se dojemanje Zahoda do danes ni spremenilo. Nacionalna (kulturna) identiteta je pomembna ideološka fraza nasprotnikov Zahoda nasploh. To se odraža tudi pri želji vzpostavitve minimalnih standardov človekovih pravic. Globoko razumevanje trpljenja ne razloži, zakaj so ravno dežele s fundamentalističnimi diktaturami najhujši sovražniki Zahoda, ne pa tisti, ki bii za to imeli največ razlogov – države, stoletja izkoriščane in zaslužnjevane, vse do današnjih postkolonialnih globalizacijskih degeneracij, kot je suženjsko delo otrok za interese multinacionalk. Na podlagi tega bi lahko rekli, da je koncept okcidentalizma kot reakcijskega odgovora na orientalizem svojevrstna kulturno ideološka podoba Vzhoda kot negativnega

¹¹⁵ S kritiko Saidovega evropocentrizma in amerikanizma kot nadaljevanje hegemonije Zahoda po koncu hladne vojne so bila ustvarjena plodna tla za drugačno obliko ideološke manipulacije – odsotnost kakršnekoli samokritičnosti Vzhoda v interkulturnem sporu/dialogu, celo po prelomnem dejanju, kot je bil teroristični napad na ZDA 11. septembra 2001. Obenem nesporno velja, da so se od Saida in njegove kritike ideoloških prikazni Zahoda naprej spremenile polemike in kritične teorije v družbenih in humanističnih znanostih v njihovem odnosu do tradicionalnih skupnosti t.i. tretjega sveta ((Paić 2004: 27).

¹¹⁶ Avtorja Avishai Margalit in Ian Buruma sta objavila kontroverzni esej, naslovljen Occidentalism. Okcidentalizem jima predstavlja preprosto skupek predstav in idej o zahodu v glavah njihovih sovražnikov. Eseg se prične s trditvijo, da je sedanje sovraštvo vzhoda do Zahoda, pri čemer so mišljene predvsem države t.i. Tretjega sveta, rezultat zgodovinske tendence boja proti univerzalizmu razsvetljskega projekta novega veka. Ultranasionalistični projekti vrnitve k izvorom avtentične kulture v mnogih državah Vzhoda so pomenili možnost ali željo »preseganja moderne Zahodne civilizacije«. Že dolgo ne gre več le za protest »ponižanih«, namenjen materialistični kulturi kapitalizma, kakršnega razbiramo iz opravičevanj terorističnega fanatizma (Paić 2004: 27-28).

Zahoda, pri čemer je le ta postavljen kot nevprašljiva paradigma svetovno – zgodovinskega razvoja ideje svobode (Paić 2004: 30-31).

Zadnja desetletja je opaziti intenzivno vnašanje "duhovnih" elementov Vzhoda v življenje Zahodnjakov in to bi lahko opisali tudi kot začetek interkulturalnega dialoga Zahoda in Vzhoda v postzgodovinskem obdobju.¹¹⁷ Vendarle pa ostaja dejstvo, da Zahod v hegemonialni igri globalizacije presega ovire orientalizma in okcidentalizma s tem, ko stimuliran z notranjo kritiko "identitet upora" (ekološko, mirovniško, feministično gibanje, multikulturalne pravice in pravice etnično-spolnih manjšin) tolerira vse mogoče kulturne razlike.

Kar so nekateri napovedovali v šestdesetih letih se danes uresničuje kot globalno dejstvo. Nobene iluzije ni več, da bi tam nekje na "Vzhodu" obstajala podoba duhovnosti in čistega začetka kot izvirne originalnosti. New age kot sinkretistični sklop novih religioznosti predelanega Vzhoda je odgovor na kritike okcidentalizma. Posledica dejstva, da je Vzhodni svet sprejel "zahodne vrednote" je to, da je ta svet postal "amerikaniziran" (to je bilo neizogibno, če je želel ekonomsko preživeti). Sprejetje teh vrednot kot univerzalnih oznak postzgodovinske civilizacije pomeni uporabo novih tehnologij tako informacijskih kot komunikacijskih in globalni kapitalizem. Kljub temu sam proces še vedno dviguje nemalo prahu: dialektika zgodovine kot proces preseganja odnosov gospodarja (zahoda) in služabnika (Vzhoda) v resničnosti seveda ni zaključena. Ravno zato je obrat obeh kulturnih paradigem, orientalizma (Said) in okcidentalizma (Margalit, Buruma), možen korak naprej v premisleku vprašanja o preseganju Zahoda kot postzgodovinskega merila moči. (Paić 2004)

Morda bi lahko celo trdili, da je hinduizem zadnji avtentični odgovor na hegemonijo Zahoda, v prihajajočem obdobju postzgodovine, se nekako predpostavlja, da je govora o državi – naciji, ki varuje kulturno identiteto, nasprotno zahodnemu individualizmu.¹¹⁸ Opaziti je tudi obrat nasproti globalnemu kapitalizmu kot "svetu" tehnologije, znanosti in kulture. Edino, o čemer je v okviru socioloških teorij kulturnega relativizma še mogoče govoriti z neko mero prepričljivosti je analiza trenutnega stanja vrednot znotraj zapletenih družb z zapoznelo modernizacijo. Vprašamo se lahko kaj je pravzaprav razlog, da so določene države, med njimi tudi Indija, uspele ohraniti tradicionalne običaje in etos primordiale skupnosti v današnjem času? Morda gre za univerzalni način preseganja zahodnega principa,

¹¹⁷ Ko mislimo na Vzhod to ni mišljeno nujno dobesedno marveč uporabljamo neartikulirani pojem Vzhoda kot protiutež zahodnim "vrednotam".

¹¹⁸ Podobno bi lahko trdili za dva velika imperija: Japonsko in Kitajsko. Kulturna različnost, kot sredstvo pridobivanja nove politične identitete je seveda nevprašljiva.

individualizacije družbenega obstoja in s tem dokaz preživetja nasprotnemu globalnemu sistemu kapitalizma.

Iz povedanega lahko sklepamo, da okcidentalizem lahko prepoznamo kot pojavno obliko, na drugi strani, "orientalizma". Ta uteleša poseben strah zahodnega načina življenja in kulture pred duhovno izpraznjenostjo lastnih obljub. Zablode okcidentalizma nujno izhajajo iz prepričanja o avtentičnosti na kulturni ravni oziroma lastni duhovni vzvišenosti narodov onstran Zahoda. V tem kontekstu lahko razlikujemo med dvema različnima glavnima ideologijama in njenimi nadaljnjimi mutacijami, vrnitve k izvoru na Vzhodu:

- agresivne ideologije: gre za religijske fundamentalizme s politično obliko postmodernega terorizma kot nadaljevanja "kulture odpora" z drugimi sredstvi;
- distancirane ideologije: to so kulturno različne hibridne politike "nove identitete", ki se prilagajajo Zahodu s tem, da oponašajo njegove simbole moči in uspeha (Paić 2004: 34).

6. HINDUIZEM

Hinduizem¹¹⁹ je po velikosti tretja verska tradicija sveta, za krščanstvom in islamom. Zajema 900 milijonov pripadnikov ali 14 odstotkov svetovnega prebivalstva (od skupnega števila 1.129.866.154 vseh ljudi, ki živijo v Indiji¹²⁰ pa je hindujcev 80.5 odstotkov; tu sicer lahko najdemo še muslimane – teh je približno 120 milijonov in predstavljajo drugo največjo skupino glede veroizpovedi; kristjane – teh je 14 milijonov; džainiste; budiste; parsije; jude in pripadnike plemenskih ljudstev – adivase (katerih je po ocenah sodeč 45 milijonov). Hinduizem je navzoč v skoraj sto državah sveta, vendar je večinska religija le v Indiji in

¹¹⁹ Beseda hinduizem je perzijsko-muslimanskega izvora. Besedo hindustan so perzijski muslimani uporabljali za označevanje neislamskih tradicij na področju Indije, ki so bile razširjene vzhodno in južno od reke Sindhu, to je deželo okoli reke Ind, ki so ji vladali med XIII. in XVII. stoletjem, z besedo hindu pa ljudstvo in kulturo tega področja. Nato je ta izraz sčasoma postal ime za religijo »hindustana« - staro ime za to regijo je Bharat - in širše okolice. Hindujci so svojo religijo sicer imenovali *sanatana dharma* (večni nauk), *brahmanizem* ali *varnaśramadharmā*. Izraz hinduizem pa postopoma sprejmejo za ime svoje religije šele v zadnjih dveh stoletjih (Šmrke 2000: 72).

¹²⁰ Ker je Indija večkulturna in večjezikovna podcelina, je povsem normalno, da je v njej toliko različnih tradicij. V kontekstu te pluralne kulture je hinduizem religija religij ali zbirka religij. Šankračarija (8. stoletje) je govoril o *Šan matha*, kar pomeni šest religij pod enim dežnikom; to je danes znano kot hinduizem (Murugarathanam 1998: 347 in <http://www.cia.gov> (10. 2. 2007).

Nepalu (Flood 1998: 1). Največ hindujcev je v Indiji (ki bo kot že rečeno tudi predmet mojega preučevanja) – in sicer okoli 85 odstotkov vseh hindujcev sveta.¹²¹

V hinduizmu ni osrednje oblastne organizacije - kot je na primer eklezijastična (cerkvena) institucija za kristjane. V primerjavi s krščanstvom, islamom, budizmom, konfucianizmom in številnimi drugimi religijami, hinduizem (na ravni celote) nima »ustanovitelja« osebe, ki bi se ji pripisovalo ustanoviteljstvo in se iz njenega imena ali pripisane verske kvalifikacije tudi izpeljevalo ime religije (kot je to v budizmu, krščanstvu, konfucianizmu). V hinduizmu obstaja obširna verska literatura in vendarle ni ene same obvezujoče literature ali svete knjige, ki bi jo vsi hindujci priznavali za avtoritativno, kakor je na primer Sveto pismo za kristjane ali Koran za muslimane. Krščanska in islamska oblika proselitizma¹²² imata vzporednici le v nekaterih hinduizmih, na primer v dejavnosti moderne hindjske različice ISKCON.¹²³ Omeniti pa je vendarle treba, da se dandanes v povezavi z nacionalizmom v indijskem hinduizmu pojavljajo oblike in primeri nasilnega proselitizma (Smrke 2000: 73).

Hinduizem je tudi najstarejša med velikimi delujočimi, »živimi« verskimi tradicijami. Ima nekatere poteze svetovne (univerzalne) in nekatere poteze rodovne religije. To se kaže zlasti v njegovi globoki navezanosti na Bharat – Indijo, kot deželo »ritualne varnosti«. Dejstvo, da se je tako religija, kot tudi prebivalci poimenovala po področju je pomembna iz dveh razlogov. Prvič, hinduizem ni enotna in skladna religija temveč skupek več različnih religioznih oblik. Poznavalci hinduizma podarjajo, da imajo velike težave ko skušajo določiti skupni doktrinarni imenovalec te religije. Britanec Weightman npr. meni, da je bolje govoriti o grozdu, šopu med seboj povezanih religij kot pa o eni sami religiji (Weightman 1991: 192). 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 (Smrke 2000: 73). Podobno Britanec Terence Thomas meni, da ni smiselno govoriti o eni koherentni religiji. Pač pa je veliko bolj smotrno,

¹²¹ Srečamo jih tudi v nekaterih drugih azijskih deželah – v Nepal, na otoku Bali, v Afriki (Kenija, Mauritius), v Južni Ameriki (Gvajana, Tobago), na otoku Fidži, v ZDA in Veliki Britaniji (skoraj 400.000). V ZDA in Veliki Britaniji ter nekaterih drugih zahodnih državah ne gre več le za indijske oziroma azijske emigrante ampak tudi za različne hindujske skupnosti, ki jih sestavlja domorodno prebivalstvo (Smrke 2000: 72).

¹²² Proselitizem ali pridobivanje v vero – t.i. oznanjevanje – v krščanstvu gre za *misijonarstvo* in v islamu za *davo*.

¹²³ International Society for Krishna Consciousness (ISKCON) ali Skupnost za zavest Krišne, ki se tudi v Sloveniji pojavi sredi osemdesetih let. Po sociologu M. Webru se proselitistična (spreobračevalna) dejavnost povezuje predvsem s »profetskimi« - »preroškimi religijami«, torej tistimi religijami, v središču katerih je nek profekt – prerok. Glede na to, da je ISKCON bolj kot marsikatera druga različica hinduizma osredotočen na določene osebe, ki jim pripisuje preroškost (Krišna, Prabupada), bi bila v smislu Webrove teze njihova proselitistična dejavnost pričakovana. Tudi sicer velja to in nekatere druge navedene razlike med hinduizmom in drugimi religijami razumeti kot relativne in ne absolutne (Smrke 2000: 73).

če govorimo o aglomeratu mnogih različnih religijskih oblik, ki so med seboj ohlapno povezane s skupno tradicijo nekaterih svetih besedil (predvsem Vedami) in enim ali dvema skupnima konceptoma, idejama – zlasti verovanjem v reinkarnacijo duše in prepričanjem v višjo (božansko) utemeljenost družbene delitve na razrede oziroma kaste (Thomas 1993: 175). Versko prepričanje hindujcev ima veliko skupnih značilnosti, vendar z izrazom »hinduizem« nikoli ne moremo zajeti vseh, ker je človek lahko hindujec na veliko načinov: vaško verstvo se na primer močno razlikuje od filozofskega (Elgood v Bowker 1999: 18). Hinduizem se razume kot družbeni vzorec in obnašanje ljudi, ki izvira na tem geografskem področju imenovanem Indija in ga zato ne moremo okarakterizirati zgolj kot religiozno prepričanje, ker je vse več kot to – gre preprosto za način življenja. Nekaj kar ljudje jemljejo kot samo po sebi umevno in se o tem ne sprašujejo. Tukaj pa se pojavi problem, kajti kljub temu, da budizem, jainizem in sikhizem ravno tako izirajo iz istega geografskega območja nekateri hindujci zatrjujejo, da so te vere pravzaprav še vedno oblike hinduizma. Drugi razlog, ki potrjuje, da je izvorno območje hinduizma zelo pomembno je precej bolj globoko. Odnos in navezanost ljudi na rodno deželo je pogosto življenjskega pomena – temu smo bili priča predvsem v zgodovini različnih religij – ker je bilo tako življenje posameznika kot skupine, kateri je pripadal, in še posebno njihovo zdravo duhovno življenje - odvisno od zemlje. Danes, v obdobju globalizacije, so se ta razmerja v svetu spremenila, toda v Indiji to dejstvo ostaja nespremenjeno. Kot da nanjo čas in spremembe v tem pogledu ne vplivata. Bharat je namreč še danes zemlja življenjskega pomena za hindujce – še posebno za določene razrede – daleč najbolj pa za brahmane. Slednjim Bharat predstavlja sveti univerzum, bivališče Brahme, božanskega kreatorja. Znotraj meja Bharata je življenje hindujcev obredno sigurno in varno, zunaj meja Indije pa prežijo nanje vse vrste različnih nečistoč in omadeževanj. To je tradicionalni pogled hindujcev na svet, toda kljub temu, da so se v zadnjem obdobju pojavile tendence s katerimi bi zmanjšali pomen in moč tovrstnim vzorcem razmišljanja – se večina hindujcev ob povratku iz tujine v Indijo, sveto zemljo Bharata - prepusti in gre skozi različne očiščevalne obrede (Desai 1993: 175).

6.1. TEMELJI HINDUJSKE DOKTRINE

Pravilen izraz za indijsko religijo je *sanatana-dharma*, kar pomeni »večna religija«. Pristni privrženci *sanatana-dharme* verujejo v univerzalno, večno resnico.¹²⁴ Tako rekoč za vse hindujce veljajo štiri purušarthe ali življenjski cilji: dharma, aratha,¹²⁵ kama¹²⁶ in mokša. Besedo hindujec lahko razumemo na veliko različnih načinov, večina strokovnjakov pa se strinja, da je vsem hindujcem skupna zvestoba Vedam (čeprav se v njih predpona hindu nikoli ne pojavi). To so starodavni indijski spisi v sanskrtu, ki za hindujce vsebujejo svete resnice. Vedska književnost ima dva izvora: šruti¹²⁷ (znanje, pridobljeno s poslušanjem) in smriti¹²⁸ (znanje, pridobljeno s spominjanjem šruti). Domala vsi hindujci verjamejo v večni nauk o reinkarnaciji, ki pravi, da večna duša (*atma*) prehaja iz enega telesa v drugo skozi različne življenjske vrste.¹²⁹ Duša se seli po načelu delovanja in njegovih posledic, znanem kot »zakon karme«. Za večino hindujcev je cilj življenja osvoboditi se iz kroga rojevanja in umiranja ter se vrniti k Vrhovnemu Bogu (Brahman). Hindujska družbena ureditev temelji na sistemu štirih življenjskih obdobj in štirih družbenih stanov, imenovanem *varnašrama-dharma* (ki je tako zelo pomembna, da ji pravijo tudi drugo indijsko ime za hinduizem). Hindujci namreč pričakujejo, da bodo šli v življenju skozi štiri ašrame ali življenjske stopnje: učenca (*brahmačari*), hišnega gospodarja (*grihastha*), človeka, ki se umakne v premissljevanje (*vanaprastha*), in človeka, ki se odpove svetu (*sanjasi*). Hindujci v življenju opravijo do šestnajst obredov (*samskar*) ali zakramentov, da bi duhovno napredovali.¹³⁰ Družbeni sistem hindujcev deli ljudi na štiri stanove – kaste ali varne (barve).¹³¹ Ni še zanesljivo znano, ali se

¹²⁴ *Dharma* pomeni veliko reči, najboljši prevod pa je najbrž »primernost«: dejansko je hinduizem zemljevid *dharme*, primernih načinov ravnanja, s katerimi se približujemo dobremu ponovnemu rojstvu in *mokši* (osvoboditvi od ponovnega rojstva).

¹²⁵ Aratha pomeni dovoljeno pridobitev bogastva in lastnine.

¹²⁶ Kama pomeni iskanje dovoljenih užitkov.

¹²⁷ Šruti vsebujejo štiri Vede – Rig, Sama, Jadžur in Atharva. Vsaka Veda ima štiri sestavne dele:

- 1.) samhite – mantre, ki jih recitirajo brahmačariji (študenti),
- 2.) brahmane – navodila za obredno čaščenje, namenjeno grihastham (poročenim ljudem, ki živijo po pravih varnašrame),
- 3.) aranžake – filozofski spisi, namenjeni vanaprastham (tistim, ki se v starosti umaknejo iz družinskega življenja),
- 4.) upanišade – filozofski spisi za sanjasije (ljudi v duhovnem redu odpovedi) (Lebar 2003: 88).

¹²⁸ Druga besedila, znana kot smriti, kar pomeni »zapomnjeno«, so v oporo besedilom šruti in obsegajo tudi velike epe, kot sta Ramajana in Mahabharata, ki vsebuje tudi pesnitev Bhagavadgito (Lebar 2003: 88-89).

¹²⁹ Zato hindujec razmišlja o toku življenja skozi mnogo bivanj (ki prinašajo posledice dobrih in slabih dejanj tudi v to življenje, ki ga trenutno živi). Tako se omejeni razpon zgodovine enega samega življenja podaljša na milijarde in milijarde let.

¹³⁰ Prvi obred je posvetitev pred spočetjem, zadnji pa je pogrebni obred.

¹³¹ Po navodilih svetih spisov naj bi se ljudje razvrščali v stanove glede na rojstvo v določeni družini (kasto podedujejo). Ti stanovi so:

- a) *brahmani* (svečeniki, učitelji, ministri, zdravniki itd.)
- b) *kšatriji* (državni voditelji, sodniki, poklicni vojaki, policaji itd.)

je iz tega razvil podrobneje razčlenjeni sistem kast in podkast (*džati*). Sistem kast je še vedno vpliven, čeprav je indijska vlada z zakonom prepovedala delitev na kaste – le ta ostaja sestavni del indijske družbe. Vlada prav tako poskuša izboljšati pogosto obupne razmere nedotakljivih, pripadnikov najnižje kaste, ki opravljajo večino umazanega in najbolj ponižujočega dela.¹³² Kljub temu ostajajo vsa pomembnejša vprašanja (od prehranjevanja, učenja, poroke, dela, itd.) povezana s kastno delitvijo. Kastno razločevanje pa je bilo v prid predvsem duhovščini. V želji po ohranitvi svoje nadvlade v družbi, ki izhaja iz zgodovine (vseskozi so jo utrjevali na različne načine) brahmani tudi dandanes zavračajo vse spremembe in so močni zagovorniki tradicionalnih načel (tudi avtentičnosti hinduizma, kot poudarjajo sami). Čaščenje je izjemnega pomena za vsakega Indijca. Čaščenje, tako *daršan*, gledanje podobe, kot *pudža*, obred, sta življenjskega pomena v domačem okolju (dom: hišni oltar, pred vhodom v hišo, kjer ženske že pred sončnim vzhodom rišejo rangolije, v templju, itd).

6.2. REFORMNI HINDUIZEM

V moderno obdobje hinduizma uvrščamo britanski kolonializem,¹³³ indijsko osamosvojitvev, reformna hinduistična gibanja, hindujski nacionalizem, krščansko misionarstvo, verske konflikte in povratek budizma (Smrke 2000: 74-78). Hinduizem se je med britansko nadvlado med leti 1857 – 1947 okrepil, saj je v kljubovanju zahodnjaški nadvladi dobil številne razvojne spodbude. Pojavijo se razna hindujska reformna gibanja, ki terjajo reforme

c) *vajšji* (poslovneži, trgovci, kmetje)

d) *šudre* (delavci vseh vrst).

Prvi trije razredi se od četrtega popolnoma ločijo s tem, da so »dvakrat rojeni« ali »uvedeni«. Nosijo sveto vrvico kot zunanje znamenje nadrejenega položaja. Poleg tega se posamezne rodovne skupnosti dele še na »čiste« in »nečiste«, glede na obredno čistost ali nečistost, kot posledico mešanja z drugo skupino. Zamisel o reinkarnaciji za šudre prinaša upanje, da bodo iz nizkega družbenega položaja napredovali v prihodnjem življenju 8to jim predstavlja odrešitev), kajti na sedanji stopnji niso med »uvedenimi«.

¹³² Ta kastna razdelitev v hindujskem življenju je znosna zaradi prepričanja, da je v ljudeh večna duša ali atman; ta se po moralnem zakonu ali karmi, ki gospoduje v vesolju, milijonkrat ponovno rojeva v različnih oblikah. Karma sama po sebi ni nagrada ali kazen; to je zakon, ki je tako brezoseben in tako zanesljiv kakor težnost (Elgood V Bowker 1999: 18). Vendar, kot rečeno je možna tudi prekinitvev tega kroga, z mokšo ali osvoboditvijo od ponovnega rojstva – hinduizem pa je prava zbirka načinov, kako lahko to stanje tudi dosežeš.

¹³³ V Indiji lahko opazimo bistveno notranje protislovje britanskega vladanja. Sprva si je britanska vlada prizadevala, da bi deželo politično združila in s tem sprostila nove dinamične sile, ki bi v tem videle enotnost. Nedolgo zatem pa je britanski imperij poskušal uničiti prav to enotnost, ki jo je sam pomagal ustvariti. Britanska politika notranjega razdora, opiranja na zaostalost, hujskanja ene skupine proti drugi in ščuvanja k razcepu je bila konec koncev razumljiva politika imperialistične sile, ki je rodila pomembne elemente narodnega življenja. Angleški kolonializem ni vplival na prosvetljenstvo indijskih množic. Nasprotovali so, da bi Indijci sprejeli angleško izobrazbo. Niti niso želeli, da bi pisali v angleščini. Menda so mislili, da se bo za vsakega indijskega otroka, ki se nauči angleščine – morda je že tudi nanje vplivala hindujska teorija karme – na angleškem otoku rodil temen Anglež. Razlogi, da so Angleži pustili indijske množice v zaostalosti, so bili verjetno tudi tehtni in preračunani, saj so lahko le na ta način Indijce obvladali. Vsako izobraževanje bi jih usmerilo proti njim samim, kar se je v končni fazi tudi zgodilo (Štante 1980: 190-196).

hinduizma v imenu pravega, avtentičnega hinduizma. Nekatere reforme se realizirajo, nekatere pa ostanejo le načrti (Smrke 2000: 89). Nekaj primerov:

Radža Ram Mohan Roj

Imenujejo ga kar »oče moderne Indije«, ker je skušal reformirati hinduizem s tem, da je utrdil hinduistične vrednote.¹³⁴ Leta 1828 je ustanovil je Brahma Samadž (društvo častilcev Boga). Iz klasičnih hindujskih spisov je za ideale tega društva izbral tista poglavja, ki se najbolj približajo etičnemu monoteizmu – z namenom častiti enega in edinega Boga.

Brahmo Samadž

To gibanje lahko uvrstimo na sam začetek razvoja in oblikovanja hindujske nacionalne identitete. Po Rojevi smrti sta njegovo delo prevzela Debendranath Tagore in Kešab Čander Sen. Skupna jima je ideja, da je žarišče religijske predanosti le predanost neosebneemu absolutnemu, ki ga omenjajo Upanišade. Med njima je prišlo do razkola, ker je bil Sen bolj revolucionaren in pod močnim vplivom krščanstva.¹³⁵

Arija Samadž

Leta 1875 je Svami Dajananda Sarasvati¹³⁶ ustanovil društvo Arija Samadž, z namenom promoviranja reformacije hinduizma (ovreči je potrebno hindujsko vraževernost). Želel je vrnitev k izvorni obliki sanatana-dharme in vedski religiji. Ravno reformistični značaj in protinapad krščanstva na hinduizem sta pritegnila veliko članov – predvsem trgovcev in zamejskih hindujcev iz Južne Afrike in Fidžija.

¹³⁴ Trdil je, da vse kar je vrednega v krščanski etiki, je že navzoče v hindujski dediščini. Veliko je pripomogel tudi k temu, da je postal študij Ved in Upanišad priljubljen; položil je temelje za hinduizem indijskega izobraževanja. V želji, da bi izboljšal politični in moralni položaj hindujcev, je Roj menil, da je nujno opustiti čaščenje ikon in zmanjšati vlogo ritualnega sistema. Deloma na njegovo pobudo so Britanci leta 1829 prepovedali sežiganje vdov. Zavzemal se je za koncepta razuma (trdil je, da je potrebno zavreči doktrino karme in reinkarnacije) in etike (češ, da razum pripelje do odkritja univerzalnega etičnega kodeksa, dogme pa pripeljejo do iracionalnosti in neetičnega obnašanja). S sprejetjem čiste, racionalne in etične religije – ki Roju predstavljata poglobitve lastnosti hinduizma – bi bila mogoča transformacija indijske družbe (Flood 1998: 250-252).

¹³⁵ Člani Brahma Samadž so bili brahmani iz nižjega razreda in trgovci, so imeli med večinskim delom vaščanov bolj malo podpore, ker so ti še vedno izvajali rituale in častili številne bogove. Višji konzervativni brahmani prav tako nikoli niso postali somišljeniki gibanja, ker so želeli ohraniti svojo »čistost« (Flood 1998: 253).

¹³⁶ Velik pomen imajo njegove socialne reforme, ki imajo radikalen značajv katerih ne zavrača samega kastnega sistema, marveč preoblikuje njegovo interpretacijo.

Šri Ramakrišna

Prav tako predstavlja pomembno osebo indijskega preporoda. Že od dvajsetega leta je bil glavni duhovnik v templju Kali v Kalkuti. Pozneje je prišel pod vpliv vedantske filozofije in je ugotovil, da se je odrešenju moč približati z združitvijo dveh poti: pobožnosti in spoznanja. Imel je velik vpliv na evropeizirani srednji razred v Kalkuti in njegova globoka pobožnost je posnemovalce vodila k ponovnemu vrednotenju lastnega hindujskega izročila.¹³⁷

Vivekananda

Ravno njemu gre ogromna zasluga za poudarek na socialnem in izobraževalnem področju. Vzbudil je idealizem med mlado indijsko elito, da se je posvetila prosvetljevanju milijonov revnih in sestradanih Indijcev.¹³⁸ Njegovo temeljno sporočilo je, da ima vsak človek možnost postati božanski. V ta namen bi si moral prizadevati, da bi sprostil svoje neomejene notranje sile in tudi druge usposobil za to. Vivekananda je sprejel kaste kot del naravnega reda, toda zavračal je prednost, ki izhaja iz kastnega razločevanja. Namesto tega je zagovarjal enake možnosti za vse.

Mohandas Karamčad Gandhi

Svoje življenje je posvetil boju za neodvisnost Indije in boljše življenjske pogoje v svoji deželi.¹³⁹ Zavrgel je sistem kast. Imel ga je za »hinduizmu neorganski prirastek«. Posebno se je zanimal za »nedotakljive« ali »izobčence iz kaste« in je zahteval, da jih družba ne sme zavreči, temveč jih mora sprejeti kot privilegirane Božje otroke - haridžane (Hammer 1987: 182). Formuliral je »sarvodajo« ali vsesplošno prizadevanje za skupni cilj. Posebna ironija je

¹³⁷ Po njegovi smrti leta 1897 so ustanovili »Misijon Ramakrišna«, da bi nadaljevali njegovo misijonarsko, socialno ter vzgojno in izobraževalno delo. Kasneje so misijon preuredili in ločili samostansko dejavnost od vzgojne, izobraževalne in keratitivne. Misijon danes poudarja splošne značilnosti hinduizma (tako lajša misijonsko delo med zahodnjaki) in se prilagaja potrebam družbe v prehodnem obdobju.

¹³⁸ Njegovo pravo ime je bilo Narendra Nath Datta. Nameraval je študirati pravo v Angliji a si je premislil, ko je spoznal Ramakrišno. Po dvanajstih letih asketske discipline je zaslovel kot verski učitelj (svami), apostol, ki je ponesel nauk Ramakrišne v svet. Svetu je »odkril« veličino hindujske tradicije. Ne samo, da je vrnil Indijcem ponos nad lastno kulturo, zgodilo se je namreč tudi to, da so ljudje z Zahoda, ki so zavrgli krščanstvo in so bili razočarani nad zahodno družbo, začeli iskati verske vrednote in novo duhovnost v Indiji. Prepletanje teističnega in monoteističnega pogleda na svet, ki je značilno za velik del hindujske misli, je navzoče tudi v njegovem nauku, čeprav bi to stanje bolje opisali z besedo »panenteizem« (t.j. vse je v Bogu).

¹³⁹ Gandhi je nekoč dejal: »Moje sporočilo svetu je moje življenje.« Zanj je bila resnica Bog, in nenasilje (ahimsa) je bila pot do uresničitve Boga. Njegov hinduizem je povzel vsa izročila. Kljub temu, da je spoštoval vedantsko izročilo, je trdil, da njegova inačica hinduizma vsebuje »vse, kar mi je znano najboljšega iz islama, krščanstva, budizma in zaratustrizma.« Po drugi strani pa njegovega nauka ni mogoče razumeti ločeno od treh temeljnih hindujskih predstav: dolžnosti (dharma), discipline dejanja (karmajoga) in duhovne osvoboditve (mokša). Nenasilje zanj ne pomeni pasivnosti, temveč način delovanja (Hammer 1987: 182).

v tem, da Gandhija, ki je naredil ogromen doprinos za oživitev hindujske samozavesti, ubije hindujski verski fanatik.¹⁴⁰

Šri Aurobindo Ghose

Bil je ena od vplivnejših osebnosti na področju reform v hinduizmu. Tudi v njegovem mišljenju je očiten zahoden vpliv, saj poudarja navzkrižno kulturno oplajanje med Vzhodom in Zahodom. Posvečal se je indijski kulturi in politiki. Čeprav je imel vse ljudi za utelešenje Boga, ki se razvija v njihovi zavesti, je videl v indijskem narodnem preporodu prvi korak k širjenju »splošne resnice o hinduizmu«.¹⁴¹

Dr. Ambedkar

Veljal je za političnega vodjo dalitov – političnega gibanja haridžanov – in minister za pravosodje v Nehrujevi vladi.¹⁴² Sprva je dr. Ambedkar menil, da je v hinduizmu dovolj možnosti za (hindujsko) delegitimiziranje kastnega sistema. S spoznanjem, da tako vseeno ne bo šlo, odkrije budizem kot boljšo možnost. Sproži množične konverzije v budizem.¹⁴³

Reformnim gibanjem v hinduizmu se je v zadnjih desetletjih priključil tudi marsikateri sociolog. Kot primer je potrebno posebej omeniti sociologinjo **Lino Gupta**. Gupta meni, da da je mogoče na podlagi ustrezne (re)interpretacije nekaterih hindujskih mitov, okrepiti nasprotovanje patriarhalni indijski družbi (Gupta V Smrke 2000: 91). S tem namenom se je lotila proučevanja in analiziranja pomena mita o Kali (ali Durgi). Kali v hindujski mitologiji predstavljena kot žena Šive, mati kozmosa in boginja, ki hkrati blagoslavlja in uničuje. V ikonografiji nastopa kot strašna, neukročena ženska, ki krši družbena pravila. Kot takšna je v popolnem nasprotju s podobo ženske, kakor jo določa Manujev zakonik. Moč in neodvisnost,

¹⁴⁰ Številne reformne zadeve in želje po spremembah so povezane z novimi branji Bhagavadgite, ki so jih omogočili prevodi v angleščino (primerljivo s prevodi biblije v narodne jezike). Verska literatura je bila namreč do 19. stoletja večinoma le v sanskrtu, tega pa so v glavnem obvladali le brahmani. Pomembni sta predvsem dve branji Gite, ki ju opravita Šri Aurobindo(1872-1950) in Mahatma Gandhi (1869-1948) (Smrke 2000: 89-90).

¹⁴¹ Večkrat je poudarjal: »to, kar imenujemo hindujska vera, je v resnici večna vera, ker je splošna in zajema vse ostale.« Zato so nekateri – ne brez razloga – njegov pristop karikirali takole: »vsa verstva so enaka, toda hinduizem je nekoliko bolj enak od ostalih!« (Hammer 1987: 182).

¹⁴² Dr. Ambedkar (1891-1956) je bil haridžanskega porekla. Uspelo mu je nemogoče: prebiti se skozi medkastne ovire in se izobraziti. Dosegel je, da so haridžani vsaj uradno dobili dostop do templjev. V petdesetih letih so nedotakljivi uradno ukinjeni, kot posebna zatirana družbena skupina.

¹⁴³ Le nekaj mesecev pred smrtjo (leta 1956) je spreobrnil pol milijona nedotakljivih v Nagpurju (Maharaštra). Toda po njegovi smrti se v mnogih spreobrnjenjih pojavijo dvomi (indoktrinirani glasovi o kazni, ki sledi neizpolnjevanju kastnih dolžnosti), zato sledijo mnoge rekonverzije nazaj v hinduizem. Kljub temu pa še vedno številne rekonverzije v budizem. Podatki so lep čas govorili, da je budizem v Indiji izumrl. Nenazadnje potem rekonverzijam ne gre pripisovati minorne pomena, če vzamemo v obzir golo dejstvo, da ocene iz leta 1991 kažejo, da je v Indiji 5-6 milijonov budistov in da to število še narašča (Smrke 2000: 90).

izražena tudi v tem, da jezdi leva, je tisto, kar je indijski ženski prepovedano. Ne glede na to, ali je Kali nastala kot mitološka projekcija androcentričnega, patriarhalnega moškega strahu pred žensko ali kot domišljjsko premagovanje družbenih omejitev, ki so naložene ženskam, Gupta meni, da je možno in hkrati koristno to mitsko osebo interpretirati kot upornico zoper patriarhalno zavest in družbo (Gupta V Smrke 2000: 91).

6.2.1. Kritike reformnih gibanj in različnih teženj po spremembah

Bankim in Vivekananda sta obsojala progresivne reformatorje v glavnem zaradi štirih, po njunem mnenju spornih elementov:

- reformatorji so bili imitatorji in tujci po duhu (večinoma so se izraževali v tujini ali pa so zagovarjali ideje, ki niso bile v popolno podporo obstoječemu sistemu po zgledu Zahoda),
- odražali so servilno mentaliteto sužnjev,
- njihov program družbene obnove je bil usmerjen v samo en del in segment hindujske družbe,
- narava njihovega pristopa družbenim problemom je bila negativna.

Te obtožbe so do določene mere lahko upravičene, kajti dejstvo je, da je na večino reformatorjev vplival Zahod, nekateri so bili servilni in destruktivni. Nenazadnje ni tako nepomembno, da so poskušali uvesti moderne demokratične metode in vrednote v skrajne hierarhične strukture hindujske družbe. Napadali so družbene neenakosti v vseh obstoječih oblikah, katere so uvideli. Namreč tudi zagovorniki oživljanja starih vrednot niso zanikali potrebe reformiranja hindujske religije in družbenih institucij. Toda hkrati so smatrali, da preveč drastičen rez ni zaželen in da bi zadoščale že manjše prilagoditve in nekatere spremembe, da se vlak hinduistične družbe vrne na svoje tračnice. Vse poskuse sprememb v načinu funkcioniranja hindujskega sistema na osnovi sekularizma so smatrali kot anti-nacionalne, destruktivne in da so zaman.¹⁴⁴

Hindujci višjega razreda niso mogli odobravati krutih pravil kast, katera so onemogočala socialno prepletanje, ker bi se prej ali slej zatirani uprli. Zato so bili voljni prelakirati površino, brez da bi kakorkoli posegali v temelje in jih spreminjali. Pravila o čistoči (na

¹⁴⁴ Po njihovem mišljenju je posebna karakteristika indijske mentalitete – religija. Vivekannada je opozarjal, da vkolikor bi »poskušali zamnjati ali nadomestiti religijo in postaviti v središče politiko, druge družbene elemente kot vitalnost indijskega življenja – bo le ta izumrla!«

različnih področjih) so strogo obsojena, toda vprašanja neenakosti položaja, bogastva in druga vprašanja, ki izhajajo iz hierarhične ureditve kast, se niso nikoli postavljala pod vprašaj. Še več: višji sloji so hvalili doprinos kast k ohranjanju hindujske religije in družbe iz srednjeveške preteklosti in pogosto poudarjali, da kljub temu, da kaste »obstajajo v vsaki državi na svetu – a v različnih oblikah – nikjer nimaj tako vzvišanih teženj in ciljev, kot je to v Indiji.« Izenačevanje kast je bilo vedno nezažljeno za razvoj hindujske družbe. Hindujski družbeni napredek je bil odraz napredka in razvoja v naravi: neenakost je tudi tam zakon narave.¹⁴⁵

6.2.2. Pregled tradicionalnih običajev, ki so vir nesoglasij med reformisti in tradicionalisti

V središču vseh nesoglasij in konfliktov med tradicionalisti (vse nacionalistične stranke, fundamentalisti, višje brahmanske kaste) in reformisti so bili večinoma običaji, katere želi prva struja ohraniti, druga pa odpraviti ali vsaj transformirati tako, da bi ne bili več v nasprotju s kršenjem človekovega dostojanstva. Vsi ti običaji so sporni tudi z vidika človekovih pravic in kljub temu, da so bili pravno formalno odpravljene se še vedno prakticirajo (morda v nekoliko bolj prikritih ali modificiranih oblikah). Tako lahko ugotovimo, da gre pri tradicionalistih za narobe razumljena načela univerzalizma, pri fundamentalistih pa narobe razumljena načela kulturnega relativizma. Z naraščajočo globalizacijo in njenim pomenom v svetu raste tudi strah tradicionalistov. Vsakemu posamezniku, ki bi želel spremembe kolektivno vlivajo občutke krivde slabe vesti in krivde. To počnejo na zelo sofisticirane načine.

Odprava politeizma,
Odprava čaščenja podob,
Odprava kastnega sistema,
Odprava porok otrok,
Odprava sati,
Odprava devadasi,

¹⁴⁵ Držbeni status se danes doseže enostavneje: s striktnim spoštovanjem tradicionalnih vrednot, kar pomeni, da so nižji sloji družbe dobrovoljno sprejeli sistem kast. Namesto, da bi težili k demokratični družbeni enakosti, so bili preokupirani z borbo, ki ni imela upanja na pozitiven rezultat, za doseganje višjega statusa v okviru hierarhije kastnega sistema. Zaradi tega tudi ni prišlo do njihove naravne konsolidacije, po horizontalni liniji, uperjene zoper višje razrede, ne glede na izobraževanje in ekonomski napredek, katerega so nekateri pripadniki nižjih razredov uživali.

Odprava žrtvovanja živali,
Odprava medkastnih porok,
Odprava ponovnih porok vdov,
Številne reforme so povezane tudi z novimi branji in interpretacijami svetih epov (Bhagavadgite, Upanišad)
Izboljšanje položaja nedotakljivih, popisanih - prvobitnih plemen,
Legitimno sprejemanje vere – in omogočanje svobodnih konverzij v drugo vero,
Z ustrezno (re)interpretacijo hindujskih mitov okrepiti nasprotovanje patriarhalni indijski družbi.

Tradicionalisti med drugim tudi vztrajajo, da sodijo človekove pravice v notranje zadeve posameznih držav, v katero druge države ali mednarodne organizacije ne smejo in nimajo pravice posegati. Zanikajo obstoj mednarodnih pravnih načel, ker po njihovem mnenju ne morejo nadomestiti zakonov, ki veljajo znotraj države že tisočletja (zato to doživljajo kot pritisk in vsiljevanje pravil Zahoda njihovemu načinu življenja). Dejstvo je, da nobena država ne bi smela uporabljati izgovorov na tradicionalne vrednote, drugačno kulturno, zgodovinsko in religiozno preteklost ali okoliščine za neupoštevanje načel mednarodnega prava ali za neizpolnjevanje obveznosti glede varstva človekovih pravic na podlagi mednarodnih dogovorov. Nacionalna suverenost bi morala biti omejena in relativna, ne pa absolutna in brez omejitev, ki jih postavlja mednarodna pravna ureditev. Absolutna suverenost bi namreč pomenila negacijo slednje. Hindujska družba ni temeljila na zakonih temveč na spoštovanju etičnega sistema vrednot. Zato je vprašanje ali je morala nad suverenostjo države in njenimi zakoni in zakaj se v Indiji ni razvil klasičen koncept človekovih pravic skoraj nepotrebno. Obstaja namreč vse preveč okostenelih tradicij, ki preprečujejo ideološko in konkretno potrditev človekovih pravic na indijskem teritoriju.

6.3. HINDUJSKI NACIONALIZEM

Nacionalizem¹⁴⁶ bi lahko opredelili tudi kot posebno močno in prodorno ideologijo, ki zajame veliko število ljudi iste etnične pripadnosti ter določi njihovo politično vedenje nasproti drugim etnijam oziroma narodom. Nanj lahko gledamo kot na neke vrste »zvestobo«, ki vključi posameznika v skupnost. Kot politični vir za uporabo mobiliziranja posameznikov in opravljanja skupnih interesov ali kot ideološki mit, sklicujoč se na neodločene posameznike, ki iščejo preproste rešitve za kompleksnejše situacije (Brown 2000: 1-2). Indijski nacionalizem na splošno je lahko nastal šele kot posledica nastajanja moderne družbe, se pravi družbe, ki je bila sposobna vsaj v določenem zgodovinskem trenutku, kakršen je bil boj za indijsko neodvisnost, preseči ozke kastne oziroma verske posebnosti in nasprotja. Kljub še tako velikemu ugledu, kot ga je uživala brahmanska kasta v kongresni stranki, si Indija ne bi nikoli uspela priboriti nacionalne neodvisnosti, če si kljub temu ne bi prizadevali za zmanjšanje kastnih razlik. Zatorej bi bilo preveč enostavno, če bi rekli, da je indijski nacionalizem nastal tako, da so kaste zamenjali razredi.¹⁴⁷ Za enega najpomembnejših islamskih polemikov in pisateljev, kot je Abdulm Ala Mawdudi, se religija v novejšem obdobju pojavlja kot »polarno nasprotje nacionalizma in vsega, kar nacionalizem zagovarja« (Mawdudi v Ruthven 2004: 132). Nacionalizem promovira zloglasno suverenost ali "voljo ljudstva", ki se izraža preko sekularnih institucij, kot je med drugim tudi parlament in razni državni sveti, ki so v vlogi posvetovalne ali zakonodajne veje oblasti. Mawdudijevo nasprotovanje nacionalizmu ni bilo osnovano samo na strahu, da bi bila muslimanska skupnost v Indiji (iz katere izhaja tudi sam) podvržena diskriminaciji, da bi utrpela kakršnokoli izgubo ali čutila pomanjkanje v državi, kjer je velika večina prebivalstva hindujskega. Nasprotno, kajti na enak način, kot je nasprotoval islamskemu nacionalizmu –

¹⁴⁶ Mnoštvo pojavov, ki jih je mogoče uvrstiti v pojem »nacionalizem«, nas napeljuje na misel, da gre za enega najbolj ambivalentnih pojmov v današnjem slovarju politične in analitične politične misli. Skozi zgodovino je bil in ostaja primerna nalepka in opravičilo za mnoga dejanja. Predstavlja tako sile, katerih cilj je zatiranje, politiko iztrebljanja, je sinonim za netoleranco, nečlovečnost in nasilje (glavne gibalne sile kolonialne ekspanzije VB so bili nacionalni interesi) na eni strani, medtem ko istočasno vzbuja upe za svobodni in pravični družbeni red na drugi strani. Še več: mnogi ga preprosto enačijo z osvoboditvijo od političnega in socialnega zatiranja.

¹⁴⁷ Vendarle velja vzeti na znanje, da so se posledično, po tem, ko si je Indija pridobila neodvisnost (po zmagi Kongresne stranke), te razlike – tako verske kot tudi kastne – ponovno okrepile. Iz tega vidika je možno lažje razumeti mnoge pojave tako pri lingvističnih problemih Indije, kot tudi samo razdelitev Indije po njeni neodvisnosti. Indija je namreč edina dežela na svetu, kjer obstajajo že več kot 2000 let različne skupine ljudi, ki se med seboj strogo razlikujejo glede večine stvari o katerih na zahodu niti ne razmišljamo, temveč se nam zdijo samoumevne. Razlikujejo se torej glede oblačanja, prehrane, pravil pri pripravi in serviranju hrane, poklica, izobraževanja, druženja, poročnih in drugih običajev, skupine, ki se med seboj odbijajo in kažejo skrajno nestrpnost in hierarhijske odnose. Imena teh skupin ni potrebno posebej predstavljati, kajti kaste govorijo same zase. Imajo tolikšno moč nad indijskim prebivalstvom, da so se ohranile celo med tistimi Indijci, ki so sprejeli islamstvo. Še več, Indijci trdijo, da spadajo indijski muslimani k nižjim kastam, kajti samo te so se najhitreje in brezpogojno pomuslimanile (Štante 1980: 290-292).

slednjega vidi kot vrednega graje zaradi Sharie (posebnih zakonov) – je goreč nasprotnik tudi ostalih pojavnih oblik nacionalizma, ki ga je moč opaziti v Indiji (Mawdudi V Ruthven 2004: 133). Hindujski nacionalizem, ki je bil posledica najprej muslimanske, nato pa angleške nadvlade, je od vsega začetka kazal posebnosti. Celotno področje Indije in njeni prebivalci so se ob prihodu napadalcev, muslimanov, uklonili, niso tvegali kože v nenehnih bojih za osvoboditev izpod okupatorja, kot so to delala druga primitivna ljudstva. Nesposobni upiranja so se prilagodili, čeprav so globoko v sebi gojili sovraštvo do tujcev cela stoletja. Ravno to se je pokazalo kot bistvo njihovega nacionalizma. Kdor se enkrat preda sovraštvu in ga goji v sebi kot neko dragocenost, mu to postane potreba. In ko so muslimani zapustili Indijo, trdijo nekateri kritični Indijci, je Indija doživljala posebno vrsto krize. Razlog le te naj bi bil - po prepričanju prej omenjene sredine – v tem, ker odslej indijske množice niso imele nikogar, v kogar bi lahko usmerjali, četudi zgolj podtalno in ne navzven, svojega sovraštva.

Toda v času angleške okupacije so Indijci vse svoje sovraštvo prelili na Angleže, kateri so odtelej predstavljali osnovo indijskega nacionalizma. Le ta pa ni imel ničesar skupnega z evropskim političnim nacionalizmom, saj je bil le kombinacija podedovane kombinacije sovraštva do tujcev. Štante (1980: 323) smatra tudi, da gre v tem primeru za obliko skrajno nazadnjaškega nacionalizma.

Preučevanje hindujskega nacionalizma v luči njegovega odkritega antagonizma do muslimanov, predvsem na političnem področju, kaže na to, da je stereotip, katerega so si zamislili nacionalisti s ciljem definiranja in obenem obrambe pred svetovnim (zahodnim) vdorom in kakršnim koli napredkom, prisoten bolj kot kdajkoli. Če pogledamo mnenje Golwalkerja, ta namreč trdi, da hindujski nacionalizem ne temelji na sovraštvu do muslimanov, niti ni defenzivno sredstvo proti njihovim ozkosrčnim rivalskim zahtevam. Kulturno podcenjevanje manjšin, ali zavračanje njihovih zahtev v želji po posebni identiteti je značilen, ampak ni glavni del njegove ideologije.

Hindujska etnična skupnost že vrsto let uspeva ohranjati enotnost indijske države. Indijski nacionalizem se opira na hindujsko razumevanje indijske zgodovine, ki hkrati predstavlja enega najbolj zapletenih primerov izgradnje države s pomočjo dominantne religije. Zanimarljiva ni niti sama ureditev državnega sistema. Federativni politični model namreč dopušča sorazmerno široko etnično avtonomijo, ki sloni predvsem na jezikovnih razlikovanjih. Hindujska etnija je znala s pridom izkoristiti priložnost, ki se ji je ponujala v času kolonializma. Prezela je namreč vlogo pri nastajanju in kasneje oblikovanju indijske teritorialne nacije.

Goreči zagovorniki indijskega nacionalnega združevanja, ki še vedno zatrjujejo, da Indija ni dežela mnogih narodnosti, temveč, da je to en narod, trdijo, da je bil vedno velik problem voditeljev mnogih držav, kako preprečevati sile razdruževanja v svoji deželi in utrditi sile povezovanja. Vendar menijo, da je seštevek vseh sil povezovanja v neki državi edinole nacionalizem. Enostavneje pa je seveda, če je v državi le en narod. Toda resnici na ljubo, temu v Indiji ni tako.

6.4. IZVOR IN RAZVOJ HINDUJSKEGA NACIONALIZMA

Islam je vedno predstavljal grožnjo hinduizmu. Slednje namreč ogroža duhovno, družbeno a najbolj politično, kot tudi v smislu tradicionalnih hindujskih vrednot tolerance, svobode izražanja in individualizma. Hindujski na Severu Indije so bili v spopadih z muslimani že vse od konca 19. stoletja. Desetletni popis prebivalstva - katerega so uvedli Britanci - je prebudil različne skupnosti v Indiji, da so se začeli zavedati svoje številčne moči. Hindujski naj bi izgubljali tla pod nogami, saj jih je predvsem na Severu države ogrožala druga etnija. Zavedati so se začeli, da bo brez drastične akcije zmanjševanje Hindujscev nepopravljivo. Krščanstvo, islam in tudi sikhizem so bile vse proselitske religije, z aktivnim mehanizmom za spreobrnitve medtem ko hinduizem tega ni imel. Tako je bil tok sprebrnitev usmerjen samo v eno smer – in tisti, ki so se odrekli hinduizmu so bili izgubljeni za vedno. (Marty in Appleby 1991: 564)

Hindujski nacionalisti so trdno prepričani, da so za obstoj in napredek Hindu Jati¹⁴⁸ bistvenega pomena: da njeni člani uporabljajo skupen jezik, da jih združuje enaka vera in prepričanja ter da so njeni pripadniki del skupnosti in jih povezuje skupen izvor. "Hindi, hindu, Hindustan," je zato postal slogan, ki naj bi prebudil nacionalne občutke pripadnosti.¹⁴⁹

Kljub temu, da so bile hindujske nacionalistične organizacije (stranke) dejavne v posameznih predelih Indije vse od njene neodvisnosti, je bila njihova rast in vzpenjajoča priljubljenost

¹⁴⁸ V tem pomenu je mišljeno kot "skupnost, družba" medtem ko ta pojem običajno pomeni kasto.

¹⁴⁹ Toda sam razvoj oziroma preporod hindujskega nacionalizma na državni ravni je sorazmerno novejši pojav. Kljub temu, da so bili Hindujski večinska skupnost, ki je vladala nad vsemi manjšinskimi vse od 12. stoletja n. št., v preteklosti ni bilo večjih vstaj ali uporov. Dogodki, ki so pravzaprav vodili k delitvi kontinenta, kot posledica neodvisnosti Indije – spori in trenja med hindujski in muslimani ter dogodki na severozahodni meji države, ki so sledili in nenazadnje atentat na Gandhija s strani hindujskega fundamentalista – so bili katalizatorji, zaradi katerih je hindujski nacionalizem dobil svojo konkretno obliko. Prepričanje, da je Gandhi bolj naklonjen muslimanski manjšini je bilo nekaj, kar ni bilo predstavljivo in sprejemljivo za hindujske nacionaliste. Le tem je namreč samo dejstvo, da so hindujski večinska skupnost v državi pomenilo, da so avtomatično vzvišeni in na najvišjem položaju. Še posebno je občuek njihove superiornosti prišel do izraza po neodvisnosti, ko so se osvobodili podjarmljenja, ki je trajal stoletja, brez premora.

tesno povezana s pojavom in povečanimi aktivnostmi islamskega fundamentalizma, kar velja tudi obratno. Spori in trenja med hindujci in muslimani, ki so občasno izbruhili (v nerednih intervalih), so bili bolj ali manj rezultat lokalnih napetosti. Dejanske direktive in smisel temu gibanju pa je dal splet dogodkov povezanih z osvoboditvijo Bangladeša.

Prvi med njimi je bil dotok muslimanskih beguncev iz te na novo ustanovljene države (leta 1971). To je vodilo k demografskim spremembam v nekaterih vzhodnih državah Indije, še posebno je izstopala država Assam. Dotlej večinska skupnost je nenadoma postala njeno nasprotje in kot manjšinska se je v tem spremenjenem statusu počutila ogroženo. (Marty in Appleby 1993: 6)

Naslednji dogodek, ki je dodal zagon hindujskemu nacionalizmu ni neposredno povezan z islamom a je kljub temu vreden omembe. To je bila travmatična izkušnja hindujcev med kratkim obdobjem sikhovskega ekstremističnega gibanja v Punjabu. Med leti 1980 in 1984, ko je bilo gibanje zelo dejavno, so bili v največji meri hindujci tisti, ki so nosili in se soočali s sikhovskim militarizmom v državi. Zaupanje in bratstvo, ki je dotlej obstajalo med hindujci in sikhi in kar je bilo srž ruralnega življeja v Punjabu je kar naenkrat izginilo. Tudi ko se je situacija normalizirala, so hindujci ostali šokirani nad to travmatično izkušnjo. (Marty in Appleby 1991: 594-597)

Etnično čiščenje hindujcev v Kašmirju in vso nasilje, ki se je dogajalo na tem območju je prav tako močno vplivalo na hindujske nacionaliste. Zanje je tedaj grožnja postala realna in nasilna. Morali so odreagirati, da so si zacelili rane in hkrati dokazali nasprotni strani, da niso nemočni. Tako so leta 1992 porušili tempelj v Ayodji (ki je bil že dolgo predmet spora), kar je vodilo do posledic širokih razsežnosti: krutih spopadov v Bombaju in mnogih drugih predelih širom države. Sočasno z dogodki v Kašmirju je v celotnem predelu Severne Indije prišlo do ogromnega povečanja islamskih verskih šol. Odprli so jih pod pretvezo in z izgovorom, da v običajnih šolah islamski učenci ne morejo govoriti svojega Urdu jezika. Toda namesto, da bi skušali otrokom vcepiti logiko in analitično razumevanje je vse podvrženo verski indoktrinaciji in skrajni fundamentalistični filozofiji. Za nameček je opaziti tudi znatno povečanje muslimanske populacije v tem celotnem predelu Severne Indije. Le ta je narasla iz 10 na 14 odstotkov in raste še nadalje, kar že predstavlja manjšo demografsko spremembo. V mnogih predelih Indije nastaja nova hindujska identiteta, predvsem v Severnem in centralnem delu države. Gonilna sila tega procesa je nedvoumno tudi dejstvo, da je ta identiteta osnova politične rasti nekaterih sodobnih strank. Politični analitik Gabriel Almond trdi "Nič ni nenevadnega, če se dve komponenti, kot sta narod in religija prepleteni, tako kot je to v

hinduizmu. Hindujski fundamentalizem je etnično-nacionalističen in obenem močno obarvan z vero. Ti dve sferi nista nujno ločeni". (Appleby 1994: 10)

6.5. POLITIČNI NACIONALIZEM V INDIJI

Sama ideja politizacije religije je, kot je bilo že predhodno omenjeno, precej pogost pojav tudi v Indiji.¹⁵⁰ Politični dejavniki, katerih glavno gibalno je religija, imajo lahko zelo destruktivne posledice za družbo. Oblikovanje političnih strank, s poudarkom na veri, najprej s strani muslimanov in kasneje, kot odgovor na to, še hindujcev, je posledično pomenilo delitev družbe na različne skupnosti. Sprva je šlo le za ohranjanje lastne kulture, danes pa gre za izkazovanje politične in verske prevlade. Razvidno je, da gre pri politizacije religije za povezavo s političnim nacionalizmom. Indijo lahko danes uvrstimo med tip države, ki spodbuja eno religijo, druge pa tolerira.

Predstava o RSS¹⁵¹, kot o »krvoločnih psih« ali o »indijski verziji nacistov« je le del uspešne propagande njihovih političnih nasprotnikov. Kljub temu je nekako uveljavljeno mnenje, da omenjena stranka predstavlja temelj hindujskega nacionalizma. RSS prvotno ni bil ustanovljena z namenom, da bi uničili muslimane, niti danes ne goji tovrstnih tenzij. Stranka zagovarja oživiljanje starodavnih tradicionalnih vrednot hinduizma – za obuditev slavne indijske preteklosti, ki da je izključno hindujska. Kot taka služi predvsem tistim delom Indijske populacije, katerih pozicija se je znatno oslabila s prodorom demokracije in socializma indijske politike. Njen koncept hindujske države ni samo nasproten odgovor pakistanskemu konceptu indijske države, niti indijanizacija ni antipod identifikacije z Zahodom. Opira se na aparat, ki ga sestavlja tisoče polnozaposlenih samskih moških. RSS je vplivna predvsem v stranki Bharatiya Džanata (BJP). Hinduizacija indijske države in kulture je pravzaprav prikrita ideologija družbenega konzervativizma. Pod izgovorom ohranjanja nacionalne enotnosti se zoperstavlja vsem tistim modernih in zahodnim močem, ki bi lahko

¹⁵⁰ Nasilje se v Indiji ne uporablja zgolj in samo zaradi vere temveč obstajajo tudi jezikovne raznolikosti, ki delijo ljudi na različne, med seboj nasprotujoče si skupine. Muslimani zahtevajo urduščino, hindujci pa jezik hindi. Posebno vprašanje je tudi prepoved ubijanja krav. Muslimani so proti zaščiti te živali, hindujcem pa predstavlja nekaj zelo svetega in dušo, ki je tik pred tem, da se reinkarnira kot človeška. Konflikti »verskega« izvora so tako pogosto izrabljeni v politične namene tudi v Indiji. Tovrstno ideologijo uporabljajo tako indijski, kot tudi pakistanski in bangladeški politiki. Religijo in kulturni nacionalizem uporabljajo le kot izgovor za doseganje svojih ciljev in politične moči. <http://geocities.com/indianfascism/fascism/communalism.html> (27.10.2006)

¹⁵¹ Raštriya Seva Sangh je paramilitaristična organizacija desnih hindujskih nacionalistov. Tudi atentat na Gandhija je izvedel član ekstremno nacionalistične organizacije RSS. V nasprotju s sekularizmom, poglobitve ideje stranke Kongresa, so se v religijsko in kulturno pluralistični Indiji pojavile številne desno usmerjene hindujske nacionalistične skupine z namenom, predstaviti Indijo kot hindujsko državo.

vplivale ali kakorkoli spremenile hierarhične strukture hindujske družbe ali predstavljajo grožnjo vrednotam na katerih je zgrajen celoten sistem hinduizma.

Pomembneje kot samo dejstvo, da so vse stranke in gibanja, ki izražajo tovrstne tendence zavračanja Zahodnih elementov, imajo še drug skupen element. Hindujska identiteta se postavlja v bran vsem ostalim skupnostim v Indiji – muslimanski, v manjši meri krščanski in pa modernizaciji ter zahodnjaški sekularni ideologiji. Namen novodobnega indijskega nacionalizma je oblikovanje hindujske identitete. Poglavitna ideja močnega in zelo striktnega nacionalizma v Indiji je "en narod – ena država". Postavlja se zahteva po oblikovanju nacionalne države – Hindutve, kakršna je obstajala v preteklosti (Flood 1998: 262).

6. 6. NEPOLITIČNI NACIONALIZEM

Bistvo hinduizma je, da temelji na duhovnosti, vednosti o človeški duši in striktno ne na vednosti o svetu. Ta nevednost o zakonih družbe in sveta je razlog, da je tudi njihov upor vedno obrnjen navznoter. Angloindijski publicist Naipaul trdi, da je ravno to razlog, da je vsaka politična akcija ali doktrina med indijskimi množicami hitro pozabljena (Naipaul V Štante 1980: 325). Hindujski nacionalisti so vedno verjeli v raznolikost, toda v njihovi filozofiji raznolikost pomeni različno izpopolnjevanje lastnega človeškega fenomena. Zadušili bodo vsako manifestacijo, ki ne izhaja iz tega, v njihovih očeh, edinstvenega fenomena – multidimenzionalnega hindujskega konzervativizma.

Če pogledamo globalno in nekoliko širše, indijski nacionalizem ni upošteval indijske zgodovine, ni bil političen, temveč se je spremenil v gibanje, ki temelji na tradicionalni zavesti indijskih množic, katerih vzgib in stimulans so mit in sovraštvo do tujcev. Tudi Gandhija so indijske množice sprejele na osnovi tradicionalne zavesti, ker je združil mit s konkretno politično akcijo. Vendar je potrebno videti ozadje: Gandhi jih ni prepričal s političnimi cilji in željo po politični svobodi temveč zaradi hindujske želje po askezi in mokši. Večina indijskih množic je ostala nepolitična tudi po Gandhiju in Nehruju (Štante 1980: 325). Stoletja je bila edina vera indijskega kmeta in delavca nezaupanje v politike, državo, vladajoči red. Tega ni omajalo nič in tudi ne izgleda, da se bo v doglednem času karkoli spremenilo. Indijske množice se čutijo na eni strani preveč slabotne in pasivne, da bi zlomile verige, po drugi strani pa z vsem svojim srcem verjamejo, da je njihov položaj in karma določena, tako da je najbolje, da slednje sprejmejo. Z delovanjem v tej smeri si bodo "kupili" boljše naslednje življenje. Celo Gandhi ni imel toliko moči, da bi to spremenil. A vendarle je bil sposoben

napraviti te verige, na nek poseben način, nematerialne z drugačnim duhovnim razmišljanjem o najvišjem dobrem in pravičnem, o nenasilju – doseženem z mokšo – samo bit sovraštva pa je nadomestil z ljubeznijo. Zato je po besedah največjih kritikov indijske stvarnosti in politične renesanse Gandhi svoje sovraštvo do tujcev spremenil v obliko nacionalizma, ki je zaviralen. Hinduizem je zmagal nad indijskim nacionalizmom (Štante 1980: 326).¹⁵²

Indijski analitiki trdijo, da so vse oblike modernega nacionalizma in tudi revolucije zaradi hinduizma nemočne. Lahko bi se vprašali, kje gre iskati razlog, da ne samo indijske množice, pač pa tudi bolj izobraženi Indijci iščejo odrešitev v indijskih svetih možeh. Človek dobi občutek, da ne zaupajo ne politikom, ne vladajoči oblasti (ne glede na njeno usmeritev). Zaupajo samo hinduizmu, ki je temeljno gibalno njihovega življenja. To pa je tudi smrt vsake moralne zavesti in zato se najvčji kritiki indijskih razmer bojijo, da to pomeni strahotno jalovost vsakršne napredno načrtovane prihodnosti Indije.

Izkoriščanje verskih in jezikovnih nasprotij nima nič skupnega z dejanskimi koristmi zaostalih indijskih množic. Vendar je zaradi splošne neosveščenosti in apolitičnosti vedno mogoče ta nasprotja demagoško izkoristiti in iz verskih, kastnih, jezikovnih razlik narediti sredstva za dosego političnih ciljev prevladujočih monopolističnih skupin. Ti politični cilji pa navadno niso v prid neosveščenim množicam, služijo le za njihovo še večje izkoriščanje (Štante 1980: 325-327).

¹⁵² Tudi sama Kongresna stranka je po razglasitvi neodvisnosti zagrešila hudo napako. Namreč, ne glede na ustavo, ki je formalno odpravila kaste je utrjevala kastno zavest na način, da je v indijski upravi in v kongresni stranki rezervirala pomembna mesta za določene kaste. S tovrstnim delovanjem je posredno potrdila odobravanje neenakosti. Obenem je na ta način postala praktično največji zagovornik obnavljanja in utrjevanja kastne zavesti. Službena mesta v upravi, kot tudi izvolitev v stranko ni temeljila na jezikovnih, temveč na kstnih pripadnostih. Ironija je v tem, da so se pred tem skušali ljudje iz nižjih kast dvigniti na višji socialni nivo tako, da so se ekonomsko okrepili ali se izobrazili. Zdaj pa se dogaja celo, da je pripadnik višje kaste želi dobiti potrdilo, da pripada nižji kasti, ker je morda to eden od načinov, da na dokaj eleganten način pride do službe, ki je bila rezervirana za nižje kaste. Pripadnost kasti postaja sredstvo najrazličnejših manipulacij (Štante 1980: 293-301).

7. FUNDAMENTALIZEM IN TERORIZEM

Teoretično si fundamentalizem in nacionalizem ideološko nasprotujeta. Za Bruca Lawrenca ja nacionalizem v svojem bistvu produkt industrijske revolucije in progresivne modernistične ideologije, ki iz nje izhaja. "Vsi fundamentalizmi so ideologije, ki protestirajo zoper modernistično hegemonijo v dobi visoke tehnologije." Bistvo sovraštva fundametalističnih gibanj ne predstavljata dve kulturi, temveč nacionalizem" (Lawrence V Ruthven 2004: 132).¹⁵³ Po mnenju Lawrenca (V Ruthven 2004: 133) so islamski fundamentalisti generalno zavrnili kakršno koli omamno sredstvo vsakega nacionalizma, ki bi lahko pomenil zdravilo za neuspeh islamski idealizem. Nasprotno kot Lawrence pa Juergensmeyer (2003) nacionalizma ne vidi kot ideološko ali polarizacijsko nasprotje fundamentalizma, vendar bolj kot njegovo neizogibno dopolnitev ali celo eno od pojavnih oblik.¹⁵⁴

Na kompleksnost narave terorizma med drugim napeljujejo tudi težave pri opredeljevanju pojma, še do danes namreč ni bila sprejeta definicija, ki bi povsem ustrezala opredelitvi tega pojma in bi veljala za univerzalno. Razlogov za to je več, najpomembnejši je po vsej verjetnosti ta, da se ta pojem v zadnjih 200 letih nenehno spreminja. Nenazadnje ne gre prezreti niti dejstva, da gre za izredno občutljivo, tako politično, kot pravno problematiko. Tudi resolucija Združenih narodov, sprejeta septembra leta 2001, ki obsoja terorizem in pomoč teroristom, ne zadovoljuje povsem.¹⁵⁵ Jessica Stern (1999) navaja dva glavna kriterija, ki ločita terorizem od drugih oblik nasilja. Prvi je usmerjenost terorističnih dejanj proti civilistom. Po njenem mnenju, gre za kriterij, ki loči terorizem od vojnih spopadov. Drugi kriterij se nanaša na uporabo sile z demonstrativnim učinkom širjenja strahu, kar razlikuje terorizem od običajnega napada ali umora. Avtorica definira terorizem kot »dejanje oziroma

¹⁵³ Po mnenju Lawrenca (V Ruthven 2004: 133) so islamski fundamentalisti generalno zavrnili kakršno koli omamno sredstvo vsakega nacionalizma, ki bi lahko pomenil zdravilo za neuspeh islamski idealizem.

¹⁵⁴ Njegov argument je naslednji: nacionalizem, ki v svojem bistvu izvira iz Evrope, je sprva dobil zeledje v nekaterih evropskih državah, kasneje pa je postal univerzalen. To se nanaša predvsem na obdobje po 2. svetovni vojni, ko so bivše kolonije vsepovsod zahtevale – in večinoma dosegle – neodvisnost. Širitev nacionalizma širom zemeljske oble je bil torej produkt ne samo evropske zgodovine, vendar tudi ameriške podpore načelu samoodločbe. Od leta 1945 dalje pa so bili v veliko pomoč ZN, ki so promovirali dekolonizacijo in obenem tudi spodbujali nastanek držav s prenosom legitimnosti na nove člane.

¹⁵⁵ Tudi čedalje pogostejše prakticiranje terorističnih dejanj kot sredstev za doseganje zastavljenih ciljev nam ne pomaga pri pojasnjevanju tega pojma kot celote, temveč zmedo na tem področju samo še povečuje. Najpogosteje se k terorističnim dejanjem zatečejo razne skrajne etnične oziroma nacionalne in verske skupine, ne glede na njihovo politično usmerjenost. Izvajalci terorističnih skupin so lahko bodisi posamezniki ali skupine. Niso redki primeri, ko se terorističnih dejanj poslužujejo celo države (npr. Libija). Usmerjene so tako proti avtokratičnim, kot tudi demokratičnim političnim ureditvam. Zanimivo je, da so slednje celo pogosteje tarča tovrstnih napadov. Paradoksalno je tudi, da je postal terorizem instrument vsiljevanja radikalnih socialnih in političnih sprememb, kot tudi instrument preprečevanja le teh. Razvidno je, da že zgolj nekaj navedenih dejstev predstavlja kompleksno naravo tega pojava, ki samo delo pojasnjevanja še otežuje in samo po sebi zahteva, da oblikujemo definicijo, ki bi ustrezala čim širšemu krogu raziskovalcev in praktikov na tem področju (Rizman 2003: 1-4).

grožnjo z uporabo sile proti civilistom z namenom ustrahovanja, maščevanja in drugih usmerjenih oblik vplivanja na ciljno populacijo« (Stern 1999: 11).¹⁵⁶ Cindy Combs (2003: 8-14) terorizem definira kot »sintezo vojne in gledališkega odra s političnim motivom, dramatisiranje najhujših oblik nasilja, ki se izvaja na nedolžnih žrtvah pred publiko v upanju, da bo ustvaril občutek strahu«.

Teroristično dejanje, ki bi ga želeli okarakterizirati kot takega, mora vsebovati naslednje elemente:

- *nasilje*: predstavlja temeljno lastnost terorizma. Pri tem ni potrebno, da se nasilje dejansko izvede. Šteje že realna možnost in pripravljenost izvršiti nasilno dejanje;
- *občinstvo*: terorizem spominja na gledališče. Igra, ki se odvija v njem pa je namenjena pritegovanju pozornosti občinstva.;¹⁵⁷
- *stanje strahu*: teroristična dejanja se izvršujejo z namenom, da ustvarijo občutek strahu, groze in ogorčenja v ciljni publiko. Obenem tudi zaprepadenost nad nedojemljivimi dejanji, za katere ni opravičil ali obžalovanj;
- *nedolžne žrtve*: žrtve niso izbrane po kakšnem posebnem ključu, gre za to, da se znajdejo (v večini primerov) na kraju izvršitve dogodka. Teroristi jih izrabijo z namenom, da bi njihova smrt šokirala širšo politično ali versko javnost proti kateri je napad usmerjen. ravno zato se teroristični napadi namerno izvršujejo na nedolžnih tretjih osebah, ki niso neposredno vpletene v samo politično dogajanje. Žal so žrtve vedno pogostejše tudi otroci, ker je njihova izguba pogosto najbolj boleča;
- *politični motivi in cilji*: politična razsežnost definicijo terorizma še bolj zaplete, tako v pravem kot političnem pogledu. Combova še dodaja, da kljub temu, da je politična komponenta v definiciji neizogibna, postane dvorezni meč, saj povzroči na pravem področju luknje, ki se jih ne da zakrpati in ki jih povzročitelji tovrstnih dejanj s pridom izkoriščajo. (V Rizman 2003: 5-6)

Paul Pillar¹⁵⁸ (V Rizman 2003: 6-7) navaja štiri ključne elemente terorizma:

1. načrtovanost: teroristična dejanja so načrtovana naprej,
2. političnost: terorizem je v prvi vrsti politične narave,

¹⁵⁶ Gre za dokaj široko definicijo, ki se ne omejuje na krivce in njihove namene, temveč vključuje različne možne akterje (države oziroma njihovi aparati t.i. izvajalci, mednarodne skupine ali posamezniki) in izbrane cilje (verski, ekonomski, politični).

¹⁵⁷ Znani strokovnjak za terorizem Brian Jenkins je že davnega leta 1974 dejal, da je terorizem pravzaprav gledališče »Terrorism is a theatre«. <http://www.terrorismanswers.com/terrorism/introduction.html> (24. 10. 2005).

¹⁵⁸ Pillar je bil direktor protiterorističnega oodelka CIA. http://www.terrorismanswers.com/terrorism/media_print.html (24. 12. 2005)

3. usmerjenost zoper civiliste: v globalnem pogledu ne gre za napad na vojaške cilje,
4. izvedba preko nacionalnih skupin: ne gre za oborožene skupine države.

Mnogi analitiki pojmujejo današnji čas kot čas t.i. »superterorizma«. Tehnološki napredek omogoča uporabo sredstev za množično uničevanje vse od bioloških do kemičnih in nenazadnje najpomembnejšega in najbolj strah zbujujočega sredstva: jedrskega. Njihovi uporabi je skupno to, da so že sama po sebi zastrašujoča in diskriminatorna, kot tudi silovita (Stern 1999: 11-12). Razvoj sodobne tehnologije in informacijskih sredstev igrata v tem pogledu negativno vlogo, kajti teroristi s pridom izkoriščajo tako računalnike, telefone, letala in mnoga druga nam pogosto nerazumljiva a prefinjena sredstva, ki so jim v pomoč pri sami izvedbi terorističnih dejanj. Na drugi strani pa gre za veliko odvisnost človeštva od sodobne infrastrukture brez katere si življenja ne predstavljamo več. Ta odvisnost pa nas posledično dela še bolj ranljive. Tega se teroristi še kako zavedajo.

7.1. FUNDAMENTALIZEM V INDIJI

Fundamentalizem¹⁵⁹ je v Indiji dobil svoje razsežnosti v času osamosvajanja. Glede na to, da hinduizem ne predstavlja zgolj verske institucije v strogem pomenu besede ali nekih irealnih doktrinarnih elementov, temveč živo realnost, ki zaobsega socialno življenje, navade, običaje in nenazadnje tudi celotna družba diha s to zavestjo. Ravno zaradi tega je v Indiji tako težko postaviti mejo med zasebnim in javnim življenjem, ker je vse preveč prežeto. Hindujski želijo »hinduizirati« ostale indijske religijske skupnosti (muslimane, sikhe, kristjane, džainiste, ...) in ne – kot bi si človek lahko zmotno predstavljal – da bi želeli te religije izgnati iz države. V sodobnih političnih razpravah v Indiji je fundamentalist oseba, ki se zateka v razmišljanje

¹⁵⁹ Bistvo fundamentalizma je namreč vznesena misijonarska gorečnost, sistematično pridobivanje novincev in poskusi spreobračanja drugače mislečih ter aktivno negativen odnos do modernosti. V svojih mnogovrstnih pojavnih različicah skuša fundamentalizem moderno (post) industrijsko civilizacijo, na odkrito dejaven način, s sredstvi in prijemi revolucionarnega aktivizma, spremeniti in preoblikovati v soglasju z absolutno avtoriteto božje besede oziroma nezmotljive resnice božjega razodetja (kakršnega prinašajo sveti spisi od Korana do Svetega pisma). Fundamentalizem, kot posebno obliko religiozno-političnega aktivizma, je v hinduizmu, sikhizmu ali budizmu veliko težje identificirati, kot v treh "religijah knjige" (Tora, Koran, Sveto pismo). V slednjih je fundamentalistične skupine in gibanja lažje identificirati zato, ker vsaka izmed teh tradicij pozna jasno definirane svete tekste, doktrinarne kanone in obvezne komentarje. Vede kot sveti spisi hinduizma pa niso bile npr. nikoli standardizirane z vidika sistematičnega kanona, zato puščajo mnogo večjo svobodo pri konstrukciji glavnega toka oziroma herezije. (Debeljak 1995: 20-21)

obrnjeno v preteklost. Iz svoje verske tradicije pobere določene elemente z zanj visoko simbolno vrednostjo

7.2. TERORIZEM V INDIJI

Terorizem v Indiji lahko pripišemo različnim dejavnikom: od tega, da gre za drugo najgosteje naseljeno državo na svetu, s serijo različnih kultur, ideologij, verskih prepričanj, tradicij, navad, rezultat katerih je velika fragmentacija in regionalizem. Ne glede na to, ali pogledamo Kašmir, Severovzhodno regijo dežele, Južne predele Indije ali Severozahodno področje, za vsakega izmed naštetih bi namreč lahko trdili, da je že doživel terorizem in militantnost. Religija je v vzponu terorizma v Indiji igrala glavno vlogo. Uničenje mošeje Babri Masjid je označilo vzpon religijskega fundamentalizma. Požiganje v Bombaju («Bombay Blasts») leta 1993 in nemiri ter genocid v Gujaratu leta 2002 lahko orišejo resnost tega problema. Kljub temu pa so zanimivi statistični podatki, katere je zbral Državni informacijski center (National Informatic Center, New Delhi) ki navajajo, da je število smrtnih žrtev, kot posledica različnih terorističnih napadov v Indiji, upadlo od 4.507 v letu 2001 na 1.810, kolikor so jih zabeležili v letu 2004.¹⁶⁰ Nekaj najbolj odmevnih primerov terorizma:

- Bombni napadi v New Delhiju

Bombni napadi v indijskem glavnem mestu - New Delhiju - 29. oktobra 2005, v katerih je bilo ubitih 60 ljudi in ranjenih več kot 200, vključno z nekaterimi tujci. Visoko število smrtnih primerov je te bombne napade uvrstilo med najbolj smrtonosne teroristične napade v Indiji v letu 2005. Bombni napadi so se zgodili le dva dni pred največjim hindujskim in sikhovskim praznikom Divali in manj kot teden dni pred glavnim islamskim praznikom Eid ul-Fitrom. Bombe so bile sprožene na dveh glavnih trgih v centru in v vzhodnem delu Delhija ter na avtobusu v območju Govindpurija.

- Nagaland

Prvi in morda najbolj signifikanten upor v Nagalandu je bil v zgodnjih 50-ih letih, dokler ni bil sredi 80-ih let dokončno uničen. Narodni socialistični svet Nagalanda-Isak-Muivah (NSCN-IM), zahteva neodvisnost. Izvedli so številne napade na indijsko policijo v regiji. V juniju 2001 so podpisali sporazum o prekinitvi ognja med Indijsko Vlado in NSCN-IM, ki je požel široko odobravanje in podporo v Nagalandu. V nekaterih sosednjih državah, še posebno v Manipurju, je to zbudilo številne dvome. Bali so se, da bo NSCN nadaljeval z

¹⁶⁰ <http://en.wikipedia.org/wiki/Terrorism> (10. 11. 2005)

uporniškimi dejavnostmi v njihovi državi. Dvomi so se izkazali za upravičene, kajti NSCN je nadaljeval z upori. Glede na vladne podatke je v bojih in spopadih, med leti 1992 in 2000, izgubilo življenje 599 civilistov, 235 pripadnikov varnostnih sil in 862 teroristov.

- Assam

Kar nekaj organizacij zagovarja neodvisnost Assama. Najbolj opazna je ULFA (United Liberation Front of Assam).¹⁶¹ Indijska vojska in policija sta izvedli številne operacije proti slednjim. Kljub temu pa ULFA še naprej ostaja aktivna v tej regiji. Samo ena izmed njihovih akcij v letu 2004 je ULFA je napad na šolo, v kateri je bilo ubitih 19 otrok in 5 odraslih. Prav tako niso redka poročila, v katerih navajajo, da so pripadniki ULFA ubili oziroma izvedli napad na pripadnike policije in vojske. Assam tako ostaja ena redkih regij v Severovzhodnem predelu, kjer terorizem predstavlja veliko težavo. Indijske oborožene enote so bile precej uspešne v preprečevanju terorističnih izpadov v drugih regijah, toda hkrati so bili deležni številnih kritik skupin za zaščito človekovih pravic, ker po njihovih ugotovitvah uporabljajo zelo grobe metode v soočanju s teroristi.

- Kašmir

Terorizem v Kašmirju je obstajal v različnih oblikah, predvsem v državi Jammu in Kašmir, na indijski strani spornega območja Kašmirja, ki je bilo tarča različnih kampanj teroristov in militaristov z vseh sprtih strani. Tisoče življenj je bilo izgubljenih na obeh straneh od leta 1989 dalje. Številka vključuje tudi mrtve civiliste, indijske varnostne enote Kašmirske in nekašmirske separtariste in borce. Težko bi bilo določiti celotno število žrtev, glede na to, da je terorizem v Kašmirju v polnem teku. Glede na poročilo Vlade Indije v letu 2000 je v spopadih izgubilo življenje 31000 indijskih civilistov. Skupine za človekove pravice in lokalne nevladne organizacije ocenjujejo, da je končna ocena žrtev veliko višja, preko 50.000 življenj (za leto 2000). Glede na ocene za leto 2005 je na Kašmirskem področju delovalo približno 2000 teroristov, 1200 od teh je pripadnikov gibanja Hizbul Mujahedin. Indija je zato znatno povečala število oboroženih ekip, ki varujejo območje. Pakistan trdi, da tako številne okrepitev niso potrebne za tako majhno število separatistov in v tem vidijo Indijsko željo po obvladovanju celotnega področja

¹⁶¹ Ustanovljena je bila leta 1971. Njena glavna cilja sta: neodvisnost Assama in vzpostavitev socialistične oblasti. Organizacija je izvedla številne teroristične napade v regiji, tarče katerih so bili predvsem indijska policija in vojska ter številni civilisti. Skupine napadajo tudi razne politične predstavnike, policijo, varnostne službe, postavljajo zapore na cestah in uničujejo druge infrastrukturne objekte. Po prepričanju mnogih ima ULFA močne povezave z NSCN (National Socialist Council of Nagaland (NSCN)), maoisti in neksaliti.

Kašmirja. Kot odziv na to je Pakistan (da ne bi zaostajal) tudi sam okrepil svoje vojaške in policijske enote. Regija tako ostaja ena najbolj težko oboroženih področij na svetu. Indijske oborožene in varnostne enote so bile obtožene tudi izvrševanja političnega in etničnega »čiščenja« Kašmircev. Tekom let je bilo namreč ubitih mnogo kašmirskih muslimanov in panditov. Organizacije za človekove pravice govorijo o njihovem številu, katero naj bi doseglo celo 80.000 žrtev, vse od poznih osemdesetih let dalje.¹⁶² Glede na uradne ocene indijske Vlade je bilo ubitih tudi 8370 hindujcev. Razpravlja se tudi o kašmirskih panditih, ki so postali zaradi nenehnega nasilja begunci. Predvideno število le teh naj bi se gibalo med 170.000 do 700.000.¹⁶³ Tudi lokalno politiki so bili deležni različnih oblik nasilja. Več kot 120 jih je izgubilo življenje, od katerih jih je bilo 15 pripadnikov Kašmirskega državnega sveta. Prav tako visoke so ocene Kašmirskih hindujcev, ki so na begu zaradi nasilja. Lashkar-e-Toiba se pojavlja kot ena glavnih islamskih skupin, ki je vključena v oborožene spopade v Kašmirju. Njihova ideologija predstavlja več kot zgolj nasprotovanje indijski oblasti, ki jo izvaja v državi Jammu in Kašmir. V članku, ki je bil naslovljen " Zakaj prikimavamo Jihadu?" je skupina svoje delovanje in cilje označila kot oživljanje islamske vladavine tekom širne Indije. V članku navajajo, da je bilo vzpostavljanje sekularizma v Indiji po zatonu Mongulskega imperija (Aurangzeba) napaka, katero bodo popravili.¹⁶⁴ Nasilje v Kašmirju je dandanes postalo bolj kot konflikt med muslimani in hindujci, kot pa kampanja katere vzrok je bil sam Kašmir. Nekateri primeri nasilja:

- 20. julija 2005 je v Srinagarju eksplodirala bomba v avtomobilu v neposredni bližini oboroženega vozila indijske vojske v bližini slavne cerkve Lane, kije ubila 4 predstavnike indijske vojske, enega civilista in prav tako bombnega samomorilca. Odgovornost za napad je prevzela militantna skupina Hizbul Mujahidin.¹⁶⁵
- Oborožen napad 29. julija 2005 v samem centru mesta Srinagarja (Budshah Chowk), je ubil 2 osebi in ranil še 17 ljudi. Velika večina poškodovanih je bila predstavnikov medijev.¹⁶⁶

¹⁶² http://en.wikipedia.org/wiki/Terrorism_in_Kashmir#endnote_incidents (24. 10. 2005)

¹⁶³ http://en.wikipedia.org/wiki/Terrorism_in_Kashmir#endnote_kps (24. 10. 2005)

¹⁶⁴ http://en.wikipedia.org/wiki/Terrorism_in_Kashmir#endnote_jihad (24. 10. 2005)

¹⁶⁵ http://en.wikipedia.org/wiki/Terrorism_in_Kashmir#endnote_church (24. 10. 2005)

¹⁶⁶ http://en.wikipedia.org/wiki/Terrorism_in_Kashmir#endnote_Bud (24. 10. 2005)

- Umor Ghulama Nabi Loneja, ministra za izobraževanje, 18. oktobra 2005. Predvideva se, da je dejanje storila katera od kašmirskih oboroženih skupin. Odgovornost za dejanje je prevzela militantna skupina Al Mansurin.

8. SPREJEMANJE IDEJE ČLOVEKOVIH PRAVIC V HINDUIZMU

Na splošno velja, da tona teorije ne odtehta grama prakse in takšno je tudi sprejeto načelo glede spoštovanja človekovih pravic, kajti vsi pravni sporazumi, konvencije, resolucije, itd. še ne pomenijo dejanskega zagotovila za dejansko spoštovanje le teh v praksi. V Indiji, kot državi z zelo dolgo demokratično tradicijo je to področje formalno dobro urejeno (kljub manjšim sistemskim napakam, kot bomo lahko ugotovili kasneje).

Splošna deklaracija človekovih pravic vsebuje določbe, po katerih dovoljuje državam, da sprejemajo zakone, ki omejujejo izvajanje pravic in svoboščin določenih v tej deklaraciji. Vendar države niso povsem svobodne pri določanju tovrstnih omejitev. 30. člen omenjene deklaracije namreč izrecno prepoveduje takšno razlago določb, po kateri bi iz nje izhajala za državo, skupino ali posameznika kakršnakoli pravica do kakršnega koli delovanja ali dejanja, ki bi hotelo uničiti ali si napačno interpretirati v njej določene pravice in svoboščine.

V nasprotju s hinduističnim pravom pa je že sam začetek Splošne deklaracije o človekovih pravicah (1. člen), saj pravi, da se vsi ljudje rodijo svobodni in imajo enako dostojanstvo in pravice. Osnovo hinduističnega prava namreč predstavlja kastni sistem, ki uvaja razslojevanje ljudi in jim dodeljuje različen položaj ter pravice v družbi. Tak temeljni institut hinduizma že sam po sebi predstavlja kršitve človekovih pravic. Hinduistično versko pravo je v marsičem direktno nasprotno nacionalnemu pravnemu sistemu Indije (Cerar, 1993: 60-64). Z vidika hinduizma so tudi vsi državni zakoni minljivega značaja, za razliko od večnega in nespremenljivega zakona dharma. Indija je pokazala privrženost univerzalnemu konceptu, navkljub mnogim kulturnim in tradicionalnim posebnostim te družbe.

8.1. KRONOLOŠKI PREGLED SPREJETIH ZAKONOV, KI SO BISTVENO VPLIVALI NA NADALJNI POTEK RAZVOJA ČLOVEKOVIH PRAVIC V INDIJI

Leto	Sprejeti zakoni
1829	Practiciranje običaja sati je bilo formalno odpravljeno še v letih britanske nadvlade, v sklopu kampanje reformista Ram Mohan Roja. Prepoved sati se nanaša na ukinitve hindujskega pogrebne običaja samozažiga vdove po smrti njenega partnerja oziroma soproga; www.answers.com/topic/human-rights-in-india (3. 1. 2007)
1929	Sprejet je bil Zakon o prepovedi poročanja otrok , ki formalno odpravlja poroke mladoletnih oseb www.answers.com/topic/human-rights-in-india (3. 1. 2007)
1947	Indija doseže politično neodvisnost – gre za politično svobodo in neodvisnost naroda www.answers.com/topic/human-rights-in-india (4. 1. 2007)
1950	S sprejetjem indijske ustave je ustanovljena demokratična republika s splošnimi pravicami , ki so dodeljene polnoletnim odraslim opravilno sposobnim osebam; Tretje poglavje ustave vsebuje Seznam temeljnih človekovih pravic, katere je sprejelo Vrhovno zvezno sodišče, kot tudi Visoka sodišča znotraj federalnih držav Indije; Le to se nanaša tudi na predhodno zapostavljena področja izobraževanja, zaposlovanja in političnega udejstvovanja; www.answers.com/topic/human-rights-in-india (4. 1. 2007)
1955	Reforma hindujskega družinskega prava , ki daje odslej več pravic hindujskim ženskam; www.answers.com/topic/human-rights-in-india (3. 1. 2007)
1956	Zakon o nemoralni trgovini in prepovedi trgovanja z ljudmi (SITA) , ki se nanaša na prepoved javnega prostituiranja in trgovanja z ljudmi - še posebno nad otroki ¹⁶⁷ ; a še vedno se na nekaterih območjih practicira Bachara (najstarejše dekline se tradicionalno ukvarja s prostitucijo, da tako pomaga vzdrževati družino in tu je zakonodaja nemočna); www.answers.com/topic/prostitution-in-india (5. 1. 2007)

¹⁶⁷ Vse do dandanes torej v Indiji velja ta nedorečeni zakon, ki daje prostituciji in vsem njenim akterjem dvoumnost: legalno se sicer lahko izvaja a ne na očeh javnosti – torej dejansko ni niti legalno niti ilegalno. Prostitutke tudi niso zaščitene kot ostali delavci v drugih poklicih in jim na primer ne pripada minimalna plača, ki je zakonsko določena, kompenzacija za bolniški stalež ali druge ugodnosti. Kalkuta in Mumbai, ki veljata za največji središči prostitucije v državi z različnimi bordeli – ponujajo tako moško kot žensko prostitucijo. Ocenjuje se, da se s prostitucijo ukvarja 2.850.000 ljudi. Več kot 40% slednjih naj bi prišlo iz Nepala. Posledično pa ima Indija tudi vedno večje probleme z AIDSom. Število HIV pozitivnih oseb je naraslo iz 17% leta 1992 na 43% do leta 2000. Indija je država z največ primeri obolenih (leta 2006 jih je bilo 6.5 milijona). Zato je vlada sprejela različne preventivne programe a žal niso dovolj sistematični.

1973	Vrhovno zvezno sodišče Indije v Kesavananda Bharati določi, da se osnovna struktura ustave (ki vključuje številne temeljne pravice) ne more spreminjati z naknandnimi ustavnimi amandmaji ; To je pomembno zato, ker sistem odslej ne dopušča, da bi katera izmed vlad lahko z amandmaji dosegla spremembe v svojo korist in škodo človekovih pravic posameznikov ali skupin; www.answers.com/topic/human-rights-in-india (3. 1. 2007)
1975 - 1977	Obdobje izrednega stanja v Indiji – za katerega je značilno znatno kršenje različnih pravic; ¹⁶⁸ Predsednik vlade si posredno izbori možnost vplivanja na Vrhovno sodišče in do takrat nima pravne obligacije, da odstopi. Protesti in demonstracije so ohromili delovanje vlade in znatno škodili gospodarstvu v državi; Vlada je uporabila policijske enote, da bi zatrla na tisoče upornikov in protestnikov po državi; www.answers.com/topic/indian-emergency (2. 1. 2007)
1978	Vrhovno sodišče odloči v primeru Menaka Gandhi proti Indijski državi , v korist tožnice in sicer je bila odločitev sodišča, da pravica do življenja - po 21. členu indijske ustave – ne more biti ogrožena niti v izrednih razmerah; www.answers.com/topic/human-rights-in-india (3. 1. 2007)
1985 - 1986	Primer Shah Bano ¹⁶⁹ , v katerem je Vrhovno sodišče spoznalo pravico muslimanskih žensk do vzdrevanja ali materialne podpore tudi po ločitvi, ne glede na ostre proteste in politična lobiranja nasprotnikov ¹⁷⁰ ; Kongresna stranka, ki je imela v tistem obdobju absolutno večino v parlamentu je sprejela zakon, ki je negiral odločitev Vrhovnega sodišča v tem konkretnem primeru. Prav tako je s tem zadržala splošno veljavna določila Muslimanskih osebnih zakonov. Primer je jasno pokazal stališče države, da medtem ko so ločitve lahko pravni postopki znotraj zakonov posamezne skupnosti (hindujske, muslimanske ali krščanske), vzdrževanje in stvar preživetja ni in ne more biti; www.answers.com/topic/shah-bano-case (2. 1. 2007)

¹⁶⁸ Gre za osemnajst mesečno obdobje (v letih 1975-1977), ko je predsednik Fakhruddin Ali Ahmed, po nasvetu predsednice vlade Indire Gandhi, razglasil izredno stanje v skladu s 352. členom indijske ustave, ki ji dejansko podeljuje moč in pravico, da s posebej sprejetim ukrepom ukine volitve in katerekoli pravice državljanov. To je eno najbolj kontroverznih obdobji v zgodovini neodvisne Indije. Do tega je prišlo zaradi globoko zakoreninjenih političnih konfliktov in široko razširjenega razočaranja nad indijsko vlado. Predsednik je zato razglasil izredno stanje, deloma zato ker je bil politični zaveznik Indire Gandhi in deloma zato, ker mora predsednik delovati po navodilih predsednika vlade. S tem je Gandhijeva dejansko dosegla, da so se preložile volitve v parlament in v zvezno vlado, kar je pomenilo, da je demokracija v državi na najvišji ravni ogrožena in ustavljena. Sama sebi je na nek način s posrednikom dodelila posebne nadnaravne politične moči, ne gre pa zanemariti dejstva, da je še bolj zrušila zaupanje ljudi in ogrožala državljanske pravice ter nenazadnje ovirala namen in delo same opozicije, ki pri tem ni imelo moči in besede.

¹⁶⁹ Shah Bano je bila 62 letna muslimanka (iz države Madhya Pradesh) s petimi otroci, ki se je ločila od moža. Muslimansko družinsko pravo je hierarhično gledano pod splošnimi zakoni v Indiji (ki so drugačni za Kristjane, Muslimate in hindujce). Vendar po ločitvi ni imela sredstev za preživljanje sebe in otrok, ker je bila dotlej docela odvisna od bivšega moža. Zato je vložila pritožbo na Vrhovno sodišče zoper moža, ker je kljub muslimanskim zakonom menila, da je mož dolžan preživljati tako njo kot otroke. Vrhovno sodišče je o primeru,

1992	S sprejetjem ustavnega amandmaja se ustanovi Lokalna samouprava in avtonomija (Panchayati Ray) ¹⁷¹ ; Amandma je zelo pomemben za ruralna področja (uprava na nivoju vasi), ker med drugim predvideva in opredeljuje, da je tretjina sedežev v občinskih svetih rezervirana za ženske (prav tako amandma predpisuje tudi število mest za pripadnike popisanih kast in plemen); www.answers.com/topic/panchayat (4. 1. 2007)
1992	Mošejo Babri Masjid ¹⁷² so uničile hindujske specialne enote in nacionalisti, kar je posledično pomenilo spopade po vsej indijski državi; www.answers.com/topic/babri-mosque (5. 1. 2007)
1993	Ustanovljena je bila Nacionalna komisija za človekove pravice ¹⁷³ , v okviru Zakona o zaščiti človekovih pravic; www.nhrc.nic.in/ (6. 1. 2007)
2001	Vrhovno sodišče sprejme posebne ukrepe za uveljavitev splošne pravice do hrane ; www.answers.com/topic/human-rights-in-india (6. 1. 2007)
2002	Nasilje v Gujaratu , ciljna tarča katerega so bili še posebno pripadniki muslimanske skupnosti, zahteva ogromno število žrtev ¹⁷⁴ ; www.answers.com/topic/human-rights-in-india (6. 1. 2007)
2005	Mogočen Zakon o splošni pravici do informiranja stopi v veljavo z namenom, da bi indijskim državljanom omogočili dostop do informacij

zaradi vseh vmešavanj in javnomnenjske publicitete, odločalo sedem let. Na koncu je odločilo (v skladu s 125 odstavkom kazenskih postopkov, ki se lahko nanašajo na vse državljane, ne glede na kasto, veroizpoved in prepričanje), da Shah Bano pripadajo finančna sredstva za vzdrževanje, podobno renti. Ortodoksni muslimani so bili ogorčeni saj so to doživljali kot negiranje njihovih pravic in vmešavanje države v muslimanska načela po katerih so živeli dotlej in so zato glasno protestirali proti tej odločitvi. Odločitev sodišča je bila dokočna a vmešal se je predsednik vlade Rajiv Gandhi in dejal, da bodo omilili odločitev sodišča in da bo to naredil v imenu sekularizma. Dejansko je to lahko izvedel, ker je imela njegova Kongresna stranka absolutno večino v parlamentu.

¹⁷⁰ Primer Shah Bano je v Indiji splošno poznan in je izzval ogromno političnih nasprotij. Občasno je prikazana tudi kot prier kompromisa v glasovanju za pridobitev političnih točk.

¹⁷¹ Panchayat dobesedno pomeni parlament oziroma skupščino (yat) petih (panch) ali vladanje. To naj bi bila decentralizirana oblika vladanja in rševanja problemov, katero je v začetni obliki uvedel že Mahatma Gandhi v času britanske nadvlade. Vsaka vaška skupnost je tako odgovorna za svoje lastne zadeve in pomeni neko osnovo in najnižjo upravno raven indijskega političnega sistema. Že tradicionalno je bila namreč vaška skupnost odgovorna za skladičenje presežka hrane in sestajanje vaških funkcionarjev. Prav tako pa so slednji izvoljeni možje reševali spore in nesoglasja med posamezniki in vasjo.

¹⁷² Naročilo za zgraditev Babri mošeje je dal prvi mongolski osvajalec Indije Babur v 16.stoletju na tem mestu je pred tem stal hindujski tempelj katerega so zrušili. Mošejo so uničili hindujski aktivisti 6. decembra 1992. Hindujski so bili namreč prepričani, da je bila mošeja rojstno mesto njihovega boga Rame. Bila je največja mošeja v Uttar Pradešu, indijski zvezni državi, ki je pretežno muslimanska in kjer živi kakšnih 13 milijonov muslimanov. Več o tem je bilo napisano v predhodnih poglavjih.

¹⁷³ Gre za neodvisno komisijo, katero je ustanovila Zvezna Vlada Indije, za zaščito človekovih pravic, več v naslednjem podpoglavju – 8.1.1.

¹⁷⁴ Zelo podrobno to nasilje v Gujaratu obravnavam v ločenem poglavju: 8.8. in v naslednjem poglavju 8.9. priporočila mednarodnih organizacij Vladi Gujarata in Vladi Indije.

	javnega značaja, do katerih so imeli dotlej dostop le vladni uradniki in predstavniki oblasti ¹⁷⁵ ; www.answers.com/topic/right-to-information-act (6. 1. 2007)
2005	Sprejet je bil Zakon o zagotavljanju splošne pravice do zaposlitve v ruralnih območjih (NREGA) , ki naj bi zagotavljal univerzalno pravico do zaposlitve vsem državljanom ¹⁷⁶ ; www.answers.com/topic/national-rural-employment-guarantee-act (6. 1. 2007)
2006	Vrhovno sodišče odloči, da mora priti do reform policije, kot odgovor na medel odziv policije v primerih kršenja človekovih pravic; www.answers.com/topic/human-rights-in-india (6.1. 2007)

8.1.1. Nacionalna komisija za človekove pravice v Indiji

Omenjeni organ je bil ustanovljen z namenom in v glavni meri kot odgovor na burno mednarodno reakcijo in kritike zaradi dejanj Indijskih obmejnih obrambnih sil (India's Border Security Forces – BSF). Kljub temu pa se je Komisija izkazala za neučinkovito že v formalnem smislu in je bil njen namen vprašljiv: saj je bila dejansko le medel mehanizem za odbijanje kritik na kršenje človekovih pravic, namesto da bi delovala kot močan in upoštevanja vreden organ.

Sestavljena je bila iz posebnega predstavnika zadolženega za zaščito pravic manjšin, posebnega predstavnika zadolženega za zaščito pravic popisanih kast in popisanih plemen ter posebnega predstavnika zadolženega za zaščito pravic žensk. Vendar pa je sporno to, da nad seboj niso imeli nadzornega organa temveč so sami odločali v primeru razrešitev, neučinkovitosti, lastnih napak itd.

¹⁷⁵ Zakon je sprejel indijski parlament in je dodelil vsem državljanom Indije (razen v državi Jamu in Kašmir, kjer imajo poseben in drugačen zakon), da lahko od predstavnikov oblasti zahtevajo katerokoli informacijo javnega značaja. Od slednjih pa se pričakuje, da na vprašanje odgovorijo kar se da ekspeditivno in najkasneje v 30 dneh od prejema zahtevka. Zakon zahteva od vseh predstavnikov oblasti, da na spletnih straneh objavijo vse pomembnejše informacije in poleg tega v sredstvih javnega obveščanja objavljajo določene kategorije informacij, katere bi državljanji potrebovali, da so lahko primerno informirani o dogajanju. Že v prvem letu je od oktobra 2005 (ko je zakon stopil v veljavo) pa do izteka leta, samo v nekaj mesecih prišlo 42.876 zahtevkov.

¹⁷⁶ Zakon naj bi zagotavljal pravno garancijo za 100 dni zaposlitve vsako leto, gospodinjstvom oziroma eni osebi znotraj te enote v ruralnih območjih, ki bodo pripravljene opravljati nestrokovno manualno delo. Pri tem naj bi ¼ njegove plače krila centralna vlad in ¼ federalna država. Polnoletna oseba se prijavi za delo in naj bi ga dobila v roku 15 dni v 5 km okrožju. Program so začeli izvajati v nekaterih državah, v roku petih let pa naj bi pokrila celotno Indijo.

Funkcije omenjene komisije so sledeče:

- preiskovala naj bi – bodisi na lastno iniciativo ali na podlagi prijav s strani žrtev ali njihovih svojcev – kršenje človekovih pravic ali podpiranje kršenja, brezbržnost do preprečevanja kršenja človekovih pravic s strani javnih uslužbencev,
- posredovala naj bi v preiskovalnih postopkih kršenja človekovih pravic in pomagala pri zbiranju dokaznega materiala na sodišču,
- obiskovala naj bi zapore in druge institucije, ki so pod vladnim nadzorom in v njih preverjala kako tam bivajo osebe – v smislu proučevanja njihovih bivalnih in življenjskih razmer,
- kontrolirati varnost ljudi v skladu z določili ustave in človekovih pravic; vključno s preprečevanjem nevarnosti terorizma v smislu zaščite in predlaganja ustreznih ukrepov zoper storilce,
- pripravljane predlogov za učinkovitejše udejanjanje človekovih pravic ter zaščito vseh posameznikov pred morebitnimi kršitelji,
- razširjati informacije in posredovati raznovrstno literaturo o človekovih pravicah na vse ravni družbe in promovirati možne načine zaščite pred kršenjem človekovih pravic skozi sredstva javnega obveščanja,
- vzpodbujati prizadevanja nevladnih organizacij delujočih na področju zaščite človekovih pravic.

Pristojnosti omenjene Komisije so omejene a kljub temu od vsakega potencialnega kršitelja, ne glede na njegov status, lahko zahteva in pridobi ustrezno informacijo v kolikor sumijo, da gre za kršenje človekovih pravic. Po indijskem kazenskem zakoniku lahko člani Komisije opravijo tudi zaslišanje z morebitnim kršiteljem. Kljub temu pa je eden glavnih očitkov komisiji ta, da v svojem upravnem odboru nima zadostno število poklicnih strokovnjakov s področja človekovih pravic, temveč, da gre več ali manj za sodne delavce, diplomate in kriminaliste. Nekaj razvitih primerov kršenja človekovih pravic niso uspešno rešili tako, kot bi to pričakovala civilna družba, zato je to omajalo zaupanje v njihovo kredibilnost. Prav tako je moteča njihova omejena pristojnost.¹⁷⁷

¹⁷⁷ <http://www.answers.com> (12. 2. 2007)

8.2. POROČILA VLADNIH IN NEVLADNIH ORGANIZACIJ O STANJU ČLOVEKOVIH PRAVIC V INDIJI

Običajno obstaja razkorak med ratificiranimi ali podpisanimi sporazumi, mednarodnimi pogodbami in dejanskim stanjem v katerem se nahaja stanje v državi na področju človekovih pravic. Še posebno pereča je ta tema v državah v razvoju. Pogosto tudi zato, ker je otežkočeno ali celo onemogočeno delovanje organizacij za človekove pravice s strani države, bodisi na manifesten ali bolj latenten način. Na tone papirjev in besed o spoštovanju človekovih pravic ne pomeni nič – v primerjavi z enim samim gramom kršenja pravic v praksi. Splošno predstavo o realnem stanju in uresničevanju človekovih pravic v Indiji si lahko najbolj nazorno ustvarimo s pomočjo analiz poročil nekaterih uglednih mednarodnih vladnih in nevladnih organizacij¹⁷⁸ s področja človekovih pravic. Med vladne organizacije prištevamo: mehanizme Komisije za človekove pravice Organizacije združenih narodov. Obenem bom na kratko povzela in analizirala tudi poročilo ameriškega zunanjega ministrstva o stanju človekovih pravic v Indiji. Med nevladne pa sodijo: organizacija Amnesty International (AI), Human Rights Watch (HRW) in Mednarodna komisija pravnikov. Opredelila se bom zgolj na najpomembnejše probleme in najbolj grobe kršitve človekovih pravic.

8.3. HUMAN RIGHTS WATCH

Indija je po mnenju mnogih opazovalcev tamkajšnjega družbenega dogajanja dežela, ki igra eno pomembnejših vlog na azijski celini. Država si je pridobila znaten vpliv v regiji in je kot nastajajoča velesila, kandidatka za pridobitev stalnega sedeža v Varnostnem svetu Združenih narodov. Predpogoj je seveda, da vlada Indije pokaže resno pripravljenost in predvidi načine, kako se lotiti izvajanja obveznosti v zvezi z zagotavljanjem človekovih pravic.

¹⁷⁸ Najširše bi lahko mednarodne organizacije opredelili kot ustanove, ki jih ustanavljajo države, institucije ali posamezniki z namenom uresničevati skupne interese na mednarodni ravni. Njihova osnovna opredelitev na naravo in status je delitev na mednarodne vladne organizacije (MVO) in mednarodne nevladne organizacije (MNO). Slednje lahko opredelimo kot tiste organizacije, za obstoj katerih morajo biti izpolnjeni naslednji pogoji: člani morajo biti iz treh ali več držav (MNO torej ne združujejo držav, temveč nacionaln azdruženja, ustanove ali posameznike), obstajajo stalni organi in zagotovljen je samostojen vir prihodkov. Sodelovanje njihovih članov ni povezano z delom državnih organov. MNO ne zavezuje mednarodna pogodba in niso ustanovljene z meddržavnimi sporazumi, temveč s statutom, ki ga sprejmejo člani, kar je tudi bistvena razlika z MVO. Le te pa lahko opredelimo kot trajne ustanove, katere ustanovijo tri ali več držav s sporazumom, s katerim se določijo stalni organi, kot tudi področje delovanja (Benčina in Simoniti 1994: 31-33).

Opazovalci izvajanja človekovih pravic za indijsko regijo so v letu 2004 naslovili pismo na sedež Evropske unije s predlogom, da bi se organiziralo srečanje predstavnikov vrha EU-Indija. Namen srečanja naj bi bil dogovor o povečanju delovanja in učinkovitejših ukrepih indijske vlade glede zagotavljanja človekovih pravic v Indiji. Po mnenju opazovalcev bi srečanje imelo tudi pozitivne ekonomske učinke, saj bi bil to doprinos k izboljšanju varnostnega standarda in življenjskih razmer indijskega ljudstva, vplivalo pa bi tudi na odnose s sosednjimi državami. Hkrati pa bi predstavljal vzorčni model reševanja vprašanja človekovih pravic v nerazvitem svetu, ki bi mu sledila pomoč v obliki donacij.

Nova vlada z ministrskim predsednikom Manhohanom Singhom na čelu je že naredila nekatere pozitivne korake glede človekovih pravic. To med drugim vključuje preklic pogosto zlorabljanega Zakona o preprečevanju terorizma (POTA) ter prevrednotenje vzgojne politike zvezne vlade, kar je spodbujalo medsebojne razprtije. Seveda je poleg tega potrebno še marsikaj urediti. Z namenom, da olajša delo udeležencem vrha EU-Indija, je HRW podala pregled nekaterih specifičnih odprtih problemov:

- Vztrajna diskriminacija ljudi z obrobja: EU naj bi vplivala na Indijo, da izvaja obstoječo zakonodajo in po potrebi uvede dodatne ukrepe, kar bi preprečilo diskriminacijo, temelječo na rasni ali verski pripadnosti ter diskriminacijo v privatnem sektorju. Kljub že sprejetim pravnim predpisom lokalna policija večinoma ne izvaja posebnih zakonov, ki bi ščitili dalite in člane prvobitnih skupnosti. Ženske so izpostavljene zlorabam tako doma kot izven doma. Ključnega pomena je tudi, da EU vzpodbudi evropske družbe, ki poslujejo v Indiji, da izvajajo enako prioritarno politiko, ki ne bi zapostavljala dalitov, članov prvobitnih plemen (»tribal people«), žensk in verskih manjšin.
- EU naj bi razširila sodelovanje z indijsko vlado v kampanji proti nasilju s strani ekstremističnih organizacij kot je Vishwa Hindu Parishad ali Rashtriya Swayamsevak Sangh. HRW poroča o ustrahovanju prič, sodnikov in drugih, ki naj bi pripomogli k kaznovanju storilcev, odgovornih za smrt in razselitev na tisoče muslimanov v Gujaratu leta 2002. Kristjane, zlasti duhovnike in redovnice napadajo po vsej deželi. Indijska vlada nujno potrebuje pomoč, da bi izkoreninila nasilje nad verskimi in etničnimi manjšinami.
- Nekaznovanost indijskih varnostnih sil, vključno z vojaškimi in paravojaškimi enotami in posazniki, kot tudi policije. Indijska zvezna vlada vse prepogosto le-te

pusti nekaznovane, četudi gre za hude zločine. EU naj bi ponudila indijski vladi pomoč pri izboljšanju izvajanja človekovih pravic tako pri delu policije, kot tudi pri reformiranju sodstva. Indijska vlada naj bi tudi ratificirala Konvencijo proti mučenju in drugim grozodejstvom, nehumanemu ravnanju ali kaznovanju.

- Kontinuirana zloraba protiteroristične zakonodaje: EU naj bi priporočila razumljivejšo in preglednejšo zakonodajo, saj v obstoječi praksi dovoljuje organom izvršilne oblasti preveliko avtoriteto in pri tem pogosto krši civilne svoboščine. Kot primer HRW navaja Kašmir in Manipur, kjer so bili ljudje priprti v vojaških taborih in barakah ter izpostavljeni rutinskemu mučenju, preden so jih izpustili ali poslali v policijski pripor.
- EU naj bi vzpodbudila Indijo, da bi vzpostavila močnejši in preglednejši nadzorni mehanizem, ki bi služil kot model za druge države s podobnimi problemi.
- Pomanjkljiva zaščita okuženih s HIV: zakonodaja za to področje je nenehno v fazi priprave; okuženi z virusom HIV so brez službe, brez strehe nad glavo, brez medicinske pomoči, brez možnosti izobraževanja. Med njimi je tudi mnogo otrok. EU naj bi podprla prizadevanja indijske vlade, da se vse te ljudi preneha (načrtno) stigmatizirati in diskriminirati ter da se jim nudi pomoč v obliki vzgojnih in izobraževalnih kampanj.
- Pomanjkljiva zaščita pravic otrok, saj milijoni otrok namesto v šolo hodijo na delo. Trenutno je skoraj polovica otrok v Indiji brez vsake šolske izobrazbe. Diskriminacija na podlagi kastnega sistema in verske pripadnosti v šoli bi se morala nehati. EU naj bi pospešila pripravljenost Indije, da ratificira Konvencijo proti diskriminaciji v vzgoji.
- Vloga Indije v regiji: Indija pridobiva na ugledu tako v ekonomskem kot v političnem pogledu, postaja najpomembnejša država v Južni Aziji. Prav tako Indija nudi znatno finančno in vojaško pomoč manjšim sosedam. Kot primer se navaja vojaška pomoč Nepal. EU naj bi vzpodbudila Indijo, da bi vzporedno zahtevala od Nepala izpolnjevanje človekovih pravic in končala brutalno civilno vojno z maoisti. Indija naj bi z enakim ciljem nudila večjo zaščito beguncem iz Burme in ekonomskim migrantom iz Bangladeša.

Predstavniki HRW verjamejo, da bo Indija kot vodilna država Južne Azije izboljšala svoj odnos do človekovih pravic.

8.3.1. Poročilo raziskovalca za izvajanje človekovih pravic v azijski regiji

»Ali pa ima RSS - vladajoča politična stranka v Indiji - ustrezne moralne standarde«, se sprašuje Meenakshi Ganguly (objavljeno julija 2005 v *The Asian Age*), raziskovalec in hkrati poročevalec izvajanja človekovih pravic za azijsko regijo. Med najmočnejšimi strankami v Indiji namreč vlada nesoglasje glede tega, kaj je »dovolj hindujsko« v javnem življenju. Spor se odvija na relaciji Vishwa Hiddndu Parishad (VHP), Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) ter Bharatiya Janata Party (BJP). Stranka BJP po mnenju ostalih dveh ni dovolj hinduistična. Gre za bitko v okviru verskih pravic. V kolikor RSS določi neke standarde, je vprašanje, ali bi ti standardi vključevali prepoved posilstev in umorov njihovih nasprotnikov. Sodni proces za tiste, ki bi povzročili zločin, ne pride v poštev, če so pripadniki stranke ali njeni somišljeniki – dodaja isti avtor.

Svoje izjave avtor podkrepi s primerom, ki se je zgodil v državi Orissa, junija 2005. Indijski ljudski tribunal za okolje in človekove pravice (IPT) je vodil preiskavo o vstaji nasilja v okviru sekt v Orissi, v kateri je bil ubit avstralski krščanski misijonar Graham Staines in njegova sinova, januarja 1999. Februarja 2004 je bilo pobitih sedem žensk - kristjank, ki naj bi se morale spreobrniti v hindujke. Avgusta 2004 so hindujski ekstremisti porušili cerkev v mestu Reikia, zažgali Sveto pismo, ter uničili cerkveno imetje. Do julija 2005, navaja isti avtor, vlada te indijske države (stranka BJP) ni bila pripravljena ali pa ni bila zmožna zagotoviti varnosti za najbolj ranljive skupnosti. Sledil je preiskovalni postopek s strani IPT, ki so ga vodile znane in spoštovane osebnosti. Z namenom, da bi bolje spoznali poglede hindujskih ekstremističnih skupin, so bili na zaslišanje povabljeni tudi predstavniki pomembnejših političnih strank BJP, RSS in Bajrang Dal. Tedaj je Ramachandra Behera, novinar in privrženec Bajrang Dala, pričal pred razsodiščem poleg še nekaj drugih privržencev VHP in RSS. V samem procesu zaslišanja prič je VHP predsedujočemu ročno izročila pismo, podpisano od državnega sekretarja, kjer izjavlja, da je IPT sestavljeno iz levičarjev in nasprotnikov hinduizma. Pismo je navajalo, da je IPT vzdrževano iz tujih finančnih virov, s pomočjo katerih se poskuša od zunaj destabilizirati državo. Kot takšno naj torej ne bi bilo legalno in legitimno za preučevanje tovrstnih procesov.

Kar je sledilo, navaja isti avtor, bi morale resnično skrbeti RSS, če verjame v moralne standarde, ki jih razglaša. Namreč kmalu zatem, ko je bilo omenjeno pismo izročeno, so predstavniki hindujskih skupin na zaslišanju začeli groziti članom razsodišča in osebju IPT.

Grozili so jim s posilstvom (ali v njihovi družini) in javnim slačenjem. Intenzivnost in verbalno nasilje Sanghovich privržencev je postajalo zastrašujoče. Očividci so se spraševali, ali je posilstvo postalo orožje RSS, ali je to morda celo cilj RSS. Ko so člani razsodišča zaprosili, na podlagi ideologije RSS, za obzirnost do ženskega dela prisotnih, so dobili odgovor, da je zaščita rezervirana le za »prave ženske«. Člani razsodišča so po sodnem zaslišanju (zlasti ženske) dobivali grozilne telefonske klice. Sam vodja stranke Bajrang Dal je novinarjem na tiskovni konferenci izjavil, da njegovi privrženci in VHP ne bodo dovolili nadaljevanja postopka zaslišanja.

Na podlagi povedanega opazovalec HRW Ganguly izraža mnenje, da mora Vlada države Orissa odločneje poseči v dogajanja in preprečiti versko sovraštvo. Nacionalna komisija za človekove pravice je zahtevala takojšnjo preiskavo tega incidenta. Odzvati bi se morala tudi Nacionalna komisija za ženske. To pa seveda še ne bo zadržalo in preprečilo vseh nevarnosti. Privrženci RSS v državi Orissa, ki so grozili IPT, verjamejo, da lahko uidejo roki pravice, saj so se izmuznili tudi v hujših primerih v državi Gujarat in še kje. Čas je, navaja avtor, da RSS prevzame odgovornost ter jasno in javno pove svojim privržencem, da ustrahovanje, ubijanje in posilstvo, niso sprejemljiva dejanja. Odgovornost za kriminalna dejanja, ne glede na izgovore in njihovo argumentacijo, mora postati predmet pravnih postopkov in ustreznega sankcioniranja le teh. Ni sprejemljivo, da se oproščajo masovna posilstva in uboji kot »reakcija« na izzivanje.

8.3.2. Primer kršenja človekovih pravic temelječega na nasprotjih med sektami

HRW je v juliju 2005 opozorila še na en primer večjega kršenja človekovih pravic v Indiji, temelječega na verski pripadnosti in nasprotjih med sektami. Skupina moških, ki so izgledali kot turisti, je v Ayodhi najela avtomobil, ga napolnila z orožjem ter razstrelila 80 kvadratnih metrov velik kompleks, v katerem se je nahajal tudi začasni hindujski tempelj (še v izgradnji). Ozemlje je bilo pod nadzorom paravojaških enot, ki so takoj posredovale. Vsi napadalci so bili pobiti, pa tudi templja niso težje poškodovali. Dobro zastražen kompleks je bil desetletja srž preprirov med muslimani in hindujci. Na tem mestu je stala mošeja iz 16. stoletja, ki so jo leta 1992 porušili hindujski ekstremisti v prepričanju, da je to sveto mesto – kraj rojstva hindujskega boga Rame – kar je bilo že predhodno omenjeno.

Identiteta in motivi napadalcev so ostali nepojasnjeni. Indijski ministrski predsednik je kritiziral napad in ga orisal kot »grožnjo indijski varnosti in politiki«. Tudi mnoge hindujske in muslimanske skupine so obsodile napad. VHP, močna hindujska nacionalistična organizacija s številnimi pristaši, je napad naprtla Pakistancem in zahtevala, da Indija takoj prekine mirovna pogajanja s Pakistanom. Vodja opozicijske stranke BJP, Lal Krishna Advani, pa je pozval celo k vsesplošnemu narodnemu protestu zoper napadalce. Brad Adams, direktor HRW za Azijo, je pozval politične in verske voditelje, naj ostanejo mirni in uporabljajo v svojih javnih nastopih razumljivo govorico, ki umirja celotno situacijo in ne spodbuja nasilja, v teh delikatnih in občutljivih trenutkih, saj lahko le majhna napaka razplamti situacijo in pripelje do vsesplošnega nasilja in izgrediv. Pomembno se je namreč zavedati, da imajo voditelji skupin (pa naj si bodo politični ali verski) izjemno velik vpliv na množice in splošno javnost – kar v Indiji prihaja še posebej do izraza.

HRW je pa je med drugim tudi pohvalila odgovorno obnašanje bivšega ministrskega predsednika Vajpayeja, ki je izražal stališče, da se mora indijska vlada osredotočiti na preiskavo tega napada, namesto v netenje sektaških zahtev po ukinitvi pogajanj s Pakistanom. Mimogrede – Vajpaye je bil ministrski predsednik, ko je bilo na tisoče muslimanov pobitih s strani hindujskih nacionalistov v Gujaratu leta 2002 (dogajanja na tem področju bom prikazala v samostojnem poglavju).

8.3.3. Primer iz Godhre

Adams, že omenjeni direktor HRW za Azijo, v svojem poročilu za leto 2004 opozarja na primer iz Godhre iz leta 2002. Nasilje se je pričelo z napadom - najverjetneje muslimanskih huliganov na vlak, ki je prevažal hindujske aktiviste. Napadalci so podtaknili ogenj. Umrlo je 58 ljudi, potem ko je vlak zajel požar. V povračilnih ukrepih, ki so jih izvajali hindujski skrajneži, je bilo pobitih čez 2.000 muslimanov po vsej državi, okoli deset tisoč je bilo razseljenih, njihovo imetje pa uničeno. Muslimane so obravnavali kot teroriste v skladu s t.i. POTA Zakonom. Na desetine muslimanskih žensk in deklet je bilo posiljenih, pohabljenih in na koncu sežganih. Dve leti po incidentu muslimani še vedno živijo v strahu, kajti napadalci so še vedno na prostosti in jim grozijo.

Medtem, ko je preiskava primera v Godhri proti vpletenim muslimanom potekala relativno hitro, pa preiskovalni postopki proti nasilnežem v maščevalnem preganjanju hindujcev potekajo nezaslišano počasi, ali pa nižja sodišča uradno odstopijo od pregona zaradi pomanjkanja dokazov in izgubljene dokumentacije, potem ko so obramba ali priče, na podlagi groženj, spremenili svoje stališče.

HRW apelira na indijsko vlado, da vzpostavi sistem za verodostojno zaščito prič in zagotovi večjo pomoč na tisoče muslimanom, ki še vedno živijo v nelegalnih začasnih bivališčih, odkar so bili pregnani iz svojih domov. Nova vlada v Indiji ima sedaj priložnost, da pokaže, kakšno vlogo pripisuje sodstvu.

8.3.4. Napad policije na nedotakljive

Opazovalci HRW z izvršnim direktorjem Samom Zarifijem na čelu, opozarjajo indijsko vlado (pismo julija 2004), da nemudoma začne s temeljito preiskavo napadov policije na dalite (»nedotakljive«), ki so se želeli udeležiti verskih obredov, v državi Tamil Nadu v skladu z dalitskim programom za zaščito šlovekovih pravic (HR Monitoring Programm).

Okoli tisoč dalitov se je priključilo 6.000 glavi množici ob festivalu Kandadevi. HRW poroča, da so tudi daliti želeli biti udeleženi pri obredu, med katerim hindujci častijo svoje verske simbole ob tej priložnosti. Izgred je izbruhnil, ko je indijska zgornja kasta hindujcev s silo preprečila dalitom prisotnost pri obredu. V nadaljevanju sta se obe strani obmetavali s kamenjem. Policija je z vso silo reagirala na dalitske demonstrante tako, da jih je z gumijevkami pretepala po obrazu, glavi, hrbtu, prsih in kjerkoli drugje, še zlasti pa so se osredotočili na dalitske ženske. Nekateri policisti so grozili dalitskim demonstrantom, da se ne bodo ustavili, dokler jih ne pobijejo.

Izvršni direktor HRW Zarifi je zahteval, naj indijska vlada zagotovi, da ne bo dovoljevala brutalnosti policije, zlasti ne takrat, ko gre za rasistično in antidalitsko diskriminacijo. Še posebej zaskrbljujoče ob tem je, kot je dejal Zarifi, da njihovi neodvisni opazovalci niso smeli biti prisotni pri dogajanju. Ena pomembnejših odločitev in zahtev, ki jih indijska vlada lahko striktno izvršuje je to, da ne preferira ene kaste pred drugo.

Ozadje tega dogajanja je dejstvo, da se Kandadevi festivala daliti niso smeli udeleževati že skoraj celo stoletje, ker tega ni dovoljevala indijska zgornja kasta. Vse od leta 1947, odkar je Indija postala neodvisna, so si daliti ponovno poskušali pridobiti pravico aktivnega prisostvovanja na ceremonialu. Leta 1999 so si pridobili sodno stališče, ki je odločilo, da imajo vsi hindujci - vključno z daliti - enako pravico sodelovanja pri tem obredu. V letu 2002 pa kljub sodnemu odloku lokalna oblast ni zaščitila dalitov in jim posledično ni omogočila sodelovanja. V letu 2004 je šef dalitskega okrožja poskušal najti miroljubno rešitev, a se je temu zopet odločno uprla najvišja kasta v Indiji. Sledili so navedeni dogodki in izgrede. Daliti imajo tako več ali manj zvezane roke, ki jim preprečujejo, da bi tudi v praksi dosegli tisto, kar jim pripada tako pravno kot tudi logično.

8.3.5. Napadi oboroženih skupin

V državi Džamu in Kašmir so militantne skupine, ki jih podpira Pakistan, zakrivile številne poboje hindujskih civilistov. Nasilje in diskriminacija, povezana s kastami, se nadaljujeta. Problematično se v posameznih primerih zdi to, da nasilje, poboje in druga grozodejstva izvršijo pripadniki višjih kast nad nižjimi – pod zaščito policije – zato tudi več let po dogodku ni nobenih sankcij za storilce. Vladi se očita, da ni storila dovolj za pospešitev preiskav v zvezi s temi kršitvami. Civilno prebivalstvo ostaja še naprej žrtev vojaških operacij proti oboroženim skupinam, ki se zavzema za avtonomnost v nekaterih severovzhodnih državah. Te skupine se poslužujejo tudi metod, kot so zajemanje talcev in samovoljno ubijanje.

8.3.6. Rešitev problematike človekovih pravic - vladna prioriteta

Novi indijski ministrski predsednik Singh se je soočil z velikimi izzivi glede človekovih pravic v Indiji, poroča HRW (poročilo za leto 2004). Indija je skozi dolgo obdobje novejše zgodovine veljala za pomemben model prilagajajoče se politične kulture v Aziji. Kljub temu se v državi soočajo z resnimi problemi kršenja človekovih pravic. Ministrski predsednik je bil ob izvolitvi in nastopu nove funkcije izzvan, da upošteva in zaščiti človekove pravice kot

primarni cilj nove vlade. HRW mu je predlagala osem zadev oziroma problematik, kot prioritete:

- Preklic Zakona o prepovedi terorizma (POTA), ki je dovoljeval indijskim varnostnim silam in organom pripriti posameznika zgolj na podlagi suma terorizma - brez kakršnega koli dokaza.
- Zaščititi pravice manjšin in odpraviti splošno nasilje. Kampanja naj bi vključevala javno službo objavljanja s ciljem, da ozavešči ljudi v prizadevanju za spoštovanje pravic manjšin in za ustrezno obsodbo verskega nasilja in ekstremizma.
- Pripeljati na sodišče vse odgovorne za masovno pobijanje v Gujaratu in drugod. Na stotine ljudi je bilo priprtih in ubitih s strani varnostnih agencij v poskusu zaključitve odcepitvenega konflikta v Punjabu leta 1980. V mnogih primerih obtožbe vpletenih sploh niso bile vložene, v drugih pa so bile obtožbe mirno zavržene in primeri zaključeni. HRW zahteva, da se ponovno sproži proces in postopek, tokrat z neodvisnimi preiskovalci in privedbo odgovornih na sodišče. Istočasno je potrebno zaščititi priče pred grožnjami in ustrahovanjem.
- Nadaljevati prizadevanja v smeri zaključka konflikta v Kašmirju, kjer so se vrstili primeri nasilja skozi vse zadnje desetletje.
- Promovirati pravice dalitov, prvobitnih naseljencev in ljudi z obrobja glede socialnega statusa – Sonja Gandhi je zakonodajalcem zagotovila, da se bodo lahko vsi socialno šibki priključili koaliciji. S tem v zvezi bi bilo potrebno izvajati zakonodajo ali jo po potrebi dopolniti z namenom, da se konča kastno in versko nasilje.
- Zaščititi je potrebno pravice otrok. Na milijone otrok mora na delo namesto v šolo. Trenutno je približno polovica otrok brez šolske izobrazbe. Zaposlovanje otrok je sicer v indijski zakonodaji prepovedano, a je množičen pojav v tekstilni industriji pri proizvodnji svile.
- Preprečiti diskriminiranje ljudi, okuženih s HIV. Stigmatiziranost in strah pred okuženimi je v glavnem posledica nepravilne informiranosti ljudi o načinu in možnostih prenosa okužbe.
- Sodne in zakonodajne reforme – Med drugim bi morala indijska vlada ratificirati Konvencijo proti mučenju in drugim grozodejstvom, nečloveški ali žaljiv način obravnavanja ali kaznovanja posameznika. HRW poziva novo vlado, da nemudoma začne izvajati priporočila Nacionalne policijske komisije, še posebno tistih, ki

zahtevajo mandatno pravno preiskavo v primerih posilstev, smrti ali težkih poškodb ljudi v času policijskega pripora.

8.4. AMNESTY INTERNATIONAL

AI se v poročilu za leto 2005 o ugotovitvah različnih nepravilnosti v posameznih indijskih državah osredotoča na naslednje primere:

- Žrtve antisikhovskih izgrede so po dvajsetih letih še vedno brez sodnega epiloga. AI apelira na indijsko vlado, da izpolni svoje obljube ter nemudoma izpelje postopke zoper povzročitelje nasilja ali kako drugače vpletene v ta dogajanja. Hudo kršenje človekovih pravic, storjeno nad sikhi leta 1984 v New Delhiju, je še vedno brez zadoščenja za žrtve in brez kazni za zločince. Sam ministrski predsednik Singh je sicer obsodil divjanje zoper Sikhe in odlašanja v postopkih sojenja ter zahteval obnovitve kriminalističnih postopkov, ki po poročilu AI za l.2004 še vedno ostajajo nerešeni. AI opozarja tudi na druge, podobne primere zavlačevanja sodišč in nekaznovanja kršiteljev, ki so po desetletju še vedno na prostosti kot na primer: primeri iz obdobja militantnih izgrede v Punjabu. AI je prejela sporočila o mučenju, usmrčitvah v priporih, izvensodnih postopkih in o izginotju posameznikov. Slednja organizacija je bila opozorjena tudi na izgrede proti muslimanom v državi Gujarat leta 2002, kjer je bilo pobitih čez 2000 ljudi, vključno na stotine žensk in deklet, ki so bile javno slečene ali množično posiljene.
- Prekomerna uporaba sile policije v protestu tovarniških delavcev v industrijskem mestu Gurgaon blizu New Delhija l. 2005. AI sicer razume stališče vlade, da država mora vzdrževati red in zaščito državljanov, vendar pričakuje temeljito preiskavo pristojnih organov ob uporabi mednarodnih standardov glede uporabe sile v stavkah ter ustrezno kaznovanje po sodni poti.
- Premalo zaščiteni otroci v državah Jammu in Kashmir – protizakonito ubijanje treh fantov in resne poškodbe četrtega, v naselju v državi Jammu - mečejo temno senco na pomanjkanje zaščite otrokovih pravic do življenja in varnosti v tej državi. Otroci so žrtve kršenja človekovih pravic tako s strani državnih organov kot s strani oboroženih enot. AI zato opozarja tako vlado te države, kot oborožene enote, da spoštujejo pravice

otrok. Vladi obeh navedenih držav sta pod mednarodno zavezo zaščititi pravice otrok. Podobno velja za Oborožene enote, ki so prav tako zavezani upoštevati mednarodne standarde človekoljubne zakonodaje, ki striktno prepoveduje mučenje, pobijanje in sovražna dejanja do civilnega prebivalstva, vključno in še posebno otrok. Otroci so namreč skoraj vedno žrtve med napadi na civiliste. Obenem se že vs aleta pojavlja tudi nek drug problem, ki posledično popolnoma spremeni otrokovo življenje: številni otroci so namreč že v zelo zgodnji dobi, postavljeni pred dejstvo prevzeti zaposlitev ali najti način in sredstva za preživljanje, po izginotju glavnega hranitelja družine (običajno očeta ali najstarejšega sina).

- Protestniki v Bhopalu, ki so se borili za čisto pitno vodo, so se soočili s surovostjo in nepotrebno uporabo sile policijskih enot. AI je bila o tem dogodku obveščena. Policijsko nasilje se je zgodilo v Bhopalu maja 2005 nad okoli 300 udeleženci protestnega shoda. Protestirali so proti vladi države Madhya Pradesh zaradi pomanjkanja pitne vode. Država bi morala rešiti problem preskrbe s pitno vodo kot jo zavezuje dekret Vrhovnega sodišča Indije iz prejšnjega leta, saj se v obstoječih razmerah neprestano pojavljajo zastrupitve ljudi, kar je posledica onesnaženosti okolja, ki ga je povzročila nekdanja kemična tovarna. AI je že v prejšnjih letih večkrat intervenirala ter pripomogla k ustrezni pravni ureditvi, ki se pa ne izvaja.

Omenjene intervencije AI so v glavnem povezane z več let trajajočimi nerešenimi ali ne dokončno rešenimi vprašanji kršenja človekovih pravic. Tudi v poročilu o aktivnostih AI iz leta 2004 najdemo problem Punjaba. AI vsako leto intervenira pri indijskih oblasteh, da bi se zaključili postopki zoper kršitelje človekovih pravic v državi Punjab. Ugotavlja namreč, da je le majhen del policijskih uradnikov, odgovornih za vrsto hudih kršitev človekovih pravic, vključno z mučenjem, usmrtitvami v priporih, pobijanjem brez sodnega procesa ali izginotjem, stopilo pred sodišče v tej indijski državi. Le neznatno število je bilo obtoženih, prevladuje pa nekaznovanost.

Nasilje v Punjabu, trajajoče že dobrih dvajset let, izvira iz težnje tamkajšnjega prebivalstva, da doseže samostojno državo Sikhov. Takratna ministrska predsednica Indije Indira Gandhi je z namenom, da te tendence prepreči, odobrila vojaški napad na Zlati tempelj, versko središče Sikov. V tem napadu je bilo pobitih precej ljudi. Kot povračilni ukrep je sledil atentat na Indiro Gandhi (l. 1984).

AI se je v letu 2004 soočila s kršenjem človekovih pravic v Kashmirju, ko je policija z izjemno nasilno silo razgnala udeležence shoda, katerega je organiziralo Združenje svojcev izginulih oseb (APDP) v državah Srihagar, Jammu in Kashmir. Udeležence so tepli s palicami, ženske so vlačili za lase, jim trgali oblačila s telesa. Več članov omenjene organizacije, kot tudi staršev in prijateljev izginulih je bilo aretiranih in odvedenih v policijski pripor. AI je zahtevala od vlade, da obsodi nedopustno uporabo sile policijskih enot ter sprejme ukrepe, da se kaj podobnega ne ponovi. Proti policijskim uradnikom pa naj se uvede preiskovalni postopek in zadevo privede na sodišče.

V omenjenih indijskih državah ima izginotje ljudi, o katerem je bila obveščena AI, zaskrbljujoče razsežnosti. Od leta 1990 do leta 2005 je izginilo 700 do 800 ljudi (registriranih, vprašanje je namreč kolkšno je dejansko število), ki jih je pripravila policija, vojaški ali paravojaški organi. Med žrtvami so tako moški vseh starosti, vseh poklicev vključno s poslovneži, sodniki, delavci in veliko učiteljev. Državna oblast ne izvaja sankcij nad uradniki, odgovornimi za ta dejanja, neodvisni preiskovalni postopki so avtomatsko zavrženi, sodni nalogi se ne izvršujejo.

Po seksualnih napadih in umorih pripornikov v državi Manipur leta 2004 se je vključila AI in od indijske vlade zahtevala, da spremeni oziroma dopolni tako imenovani Zakon o posebnih pristojnostih vojaških enot iz leta 1958 (AFSPA) ter ga nujno uskladi z mednarodnimi standardi o človekovih pravicah. Ta predpis je bil operativen v času izrednih razmer. Podobno velja za Akt o preprečevanju terorizma (POTA).

V regijah, ki veljajo za »nemirne«, kakršna je severovzhodna regija, se po prepričanju AI s predpisom, kakršen je AFSPA:

- omogoča hude kršitve človekovih pravic,
- pooblašča varnostne enote, da aretirajo in odvzamejo premoženje brez ustreznega naloga,
- daje varnostnim organom pooblastila, da uporabijo skrajno silo vključno z ustrelitvijo, ne da bi pri tem nosili najmanjše tveganje ali odgovornost,
- omogoča nekaznovanost, ker nihče ne more začeti zakonitega pregona zoper člane oboroženih enot za karkoli, kar pokriva omenjeni Zakon, brez dovoljenja centralne vlade.

Leta 2004, ko je v Indiji potekala zadnja faza volitev, je AI že vnaprej apelirala na oborožene enote v državah Džamu in Kašmir, da spoštujejo humanitarne pravne norme, ki prepovedujejo napade na civiliste. Nasilje ali grožnja s silo se ne sme uporabljati za ustrahovanje volivcev, članov volilnih teles ali volilnih kandidatov. V prvih treh fazah volitev je bilo namreč v teh dveh državah, na desetine ljudi ubitih in na stotine ranjenih.

Zadnja faza volitev je po poročanju opazovalcev potekala relativno mirno v večini indijskih držav. Ponekod je sicer opozicija pozivala k bojkotu volitev, drugod so zabeležili napade na volišča. Poročajo tudi o grožnjah na kasni podlagi v Biharju in vsesplošen konflikt v Gujaratu. Pet ljudi je bilo ubitih v incidentu kamenjanja, ko so lokalni veljaki poskušali preprečiti dalitom glasovanje v Nawadi. Težave so imeli tudi muslimani, ki so jih v nekaterih okrožjih ustrahovali, da bi jih odvrnili od glasovanja.

AI se ukvarja tudi z vprašanjem smrtne kazni v Indiji. Apelira na indijsko vlado, da uporabi podobne standarde glede človekovih pravic v vseh primerih in ji priporoča, da sprejme moratorij na usmrtnitve z oziroma na odpravo smrtne kazni. AI nasprotuje smrtni kazni v vsakem primeru, ker je to nasilje nad človekovim življenjem, kar se po Splošni deklaraciji o človekovih pravicah tretira kot nečloveško in ponižujoče dejanje. Študije so na splošno pokazale, da so smrtne kazni bolj izpostavljeni revnejši, manj izobraženi in tisti z obrobja človeške družbe. Smrtna kazen je nepreklicna, torej riziko zmote ne pride do izraza. AI ugotavlja, da se je potrebno spopasti z nasiljem in kriminalom, saj ni prepričljivih dokazov, da bi smrtna kazen vplivala na zmanjševanje kriminala bolj kot ostale oblike kaznovanja.

8.5. POROČILO AMERIŠKEGA STATE DEPARTAMENTA O STANJU ČLOVEKOVIH PRAVIC V INDIJI ZA LETO 2005¹⁷⁹

Vlada je na splošno spoštovala pravice svojih državljanov, kljub temu pa številni resni problemi ostajajo nerešeni. Vladni uslužbenci so se posluževali posebne protiteroristične zakonodaje, s katero so opravičevali uporabo posebne sile v boju z uporniki v državah Jamu in kašmir in v drugih državah na severu Indije. Pripadniki posebnih specialnih enot države, ki so zagrešili zlorabo človekovih pravic so v večini primerov uživali de facto (dejansko) nedotakljivost in zaščito. Indijska vlada je zahtevala, da se pripravi posebno poročilo in kljub

¹⁷⁹ Izdal ga je Urad za demokracijo, človekove pravice in delo (8.marca 2006).

temu, da so našli individualne primere zlorabe in kršitev in da so vedeli natančno kdo so te osebe, so dejansko ostali nekaznovani, ker jih je zaščitil sodni sistem oziroma država.

Korupcija je "udomačena" (endemična), predvsem na vladni ravni in v policijskih enotah. Vlada je vložila izjemno malo truda, da bi pripravila strategijo se dejansko bojevala proti tem problemom. Razen v parih primerih, za katere pa so poskrbeli, da so prišli v medije, da bi bili na ta način bolj odmevni in bi na ta način vsaj malo zakrili svojo nedejavnost. Pomanjkanje trdne odgovornosti je vladi in specialnim silam dovoljevala, da se je ustvarilo stanje v katerem kršitve in sami kršitelji človekovih pravic ostanejo nekaznovani. Kljub temu, da ima Indija številne zakone, ki ščitijo človekove pravice je v realnosti izvajanje le teh preveč površno in popustljivo do kršiteljev in verjetno gre tu iskati tudi enega izmed vzlogov, zakaj so obtožbe zoper njih izjemno redke.

Družbeno sprejemanje diskriminacije, ki temelji na kastah, ostaja povsod prisotno (na različni nivojih vsakdanjega življenja) in dejstvo, da so kršitve do oseb, ki pripadajo nižji kasti družbeno sprejete, ker religija sama determinira način življenja. Prijavljene so bile naslednje najbolj pogoste kršitve:

- izvensodni, nezakoniti in neupravičeni umori,
- umori oseb, ki so bile kot priče v sodnem postopku varovanja a je sistem varovanja zatajil,
- mučenje in posilstva s strani policije in varnostnih (specialnih) sil,
- izredno slabi pogoji v zapori,
- presežen zakonsko določen čas za zaslišanje, ki ga osumljenec preživi v zaporu, brez karšnihkoli dokazov proti njemu,
- podaljševanja pridržanja v zaporu tudi med samim potekom procesa,
- občasno omejevanje medijske svobode,
- občasno omejevanje svobode gibanja,
- nadlegovanje, zasledovanje in aretiranje pripadnikov ter opazovalcev človekovih pravic,
- korupcija na vseh državnih in vladnih nivojih,
- pravna in družbena diskriminacija žensk,
- prisilna prostitucija in otroška prostitucija,
- detomor otrok ženskega spola in abortus fetusov ženskega spola,
- trgovanje z ženskami in otroki,

- diskriminacija do oseb z različnimi prirojenimi okvarami in invalidi,
- diskriminacija in nasilje do oseb, ki pripadajo prvobitnemu prebivalstvu in pripadnikom poisanih kast in plemen,
- nasilje, ki temelji na kastah in na religiji,
- izkoriščanje oseb za delo z pogodbenim ali finančnim "odkupom" le te.

Separatistični gverilci in teroristi v Kašmirju in severozahodu države so zagrešili številne resne zlorabe, vključno z umori pripadnikov oboroženih enot in policije, vladnih predstavnikov in civilistov. Uporniki so tako posegali po mučenju, posilstvih in drugih oblikah nasilja, vključno z izsiljevanjem, ugrabitvami in celo obglavljenji.

8.6. POROČILA ORGANIZACIJE ZDRUŽENIH NARODOV¹⁸⁰

Splošne volitve v Indiji leta 2004 so bile karakteristične tako po rezultatih kot po spremembi vzorca in obnašanja indijskih volivcev. Po preskoku osmih let je indijska kongresna stranka skupaj v povezavi z desetimi zavezniki dosegla pomemben preobrat. Ključni element za zmago Kongresne stranke je bila njena regionalno razpršena kampanja, ki se ni osredotočila le na urbana naselja Indije. Tudi državni proračun za l. 2004 je temeljil na razvoju kmetijskih okolij in zaposlovanju. Vse to naj bi vplivalo na splošno rast gospodarstva in omogočalo povečevanje trga za rast industrije. V ekonomskem pogledu je Indija med najhitreje razvijajočimi se ekonomijami na svetu s stopnjo rasti 7.4 odstotki BDP.

Kljub vsemu pa se Indija še vedno sooča z ogromnimi izzivi lakote in revščine, pri čemer je opazna ogromna razlika med spoloma. Večina ženskega prebivalstva v Indiji je zaposlena v kmetijstvu, kjer so okoliščine in življenjske razmere postale nestabilne, plače pa so izredno nizke. Situacijo v škodo žensk poslabšuje tudi razlika v plačah med spoloma – moškimi na eni strani in ženskami ter otroci na drugi strani - za enako opravljeno delo. Ženske so neprepoznave tudi v vodilnih in drugače odločujočih ali družbeno vidnejših poklicih.

¹⁸⁰ Letno poročilo za leto 2004 - Urad ZN – poročila koordinator za Indijo

Lani je Indijsko Ministrstvo za finance, Oddelek za ekonomske zadeve, zaprosilo za finančno podporo pri ustreznem organu ZN za nekatera ključna področja v okviru »Skupnega minimalnega programa« za države v razvoju. Študije, potrebne za odobritev sredstev, bodo končane še v letošnjem letu 2006.

Indija je sprejela aktivno vlogo pri širjenju človekovih pravic. Je tudi predana pripadnica človekovih pravic, kot jih zagovarja Splošna deklaracija ZN. Opazovalci menijo, da se je Indija prilagodila in naredila korak približevanja v priznavanju enakosti žensk ter razvila večplastno strategijo izboljšanja razmer, temelječo na ekonomski neodvisnosti, vzgoji, zdravstvu, pravni varnosti in udeležbi v politiki. Med najpomembnejšimi dosežki je rezervacija tretjine sedežev na lokalnem in vaškem nivoju za ženske.

Pravicam »ranljivega sloja« se je posvečala posebna pozornost, odkar je Indija dosegla samostojnost. Ustava sama vsebuje široko skrb za zaščito pravic vseh manjšin, vključno posebnim skupinam avtohtonih ljudstev v Indiji. Ukrepe so poosttrili zaradi pritožb na kršenje ustavnih pravic avtohtonih prebivalcev. Vlada je ustanovila tudi Nacionalno komisijo za »kasto zaznamovanih« in avtohtone skupine ter Nacionalno komisijo za manjšine, da bi utrdila in zaščitila pravice teh najbolj ranljivih skupin.

8.7. ČASOPISNI ČLANKI IZ INDIJSKIH MEDIJEV

- "Vladni odgovor v PC Sharma in NHRC primeru"¹⁸¹

Oktobra 2004 je Vrhovno sodišče naročilo vladi Indije, naj razloži, zakaj je primer prejšnjega direktorja CBI – centralnega urada za preiskave PC Sharma prijavila NHRC – Nacionalni komisiji za človekove pravice. V odgovoru je vlada izpostavila njegovo posebno vlogo v zadevi Punjabskega ilegalnega kremiranja. Končno poročilo Komiteja za koordinacijo izginotij v Punjabu navaja, da je CBI zatajila glede pravilnosti in učinkovitosti preiskovalnih postopkov v primeru ilegalnih sežigov. Poročilo nadalje omenja neučinkovitost CBI pri odkrivanju prave identitete ljudi, pomanjkljivosti ali celo protislovja v teh podatkih.

¹⁸¹ <http://indiapress.org/gen/head.php> (8. 11. 2006)

- "Bilkijev primer je prenesen v Bombay; ostali sodni primeri kasnijo"¹⁸²

Vrhovno sodišče se je odločilo, da obravnavo primera Bilkis prenese izven Gujarata. V tem primeru gre za množično posilstvo treh oseb ter umor 14 oseb – članov družine Bilkis Jakub Rasool med nemiri v Gujaratu leta 2002, naperjenimi proti muslimanskemu prebivalstvu. Ta sprememba kraja sojenja izven Gujarata je sledila predhodnemu t.j. primer Best Bakery, ki je bil prenesen v Mumbai. Slednji je zamujal zaradi državne vlade, ki ni odredila javnega tožilca.

- "Prepovedano snemanje dokumentarca o pogromih in neredih v Gujaratu"¹⁸³

Indijski odbor za cenzuro je prepovedal Sharmanov dokumentarec o sovražnostih na desnem krilu politike hindujcev v Indiji, češ da film promovira disharmonijo med hindujci in muslimanskimi skupinami ter prikazuje izgrede v Gujaratu na način, ki bi lahko dvignil vsesplošna nesoglasja med skupinami muslimanov in hindujcev. Čeprav Sharma dokumentarca ni mogel predvajati v Indiji javno, je dobil različne mednarodne nagrade.

- "NHRC obvestilo o okvirni odgovornosti v Punjabu"¹⁸⁴

Po objavi izjave Nacionalne komisije za človekove pravice NHRC v Punjabu, v zadevi ilegalnega kremiranja, so sorodniki žrtev iz drugih regij začeli povpraševati, kdaj bo znan sodni epilog v njihovih primerih. NCHR je vložila poizvedbo že v januarju 1999 in se pri tem omejila na tri primere kremiranja v regiji Amristar ob dejstvu, da je bil splošni vzorec izginotja ljudi povsod v Punjabu enak. S strani vrhovnega sodišča je komisija dobila dokaj široka pooblastila. Članki na to tematiko so se pojavljali v nacionalnih in lokalnih medijih in osvetljevali težke življenjske situacije preživelih sorodnikov.

¹⁸² <http://indiapress.org/gen/head.php> (10. 11. 2006)

¹⁸³ <http://indiapress.org/gen/head.php> (4. 6. 2006)

¹⁸⁴ <http://indiapress.org/gen/head.php> (30. 7. 2006)

Julija 2004 je Ram Narayan Kumar v okviru komiteja za informiranje in iniciativo v Punjabu (bil je tudi njegov član) sklical tiskovno konferenco, na kateri so se osredotočili na načrt za uradno preiskavo. Poudaril je, da so v preteklem obdobju proučevali dokumentacijo o primerih policijskih ugrabitev v zvezi z ilegalnim kremiranjem, da bi prišli do čimbolj stvarnih ugotovitev o stanju nerešenih primerov. Zadeva se mora obravnavati v smislu jamstva temeljnih človekovih pravic žrtvam zlorabe in nasilja tako v okviru domačih kot tudi mednarodnih okvirov zaščite človekovih pravic. Dodal je med drugim, da se bo komite osredotočil na sodelovanje in pomoč tiskovnemu združenju družin izginulih v Punjabu in NHRC.

Poročila raznih nacionalnih in mednarodnih organizacij za zaščito človekovih pravic so v tem obdobju poročala, da varnostne sile uporabljajo prisilna izginotja, mučenja v priporih in izvensodne usmrtitve kot rutinski pristop uničevanja nasprotnika. HRW je to početje policije imenovala kot najbolj skrajni primer uporabe vseh sredstev, tudi mučenja in umora, za doseg cilja. Medtem ko je vlada Indije vehementno zanikala tovrstne obtožbe, je zavrnila izdajo dovoljenja institucijam ZN in nevladnim organizacijam, da bi obiskale Punjab ter poiskale resnico.

V maju 2003 je komite za koordinacijo primerov izginotij v Punjabu izdal prvi del svojega končnega poročila, imenovanega »Spremenjeni v pepel«. Poročilo na 634 straneh dokumentira in analizira na stotine primerov prisilnih izginotij, mučenja in izvensodnega pobijanja žrtev s strani varnostnih sil v Punjabu med političnimi nemiri v letih med 1980 in 1990. Podaja tudi analizo zakonodajne, sodne in administrativne nekaznovanosti.

- "Vrhovno sodišče je odložilo postopek obravnave pritožbe Bilkisove"¹⁸⁵

Vrhovno sodišče je odložilo postopek v zadevi Bilkis Yakub Rasul za nekaj časa. Postopek se je zakompliciral zaradi množičnega posilstva 3 članov in umora 14 članov družine Rasool vključno s posilstvom nje same v času sojenja. Pred tem je zaprosila za prestavitev sojenja izven Gujarata, potem ko je CBI razkrila, da je policija te države ponarejala dokumentacijo in ovirala preiskavo. CBI je v celoti podprla Bilkisijevo glede njene slutnje, da bi v primeru sojenja v Gujaratu lahko prišlo do groženj in izsiljevanja prič v času sodnega procesa. Vlada

¹⁸⁵ <http://indiapress.org/gen/head.php> (28. 7. 2006)

Gujarata je nasprotovala premestitvi primera rekoč, da je ozračje zanj povsem primerno. A slutnje so se žal potrdile. A tedaj je bilo za ukrepanje že prepozno.

- "Članek Barbare Crossette"¹⁸⁶

Upokojena poročevalka časopisa New York Times Barbara Crossette je objavila članek v poletni izdaji časopisa World Policy Journal z naslovom Indijski sikhi čakajo na pravico. V njem raziskuje probleme, ki vodijo k nekaznovanju kršiteljev človekovih pravic v nasilju proti sikhom od leta 1984 do izginotij v Punjabu vse do današnjih dni. Že dvajset let se izvaja teror in usmrtitve, navaja avtorica. Razni poročevalci indijskih skupin za človekove pravice in več kot pol ducata uradnih vladnih komisij prihaja in odhaja in je večinoma tudi odšla. Doslej še noben indijski politik, obdolžen sokrivde v podpihovanju napadov, ni bil obsojen. Nihče od oblasti, odgovoren za presenetljivo (namerno) malomarnost pri uveljavljanju zakonodaje, še ni odstopil ali bil odstavljen.

V vsaki zreli demokraciji bi se indijski aktivisti za človekove pravice, kakor tudi časopisna uredništva, morali vprašati, kako je mogoče, da toliko napadov na katerokoli manjšino, s smrtnimi žrtvami, ostane nekaznovanih in to v obdobju enaindvajsetega stoletja. Zakaj uradniki, pristojni za izvajanje zakonodaje in javne osebnosti niso nikoli poklicani na odgovornost in ne odgovarjajo za svoja dejanja oziroma nedejanja (pasivnost)?

8.8. POSEBEJ OBRAVNAVAN PRIMER: GUJARAT¹⁸⁷

Država Gujarat ne ščiti žensk pred nasiljem: to je ena glavnih ugotovitev AI kot tudi drugih človekoljubnih organizacij, ki proučujejo razmere v Indiji. V 14. členu indijske ustave država res izraža obljubo, da ne bo nikomur zanikala enakosti pred zakonom ali enake pravne zaščite. Vsakdo ima namreč zakonsko pravico do učinkovite zaščite pristojnega sodišča zoper dejanja kršitve temeljnih človekovih pravic, to omenja tudi 8. člen Splošne deklaracije o človekovih pravicah. AI pa v svojem poročilu iz l. 2005 ugotavlja, da so vsi ti instrumenti

¹⁸⁶ <http://indiapress.org/gen/head.php> (3. 8. 2206)

¹⁸⁷ Obravnavano poročilo je del poročila Amnesty International, kateremu namenljajo posebno pozornost in široko obravnavo.

zatajili v primeru nasilja v državi Gujarat. Zatajila je država, zatajili sta policija in tudi sodna oblast.

Primer Gujarat je kompleksne narave in ga je mogoče v raznih modifikacijah srečati tudi v drugih indijskih državah. AI mu je v svojem poročilu posvetila posebno pozornost ter ga podrobneje razčlenila:

V Gujaratu je bilo l. 2002 pobitih čez 2 000 ljudi, v glavnem muslimanov. Nasilje v Gujaratu je sledilo napadu na vlak v Godhri istega leta, v katerem je umrlo 59 hindujskih aktivistov. Ker je vzrok požara ostal vprašljiv, so državni uradniki in desno krilo hindujskih skupin zanj obdolžili lokalne muslimane. V navalu povračilnih ukrepov so bili tarče skrajnih hindujskih tolpa muslimani, še zlasti pa mlade deklice in ženske. S sistematičnim in brutalnim posiljevanjem deklet in žensk so nameravali ponižati in onečastiti vso muslimansko skupnost. Več sto deklet in žensk je bilo verbalno osramotenih, javno slečenih do nagega, posiljenih, tudi množično posiljenih, telesno poškodovanih z ostrimi palicami, nekatere so celo vrgli v ogenj – včasih še žive. Še zlasti so bile izpostavljene nosečnice in otroci.

V zadnjih dveh dekadah je skupina organizacij s skupnim imenom Sangh Parivar širila Hindutvo - politično ideologijo za izključno hindujsko državo, v kateri se prikazuje muslimane in druge nehindujsko misleče prebivalce kot sovražnike hindujske Indije, ki so v preteklih obdobjih vdrli v Indijo ter kot seksualni skrajneži izvajali nasilje nad hindujskimi ženskami ali metaforično rečeno – nad »materjo Indijo«. Pripadniki hindutve so poleg odstranitve vseh muslimanskih moških, tretiranih kot teroristi, zahtevali tudi odstranitev vseh muslimanskih žensk in deklet, ker v njih vidijo biološko in kulturno reprodukcijo ter utelešenje muslimanske skupnosti. Logiko hindujskega sovraštva do vseh muslimanov izraža tudi napad na otroke, rojene ali še nerojene. Zato so noseče muslimanke silovito posiljevali in matere pobijali pred očmi njihovih otrok. Okoli 33.000 otrok, ki so prispeli v zavetišče, je videlo namerno ubijanje svojih najožjih sorodnikov.

Poročilo AI se v zadevi Gujarata osredotoča na celoto pomanjkljive državne zaščite glede nacionalne kot tudi internacionalne zakonodaje v skladu s potrebno zaščito do muslimanske manjšine, zlasti deklet in žena. Država in centralna vlada sta se dolžni odzvati na kršenje mednarodnega prava. Uradniki države Gujarat so bili dolžni preprečiti posilstva, ko je policija vedela kaj se dogaja ali še huje, da je bila celo udeležena v nasilju. Ko so se zločini zgodili in

so žrtve iskale odškodnino, je sodna in policijska izvršna oblast zatajila v svoji ustavni dolžnosti, da posname in razišče kriminalna dejanja čimbolj objektivno. Medicinska dokumentacija o zlorabah je bila pogosto namerno prirejena, polna netočnosti, tako da je prestrašila tudi ostale preživle, ki se jim je zgodila krivica ali so bili žrtve nasilja, da bi poskušali poiskati zadoščenje na sodišču. Ugotavlja se, da obstoječa zakonodaja ni dovolj zaščitila žensk pred nasiljem. Tri leta po incidentu dejansko nihče od odgovornih ni bil pripeljan na sodišče.

Vlada v Gujaratu, ki jo je vodila indijska ljudska stranka BJP od leta 1995, je vseskozi zanemarjala vprašanje sovražne propagande proti muslimanom. Prav tako ni vzdrževala nediskriminatorne pozicije in odnosa do narodnih manjšin. Centralna vlada Indije, ki je bila do volitev maja 2004 v rokah BJP, se je distancirala od politike države Gujarat, kljub temu, da je vedela za kršitve človekovih pravic muslimanske manjšine. AI opaža kršenje 50. člena Mednarodne konvencije o civilnih in političnih pravicah. Prav tako AI ni uspela neposredno raziskati kršitev, ker njena prošnja za pridobitev vizuma te države, za njene raziskovalce, ni bila odobrena v razumnem času. Zaradi navedenih razlogov ta organizacija tudi ni mogla pridobiti originalnih oziroma neposrednih informacij od deklet in žena, ki so pretrpele nasilje, ker jim je bilo to preprečeno. Tako so številna preiskovalna poročila in zapisnike posredovale indijske organizacije žensk in civilna skupnost; delno je bila dostopna tudi sodna dokumentacija, nekaj informacij pa so posredovale tudi preživle priče, ki so si to upale storiti.

AI je v strnjem poročilu iz l. 2005 definirala naslednje poglobitve slabosti in pomanjkljivosti, ki so povzročile ali omogočile kršenje človekovih pravic na tako globalnem nivoju:

- Pomanjkljiva vloga policije – obstaja obsežna dokumentacija o pomanjkljivem policijskem posredovanju, ki naj bi preprečila nasilje proti muslimanski manjšini v Gujaratu ter komplikacije in neposredna udeležba policije pri izgredih, naperjenih proti muslimanski skupnosti. Še več, obstajajo celo dokazi, da policija ni izvršila svoje ustavne dolžnosti, da posname in razišče pritožbe, kot prvi korak k uradni preiskavi proti povzročiteljem zločina.
- Pomanjkljiva preprečitev nasilja – ena izmed bistvenih napak je ta, da kljub izkušnjam desetletnega nasilja, policija Gujarata ni izvedla ukrepov za zaščito vlaka, v katerem

so se vozili hindujski aktivisti skozi Gujarat. Višji policijski uradniki so pod političnim pritiskom dovolili nenadzorovana dogajanja.

- Slaba zaščita žrtev – ko so se napadi začeli, se policija, z redkimi izjemami, ni odzvala v smislu ustavitve nasilja proti muslimanom, ki so prosili za zaščito. Policijski uradniki so kasneje izjavljali, da jih je bilo veliko premalo za uspešno intervencijo. Na desetine primerov je bilo po vsej državi, ko je policija nemo opazovala množična posilstva muslimanskih žensk ali prošnje žensk, ki so svoje otroke položile pred policiste, da bi jih le-ti obvarovali sigurne smrti pred napadalci. Kljub neštetim obupnim telefonskim klicem državnega ministra, so drugi vplivni člani državne administracije in policije Gujarata, kot tudi članov nacionalne vlade pripomogli, da do policijske okrepitve ni prišlo. Ko je postalo jasno, da okrepitev ne bo, je muslimanski vodja Ehsan Jafri ocenil, da ne more zaščititi muslimanov iz soseščine, ki so iskali zatočišče v njegovi stavbi, se je vdal hindujskim nasilnežem. V naslednjih urah se je znašel slečen do golega, z odsekanimi prsti, rokami in nogami, in še živ vržen v ogenj. Sledilo je sežiganje drugih muslimanov, vključno z ženskami in otroki.
- Sodelovanje v nasilju – v nekaterih primerih so se policijski uradniki pridružili ali celo vodili napade in organizirali sežiganje domov. V številnih primerih je policija streljala na muslimane, ki so se kakorkoli upirali napadalcem, namesto da bi jim prišla na pomoč. V svojih poročilih je policija poročala, da je ukrepala proti muslimanom vključno z ženskami in otroci, ker so poskušali izzvati nasilje. Višji policijski uradniki so skušali obrazložiti širši vpliv policije v nasilju s tem, da so iskali opravičilo v tem, da so bili sami del družbe, ki je uživala v blaženosti večine.
- Nepripravljenost registrirati prijave - o nasilju, ki zahteva sodno preiskavo, je policija v veliko primerih zavrnila prevzem oziroma zapis prijave kaznivega dejanja. Ko so skrajneži obkolili policijsko postajo, policija ni zagotovila žrtvam, da bi lahko dosegle policijsko postajo in prijavile storjena grozodejstva. Tudi sicer so izjavljali, da pritožb muslimanov ne bodo sprejemali. Policija je rutinsko zavračala ali izpuščala vpis imen prominentnih političnih ali strankarskih uradnikov, če so se le-ti pojavili kot iniciatorji ali storilci kaznivega dejanja. AI je pridobila različne podatke pod zaprisego prič, da zapisniki niso vsebovali imen storilcev kaznivih dejanj, ampak so bila vpisana imena, ki s kaznivim dejanjem niso imeli nič skupnega. Število žrtev in njihova identiteta sta bila marsikdaj rutinsko zavrnjena in postavljena pod vprašaj. Policija je namreč zahtevala od prijavitelja, da je predložil dokaz o smrti človeka, kar pa je bilo v primeru sežiga žrtve zaradi nerazpoznavnosti mnogokrat nemogoče. Mnogi preživeli

v svoji prijavi policiji tudi niso navedli, da so bile umorjene ženske pred usmrčitvijo tudi posiljene (celo množično posiljene). Celotni sodniki so včasih poudarjali, da je umor veliko lažje dokazati, kot pa pred tem storjeno posilstvo, še zlasti v primeru sežiga žrtve, zato se s slednjim v takih primerih ponjehovem mnenju nima smisla ukvarjati, četudi obstajajo prič, ki so bile ob dogodku prisotne.

- Opustitev preiskave – stalnica v teh procesih je tudi dejstvo, da policija preiskave prijavljenega kaznivega dejanja ni izvršila ali pa je bila pomembna dokumentacija uničena. Forenzični posnetki se niso zbirali in policija ni zaslišala prič na mestu dogajanja zločina. V nešteto primerih so truplo žrtve sežgali že sami storilci kaznivega dejanja ali pa so žrtve zakopali brez mrliškega ogleda. Take žrtve so bile evidentirane kot »pogrešani«. Politični pritisk na policijo je imel pri tem širši vpliv na potek preiskav in na končni zapisnik kot podlago za prijavo sodišču. V določenih primerih so višje policijske oblasti preiskave zaupale tistim policijskim uradnikom, ki so uživali simpatije pristašev desnega krila, ki je nato ščitilo njihove interese v primeru eventualnih pritožb zoper njih. Od približno 4.000 registriranih prijav policiji je bilo polovica postopoma zaprtih. V večini teh primerov je policija izjavila, da je bil prestopek opravljen, ampak z končno ugotovitvijo, da v preiskavi ni bilo mogoče ugotoviti, kdo je bil storilec.
- Pomanjkljivosti sodstva – kaže, da je sodstvo Gujarata na vseh nivojih zatajilo, ko je šlo za zagotovitev pravice muslimanom, zlasti ženskam in otrokom. Neprimernost in neprilagojenost sodnega procesa je bila prisotna tako v preiskovalnem, kot v pritožbenem delu. Če že policija ni pripravljena ustrezno izvesti preiskovalnega postopka in pripraviti ustrezne dokumentacije za predložitev obtožnice sodišču, postanejo pričevanja očividcev ključnega pomena. V takih primerih je pomembno, da sodišče trdno vztraja pri iskanju resnice ter tako tožitelje, kot prič, zavaruje pred zunanjim vplivom. Toda država Gujarat ni izvedla ukrepov za zaščito prič, tudi ko je že po prvem sodnem procesu postalo jasno, da prič ne bodo vzdržale pritiska obtoženih in njihovih pristašev. Na desetine primerov je spremljalo ustrahovanje ali podkupovanje. Do dneva poročanja AI je bila izrečena le ena obsodba (zločini pa so se odvijali tri leta pred poročanjem AI).
- Neustrezna medicinska pomoč – Muslimani, poškodovani v napadih 1. 2002, niso mogli računati na medicinsko pomoč. Bolnice, zdravstvene postaje in privatne ordinacije, ki bi nudile pomoč muslimanom, bi postale tarča silovitih napadov hindujskih skrajnežev. Pomoč jim je nudilo le nekaj muslimanskih ustanov; mnoge od

njih so bile kasneje požgane ali uničene v vandalskih napadih. Oborožena mladina, pripadajoča hindujskemu desnemu krilu, je nadzorovala dostope do zdravniških ustanov in odrejala, komu se lahko nudi zdravniška pomoč in nega. Država Gujarat ni ukrepala v smislu zaščite pacientov ali medicinskega osebja. Pomembno dejstvo je tudi to, da so posledično medicinska poročila o smrti in poškodbah mnogokrat zamolčala ali namerno izpustila predhodno opaženo posilstvo ali masovno posilstvo. V nekaterih primerih pa je bila medicinska dokumentacija enostavno uničena. Aktivista za človekove pravice, ki je poročal o zdravniškem pregledu in medicinskem zapisniku v primeru ženske, ki je umrla zaradi posilstva, je pripadnik desnega krila razrezal na dvoje, grozil pa je tudi zdravniku. Pomanjkljiva uradna medicinska dokumentacija ali celo uničenje le-te še dodatno otežuje žrtvam, da bi spravile pred sodišče svoje napadalce ali da bi kasneje dobile odškodnino.

- Branilci človekovih pravic niso zaščiteni – V situaciji, ko institucije, katerih naloga je varovati človekove pravice vključno policija, sodstvo, država in vlada, kakor tudi državne medicinske službe sodelujejo s storilci nasilja, je vloga branilcev človekovih pravic še kako pomembna. Včasih so celo edini, ki se postavijo za žrtev in ji pomagajo pri iskanju poti pravice, čeprav pri tem sami veliko tvegajo. V Gujaratu so branilci človekovih pravic, ki so branili muslimanske žrtve, pogosto tudi sami postali žrtve napadov in bili izpostavljeni grožnjam, ustrahovanju in zlorabam s strani državnih in strankarskih uradnikov. Organizacije in posameznike, ki drzno stojijo ob strani žrtvam, imenujejo »aktivisti s petimi zvezdicami«.
- Neustrezno zadoščenje, rehabilitacija in kompenzacija – Državne ustanove ostajajo indiferentne do žrtev in ovirajo prizadevanja privatnih agencij, da bi poskrbele za zadoščenje žrtvam. Pod pritiskom civilnih desničarskih skupin, posameznikov in medijev je državna vlada najavila določeno »odškodnino« žrtvam. Toda brez pravega vrednotenja nastale škode ni mogoče ustrezno povračilo le-te. Izplačani zneski žrtvam so bili neustrezni, težko dosegljivi in niso bili na razpolago sorodnikom, ki niso mogli dokazati, da so njihovi svojci umrli. Nobene odškodnine se niso izplačale za poškodbe ali medicinsko pomoč pri opeklinah, pri notranjih poškodbah ali poškodbah zaradi posilstev. Kompenzacija za vdovstvo se ni izplačala tangiranim ženskam, ampak moškimi sorodnikom. Vlada Gujarata je zavrnila odgovornost za psihološko in ekonomsko rehabilitacijo.
- Zakonodaja je pustila na cedilu ženske, ki so iskale odškodnino za seksualno nasilje. Izigrane so bile za odškodnino za vse prestano gorje (fizično, psihično, emocionalno)

v zvezi s posilstvom, ki ni omejeno na sam osrednji akt. Po Indijskem kazenskem zakoniku se vse ostalo tretira kot »razžalitev spodobnosti« in ne zapade plačilu odškodnine. Na pritisk AI in drugih mednarodnih organizacij je Vrhovno sodišče Indije l. 2004 odredilo, da se čez 2 000 kazenskih ovadb, zaprtih s strani policije, ter 200 že zaključenih sodnih procesov z oprostivjo osumljenih, ponovno obravnava oziroma obnovi sodni postopek. Med temi so tudi primeri posilstva in zahtevki za odškodnino.

8.9. PRIPOROČILA

AI sugerira vladi Indije in Gujarata, da jasno in glasno obsodita vsa dejanja seksualnega nasilja, ki so ga pretrpele ženske in dekleta ne glede, kdo ga je povzročil. Vsakdo mora pač prevzeti določeno vlogo in stopnjo odgovornosti – vlada, politične stranke, verske skupnosti, socialna družba in nenazadnje posamezniki. Nasilje nad ženskami in dekleti v Gujaratu l. 2002 in kjerkoli drugje, bazira na rasni diskriminaciji in diskriminaciji žensk na vseh nivojih. Izgleda, da so bili zločini nasilja, vključno s seksualnim nasiljem, usmerjeni na dekleta in ženske v Gujaratu, delček široko zasnovane vrste napadov na muslimansko prebivalstvo, ki ga je zakrivila vlada. Indijska vlada in oblasti v Gujaratu so po mednarodnem pravu odgovorne, da ščitijo pred takšnimi zločini in pripeljejo povzročitelje pred sodišče. AI za odpravo nepravilnosti in za zagotavljanje spoštovanja človekovih pravic po mednarodnih standardih priporoča:

8.9.1. Priporočila Vladi Gujarata:

- uvesti takojšnjo preiskavo, natančno in nepristransko poročanje o vpletenosti policije v seksualno nasilje proti ženskam in sojenje odgovornim,
- učinkovito in nepristransko proučiti prijavljene pomanjkljivosti policijskih uradnikov za zaščito žensk in deklet, ki so iskale zaščito pred nasiljem, z namenom, da se kaznuje uradnike, ki niso izpolnjevali službene dolžnosti ali so prekršili svoja pooblastila,

- izvesti nujne ukrepe v smislu dokončanja nekaznovanosti v državi Gujarat, vključno s poudarkom na usmeritvi policije, da v bodoče država ne bo tolerirala neizvajanja ustavne dolžnosti policistov ter da bodo za svoje kršitve postavljeni pred sodišče,
- policijskim uradnikom izdati jasna navodila o spoštovanju človekovih pravic vseh ljudi, ne oziraje se na njihovo politično ali versko prepričanje, spol ali etnično pripadnost,
- uvesti izobraževanje o standardih varovanja človekovih pravic za vse člane kriminalistične in sodne veje oblasti, vključno policijske uradnike, tožilce in sodnike, z namenom, da pridobijo najvišje standarde profesionalnega obnašanja s posebnim poudarkom za obravnavanje žensk, ki so prestale seksualno nasilje,
- rekrutirati ustrezno število žensk – policistk in jih specializirati za opravljanje vseh funkcij v zvezi s seksualnim nasiljem,
- institucionalizirati ustrezno zaščito prič, da bodo lahko pričale brez strahu za lastno varnost ali varnost svoje družine,
- priznavati vrednote dela branilcev človekovih pravic vključno sodnikov in novinarjev ter jim zagotoviti možnost legitimnega izvajanja njihove dejavnosti, pri čemer ne gre omejiti varstva človekovih pravic le na elementarno pravico do življenja temveč upoštevati enakovredno tudi ostale.

8.9.2. Priporočila Vladi Indije in zakonodajnim telesom:

- revidirati in preoblikovati obstoječo zakonodajo glede seksualnega nasilja nad ženskami, da se zagotovi njena ustreznost in vključevanje celega spektra nasilja v skladu z mednarodnimi standardi,
- ratificirati Rimski statut in vgraditi določila v svojo zakonodajo,
- ratificirati Protokol k Konvenciji ZN za eliminacijo vseh vrst diskriminacije proti ženskam, ki zagotavlja pravico individualnih prijav in preiskav,
- ratificirati Konvencijo proti mučenju in drugim krutostim, nehumanosti ali ponižujočemu obravnavanju ali kaznovanju, podpisano l. 1997,
- omogočiti mehanizmom ZN in mednarodnim organizacijam za človekove pravice prost in regularen pristop za proučevanje zadev v zvezi s človekovimi pravicami v tej deželi.

8.10. POROČILO ODBORA ZA MEDNARODNE ČLOVEKOVE PRAVICE NA STANJE V INDIJI

Odbor za mednarodne človekove pravice Odvetniške zbornice mesta New York je 25. septembra 2006 izdal poročilo z naslovom **Protiterorizem in varnostni zakoni v Indiji** ter indijsko vlado pozval k omejitvi izvajanja njenih protiterorističnih zakonov. 135 strani dolgo poročilo, zasnovano na obširni raziskavi in dvotedenskem obisku Indije, prinaša temeljito analizo uporabe in učinkovitosti protiterorističnih zakonov v Indiji ter potrebo po reformi indijske policije in kazenskega pravosodnega sistema, da bi se preprečilo nadaljnje kršenje človekovih pravic. Anil Kalhan, gostujoči profesor na Fordham University School of Law, je predsednik odbora projekta za Indijo. Med dvotedenskim obiskom so se udeleženci projekta srečevali s pravniki, vladnimi uradniki, priporniki in njihovimi družinami, strokovnjaki in zagovorniki človekovih pravic po vsej Indiji. Poročilo izpodbija učinkovitost protiterorističnih in varnostnih zakonov v Indiji ter navaja, da kljub omenjenim zakonom terorizem traja še naprej in da se je pregon izkazal za uspešnega pri bore malo teroristih. Namesto tega so omenjeni zakoni omogočili kršenje človekovih pravic v obliki samovoljnega in selektivnega preganjanja predstavnikov nižjih kast in manjšinskih skupnosti, podaljšanja priporov brez sojenja, pregone običajnih kaznivih dejanj kot subjektivno ocenjenih dejanj, povezanih s terorizmom, zlorabe pridržanja in mučenje ter kršenja svobode govora in združevanja. Poročilo navaja:

"Namenjanje pozornosti zaskrbljenosti nad omenjenimi človekovimi pravicami ni samo moralni in zakonski imperativ, temveč tudi in predvsem bistveni strateški imperativ. Kakor je priznalo indijsko Vrhovno sodišče, 'terorizem pogosto uspeva tam, kjer se kršijo človekove pravice' in kjer pomanjkanje upanja v pravičnost omogoča ugodne razmere za razvoj terorizma."

Poročilo analizira zgodovinski in institucionalni kontekst skupaj z zaskrbljenostjo za stanje človekovih pravic, ki ima izvor v treh pravnih kategorijah:

(1) ustavne določbe in predpisi, ki dovoljujejo razglasitve formalnih stanj izrednih razmer in uporabo posebnih pooblastil v tako razglašanih obdobjih, (2) ustavne določbe in predpisi, ki dovoljujejo preventivno pridržanje v obdobjih, ko ni

izrednih razmer, in (3) stvarna kazenska zakonodaja, kot so Zakon o preprečevanju razdiralnega delovanja (TADA – Terrorist and Disruptive Activities (Prevention) Act), Zakon o preprečevanju terorizma (POTA – Prevention of Terrorism Act) in Zakon o preprečevanju nezakonitih dejavnosti (UAPA – Unlawful Activities (Prevention) Act), ki določajo teroristične in druge kršitve v zvezi z varnostjo ter vzpostavljajo posebna pravila za njihovo uveljavljanje za čas, ko ni izrednih razmer.

Združenje preučuje izvajanje teh zakonov pri operacijah proti upornikom v Pandžabu. Še pred napadom indijskih vojaških sil na Harmandir Sahib junija 1984, na primer, se je vlada naslonila na svoja po ustavi določena pooblastila, ki jih ima v izrednih razmerah, in drugo za drugim uvajala obdobja predsedniške uprave (President's Rule) z razpustitvijo vlad domačih zveznih držav. Poročilo se v odgovoru na nasilje v Pandžabu ukvarja z uzakonjenjem in izvajanjem Zakona o preprečevanju razdiralnega delovanja TADA:

Veliko dokazov kaže na to, da se brezobzirna pooblastila po zakonu TADA v glavnem niso uporabljala za pregon in kaznovanje resničnih teroristov, temveč kot sredstvo, ki je policiji omogočilo obširno uporabo preventivnega pridržanja in celo vrsto zlorab, vključno z izsiljevanjem in mučenjem. V Pandžabu so odvetniki obširno dokumentirali dokaze, da je bilo po zakonu TADA samovoljno prijetih na tisoče oseb, od katerih so bili dejansko vsi Sikhi, in pridržanih za daljše obdobje, ne da bi bili seznanjeni z obtožnico. Določbe zakona TADA kot sredstva prisile so policiji omogočile mnoge kršitve človekovih pravic, ki so dobro podprte z dokazi.

V Pandžabu je bilo od 14.557 oseb, priprtih po zakonu TADA, obsojenih manj kot odstotek. Do podobnih kršitev pri izvajanju tega zakona je prihajalo po vsej Indiji. Poročilo poudarja zaskrbljenost za temeljne človekove pravice v zvezi s protiterorističnimi zakoni, na primer zaradi preširoke in dvoumne opredelitve terorizma, uporabe posebnih sodišč, ki kršijo pravico do poštenega sojenja, in obširne imunitete v zvezi s pregonom vladnih uradnikov, ki med drugim ovirajo pravico žrtev do učinkovitega pravnega zastopanja. Kljub vsemu pa je Združenje Indijo pohvalilo zaradi preklica Zakona o preprečevanju terorizma POTA v letu 2005 in zaradi ukrepov za omejevanje njegove uporabe, vendarle pa poudarja

zaskrbljenost zaradi njegove nenehne retroaktivne uporabe. Poleg tega je indijska vlada ohranila ključne določbe v spremembah Zakona o nezakonitih dejavnostih iz leta 1967. Avtorji poročila nadalje osvetljujejo pomanjkanje učinkovitih mehanizmov v Indiji, ki bi zagotavljali odgovornost policije za kršenje človekovih pravic. Med priporočili za izboljšanje teh mehanizmov Združenje navaja zaščito pravnikov, predstavnikov nevladnih organizacij in zagovornikov človekovih pravic, odpravo določb o uradni imuniteti ter odpravo zahteve po sankciji pregona. Združenje vztraja, da so potrebne nadaljnje spremembe kazenskega pravosodja in policijskih institucij v Indiji, da bi se tako ublažil pritisk na sprejemanje protiterorističnih zakonov in da je ključnega pomena pozornost, ki jo je potrebno nameniti vprašanju človekovih pravic v različnih segmentih družbenega življenja.

9. SKLEP, ZAKLJUČEK

Že omenjena zgodovinska presoja domnevne univerzalnosti človekovih pravic izpostavi tudi druga dejstva. Najprej gre ugotoviti, da so dolžnosti, ne pa pravice tiste, ki so v zgodovini pravnih sistemov večinoma natančno opredeljene, pa tudi bistveno starejše kot pravice same. Ob tem je razlagalna podmena dela sociologije, ki pravi, da so posamezniki že hierarhično združeni kot člani družbe; ni torej verjetno, da bi se kdajkoli posamezniki združevali v skupnost kot enakovredni člani.

Nedvomno je status človekovih pravic ambivalenten in vprašanja o veljavi človekovih pravic si ne gre zastavljati le v zvezi z nezahodnimi kulturami, ki se šele soočajo s poskusi utemeljitve koncepta človekovih pravic v svojih doktrinah, temveč tudi v zvezi z zahodnimi družbami, ki še vedno iščejo obče veljaven in zavezujoč temelj človekovih pravic.

Različne družbe imajo različno predstavo o človekovem dostojanstvu. V zahodni tradiciji ni bilo ničesar posebnega, na čemer se je lahko razvila ideja človekovih pravic in česar ne bi bilo moč najti v praktično vseh človeških družbah. Samo dejstvo, da se v nekaterih družbah ni razvil izrecni koncept človekovih pravic, še ne pomeni, da se sčasoma ne bi mogel razviti..

Univerzalna razglasitev Splošne deklaracije človekovih pravic je ta proces morda le nekoliko pospešila.

Zavedamo se, da lahko imajo religije svoje dobre in slabe vplive. Glede na grozote, kakršnih so bile zmožne v preteklosti ter ob dejstvu, da tudi same pričenjajo priznavati napake, smo na dobri poti, da ponovno posežemo v »shrambe religioznih odgovorov« na vprašanja o smislu življenja. Religiozne tradicije nam lahko ponudijo okvir za razumevanje človekovih pravic znotraj širšega razumevanja skupnega dobra in končnega cilja. Privrženci nacionalistične desnice se opirajo na te trditve in dodajajo, da je bila Indija vedno hinduistična in da sta ta dva pojma kot sopomenki zato se morajo pripadniki drugih ver spreobrniti ali pa državo zapustiti. Sporno se zdi, da uporabljajo ideje, ki močno vplivajo na množice. Posledično pa to vodi v medetnično nasilje, ki je bilo najbolj opazno v indijski zvezni državi Gudžarat in se je dogajalo pred tremi leti. Grozovitosti nad muslimani – mednarodne humanitarne organizacije so poročale o približno dva tisoč ubitih, več tisoč posiljenih žensk, več deset tisoč pregnanih z domov – so bile v indijskih medijih v veliki meri zamolčane ali izkrivljene. Posledično se lahko vprašamo, če v Indiji resnično lahko govorimo o ločenosti religije in politike?

Za nekoga, ki se ne šteje za religioznega, je morda težko sprejemljiva misel, da je mogoče prepričljivo utemeljitev človekovih pravic najti v religiozni ideji svetosti človekovega življenja ter da je s tem religiozne narave tudi sama ideja človekovih pravic. Vendar je kljub temu lahko resnična. Zlato pravilo - ne stori drugim tistega, česar ne želiš, da bi drugi storili tebi – je najsplošnejše in najstarejše pravilo vseh religij. Vanj lahko strnemo vse druge nauke. Svetovne religije nam lahko ponudijo temelj nove globalne etike, v kolikor bodo lahko presegle fanatizem in razširile človečnost.

V nasprotju s hinduističnim pravom pa je že sam začetek Splošne deklaracije o človekovih pravicah (1. člen), saj pravi, da se vsi ljudje rodijo svobodni in imajo enako dostojanstvo in pravice. Osnovo hinduističnega prava namreč predstavlja kastni sistem, ki uvaja razslojevanje ljudi in jim dodeljuje različen položaj ter pravice v družbi. Tak temeljni institut hinduizma že sam po sebi predstavlja kršitve človekovih pravic. Hinduistično versko pravo je v marsičem direktno nasprotno nacionalnemu pravnemu sistemu Indije. Z vidika hinduizma so tudi vsi državni zakoni minljivega značaja, za razliko od večnega in nespremenljivega zakona dharme. Indija je pokazala privrženost univerzalnemu konceptu, navkljub mnogim kulturnim in tradicionalnim posebnostim te družbe.

Hinduizem je bil od nekdanj velika mešanica paralelnih sistemov in namen, da bi hinduizem predstavljal jasno in skladno religijo je bil fenomen vse od 19. stoletja dalje. Poskus hindujskih reformistov, da bi poenotili zgodovino hindujcev in spremenili pogled na stvarnost je bil načrt, ki je naletel na mnogo ovir – ne samo pri tradicionalistih in nacionalistih, temveč tudi pri glavnini prebivalstva, zlasti pri najvišjih kastah, saj so imeli slednji od obstoječega sistema tudi največje koristi. Kampanja reformistov in želja po spremembah pa je dejansko pomenila boj za mentaliteto ljudi. Kultura je tako predstavljala in še danes predstavlja najpomembnejšega akterja na tem bojnem polju.

Nasilje med pripadniki različnih veroizpovedi ni zgolj vandalizem in boj za prevlado in dominantnost kot tako, temveč veliko bolj subtilen pojav. Tako kot tudi tempelj ali mošeja ne more pomeniti samo simbola religije kot take. Uničenje posvetnih krajev in objektov čaščenja simbolizira namreč tudi potrditev politične in kulturne nadvlade osvajalca (vsaj v njihovih in nasprotnikovih očeh, ne prepriča pa nujno tudi nevtralnega opazovalca). Ob tem pa se postavi vprašanje, zakaj ne bi pomenila tudi verske superiornosti? Kje se zaključi domena religije in začne kultura je pravzaprav težko reči. V zgodovini Indije (četudi zgolj v zadnjih 20 letih) se je zgodilo mnogo prav barbarskih dejanj in slednja ne morejo biti uporabljene kot izgovor na katerih bi gledali rezultat točkovanja v dandanašnjem modernem času.

Hindutva spominja na fašizem, kot je obstajal v Nemčiji ali nacizem v Italiji, predvsem z uporabo nasilja nad civilisti, z nasiljem na javnih mestih, kot so ulice in zasebnih, kot so domovi nedolžnih ljudi, infiltracijo in vojaško strukturo ter popustljivostjo vladnih političnih voditeljev do teh kršiteljev. Kljub temu pa je situacija v Indiji nekoliko drugačna zaradi odsotnosti grožnje kapitalističnemu sistemu s strani organizirane delovne sile. Samo gibanje Hindutve pa je vprašljivo in sproža različne seksistične grožnje tudi ženskam. Nekatere med njimi so izražene očitno, druge veliko bolj latentno. Sporočilo pa je enako: ženske tretirajo kot sredstvo za reprodukcijo in v duhu samskar. Od njih se primarno zahteva, da imajo zdravo telo, da bi lahko zagotovile produkcijo učinkovitih naslednikov, ki bodo nadaljevali delo. V njihovem mišljenju ni prostora za enakopravnost žensk in sočutje. Gre bolj ali manj za avtoritarne zahteve in patriarhalni družinski sistem. Ob tem ne gre pozabiti, da ima ta mentaliteta veliko bolj širok domet in se ne omejuje zgolj na Hindutvo, temveč na vse tradicionaliste, fundamentaliste, nacionaliste in pripadnike najvišjih kast. Ravno ti v vsakem

posamezniku, ki želi ali misli drugače prebujajo občutke krivde in strahu. Slednji pa je zgolj izpostava ideologije.

Indija ima močan in odmeven medjski prostor, ki ne dovoli, da bi se kakršnakoli nepravilnost, krutost ali zloraba izmuznila popolnoma. Indijski mediji imajo velik pomen kajti – če že ne pomagajo pri promoviranju človekovih pravic konkretno – vsaj ustvarjajo kanale, da lahko kršitve pridejo na dan v sredstvih javnega obveščanja. Tu so jim v veliko pomoč najrazličnejše mednarodne organizacije, ki se trudijo biti neodvisne in na različne načine prispevajo k boljši in pravičnejši družbi, kjer ne bi bilo diskriminacije samo zaradi spola, vere itd. Eno izmed najvidnejših tovrstnih gibanj je Nacionalna kampanja za pravico ljudi do informiranja (National Campaign For People's Right To Information – NCPRI). Njihov osnovni cilj je, da bi bila indijska družba bolj transparentna in zato podpirajo participativno, pravično, sekularno in humano demokracijo. V ta namen podpirajo in motivirajo vsakega posameznika, da se upre nepravici. Skrbijo za transparentnost, dvig zavedanja za človekove pravice in fundamentalne vrednosti informiranja. Z uporabo vseh teh sredstev se borijo proti korupciji in družbeni apatičnosti, da bi vlada, druge institucije in agencije imele karšenkoli večji vpliv na posameznika, kot je to še sprejemljivo in da bi bilo delovanje omenjenih oranzov bolj humano in bližje posameznikom. Kljub temu, da je bil organ ustanovljen šele leta 1996 ima za seboj že veliko rezultatov in dosežkov. Pomemben dejavnik je tudi, da je to finančno neodvisna institucija in za svoje delovanje ne prejema sredstev od države ali katerekoli politične struje. Ne gre več za osamljeno gibanje, med katerimi so nekatera bolj, druga manj uspešna.

Razkorak med sicer mnogimi sprejetimi in ratificiranimi zakoni in sporazumi a katerih določila se v praksi zaradi takšnega ali drugačnega razloga ne izvajajo, kaže na to, kako je lahko kopica pravnih normativov zavajajučča. Državi z zunanje perspektive v takšnem primeru ni kaj očitati a že samo bežen pogled razkrije drugačno resnico. Izgovorov je vedno lahko na tisoče. Če pogledamo samo enega izmed primerov: Zakon o popisanih kastah in popisanih plemenih in preprečevanju zlorab slednjih iz leta 1989. Že sami razlogi za sprejetje in tudi predmet omenjenega zakona odkrito pokažejo, da je ob njegovem formuliranju obstajala želja in potreba, da bi tudi nedotakljivi živeli dostojno in spoštovanja vredno življenje. Kljub temu pa tudi po 18 letih od njegovega obstoja v ustavi ni pokazal niti najmanj željenega učinka v realnem življenju. Večina nedotakljivih, na katere se zakon dejansko nanaša se niti ne zaveda, da ta zakon obstaja, niti ne poznajo njegovih določil, niti ne vedo,

kaj lahko zahtevajo in posledično zato tudi ne morejo tožiti ali prijaviti kršiteljev ustreznim organom. Kot poročajo nevladne organizacije in organizacije, ki si prizadevajo za spoštovanje človekovih pravic, določil zakona ne poznajo natančno ne tožilci, sodni uradniki, še najmanj pa ga poznajo policisti, ki delajo z nedotakljivimi operativno, na terenu (kot smo lahko videli v konkretnih primerih. Kar še dodatno poslabšuje problem je občasna zloraba zakona ali njegova (namerna) napačna interpretacija tako s strani policije, kot tudi sodstva, kar je sicer nezaslišano a v končni fazi pripelje do oprostilne sodbe, na račun že tako nemočnih nedotakljivih (primer Karansingha proti državi Madra Pradesh). Vprašljive so tudi krutosti in zlorabe, ki so se zgodile (in se dogajajo) v ruralnih območjih, vendar jih zakon ne opredeljuje oziroma niso njegov predmet sankcioniranja: družbeno in gospodarsko bojkotiranje ter družbeno in gospodarsko izsiljevanje. Še več, s stališča, da so glavni povzročitelji zločina oziroma kazenskega dejanja sodelujejo z nekaterimi pripadniki popisanih kast ali plemen in tako izkoristijo ali bolje rečeno zlorabijo njihovo zaupanje na račun šibkejših (v zameno za majhne tolažilne nagrade sodelujočim). Včasih naredijo načrt zločina in potem za samo izvedbo pregovorijo pripadnike popisanih kast ali plemen. Ravno zaradi množičnih manipulacij bi obstoječemu zakonu morali dodati ustrezne amandmaje, ki bi to preprečili ali vsaj nudili pravno zaščito šibkejšim in nedolžnim. Prav tako so posebna sodišča za tovrstne primere (kar je zagotovljeno v 14. členu omenjenega zakona) primorana soditi po nekoliko drugačni proceduri, kot je določena z zakonom – toda zanka je v tem, da takšna interpretacija zadržuje hiter proces, zato se sodna procedura vleče od 5 – 10 let ali še dlje. Posledično tudi pomanjkanje ustreznih sodišč za tovrstne primere rezultira v počasni obravnavi in ogromnih sodnih zaostankih. Nenazadnje, kar bi lahko očitali temu zakonu je to, da je sodna percepcija glede zahteve, da primere preiskuje inšpektor, ki nima nižjega naziva kot namestnik načelnika policije zelo slaba, zaradi nezadostnega števila slednjih in ponovno krivda države, da tega določila ne spremeni ali pa zgotovi ustreznega števila usposobljenih oseb. Kot lahko vidimo je samo v primeru enega konkretnega zakona toliko nepravilnosti, ki kažejo na šibkost, nedoslednost in zavajanje države. Vse te slabosti bi bilo nujno korigirati toda ali 18 let ni dovolj, da bi se to dejansko zgodilo?

Po poroki sta hindujska partnerja nepreklicno združena in povezana do konca življenja. Manujev zakonik je od nekdanj narekoval pravila in vzorce vedenja, ki sicer niso več tako živi kot nekoč a še vedno so vseprisotni, kot nekakšna nenapisana pravila. Družba je prežeta s to mentaliteto in diha v tem duhu. Moderni zakoni kažejo, da hindujske ženske prenašajo nezvestobo, grobosti, fizično in psihično zlorabljanje in druge slabosti svojih mož, kajti še

vedno je bolje živeti tako, ker družba razvezane ženske obsoja in jih izolira iz svoje sredine. Obstaja cela vrsta dokazov, da moderni hindujski zakon v Indiji deluje v korist ženske temveč celo proti interesom žensk, kljub temu, da je bil predstavljen kot tisti, ki naj bi jim nudil zaščito. Pričakovanje, da se bo položaj žensk z razvojem izboljšal, se ni uresničilo. Čeprav so se številne ženske v urbanih področjih do neke mere okoristile z dosežki razvoja, odkritja številnih raziskav kažejo, da se položaj žensk v glavnem sistematično slabša. To se nanaša še posebno na ženske v ruralnih območjih, kjer dejansko prebiva 70 odstotkov prebivalstva.

Sveti spisi so temeljni vir delovanja vsake religije, vendar so v marsičem protislovni in omogočajo različne interpretacije. Glede na to, da je imela v hinduizmu vlogo in čast do branja svetih spisov zgolj brahmanska kasta, so si nauke interpretirali (kljub ponekod nesporno zapisanim različnim oblikam diskriminacije) tako kot je odgovarjalo njim. Ravno ta ambivalentnost v razlaganju religijskih nauk je univezalna značilnost, ki je imela trajne posledice. Tudi v predstavljanju ženske so bili in so selektivni, na način, ki jim v danem trenutku najbolj ustreza. Poleg tega je zatiranje mnogokrat bolj stvar običajev. Poudariti velja tudi dejstvo, da se problematika spolov v hinduizmu dolgo časa ni pojmovala tudi kot politični problem. Samo v šestih načrtih za razvoj, katere je sprejela vlada Indije je bilo dodano tudi ločeno poglavje, ki se je nanašalo tako ali drugače na problematiko žensk. Sprememba mišljenja se v omenjenih načrtih postavlja kot predpogoj za pogovor o ženskem vprašanju. Spolna neenakost je namreč v veliki meri odvisna od tradicionalnih vrednot in seveda od pripadnikov moškega spola. Slednji zaradi položaja, ki jim ustreza želijo ohranjati status quo. Njihova ignoranca že v kali lahko zatre željo po spremembah, tako v domačem okolju, kot tudi izven njega. To se lahko delno popravi tudi z družbenimi reformami, pri čemer je potrebno biti pozoren, da se ženske ne smejo obravnavati v vlogi pasivnih sprejemalk razvojnih iniciativ ampak kot aktivne soudeleženke že v samem procesu nastajanja reform.

Problem v Indiji je, da je pomen religije še vedno zelo močan dejavnik, država pa se še vedno vmešava v to področje na različne načine. V državi, ki ima priznanih več različnih religij, se mora tako vladni aparat (vključno z vsemi svojimi segmenti na makro in mikro nivoju), kot tudi sami državljani začeti zavedati, da morata biti religija in država strogo ločeni. Mešanje teh dveh komponent ni nikoli uspešno delovalo in nikoli tudi ne bo. Stabilnost državnega sistema je odvisna od kritičnosti same države pri uravnavanju in posredovanju v odnosih med na tisoče različnih skupnosti. Takšno balansiranje zahteva pazljivo in natančno stopnjo

nepriustranskosti, nevtralnosti, sinkretizma in tolerance. Kar je vse te različne skupnosti v Indiji povezalo skupaj je bil izdelan mehanizem in simboli sekularne države. Te strukture morajo ohraniti – kljub temu, da dejansko podpirajo manjšinske religije in različne institucije – svojo nepristranskost, nevtralnost in sekularnost.

Konflikti bodo tudi v prihodnje posledica boja za obstanek in premoč komunalnih skupnosti, zgolj nagajanja ali v nekaterih primerih kot rezultat različnih občutkov ogroženosti. Omenjeni konflikti se bodo verjetno pojavljali na različnih mikro nivojih indijskih držav, kar pomeni, da bo za same države in lokalne oblasti generalno zelo težko fizično zaščititi svoje državljane. Ravno tu bo verjetno največ držav tudi dejansko zatajilo, saj je nemogoče, da bi zgolj s preventivnim delovanjem vse to preprečile. Tu se kaže osnovni problem multikulturalnosti – kajti država ogromnih razsežnosti, kot je Indija – primere radikalne multikulturalnosti težko obvladuje. Ko pa zataji državna moč, bodo skupnosti prepuščene na milost in nemilost, da izkazujejo svojo premoč ali na drugi strani nemoči, z zelo majhnim številom mehanizmov za samozaščito. Razmere v Indiji dajejo občutek, da bo se bodo njeni prebivalci vedno bolj zavedali razlik, kot pa podobnosti, med različnimi pripadniki verskih skupnosti. Glede na to, da je velika večina prebivalstva neizobraženega in izhaja iz ruralnih predelov, bi lahko predvidevali, da jim politične vrednote pomenijo veliko manj kot občutek lastne varnosti in skupne pripadnosti. Ravno to pa je izkoristila konzervativna struja (BJP, VHP, RSS) pri oblikovanju svojega programa. BJP z idejami hindutve in hindujske rase, ki je superiorna ostalim skupnostim v Indiji, skuša spodbujati ljudi, pri sodelovanju v njihovih akcijah. Vera v hinduizem (kot najmočnejšo indijsko religijo) je s političnega stališča protislovna: za navidezno strpnostjo do drugih religij se skrivajo verski fanatizem, fundamentalizem, ortodoksnost in komunizem. Da pa bi omilili negativni prizvok, ki ga imajo vsi ti pojmi, se politični voditelji ekstremističnih desničarskih strank sklicujejo še na nacionalno pripadnost, ki je nujna za ohranitev Indije. Vedno večji pomen teh strank posledično zato pomeni tudi zmago kastne in regionalne predanosti nasproti ideološki in nacionalni, še večjo politizacijo kast, s čimer postajajo slednje še močnejši dejavnik v zaviranju razvoja ne samo političnega sistema Indije, temveč tudi gospodarskega, socialnega in sistema varovanja človekovih pravic. Kljub temu, da je v Indiji veliko tradicionalnih običajev prepovedanih (sati, devadasi, kaste, dota itd.) celo z ustavo, se v praksi obravnavajo kot del tradicionalnega načina življenja in del obvezne religiozne prakse, zato v realnem življenju vsega tega ni mogoče odpraviti. So kot okostenele tradicije o izvajanju katerih se sprašuje le malokdo in če morda kdo podvomi v

pravinost obstoja slednjih – so tu tradicionalisti, ki z verskimi moralnimi dogmami in občutki krivde zatrejo vse morebitne dvome.

Zgodovina hindujsko – muslimanskih odnosov (iz katerih izvira veliko kršitev človekovih pravic in razdor katerih dveh je eden pomembnejših za Indijo) se odraža v različnih barvnih niansah, ki so več ali manj odvisne od ideološke barve optičnih leč – tako za udeležence konfliktov, kot tudi zunanje opazovalce. Za konzervativne hindujske nacionaliste, ki ne prenesejo mešanja hindujskega žafrana in muslimanske trave, je tisoč let star konflikt nastal predvsem zato, ker so želeli muslimani na vse mogoče načine navajati svojo islamsko civilizacijo na hindujskih temeljih z vsemi razpoložljivimi sredstvi, kljub temu pa so imeli pri tem omejen uspeh. Zanimivo je, da je končni cilj, tako pri muslimanih, kot pri hindujcih enak. A vse kar počnejo za doseganje tega cilja je nasprotno: hindujci so pri molitvi obrnjeni na vzhod k vzhajajočemu soncu, muslimani na zahod, k zahajajočemu soncu in Meki. Hindujci pišejo od leve proti desni, muslimani od desne proti levi strani. Hindujci jedo z desno roko, ker je leva simbol nečistosti, muslimani pa jedo ravno z levo roko. Hindujci obožujejo kravo kot sveto žival, muslimani dosežejo raj ravno s tem, ko jedo govedino. Medtem, ko si hindujski možje puščajo rasti brke, si muslimanski možki vedno brijejo predel obraza nad ustnico. Torej, karkoli počne eden, drugemu religija veva ravno nasprotno. A končni cilj ostaja podoben le pot je drugačna.

Nasilje je prisotno v vseh religijah in je obravnavano kot nujno za doseganje verskih ciljev. Kot tako pa ima versko nasilje različne pojavne oblike, od najbolj ekstremnih običajev do sila različnih oblik: vsaka religija ima pač svojo vizijo božanskega ali svetega opravičevanja nasilja v določenih okoliščinah (sveta vojna v krščanstvu, pravična vojna pri židih, džihad pri muslimanih). Tudi velika epa pri hindujcih (Mahabharata in Ramajana) navajata nekaj razlogov, v katerih je ubijanje opravičljivo, med drugim tudi zaradi argumenta, da duša dejansko nikoli ne umre, ker je nesmrtna. Drugi razlog pa temelji na darmi (moralni dolžnosti): naloga vseh, ki so pripadniki kaste kšatrijev (vojščakov) že po njeni definiciji vključuje tudi pobijanje. Tako je bilo nasilje opravičeno že pri samem osnovanju socialnega sistema. Glede na to, da je srž vseh konfliktov in nasilja religijska dvojna morala, fanatizem, fundamentalizem, bi lahko morda bila v pomoč vrnitev nazaj k temeljnim izvorom vsake religije in ne njihovo potvarjanje. Vse svete knjige namreč učijo, da so v očeh Boga vsi ljudje enaki in ravno apliciranje pravih temeljev v praksi, bi lahko pomenilo izboljšanje trenutne situacije.

V indijskem demokratičnem in sekularnem sistemu obstaja samo eno merilo, katerega je potrebno uporabiti, da bi ovrednotili kakršnokoli gibanje. Ali slednje vpliva na kakršenkoli način na pravice in svoboščine ostalih ljudi znotraj demokratične družbe? V kolikor je odgovor pritrdilen, potem se je to gibanje razraslo v nekaj, kar ne sodi več v okvirje demokratične družbe. Konflikte med različnimi skupnostmi bi lahko preprečili tudi z izboljšanjem komunalnih odnosov. Sekularizem, kot ideja o ločenosti religije in politike pa je s stališča hindujskih tradicionalistov za indijske razmere neuresničljiva. Postavljajo zahteve po prilagoditvi, v ustavi zapisanega sekularnega značaja države, indijskim razmeram. Vprašanje je torej ali gre dejansko za politizacijo prevladujoče religije, hinduizma, ali je to zgolj terminološka uporaba pojma, katerega se uporablja, da bi se prikrilo dejansko stanje: boj za premoč najmočnejše skupine nad drugimi, ne glede na kulturne, jezikovne, religijske razlike.

Fundamentalisti, nacionalisti in vsi ostali čuvarji tradicionalnih vrednot se obračajo proti napredku in blaginji, kljub številnim izzivom, ki jih ponuja današnje obdobje globalizacije, ki se vedno bolj stopnjuje. To bo tudi eden izmed izzivov v prihodnje, kako zamejiti verski fundamentalizem, ki se vedno bolj razrašča. Vzroki za to so predvsem interne narave. Njegovo hitro širjenje je posledica identitente krize, ki so jo izzvale kulturne spremembe, katere prihajajo iz razvitega sveta in drugačnih načel, ki zahtevajo tudi spoštovanje določenega minimuma pravic za vsakega posameznika. Zato se je pritisk vseh čuvarjev tradicionalizma toliko bolj povečal in iz tega razloga se vedno bolj oprijemajo radikalnih osnov, izvorov, najstarejših tradicij hindujske ideologije in verskega učenja. Vsem, ki bi želeli spremembe ali drugačno življenje vlivajo občutke strahu in krivde. S svojim razumevanjem sveta skušajo le tega dvigniti na raven države in s pomočjo državnega aparata, k temu obvezati vse skupnosti. Indijska družba je zelo kompleksna, diverzificirana in včasih si je težko predstavljati kakšne dimenzije dejansko obsega. Religija ne bo mogla biti rešitev problemov, morda bi slednje lahko iskali v sekularnem humanizmu, ki bi temeljil na logiki in razumu.

Moja hipoteza, da je nasilje večje v državah, kjer je izobraženost na nižji stopnji in v ruralnih predelih se potrjuje. Država s tako veliko stopnjo revščine in brezposelnosti ima težko nalogo pri ohranjanju ravnovesja med številnimi verskimi in etničnimi skupnostmi. Tudi glede politizacije religije so ključnega pomena razlike v razvitosti posamezne države (izobrazba,

brezposelnost, revščina), saj ima v manj razvitih državah tradicija še vedno zelo velik pomen. Posledično to pomeni, da religija v teh predelih vpliva na vsa področja življenja. Ravno v manj razvitih zveznih državah (Bihar in Gujarat) in državah, ki mejijo na muslimanski državi Bangladeš in Pakistan (Vzhodna Bengalija, Kašmir), prihaja do največ konfliktov, nemirov in nasilnih situacij. Indijske množice imajo vse od osamosvojitve dalje zelo malo vpliva na politične ali katerekoli druge pomembne odločitve.

Zaključim lahko, da nobena religija v svoji avtentični obliki ne more služiti kot izgovor oziroma opravičilo za odrekanje ali kršenje človekovih pravic komurkoli. Sklicevanje na tradicionalnost ne more pomeniti zanikanja posameznika in povečevanje družbe na račun tega. Bistveno vprašanje torej ne more biti ali lahko dokažemo skladnost koncepta človekovih pravic s katerokoli religijo ali tradicionalnim načinom mišljenja. Četudi obstaja velika razlika v konceptu med tradicionalnim načinom mišljenja v Indiji in hinduizmu in splošno uveljavljenim konceptom človekovih pravic v svetu, pa nikakor ne moremo pristati na sprevrženo izkrivljanje religioznih nauk in tradicionalnih vrednot s strani določenih skupin. Opravičilo slednjih je, da to povečuje neko širšo skupnost in obče dobro a ne želijo priznati, da ima to posledice za določene posameznike.

Kljub temu, da tradicionalisti človekove pravice prikazujejo kot poseganje v njihov prostor pa se s tem ne moremo strinjati, kajti poudarjanje njihove absolutnosti in univerzalnosti človekovih pravic v današnjem svetu, katere naj bi zavezovale tudi tiste, ki jim niso naklonjeni in jih ne doživljajo kot nekaj samoumevnega. Na drugi strani pa je zelo subtilen in zarezan v pore celotne družbe problem ali koncept imenovan karma. Tukaj je mentaliteta ljudi tista, ki s prepričanjem, da lahko razumemo trpljenje posameznika kot njegovo odplačevanje slabih dejanj v preteklosti preprečuje spremembe ali zahteva enostavno bolj pravično in humano življenje. Tako kot je bilo pred dobrim stoletjem suženjstvo nekaj normalnega, v današnji družbi pa ga smatramo za barbarskega in nevrednega človeka, tako je tudi upati, da bo nekoč preseženo določeno pojmovanje tudi v hinduizmu, ki zatira marginalizirane skupine ljudi.

Utemeljitev človekovih pravic v človeškem dostojanstvu, ki izhaja iz zmožnosti vsakega bitja, da doseže razsvetljenje, je najbolj podobna utemeljitvi, ki jo ponujajo deklaracije človekovi pravic, medtem ko je utemeljevanje oziroma izpeljevanje človekovih pravic iz hindujskih

etičnih načel in pravil manj prepričljivo, saj preskok od pravil k pravicam ni logičen, poleg tega pa pravila niso univerzalno zavezujoča in se nanašajo le na nekatere segmente družbe.

10. SEZNAM LITERATURE IN VIROV

ALFREDSSON, G. (1982): *International Law, International Organisations and Indigenous Peoples*. Columbia University Press, New York.

ALTEKAR, A. S. (1995): *The Position of Women in Hindu Civilisation*. Motilal Banarsidass, New Delhi.

ANDRASSY, J. (1990): *Međunarodno pravo*. Školska knjiga, Zagreb.

BAIRD, D. R. (2001): *Religion in Modern India*. Četrta izdaja. Ajay Kumar Jain za Manohar Publisheers & Distributors, New Delhi.

BANATWALLA, G.M. (1992): *Religion & Politics in India*. G. M. Banatwalla, Bombay.

BELINA, H. (2001): *Univerzalnost ali kulturni relativizem: sprejemanje ideje človekovih pravic na Kitajskem*. Pravna fakulteta, Ljubljana.

BHATIA, S.S. (1989): *Indian Democracy at the grassroots*. Indian Institut of International Understanding, New Delhi.

BLOOM, I. in MARTIN, J. P. in PROUDFOOT, W. I. (1996): *Religious Diversity and Human Rights*. Columbia University Press, New York.

BROWN, David (2000): *Contemporary Nationalism*. V *Civic, ethnocultural and Multicultural politics*. Routledge, London and New York.

CARMAN, J. B. (1988): *Duties and Rights in Hindu Society; Human Rights and World Religions*. University of Notre Dame Press, Indiana, Notre Dame.

CARRIER, James G., ur. (1995): *Occidentalism: Images of the West*. Clarendon Press, Oxford.

CERAR, Miro (1996): *Večrazsežnost človekovih pravic in dolžnosti*. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.

CERAR, Miro (1997): *O naravi človekovih pravic in dolžnosti*. V: Pavčnik, M., Polajnar-Pavčnik, A., Wedam-Lukić, D., (ur.) *Temeljne pravice*. Cankarjeva založba, Ljubljana.

CHRISTIE K. (1995): *Regime Security and Human Rights in Southeast Asia; Politics and Human Rights*. Blackwell Publisher, Oxford.

COMBS, Cindy (2003): *Terrorism in the Twenty-First Century*. Pearson Education, Inc, New Jersey.

ČRNIČ, Aleš (2001): *Teorija in praksa definiranja religije*. V *Teorija in praksa*, let. 38, 6/2001, str. 1004-1016. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.

ČRNIČ, Aleš (2005): *V imenu Krišne: družboslovna študija gibanja Hare Krišna*. FDV, Ljubljana.

DESAI, R. H. (1993): *Hindu dharma and dispersion*. V Parsons, G. (ur.) *The Growth of Religious Diversity; Britain from 1945*. Routledge, London.

DONNELLY J. (1991): *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Cornell University Press, London.

DONNELLY J. (1993): *International Human Rights, Dilemmas in World Politics*. University of Denver Press, Denver.

DUBOIS, A. J. A. (1999): *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*. Rupa&Co, New Delhi.

EISENSTADT, S. N. (2000): Fundamentalism, Sectarianism and Revolution. Cambridge University Press, Cambridge.

ELGOOD, Heather V BOWKER, John (1999): Enciklopedija verstev sveta. Slovenska knjiga d.o.o., Ljubljana.

FELLOWS W. J. (1998): Religions East and West. Harcourt Brace College Publishers, London.

FLOOD, G. (1998): An Introduction to Hinduism. University Press in Foundation Books, Cambridge, New Delhi.

FREEMAN M. (1995): Are there Collective Human Rights?; Politics and Human Rights. Blackwell Publishers, Oxford.

GROSS, R. M. (1994): Women in Religion, Buddhism; Themes in Religious Studies. Pinter Publishers, London.

HAMMER, Raymond (1987): Večni nauk: hinduizem (str. 174-201). V Velika verstva sveta. Ognjišče, Koper.

HARALAMBOS, M. in HOLBORN, M. (1999): Sociologija - Teme in pogledi. Harper Collins Publisher in DZS d.d., Ljubljana.

HEYWOOD, A. (1998): Political Ideologies. Druga izdaja. Macmillan Press Ltd, Hamshire, London.

JAMBREK, P., PERENIČ, A., URŠIČ M. (1988): Varstvo človekovih pravic; Razprave, eseji in dokumenti. Mladinska knjiga, Ljubljana.

JUERGENSMEYER, Mark (1993): The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State. University of California Press, Berkeley.

JUERGENSEMEYER, M. (2003): Terror in teh mind of God: The Global Rise of Religious Violence. University of California Press, Berkley & Los Angeles& London.

JUVAN, Tadeja (2004): Politizacija religije na primeru Indije. Diplomsko delo. FDV, Ljubljana.

KELLY, D. (1998): Freedom – A Eurasian Mosaic; Asian Freedoms. Cambridge University Press, Cambridge.

LAWRENCE, B. Bruce (1989): Defeders of God – Fundamentalist Revolt against the Modern Age. Harper and Row, San Francisco.

LEBAR, Uroš, V KRAMŽAR K. V. (ur.) (2003): Verstva in etika I. Zavod Republike Slovenije za šolstvo, Ljubljana.

LEE, Eliza (1995): Human Rights and Non-Westwrn Values. V: Davis, M.D., (ur.) Human Rights and Chinese Values: Legal, Philosophical and Political Perspectives. Oxford University Press, Oxford and New York.

LEEGE, C. D. in KELLSTEDT, A. L. (1993): Rediscovering the Religious Factor in American Politics. M. E. Shape, New York.

LIPSET, Seymour Martin (1996): American Exceptionalism: A Double – Edged Sword. W.W. Norton, New York.

LOH, C. (1995): The Vienna Process and the Importance of Universal Standards in Asia. V Davis M. Human Rights and Chinese Values: Legal, Philosophical and Political Perspectives. Oxford University Press, London in New York.

LOVIN, Robert (1998): Religion and politics. V Hawkesworth, M. And Kogan, M. (ur.) Encyclopedia of government and politics, str. 521-530. Roulledge, London in New York.

MAHAJAN, V. D. (1994): Modern Indian History. S.Chand&Co, New Delhi.

MATHUR, Y. B. (1979): Women's Education in India 1813-1966. Asia Publishing, Bombay.

MURUGARATHANAM, T. (1998): Reinterpretacija hindujskih tradicij v sodobni Indiji. V: Bogoslovni vestnik, leto 1998. (str. 347-352). Ljubljana.

OCVIRK, D. (2002): Človekove pravice, religijske utemeljitve dostojanstva in fundamentalizem. V: Bogoslovni vestnik 62 (2002). Ljubljana.

PARSONS, G. (1993): The Growth of Religious Diversity; Britain from 1945. Routledge, London.

PERENIČ A. (1988): Zgodovinski razvoj človekovih pravic. V Jambrek P., Perenič A., Uršič M.(ur.). Varstvo človekovih pravic. Mladinska knjiga, Ljubljana.

PRIJATELJ, Petra (2000): Verski konflikti v Indiji. Diplomsko delo. FDV, Ljubljana.

RIZMAN, Polona (2003): Terorizem v dobi globalizacije in posledice za pravni sistem. Pravna fakulteta, Ljubljana.

RUTHVEN, M. (2004): Fundamentalism: The Search for Meaning. Oxford University Press, London.

SAHU, K., SUNIL (2002): Religion and Politics in India. Cambridge University Press, Cambridge.

SAID, Edward W. (1978): Orientalism. Random House, New York.

SIMIČ, Vladimir (1997): Temeljne pravice kot pravnocivilizacijska dediščina. V Pavčnik M., Polajnar-Pavčnik A., Wedam-Lukić, D. Temeljne pravice. Cankarjeva založba, Ljubljana.

SINGHAL, D.P (1993): India and World Civilization. Rupa&Co, London in New Delhi.

SMRKE, Marjan (2000): Svetovne religije. FDV, Ljubljana.

SMRKE, Marjan (1996): *Religija in politika: Spremembe v deželah prehoda*. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.

SPIVAK, G. in ostali (1990): *Chriticism, Feminism and the Institution: The Postcolonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Routledge, New York.

SPIVAK, G. (1987): *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. Methuen, New York.

SRINIVAS, M. N. (1991): *India – Social Structure*. Hindustan Publishing Corporation, New Delhi.

SRUK, Vlado (1988): *Prolegomena k človekovim pravicam in svoboščinam*. V Jambrek, P., Perenič, A., Uršič, M. (ur.) *Varstvo človekovih pravic*. Mladinska knjiga, Ljubljana.

STARK, R. In BAINBRIDGE, W. S. (1987/1996): *A Theory of Religion*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey.

STERN, Jessica (1999): *The Ultimate Terrorists*. Harvard University Press, Cambridge.

ŠEBENIK Špela (2004) *Religijsko opravičevanje nasilja*. Diplomski delo. FDV, Ljubljana.

VINSENT, J.R. (1991) *Human Rights and International Relations*. Cambridge University Press, Cambridge.

TALIAFERRO, Charles (1998): *Contemporary Philosophy of Religion*. Blackwell Publishers, Oxford in Malden.

TAYLOR, C. (2000): *Vera in identiteta: Religija in nasilje v svetu*. *Nova revija*, 19, 215, str. 1-13. Ljubljana.

THOMAS, T. (1993): *Hindu dharma in dispersion*. V: Parsons, G. (ur.) *The Growth of Religious Diversity; Britain from 1945*. Routledge, London.

TULLY, M. (1992): No Full Stops in India. Penguin Books, India, London, New York, Victoria, Toronto, Auckland.

WEIGHTMAN, S. (1984/1991): Hinduism. V: Hinnells, J.R. A Handbook of Living Religions. Penguin Books, London.

WHITTAKER, D. (2001): The Terrorism Reader. Routledge, New York.

Internetni naslovi:

Heard, Andrew: The Challenge of Cultural Relativism

<http://www.sfu.ca/~aheard/util.html> (10. 1. 2006).

KAKARALA , Sitharamam: Universality versus Relativity – A Reappraisal of the Debate

<http://www.nott.ac.uk/llzweb/hrlc/hrnews/june96/indianpr.htm> (12. 1. 2006).

11. PRILOGE

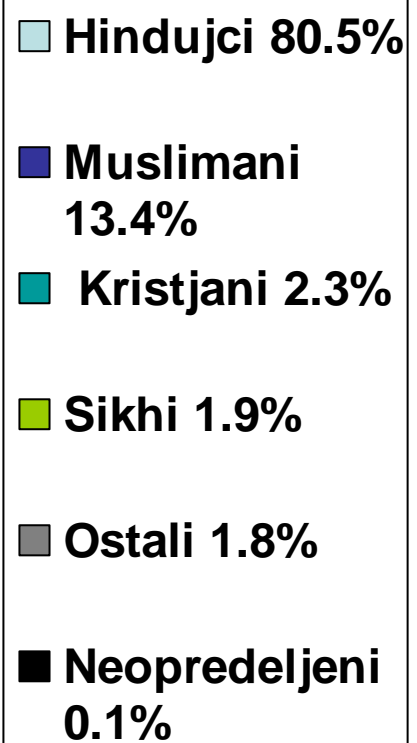
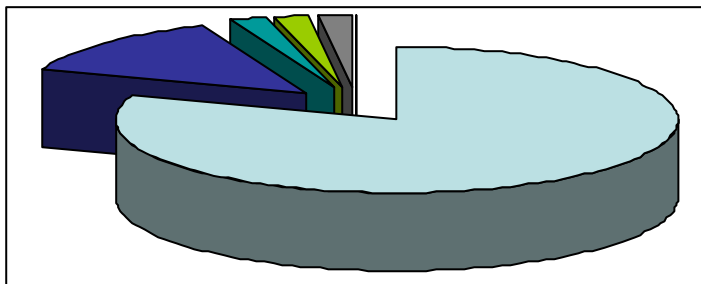
PRILOGA A

Delež pripadnikov posameznih verskih skupnosti v Indiji (ob popisu prebivalstva iz leta 2001)
od skupnega števila prebivalstva: 1.095.351.995

Hindujci	80.5 %
Muslimani	13.4 %

Kristjani	2.3 %
Sikhi	1.9 %
Ostali	1.8 %
Neopredeljeni	0.1 %

Vir: www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/in.html



PRILOGA B

Zemljevidi Indije in geografska lega posameznih držav znotraj nje

Vir: www.mapsofindia.com

