

# Religie en politiek in India: straattheater in een patronage-democratie<sup>1</sup>

Ward Berenschot\*

## Introductie

Het eerste wat Pravin Dalal deed toen zijn kandidatuur bekend werd, was een bezoek brengen aan de Shankar tempel, midden in zijn kiesdistrict in de stad Ahmedabad in de Indiase deelstaat Gujarat. Er stonden gemeenteraadsverkiezingen voor de deur, en het zittende gemeenteraadslid Pravin Dalal had weer de steun van de Hindoe-nationalistische partij BJP voor zijn kandidatuur weten te verwerven. Pravin Dalals eigen succes is hand in hand gegaan met de opkomst van de BJP: toen de BJP begin jaren '90 vanuit betrekkelijke marginaliteit de grootste partij van India wist te worden, wist Pravin Dalal voor de eerste keer een gemeenteraadszetel te bemachtigen. Sindsdien begint hij elke verkiezingscampagne bij de Shankar temple. In deze tempel, gewijd aan de Hindu god Shiva, gaat Pravin Dalal voor een *lingam* – een phallisch symbool van Shiva – zitten, waarna een priester een rode *tilak* met rijst aanbrengt op Dalal's voorhoofd. Dalal brengt zijn handen samen en prevelt een paar woorden, waarna de priester al reciterend water en rozebloedjes over Dalal's handen giet. Aldus gezegend gaat Dalal in de deuropening van de tempel staan, en gebaart het v-teken naar zijn aanhangers die voor de tempel staan te wachten. Dat is het teken om op de scooters en in de enkele auto te stappen voor een rondtocht langs de belangrijkste tempels van de buurt. In elke tempel wordt Pravin Dalal omhangen met saffraankleurige bloemenkransen, en in elke tempel doet hij een korte *puja* ('ritueel'). Pravin Dalal is bekend om zijn (financiële) steun voor tempels en hun activiteiten; zo heeft hij een *dhamshala* – een rusthuis voor pelgrims – gekocht langs de route van een pelgrimatocht naar een nabij gelegen dorp ter ere van de god Jagannath. Elk jaar in maart deelt Pravin Dalal hier druiven uit aan de vele pelgrims die deze wandeltocht maken. Dalals ronde langs de tempels in zijn kiesdistrict eindigt met een serie verkiezingstoespraken, waarin Dalal zijn tegenstanders van de Congress partij *begums* en *badshahs* (termen voor moslim heersers) noemt.

---

\* KITLV Leiden, ward.berenschot@gmail.com

Dalals aanhang roept uitgelaten “Hindi ki Hit ki Vat Karega, Raj Karega” – ‘moge hij die over de belangen van Hindoes spreekt, regeren’.

Dit uitbundige gebruik van religieuze symboliek in een verkiezingscampagne heeft een wrange bijmaak, zeker in Gujarat. Door zich op te werpen als beschermer van Hindoes en het Hindoeïsme wist de Hindoe-nationalistische partij BJP – Pravin Dalals partij – zich sinds de jaren '80 vanuit een marginale positie om te vormen tot een massapartij, om in 1996 voor het eerst India's grootste partij te worden. Met name de campagne die de BJP voerde voor het bouwen van een tempel voor Ram in Ayodhya – en het afbreken van de Babri moskee die op Rams geboorteplaats zou staan – leverde de BJP veel stemmen op.<sup>2</sup> Deze electorale opmars ging gepaard met grootschalig geweld tussen Hindoes en Moslims, met als tragische hoogtepunten de rellen die uitbraken in 1992 toen de Babri moskee werd afgebroken, en de grootschalige pogrom die in 2002 plaatsvond in Pravin Dalals Gujarat. Bij dit door BJP politici georchestreerde geweld vielen waarschijnlijk meer dan 2000 doden toen mensenmenigten (vooral Hindoes) samen met de politie slachtingen aanrichtten in geïsoleerde moslim-buurtten.<sup>3</sup> In de woorden van Henk Tielemans inleiding van dit thema-nummer, de manier waarop Pravin Dalal en zijn partij, de BJP, met religie spelen is als spelen met vuur. De herhaaldelijke uitbarstingen van geweld tussen Hindoes en Moslims kunnen niet los gezien worden van de manier waarop politici in India religieuze symboliek en religieuze tegenstellingen inzetten in hun verkiezingscampagnes.

Dit artikel bespreekt dit politieke gebruik van religie in India. Gebruikmakend van mijn veldwerkmateriaal – in 2005 volgde ik Pravin Dalal en zijn aanhangers tijdens een intensieve veldwerkperiode toen ik vlak naast zijn kiesdistrict woonde – zal ik proberen het politieke gebruik van religie ‘van onderaf’ te beschouwen: ik zal de politieke bruikbaarheid van religie interpreteren in het licht van de manier waarop lokale politici en hun kiezers zich tot elkaar verhouden. Ik zal op die manier proberen te laten zien dat de prominentie van religie in politieke retoriek samenhangt met het cliëntelistische karakter van de Indiase democratie. Het gebruik van religieuze symboliek in politieke retoriek is niet primair een gevolg van de prominentie van religie in het dagelijks leven. Veeleer hangt het gebruik van religieuze symboliek samen met de afhankelijkheid van kiezers van politici om toegang te verkrijgen tot waardevolle overheidsdiensten als scholing, sanitatie en gezondheidszorg.

Juist omdat de prominentie van religie in de Indiase politiek zo opvalt, zijn er al vele alternatieve verklaringen voor deze prominentie te vinden. Je zou grofweg drie typen verklaringen kunnen onderscheiden. De eerste,

‘modernistische’ verklaring ziet deze prominentie als een gevolg van een ‘pre-moderne’ manier waarop mensen hechten aan religie om, in een traditionele maatschappij, hun leven vorm en structuur te geven. Zodra India intensiever kennis zou maken met moderne staatsinstituties en meer geïntegreerd zou raken in de wereldeconomie – zo was de verwachting – dan zou deze ‘primordiale’ hechting vanzelf verzwakken. Deze modernisering zou zo langzaam leiden tot een terugdringing van de centrale rol van religie in het Indiase dagelijkse leven en politiek. De opkomst van het Hindoe-nationalisme in India logenstrafte deze voorspelling: na decennia van (gematigde) economische groei verwierf religie juist een prominentere plek in de Indiase politiek.

Een tweede, sociaal-constructivistische benadering betoogt dat het belang dat mensen aan hun religieuze identiteit hechten, geen vast omlind, onveranderlijk onderdeel van het dagelijks leven is, maar een product van maatschappelijke en politieke ontwikkelingen. Om de huidige politieke prominentie van religie te begrijpen, moeten we kijken naar hoe sociale en economische ontwikkelingen invloed hebben op de wijze waarop mensen belang hechten aan hun religieuze identiteit. Deze auteurs betogen bijvoorbeeld dat de veranderende levensstijlen en de toegenomen competitie om banen in India – beide een gevolg van een voortschrijdende integratie in de globale economie – gepaard gingen met onzekerheid en een groeiende behoefte aan oriëntatie. Het komt dus door een “need for an image of shared anchorage and a theory of collectivity” (Nandy e.a. 1995, 112) dat mensen zich aangetrokken voelen tot de zekerheid en een gevoel van verbondenheid dat religieuze politiek kan bieden (Gupta 2000; Hansen 1999 en 2001). Het feit het Hindoe-nationalisme juist zo goed is aangeslagen in een relatief welvarende en snel veranderende staat als Gujarat, lijkt deze benaderingswijze te ondersteunen.

Een derde stroming ziet het functioneren van de Indiase democratie als een belangrijke oorzaak voor de prominentie van (religieuze) identiteiten in de Indiase politiek. Al eind jaren ’60 wezen onderzoekers erop hoe, sinds India’s onafhankelijkheid, religie en kaste een steeds belangrijkere politieke rol waren gaan spelen. Zij verklaarden dat door te spreken van ‘modernity of tradition’ (Rudolph 1965, Kothari 1970, Bailey 1970): zij betoogden dat traditionele verbanden van religie en vooral kaste dankzij democratische processen nieuw leven ingeblazen kregen, omdat deze verbanden organisatorische structuren boden waar politici goed gebruik van konden maken om, met een minimum aan inspanning, grote groepen aanhangers te verwerven en te mobiliseren. Dit proces werd versterkt door de neergang van de Congress partij sinds de jaren ’70. Deze neergang leidde tot een ‘authority vacuum’ (Kohli

1990) die ruimte schiep voor nieuwe politieke entrepreneurs om stemmen te verwerven door het uitspelen van religieuze (en kaste-) tegenstellingen.

Deze benadering laat ook zien hoe de politieke prominentie van kaste én religie met elkaar verweven zijn: India's democratiseringproces leidde tot een groeiende politieke mobilisatie van *dalits* – de laagste kaste-groep in India's complexe kaste-hiërarchie – wat gepaard ging met een verscherping van tegenstellingen tussen hogere en lagere kasten. Veel commentatoren hebben betoogd dat de hindoe-nationalistische beweging het antwoord van hogere kasten is op deze bedreiging van de bestaande sociale hiërarchie: het benadrukken – onder andere door middel van religieuze symboliek – van de eenheid van Hindoes (en de tegenstelling met Moslims) is een handig instrument om de Dalit-bewegingen te verzwakken. Het constante gehamer op de gemeenschappelijke belangen van Hindoes maakt het moeilijker om kaste-tegenstellingen te politiseren (Bremar 1999 en 2003; Shah 2002; Shani 2007), en is dus een manier om bestaande sociale hiërarchieën te verdedigen.

In dit artikel zal ik de politieke prominentie van religie op een andere manier relateren aan het functioneren van India's democratie. Ik zal betogen dat de manier waarop Indiase politici religie gebruiken, samenhangt met de manier waarop (vooral armere) Indiërs afhankelijk zijn van politici om toegang te verkrijgen tot overheidsdiensten – een plek op een school, een bed in een ziekenhuis tot een vergunning of een overheidsbaan, etc. Ik zal dit argument in drie paragrafen opbouwen: (1) doordat politici een sterke controle uitoefenen over de manier waarop deze overheidsdiensten worden verdeeld, zoeken (vooral armere) kiezers vooral naar indicaties dat een gekozen politicus hen ook echt zal helpen na de verkiezingen; (2) het gebruik van identiteitssymbolen – zoals het benadrukken van het feit dat kiezer en kandidaat dezelfde religie delen – is een effectieve manier om de kiezer het vertrouwen te geven dat een politicus na de verkiezingen ook echt zal helpen; (3) omdat politici niet alleen religieuze, maar ook kaste- en regionale identiteiten aanroepen om deze belofte over te brengen, is politiek succes voor een groot gedeelte afhankelijk van het benadrukken van één sociale scheidslijn ten koste van andere sociale scheidslijnen. Deze vorm van identiteitspolitiek beloont het aanzetten tot geweld tussen religieuze groeperingen, doordat religieuze spanningen andere scheidslijnen naar de achtergrond doen verdwijnen. Ik zal de argumenten in deze volgorde bespreken.

## 1. Politici moeten toegang tot overheidsdiensten bieden

De lokale politici die ik volgde in hun dagelijkse routine besteden bijna al hun tijd aan het helpen van burgers om toegang te krijgen tot de staat. Omdat gewone burgers allerlei obstakels – corruptie, vertragingen, inefficiëntie – ondervinden als zij iets van de overheid gedaan willen krijgen, wenden velen zich tot de politieke actoren om hun omgang met overheidsinstanties te faciliteren. Die hebben een dagtaak aan het doorgeven van dergelijke verzoeken aan betrokken ambtenaren. Zo zit Pravin Dalal elke ochtend op een straathoek in zijn kiesdistrict, waar hij een niet aflatende stroom bezoekers ontvangt, die hem om hulp komen vragen om ambtenaren onder druk te zetten: ze hebben de interventie van politici nodig om een weduwenpensioen te regelen, de watervoorziening te verbeteren, een plek op een goede school te regelen, papierwerk in orde te maken, een politiezaak op te lossen, enzovoort. Dit gaat de hele dag zo door: van 's ochtends vroeg tot 's avonds laat worden Pravin Dalal en andere politici en hun helpers benaderd met verzoeken om dagelijkse problemen op te lossen. Politici hebben nauwelijks tijd voor het maken van nieuw overheidsbeleid; de meeste aandacht en tijd besteden lokale politici aan het onder druk zetten van ambtenaren om problemen op te lossen. Zij zijn bijna de hele dag bezig met het beïnvloeden van de implementatie van bestaand beleid. Deze bemiddelende rol van politici zit verweven in het dagelijks functioneren van staatsinstellingen: zowel overheidsbeleid als ambtelijke procedures en gewoontes hebben ervoor gezorgd dat de interactie tussen burger en overheid voor een groot deel is gemonopoliseerd door politieke actoren. Politieke bemiddeling is een centraal aspect van het dagelijks functioneren van de staat.<sup>4</sup>

Dit beïnvloedt niet alleen de dagelijkse routine van politici. De afhankelijkheid van burgers van politieke tussenpersonen genereert wijdvertakte netwerken van allerlei soorten tussenpersonen die hun lokale status en vaak hun inkomen ontlenen aan hun capaciteit om verzoeken door te spelen aan invloedrijke politici en machtige ambtenaren. Om deze reden zijn vooral arme buurten erg gepolitiseerd: in buurten waar mensen erg afhankelijk zijn van politieke contacten om toegang te krijgen tot basisvoorzieningen, spelen lokale patronagenetwerken een belangrijke rol in het sociale leven. In Pravin Dalals kiesdistrict vind je 'party workers' (aanhangers van politieke partijen) en 'social workers' (buurtleiders) met politieke connecties in bijna elke straat. Dankzij hun politieke connecties kunnen deze 'workers' (soms tegen betaling) allerlei problemen voor hun burens oplossen waardoor ze hun naam vestigen als buurtleider. Omdat veel mensen nu eenmaal afhankelijk zijn van

politieke bemiddeling, is een affiliatie met een politicus of politieke organisatie een aantrekkelijke manier om status en geld te verwerven.

De afhankelijkheid van vooral armere bewoners – mensen met geld kunnen (de toegang tot) voorzieningen zelf kopen – van de bemiddeling die politici en hun ‘party workers’ bieden, heeft invloed op de manier waarop deze mensen hun stem bepalen. Voor bewoners van Pravin Dalals deel van de stad is een dagelijkse behulpzaamheid veel belangrijker dan de beleidsvoorstellen van een kandidaat: “Ik stem voor een persoon als ik denk dat hij *mijn* persoon is, dat hij mijn werk in de toekomst zal doen, als er bijvoorbeeld een probleem met water [-voorziening] is, of een probleem met de politie”. Een ander betoogde: “Ik stem voor de actieve werker, voor de persoon die ons begrijpt en onze problemen oplost. Het moet iemand zijn die onze problemen door kan geven naar *top-level* mensen.” En een derde: “Idealiter stem je voor de persoon die het werk doet. Als die persoon ‘niet schoon’ [i.e. corrupt] is, dan is er altijd de vraag of hij wel echt ons werk zal doen. Bijvoorbeeld als een stuk weg kapot is, en hij [de ‘niet schone’ politicus] zegt dat hij het zal oplossen, dan weet je niet zeker of hij het wel echt zal doen.”

Deze overwegingen zijn te begrijpen in de context van de moeilijkheden die deze mensen ondervinden in hun omgang met de overheid: omdat zij politici nodig hebben om toegang tot basale overheidsdiensten te verkrijgen, kiezen ze voor politici die zij in staat (en bereid) achten om na de verkiezingen deze toegang te regelen. Om deze reden kan je hier van een ‘patronagedemocratie’ spreken: in deze vorm van democratie wordt stemgedrag beïnvloed door het (gepercipieerde) vermogen en bereidheid van kandidaten om een *persoonlijke* (i.e. niet op beleid gebaseerde) toegang tot staatsmiddelen te bieden.<sup>5</sup> In de context van een patronagedemocratie zijn de verkiezingsstrategieën van politici ingegeven door de noodzaak om kiezers te overtuigen van hun vermogen en bereidheid om deze persoonlijke ondersteuning te bieden. De stemmen van een groot deel van het electoraat – het armere deel – hangen niet af van de inhoud van beleidsvoorstellen, maar van de capaciteit van politici om de belofte over te brengen dat zij na de verkiezingen te benaderen zijn om persoonlijke problemen op te lossen. Dat betekent dat politici op zoek moeten gaan naar manieren om hun beloftes geloofwaardig te maken (cf. Keefer & Vlaicu 2008), naar manieren om de kiezer te overtuigen dat zij na de verkiezingen benaderbaar zullen zijn, en bereid om hun dagelijkse problemen – van een kapotte weg tot ruzie met de politie – persoonlijk op te pakken. Het is vanwege de noodzaak om die toekomstige behulpzaamheid op een geloofwaardige manier over te brengen, dat religie zo een nuttig politiek instrument is.

## 2. Met religie kan je beloftes geloofwaardig maken

Deze noodzaak om kiezers te overtuigen van een toekomstige behulpzaamheid, kan helpen begrijpen waarom Pravin Dalal de pelgrimage voor Lord Jagannath steunt, of waarom hij zijn verkiezingscampagne bij een tempel begint. Door uitingen van religie in zijn verkiezingscampagne te betrekken, kan hij aan de hierboven geciteerde kiezers aannemelijk maken dat hij 'hun man' is, en dat hij na de verkiezingen ook echt voor hun behoeftes op zal komen. De constante verwijzingen naar een gedeelde identiteit suggereren een gemeenschappelijkheid tussen kiezer en kandidaat, die vertrouwen en geloofwaardigheid kan creëren<sup>6</sup> en die de boodschap impliceert dat 'ik je zal helpen omdat ik hetzelfde ben als jij'. In de context van een intense competitie voor toegang tot staatsmiddelen, biedt een religieuze identiteit een houvast aan de kiezer die tijdens verkiezingen zijn toegang tot deze staatsmiddelen wil versterken. Zo betoogde Chandra (2004) dat een gebrek aan informatie over toekomstig gedrag van politici tot gevolg heeft dat kiezers zich meer laten leiden door etnische (i.e. religieuze of kaste-) scheidslijnen dan door niet-etnische scheidslijnen (bijv. gebaseerd op klasse, opleiding of stad vs platteland). De kaste- of religieuze achtergrond van een kandidaat is eenvoudiger vast te stellen (door, bijvoorbeeld, zijn of haar kleding, manier van spreken of naam), terwijl die andere kenmerken een meer uitgebreide 'background-check' vereisen. Dit maakt een gemeenschappelijke religieuze of kaste-identiteit tot een belangrijker indicatie voor stemmers dat een kandidaat na de verkiezingen ook echt van nut zal zijn. Een gedeelde religieuze identiteit kan de kiezer overtuigen van de loyaliteit en toekomstige behulpzaamheid van een kandidaat.

Dat benadrukken van een religieuze achtergrond is niet alleen beperkt tot lokale politiek: op deze manier kan je ook de dominantie van religie in India's publieke debat over de afgelopen 20 jaar bezien. Symbolische, aan religie gerelateerde onderwerpen hebben het publieke debat vaak gedomineerd: zoals de vraag of op publieke scholen het *vande materam* gezongen zou moeten worden (een lied dat door moslims als stigmatiserend wordt ondervonden), of er een kanaal tussen Sri Lanka en India gegraven mag worden (dit zou de *ram sethu*, een 'brug' die god Ram gebruikt zou hebben, beschadigen), of *het* symbolische onderwerp dat de Indiase politiek al meer dan twintig jaar in zijn greep heeft: het bouwen van een tempel in de Noord-Indiase stad Ayodhya op plek waar in 1992 een moskee verwoest is, en waar de Hindoe-god *Ram* geboren zou zijn. De dominantie van dit soort onderwerpen is niet alleen te wijten aan de wijze waarop deze onderwerpen de aandacht afleiden van het falen van overheden om goede voorzieningen te bieden. Deze identiteits-gerelateerde

onderwerpen bieden ook een mogelijkheid aan politici om hun loyaliteit te bewijzen, en zich te associëren met een groep kiezers.

Zo'n bewijs van loyaliteit behoeft het bestaan van een 'ander'. De boodschap 'ik ben *jouw* persoon' is alleen effectief als het gepaard gaat met de suggestie 'ik ben niet *hun* persoon'. Door een 'wij' en een 'zij' te creëren, kan een politicus de suggestie oproepen dat zijn aanhang disproportioneel zal profiteren van zijn verkiezing. Neem bijvoorbeeld deze verkiezingstoespraak van Pravin Dalal:

*Wat deed Congress [de oppositiepartij]? Als het Ramadan was, dan deelden zij in de moskeeën gratis water uit. Maar als iemand voor water in een tempel vraagt dan geven ze het niet. Ok? En neem bijvoorbeeld Tran Darwaja [een moslimwijk in de stad], als moslims daar [illegaal] op straat verkopen, dan is dat geen probleem. Maar als dat verkopen op Ashram road [een hindoe-buurt] gebeurt dan wordt het weggehaald omdat Hindoes het doen. In Jamalpur [een Moslim buurt] heb je geen bouwvergunning nodig. En daar tappen ze ook illegal water af. En ze maken illegale aansluitingen op het riool.*

Het electorale effect van zulke speeches en slogans ligt niet alleen in de wijze waarop ze inspelen op emoties van angst of afkeer jegens Moslims. De constante nadruk op een gepercipieerde bevoordeling van Moslims is ook een gevolg van de manier waarop zulke speeches politici helpen om hun electoraat te overtuigen dat zij na de verkiezingen tot nut zullen zijn. In de context van een politieke arena waarin de kiezer persoonlijke hulp van een politicus nodig heeft, dient het aanroepen van een Moslim-Hindoe scheidslijn twee doelen: het dient politici om een gevoel van loyaliteit over te brengen aan de electorale achterban, en het dient politici om deze achterban te overtuigen dat zij na de verkiezingen behulpzamer zullen zijn dan de opponent ('want de Congress Party steunt die Moslims'). In de context van schaarste van overheidsmiddelen is het niet aantrekkelijk om te stemmen voor een politicus die belooft deze overheidsmiddelen eerlijk te verdelen: het is veel aantrekkelijker om te stemmen voor een politicus die jou een extra groot aandeel belooft. In het bovenstaande citaat dienen Moslims dit doel: door de Congress Party met moslims te associëren, en door te beloven een waargenomen 'bevoordeling' van moslims te stoppen, suggereert Pravin Dalal dat het voor Hindoes verstandiger is om op hem te stemmen.

Zo'n analyse suggereert dat in de context van een 'patronagedemocratie' het politiek uitbuiten van sociale scheidslijnen moeilijk te vermijden is. In het kiesstelsel dat India hanteert – een meerderheidsstelsel waar je een meerderheid van de stemmen in een district moet behalen om een zetel te verwerven – is



het voor politici onverstandig om je op alle kiezers te richten omdat je kiezers dan minder redenen hebben om te geloven dat je na de verkiezingen tot nut zal zijn. Dit leidt tot een ‘dynamiek van insluiting en uitsluiting’ (Breman 1999): het is een slimmere strategie om je te richten op een doelgroep die je een meerderheid van de stemmen oplevert – bijvoorbeeld de Hindoe gemeenschap – en dus om tegelijkertijd de aandacht en gunsten voor een andere groep (e.g. Moslims) te beperken.

Maar zo’n electorale strategie van insluiting en uitsluiting hoeft zich niet alleen te richten op een religieuze scheidslijn. Als politieke tegenstanders zich richten op een andere scheidslijn (bijvoorbeeld kaste), dan verwordt een electorale competitie tot een competitie in het manipuleren van het subjectieve belang dat kiezers aan deze verschillende scheidslijnen hechten.

### 3. Politiek succes vereist het manipuleren van meerdere sociale scheidslijnen

Ten tijde Pravin Dalals verkiezingscampagne gebruikte de Congress Party een strategie die eigenlijk niet zo veel verschilde van Dalals strategie. Jagdishbhai is een actief lid van Congress, en hij was in 2005 belast met het organiseren van de Congress verkiezingscampagne in zijn buurt. Dit is hoe hij verhaalde over de boodschap van de Congress Party aan potentiële kiezers:

*We zeiden tegen de mensen van Saurashtra [een regio in Gujarat vanwaar veel mensen gemigreerd waren naar de stad Ahmedabad] ‘wie zal jouw werk doen als jouw persoon niet in de gemeenteraad zit? Zij [de BJP] hadden een vergissing begaan [i.e. ze hadden geen kandidaat uit Saurashtra geselecteerd] en wij hebben daar gebruik van gemaakt. Want wij hebben wel iemand uit Saurashtra. Als in sommige buurten de meerderheid uit Saurashtra komt, dan willen zij dat iemand uit Saurashtra verkozen wordt om hun werk te doen. Want als niemand uit hun regio gekozen is, wie zou dan hun werk doen?’*

Jagdishbhai zei het volgende over de rol van kaste in zijn verkiezingscampagne:

*Mensen geloven dat mensen van dezelfde kaste makkelijker te benaderen zijn, en bovendien geloven ze dat deze mensen ook beter gecontroleerd kunnen worden; er is een controle door de kaste-leiders. Door deze sociale netwerken bestaat een soort van controle, waardoor de behoeftes van mensen gehoord kunnen worden. En politici geloven dat, als ze niet luisteren naar de mensen van hun kaste, dat ze dan problemen zullen*

*krijgen bij het uithuwelijken van hun kinderen. Na de verkiezingen leggen verkozen leiders alleen verantwoording af tegenover hun eigen kaste.*

Kortom, ‘jouw man’ hoeft niet perse iemand van dezelfde religie te zijn. Regionale of kaste-identiteiten spelen ook een rol om te bepalen of een kandidaat na de verkiezingen behulpzaam zal zijn. Waar BJP in zijn campagne een religieuze scheidslijn gebruikte, bediende Congress zich van regionale en kaste-scheidslijnen. Het belang van kaste, regio en religie in lokale politiek is in die zin een *selffulfilling prophesy*: omdat kiezers de indruk hebben dat ze meer geholpen zullen worden door iemand van hun ‘eigen groep’ (dus iemand met dezelfde religieuze, etnische of kaste-identiteit) voelen politieke partijen de noodzaak om hun strategieën – de selectie van kandidaten, het opzetten van patronagekanalen, en de verkiezingsretoriek – ook vorm te geven op basis van deze identiteiten. Het belang dat mensen hechten aan deze dimensies van hun identiteit wordt dus telkens versterkt. Niet alleen worden zij door politici steeds aangesproken en behandeld als lid van een kaste, regionale of religieuze groep (zoals in bovenstaande citaten), maar bewoners gebruiken deze identiteiten ook om succesvol door te dringen in de netwerken die toegang tot overheidsdiensten kunnen verschaffen – bijvoorbeeld door gebruik te maken van contacten binnen de eigen kaste om iets voor elkaar te krijgen.

In 2005 wist Congress in Jagdishbhai’s buurt alle gemeenteraadszetels te winnen. Ik vroeg hem waarom zijn strategie nu wel gewerkt had. Immers, in 2002 (ten tijde van het Hindoe-Muslim geweld) had Congress de verkiezingen dik verloren met een vergelijkbaar gebruik van kaste en regionale tegenstellingen. Na even nagedacht te hebben, gaf Jagdishbhai het volgende antwoord:

*Het gaat allemaal om [het behalen van] de meerderheid. Deze keer praatte iedereen over regio, want hier hadden BJP en Congress beide kandidaten van dezelfde kastes, terwijl alleen Congress een kandidaat uit [de regio] Saurashtra had [en BJP niet], daarom had iedereen het over praant (regio). Als de kandidaten van verschillende kastes zijn, dan krijg je jaatvat (‘praten over kaste’), en als het verschil zit in regio dan krijg je praantvat (‘praten over regio’). In 2002 ging het meer over religie [...], toen was er komvat (‘praten over religieuze verschillen’). Politici moeten denken aan de mensen in hun kiesdistrict, en ze moeten proberen alles in evenwicht te houden, de regio, de kaste en de religie. Anders verlies je.*

Jagdishbhai's opmerkingen illustreren hoe een verkiezingsstrijd in de context van een patronagedemocratie tot op zekere hoogte een strijd is over wie het meest succesvol is in het naar de voorgrond brengen van de 'eigen' sociale scheidslijn. Door middel van toespraken, slogans en selectie van kandidaten benadrukken politieke partijen een sociale scheidslijn. Maar tegelijkertijd moet deze politieke exploitatie van een scheidslijn gepaard gaan met pogingen om andere scheidslijnen naar de achtergrond te dringen. Aangezien kiezers allerlei verschillende identiteitsdimensies (als Hindoe, lid van kaste, afkomstig uit Saurashtra, etc.) kunnen zien als een middel om een waardevolle toegang tot overheidsdiensten te verwerven, moeten politici zich bezighouden met een continue afweging en manipulatie van het subjectieve belang dat kiezers aan deze identiteitsdimensies hechten. Politiek succes hangt dus niet alleen af van het kiezen van een sociale scheidslijn die genoeg stemmen op kan leveren, maar ook van het vinden van manieren om de gekozen wij-zij scheidslijn een belangrijker aspect van de zelfperceptie van kiezers te maken dan andere scheidslijnen. Deze noodzaak helpt te begrijpen waarom religieuze symbolen een zo prominent onderdeel uitmaken van lokale politiek: Pravin Dalals steun voor pelgrimage, zijn bezoek aan tempels en zijn slogans over Hindoes zijn allemaal effectieve middelen om de verkozen sociale scheidslijn (Hindoe-Moslim) te benadrukken, en om de eenheid van de eigen achterban te benadrukken – en dus andere scheidslijnen een beetje te verzachten.

Die noodzaak van het manipuleren van het subjectieve belang dat mensen aan sociale scheidslijnen hechten, helpt ook om te verklaren waarom religieus geweld tot electoraal gewin leidt. In een politieke arena waar politici gebruik maken van verschillende scheidslijnen om stemmen te winnen, is religieus geweld een krachtig instrument om andere sociale scheidslijnen naar de achtergrond te dringen. Rellen tussen Hindoes en Moslims versterken het bewustzijn van deze identiteitsdimensie. De kracht van emoties tijdens dit geweld – de angst, woede, gevoel van bedreiging – dragen enorm bij aan het ervaren van een tegenstelling met een andere sociale groep. Zo'n ervaring is gunstig voor politici die zich op deze scheidslijn richten, i.e. politici die zich opwerpen als de 'verdediger' van Hindoes of Moslims. Politici die proberen deze scheidslijn te overbruggen – en die zich richtten op bijv. kaste-gerelateerde of regionale scheidslijnen – verliezen dus stemmen door religieus geweld: in een atmosfeer van angst en haat tussen Hindoes en Moslims verdwijnen deze scheidslijnen naar de achtergrond.

Informanten verwoorden dit proces als volgt: "Na de rellen waren er verkiezingen. In die tijd waren de mensen van [verschillende kastes] allemaal Hindoe geworden, dus ze stemden voor een Hindoe. Dus de Hindoe partij [de

BJP] won. Toen waren de rellen voorbij. Toen waren de mensen geen Hindoe meer, en toen werd iedereen weer [een lid van een kaste].” Volgens een ander: “Na Godhra [het incident in de trein waarbij 58 hindoes stierven, en waarna in heel Gujarat Hindoe-Moslim geweld uitbrak] was iedereen verenigd tegen Moslims”. Zo had het geweld een Hindoe-Moslim scheidslijn benadrukt ten koste van andere scheidslijnen. De BJP kon profiteren van de toegenomen polarisatie tussen Hindoes en Moslims, omdat dit geweld hen in staat stelde om tegenstellingen tussen verschillende kastes te overbruggen. Etnisch geweld verhardt sommige scheidslijnen, en verzacht andere scheidslijnen.

Dit polariserende effect van religieus geweld biedt een verklaring voor de actieve betrokkenheid van politici bij de organisatie en uitvoer van dit geweld. Het Hindoe-Moslim geweld dat in 2002 plaatsvond, was verre van spontaan: de ogenschijnlijke bloeddorstige chaos was grotendeels georchestreerd door uitgebreide netwerken van politici, lokale criminelen, politie en buurtleiders die gezamenlijk wapens verspreidden, doelwitten identificeerden, met opruiende speeches mensen mobiliseerden, transport regelden, politie-interventie voorkwamen en met voedseldistributie het moreel hoog hielden.<sup>7</sup> Deze uitgebreide organisatie overziend is het niet zo vreemd om dit geweld als (tragische) vorm van straattheater te zien: rellen zijn “dramatic productions, street theater performances that are meant to appear spontaneous, but that involve many people in a variety of roles and actions that include inciting the interest of the audience, the dramatization and enlargement of incidents into a fit subject for a performance, and, finally, the production of the event” (Brass 2003, 336). Hindoe-Moslim geweld is een theatrale uitbeelding van onoverbrugbare tegenstellingen tussen Hindoes en Moslims, een vorm van straattheater dat tot doel heeft om de kiezer ervan te overtuigen dat religieuze tegenstellingen de belangrijkste leidraad zouden moeten zijn voor het bepalen van zijn of haar stem. Deze gewelddadige vorm van straattheater kan begrepen worden in het licht van de strategieën die politici toepassen om herkozen te worden: in die context is geweld een uiterst effectief middel om het electoraat te polariseren langs de gekozen sociale scheidslijn.<sup>8</sup>

#### 4. Conclusie

In dit essay heb ik gepoogd de relatie te laten zien tussen de prominentie van religie in Indiase politiek, en het lokale functioneren van een ‘patronagedemocratie’. Doordat kiezers afhankelijk zijn van politieke tussenpersonen om toegang te verkrijgen tot voorzieningen zoals scholing, medische zorg of

sanitatie, ontstaat een politieke arena waarin politici nauwelijks kunnen ontkomen aan het exploiteren van sociale scheidslijnen onder hun electoraat. Kiezers die van politici afhankelijk zijn om toegang te verkrijgen tot overheidsdiensten, zijn weinig geneigd om politici af te rekenen op de kwaliteit van hun beleidsvoorstellen. Ze baseren hun stem op een inschatting van welke politicus na de verkiezing het meest toegankelijk en behulpzaam zal zijn.

Dit heeft tot gevolg dat een verkiezingscampagne draait om het overbrengen van een geloofwaardige belofte dat de kandidaat na de verkiezingen toegankelijk en behulpzaam zal zijn. De sociale achtergrond van zowel de kandidaat als de kiezer is een middel om deze belofte over te brengen: politici gebruiken identiteitsdimensies zoals religie om hun loyaliteit en toekomstige behulpzaamheid te bewijzen. Door het gebruik van identiteitssymbolen (kleding, bezoek aan tempels, het helpen van pelgrims, etc) en door het exploiteren van sociale tegenstellingen (bijvoorbeeld tussen Hindoes en Moslims), kunnen politici overbrengen dat zij na de verkiezingen meer behulpzaam zullen zijn dan andere kandidaten. Dat is de reden dat het politieke gebruik van religie gezien kan worden als een gevolg van de moeilijkheden die (Indiase) burgers ondervinden in de omgang met staatsinstituties: het gebruik dat kiezer en politicus maken van religie is ingegeven door de dwingende behoefte van kiezers om politici te kiezen die bereid zijn hun omgang met staatsinstituties te faciliteren.

De complexiteit van deze politieke competitie is gelegen in het feit dat verschillende sociale tegenstellingen gebruikt kunnen worden voor zo'n strategie. BJP politici in Gujarat richten zich op een religieuze tegenstelling, terwijl Congress politici proberen BJP's steun onder Hindoes te splijten door kaste of verschillen in regionale herkomst te exploiteren. In zo'n verkiezingsstrijd moeten politici zorgvuldig kiezen op welke identiteitsdimensie zij zich richten, om vervolgens het belang dat kiezers aan deze identiteitsdimensies hechten te manipuleren: ze moeten op zoek naar manieren om het bewustzijn van kiezers van de 'eigen' sociale tegenstelling te versterken, en het bewustzijn van de tegenstelling die de oppositie centraal stelt, te verzwakken. Een constant gebruik van religieuze symboliek tijdens de verkiezingscampagne kan dit doel dienen. En geweld kan dat doel dienen. In een politieke arena waarin meerdere sociale identiteiten een rol spelen, kan geweld politici helpen om het bewustzijn van één dimensie (eg. Hindu-Muslim) te versterken ten koste van andere dimensies. Religieus geweld is een vorm van straattheater dat beantwoordt aan een centrale behoefte van politici in een patronagedemocratie: polarisatie.

## Noten

- 1 Ik dank Mario Rutten, Henk Tieleman, Ghansyam Shah en Abram de Swaan voor de steun en inspirerende gesprekken die aan dit artikel hebben bijgedragen. Dit artikel put uit hoofdstuk 9 van mijn proefschrift *Riot Politics: Communal Violence and State-Society Mediation in Gujarat, India* (Universiteit van Amsterdam, 2009).
- 2 Over de opkomst van Hindu-nationalisme in India, zie Hansen 1999, Jaffrelot 1996, Nussbaum 2007, Nandy e.a. 1995.
- 3 Voor indringende verslagen over het geweld in Gujarat, zie o.a. Anand, J. and Setalvad, T., *Genocide: Gujarat 2002*. Communalism Combat 2002; Concerned Citizens Tribunal, *Crime against humanity, volume 1 and 2*. Citizens for Justice and Peace, 2002; Human Rights Watch:, *'We have no orders to save you*. 2002 (www.hrw.org); People's Union for Democratic Rights: 2002, *'Maaro! Kaapo! Baalo!': State, society and Communalism in Gujarat*. Delhi. Zie ook Berenschot 2009 and forthcoming 2011.
- 4 Voor een meer uitgebreide analyse van de wijze waarop politieke bemiddeling een centraal onderdeel van het functioneren van de staat is geworden, zie Berenschot 2010.
- 5 Kanchan Chandra heeft de term 'patronagedemocratie' in zwang gebracht, zij definieert de term als democratieën "in which the state has a relative monopoly on jobs and services, and in which elected officials enjoy significant discretion in the implementation of laws allocating the jobs and services at the disposal of the state" (Chandra 2004: 6).
- 6 Bailey (2001) sprak in dit verband van 'fraternal identification' wat opgeroepen wordt door het gebruik van identiteitssymbolen.
- 7 Voor een uitgebreide beschrijving van het functioneren van dergelijke 'riot networks', zie Berenschot, te verschijnen, hoofdstuk 9.
- 8 Voor een uitwerking van dit argument, en een uitgebreidere analyse van de relatie tussen de bemiddelende rol van politici en het uitbreken Hindoe-Moslim geweld in India, zie Berenschot 2009.

## Literatuur

- Bailey, F. G. (1970),  
*Politics and Social Change: Orissa in 1959*, Berkeley: University of California Press.
- Bailey, F. G. (2001),  
*Treasons, Stratagems, and Spoils*, Oxford: Westview Press.
- Berenschot, W. (2009),  
 Rioting as Maintaining Relations: Hindu-Muslim Violence and Political Mediation in Gujarat, India, in: *Civil Wars*, 11 (4), 414-434.

- Berenschot, W. (2010),  
 Everyday Mediation: The Politics of Public Service Delivery in Gujarat, India, in:  
*Development and Change*, 41(5), 883-905.
- Berenschot, W. (Forthcoming),  
*Riot Politics: India's Hindu-Muslim Violence and the Everyday Mediation of the State*,  
 (London: Hurst & Co).
- Brass, P. (2003),  
*The Production of Hindu-Muslim violence in contemporary India*, Seattle: University of  
 Washington Press.
- Breman, J. (1999),  
 Ghettoization and Communal Politics: The Dynamics of Inclusion and Exclusion in  
 the Hindutva Landscape, in: Gupta, R. & J. Parry (Eds.), *Institutions and Inequalities*,  
 Oxford: Oxford University Press, 259-283.
- Breman, J. (2003),  
*The Labouring Poor in India: Patterns of Exploitation, Subordination, and Exclusion*, New  
 Delhi: Oxford University Press.
- Chandra, K. (2004),  
*Why Ethnic Parties Succeed: Patronage and Ethnic Head Counts in India*, Cambridge:  
 Cambridge University Press.
- Gupta, D. (2000),  
*Interrogating Caste: Understanding Hierarchy and Difference in Indian society*, New  
 Delhi: Penguin Books.
- Hansen, T. B. (1999),  
*The saffron wave, democracy and Hindu-nationalism in modern India*, Princeton:  
 Princeton University Press.
- Hansen, T. B. (2001),  
*Wages of Violence: Naming and Identity in Postcolonial Bombay*, Princeton: Princeton  
 University Press.
- Jaffrelot, C. (1996),  
*The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics*, London: Hurst & Company.
- Keefer, P., & Vlaicu, R. (2008),  
 Democracy, Credibility, and Clientelism, in: *Journal of Law, Economics, and Organization*,  
 24(2), 371-406.
- Kohli, A. (1990),  
*Democracy and discontent: India's growing crisis of governability*, Cambridge: University  
 of Cambridge Press.
- Kothari, R. (Ed.). (1970),  
*Caste in Indian Politics*, New Delhi: Orient Longman.

- Nandy, A., Trivedy, S., Mayaram, S., & Yagnik, A. (1995),  
*Creating a nationality: the Ramjanmabhumi Movement and Fear of the Self*, Delhi:  
Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (2007),  
*The Clash Within: Democracy, Religious violence, and India's Future*, Cambridge:  
Belknap Press.
- Rudolph, L. I. (1965),  
The Modernity of Tradition: The Democratic Incarnation of Caste in India, in:  
*The American Political Science Review*, 59(4), 975-989.
- Shah, G. (2002),  
Caste Hindutva and Hideousness, in: *Economic and Political Weekly*, April 13, 2002.
- Shani, O. (2007),  
*Communalism, Caste and Hindu nationalism: the violence in Gujarat*, Cambridge:  
Cambridge University Press.