

Religie als instrument?

Over de desecularising van de ontwikkelingssamenwerking

Ward Berenschot / Henk Tieleman*

Summary

Religion is gaining prominence in the Dutch international development sector. This article discusses some of the assumptions behind the growing conviction that religion can also be part of the solution for various developmental ills. Using the Hindu-Muslim violence that occurred in Gujarat (India) in 2002 as a case study to reflect on the ambivalent role that religion plays in development-processes, we argue that the engagement with religion in the international development sector should go beyond seeing religion as an instrument to pursue secular goals.

Inleiding

Religie lijkt de laatste jaren een opmerkelijke wederkomst bereid te worden in een deel van de Nederlandse ontwikkelingssector. Waar religie in de jaren '60 en '70 voor veel ontwikkelingsorganisaties vooral een deel van het probleem was, of op z'n best iets dat genegeerd kon worden, wordt zij inmiddels steeds vaker als 'deel van de oplossing' gezien. De toegenomen prominentie van religieuze bewegingen in grote delen van de wereld leidde tot bezinning op de 'seculiere' aanpak van ontwikkelingsorganisaties. De CDA minister voor ontwikkelingssamenwerking Van Ardenne (2003 – 2007) vond dat de door haar veronderstelde positieve rol van religie meer aandacht moest krijgen, en zij ging ontwikkelingsorganisaties (financieel) aansporen om religie als een 'driver of change' te zien. Ze richtte een *Kennisforum voor Religie en Ontwikke-*

* Ward Berenschot is politicoloog en promoveerde in 2009 (UvA) op het proefschrift *Riot Politics – Communal Violence and State-Society Mediation in Gujarat, India*; hij doet op dit moment voor 'Mensen met een Missie' onderzoek naar Islam, Pluralisme en Civil Society in Indonesië.

Henk Tieleman is econoom en antropoloog en als hoogleraar godsdienstsociologie verbonden aan de Universiteit Utrecht.

ling op dat meer aandacht moest genereren voor de positieve rol die religie bij het aanpakken van ontwikkelingsvraagstukken zou kunnen spelen. Tegelijk richtten enkele NGO's samen een nieuw *Kenniscentrum voor Religie en Ontwikkeling* op. Dit kenniscentrum organiseerde samen met ontwikkelingsorganisaties als ICCO en Cordaid verschillende conferenties, waar geconcludeerd werd dat '...religion should be seen as a positive force for human rights and development'.¹ Academische studies gingen aandacht schenken aan het beschrijven van 'religious resources' voor ontwikkeling (Ellis & Ter Haar, 2006) en in een recente publicatie in dit tijdschrift betoogde David Renkema, van het *Kenniscentrum voor Religie en Ontwikkeling*, dat religie een 'instrument' voor ontwikkelingssamenwerking kan zijn (Renkema, 2009).

In dat artikel bespreekt Renkema impliciet twee manieren waarop religie een rol zou kunnen spelen in ontwikkelingssamenwerking: (a) religie als instrument om door samenwerking met religieuze organisaties allerlei voorzieningen (scholing, basisvoorzieningen, gezondheidszorg, enz.) tot stand te brengen; en (b) religie als vehikel voor het verdedigen van bepaalde waarden, te stimuleren via een engagement met welgekozen theologische interpretaties binnen de religieuze stromingen. Renkema (2009, 47) noemt vooral het steunen van een 'dynamiek binnen de religieuze traditie (...) richting mensenrechten'. Renkema's artikel is te lezen als een pleidooi voor de eerste vorm van engagement met religie, terwijl hij terughoudendheid bepleit voor de tweede vorm, omdat voorkomen moet worden dat de 'verdenking [kan] ontstaan dat de ontwikkelingsorganisatie positie kiest binnen religieuze discussies'.

Dit artikel betoogt in zekere zin het tegenovergestelde: terwijl we enerzijds de beperkingen bespreken van een instrumenteel gebruik van religieuze organisaties voor het bewerkstelligen van 'seculiere' ontwikkelingsdoelstellingen – sociale rechtvaardigheid, pluralisme, gender gelijkheid, enz. – betogen we anderzijds dat ontwikkelingsorganisaties juist explicieter partij zouden moeten kiezen in de richtingenstrijd binnen religieuze tradities. Angst om een eigen visie 'op te leggen' kan er gemakkelijk toe leiden dat anderen alle ruimte krijgen om hun visie op te leggen als 'de enige echte'.

We zullen in dit artikel het geweld dat in 2002 plaatsvond tussen moslims en hindoes in de Indiase deelstaat Gujarat gebruiken als een casestudie om de 'herontdekking' van het belang van religie voor de ontwikkelingssector tegen het licht te houden. Terwijl ook wij een zekere 'de-secularisering' van de ontwikkelingssamenwerking bepleiten, zoeken we in dit artikel wel uitdrukkelijk naar de contouren van een andere omgang met religieuze tradities dan de nogal 'instrumentele' benadering die bovenstaande instituties en auteurs lijken te bepleiten.

Gujarat 2002

In de vroege ochtend van 27 februari 2002 stopt een volle exprestrein op het station van Godhra, een provinciestadje in Gujarat (West-India). Daar krijgt een aantal passagiers ruzie met de (moslim) theeverkopers op het perron; de treinreizigers zouden hebben geweigerd voor hun thee te betalen en zij zouden de theeverkopers hebben gedwongen 'Jai Shri Ram' – 'leve god Ram' – te zeggen. De ruzie dreigt uit de hand te lopen en de machinist besluit eerder te vertrekken. Maar zijn trein komt niet ver: een minuut na vertrek wordt er aan de noodrem getrokken. De trein komt even buiten het station tot stilstand, waarna een menigte de trein met stenen bekogelt. Om nooit opgehelderde redenen vat het interieur van een van de wagons vlam. Het vuur in deze wagon grijpt zo snel om zich heen dat slechts een enkeling kan ontsnappen; 58 passagiers komen om.

Dit incident vormt de aanleiding voor één van de grootste geweldsuitbarstingen sinds India's onafhankelijkheid. In de trein zaten vooral *karsevaks*, hindoe-nationalistische activisten van de organisatie VHP. Zij hadden de afgelopen dagen actie gevoerd in de Noord-Indiase stad Ayodhya voor de bouw van een tempel voor de hindoe god Ram. Die tempel moet daar op Zijn geboorteplaats komen te staan, op de plek waar sinds de 16^e eeuw de Babri Moskee stond, tot zij in 1992 door woedende hindoes werd afgebroken. Uit protest tegen de dood van 'hun' activisten roept de VHP op tot een staking. De VHP – letterlijk 'Wereld Hindoe Raad' – is een religieuze organisatie die de 'bescherming en verspreiding van hindoe waarden' beoogt, en in Gujarat veel aanhangers heeft. Nieuws over de dood van de 58 passagiers verspreidt zich dan ook snel. In bijna alle grote steden, maar ook op het platteland, komen grote mensenmassa's op de been. Menigten van soms duizenden mensen trekken op naar vooral de kleinere, geïsoleerde buurten, waar de moslim bevolking zich nauwelijks kan weren. Er ontvouwt zich een grootschalige anti-moslim pogrom waarbij minstens 2000 doden vallen en vele anderen op onvoorstelbaar brute wijze worden verkracht, verbrand en verminkt. Naar schatting worden 100.000 mensen dakloos en 16.000 bedrijven branden af.

De Gujarati overheid is direct betrokken bij de organisatie en uitvoering van de pogrom. De politie weigert niet alleen het geweld een halt toe te roepen; in veel plaatsen doet de politie zelfs actief mee met de systematische aanval op de buurten waar moslims werken en wonen. Bedreigde moslims die de politie bellen, krijgen te horen dat 'we geen bevelen hebben om jullie te redden'. Vele ooggetuigen verklaren later dat zij hebben gezien hoe politici van de BJP, de hindoe nationalistische partij, de menigtes aansporen. Zelfs ministers

roepen op verschillende plaatsen de mensenmassa's op om 'moslims een les te leren'. Gujarat's premier, Narendra Modi, zou de politie hebben opgedragen 'hindoes hun woede te laten uiten', en in de media verdedigt hij het geweld herhaaldelijk als een 'natuurlijke reactie' op de gebeurtenissen in Godhra.²

Religie: bron of legitimatie van geweld?

Waar kwam dit geweld uit voort? Was dit religieus geweld? Voor premier Narendra Modi, en met hem vele andere inwoners van Gujarat, waren religieuze verschillen de belangrijkste oorzaak achter de uitbarsting van geweld. In hun visie vond het geweld plaats tussen twee bevolkingsgroepen die *vanwege hun verschillende religies* al eeuwenlang in conflict waren: het geweld in Gujarat is dan simpelweg de meest recente toevoeging aan een lange lijst van gewelddadigheden. Vertegenwoordigers van deze visie kunnen verwijzen naar een geschiedenis van 'religieus geweld': naar de bloedige opdeling van India in 1947, toen naar schatting een miljoen hindoes en moslims het leven lieten, of de vele oorlogen tussen moslim en hindoe heersers vóór de komst van de Engelsen, de talloze rellen na de onafhankelijkheid. In deze opvatting vormt religie een fundamentele, 'primordiale' identiteit. Religie wordt dan gezien als een zodanig wezenlijk onderdeel van het zelfbeeld en het wereldbeeld dat ze altijd centraal zal staan in een opdeling van de wereld in 'wij' en 'zij'. Religie als een cruciaal criterium voor elke categorisering van de leefomgeving, en voor de opdeling van mensen in vrienden en vijanden. 'Op straat' gaan dergelijke verklaringen vaak moeiteloos over in een essentialisering of reïficatie van 'religiositeit' en 'religieuze gemeenschappen': religie wordt iets dat op zichzelf staat, een belangrijke maatschappelijke factor. Of, sterker nog, een actor. Zo kunnen moslims als een vanzelfsprekende bedreiging worden gezien, omdat ze nu eenmaal 'gewelddadige mensen' zijn, 'teveel kinderen' krijgen, 'intolerant' zijn, en 'crimineel', etcetera: hun deviante gedrag zou rechtstreeks samenhangen met hun religie.

Tegenover deze verklaring voor het 'religieuze' geweld staat een andere benaderingswijze, die juist de betrekkelijkheid van religie als maatschappelijke (f)actor belicht. De spanningen en tegenstellingen tussen bepaalde groepen hindoes en moslims zijn in die visie geen onveranderlijk 'primordiaal' gegeven, maar veel meer *het gevolg* van allerlei maatschappelijke ontwikkelingen die India de afgelopen decennia heeft doorgemaakt. De geschiedenis van Gujarat laat zien hoe veranderlijk de politieke rol van religie kan zijn. In de jaren zestig van de vorige eeuw had een aantal steden in Gujarat communistische

burgemeesters; de wens tot het verkleinen van de tegenstellingen tussen arm en rijk leek toen de boventoon te voeren in de lokale politiek. Later poogden de belangrijkste politieke partijen juist om stemmers achter zich te krijgen door in te spelen op de belangentegenstellingen tussen hoge en lage kastes. Daardoor braken begin jaren tachtig in Gujarat regelmatig rellen uit tussen Dalits en hogere kastes, naar aanleiding van voorstellen om het religieus gelegitimeerde kastensysteem te bestrijden, met reserveringen – positieve discriminatie – voor Dalits in scholen en overheidsinstellingen. Die rellen leidden uiteindelijk tot een nieuwe coalitie toen de hindoe-nationalistische BJP zowel de Dalits als de hogere kastes politiek aan zich wist te binden door de moslimbevolking als een gezamenlijke vijand voor te stellen. Daardoor wisten hindoe-nationalistische partijen zoals de BJP de tegenstellingen tussen hoge en lage kastes te verzachten, maar wel door het benadrukken van ándere religieuze tegenstellingen. Sindsdien zijn inderdaad de protesten tegen ongelijkheden tussen kastes afgenomen, terwijl er daarentegen in 1991, 1992 en in 2002 grootschalige rellen tussen moslims en een verenigde hindoe bevolking plaatsvonden. De hindoe rijen konden zich sluiten, dankzij een systematisch benadrukken van de tegenstellingen met de moslims.

Het idee van een religieuze identiteit en een daaraan gekoppelde ervaring van ‘religieus conflict’ zijn in zo’n benadering sociale constructies, in de hand gewerkt door allerlei acties en ontwikkelingen die op zich weinig met religie ‘als geloof’ te maken hebben. Ter ondersteuning van die visie wordt gewezen op de vreedzame wijze waarop hindoes en moslims in dorpen en steden vaak hebben samengeleefd. En daarnaast is er het onmiskenbare verband tussen de politieke successen van de hindoe-nationalistische BJP in de afgelopen 20 jaar en de *gelijktijdige* toename van geweldsuitbarstingen. Ter illustratie dient ook de wijze waarop lokale politici, geleid door electorale belangen, potentiële spanningen bewust oproepen en vergroten, door met hun retoriek, symbolen en beleid de religieuze identiteiten van het electoraat steeds meer te benadrukken. De uiteindelijke conclusie van deze zienswijze luidt dan ook: het is vooral de politiek die de ‘religieuze’ tegenstellingen heeft gecreëerd; niet andersom.

Deze twee benaderingen zijn uitdrukking van een verschillend idee over de rol van religie in het veroorzaken van geweld: in de eerste benadering wordt religie gezien als een centraal onderdeel van het wereldbeeld van mensen – en daarmee ook als een aanleiding voor een perceptie van conflict – terwijl in de tweede benadering religie wordt beschouwd als een politiek instrument dat elites inzetten in hun strijd om macht. Welke benadering je aanhangt, hangt onder andere af van je visie op wat religie ‘is’: is religie een systeem van

betekenisgeving, zingeving en levensbeschouwing met een eigen impliciete boodschap, of is religie een verzameling beelden, symbolen en rituelen die in allerlei verschillende richtingen kan worden uitgewerkt en ingezet en die dus pas in de concrete verwevenheid met culturele patronen en sociale structuren haar specifieke betekenis en effect verkrijgt?

Religie tussen 'believing' en 'belonging'

Wat religie *is*, valt moeilijk te precies te definiëren, dat is een notoir en veel-besproken probleem in de godsdienstwetenschap. En wat religie *doet* laat zich al evenmin betrouwbaar in generalisering vatten. In de vergelijkende godsdienstwetenschap is intussen de fenomenologische benadering vrij gangbaar, waarbij religie vooral wordt beschreven naar haar verschijningsvormen. Zo ontstaat het beeld van religie als een complex verschijnsel, met een heel aantal uiteenlopende dimensies die in wisselende variaties het beeld bepalen, zoals ritueel, groepsbinding, mythologie, moraal en dogmatiek.³ Aanhangers van een religie kunnen zich, via elk van die dimensies of een combinatie ervan, identificeren met een bepaalde groep (*belonging*) of met een bepaald gedachtegoed (*believing*), min of meer naar keuze of persoonlijke aanleg. Het horen bij een groep (*belonging*) en het onderschrijven van bepaalde opvattingen en zienswijzen (*believing*) zijn dan ook de twee kernaspecten of dimensies van religie. De balans tussen die twee kan zeer verschillend zijn; in de ene situatie ligt de nadruk meer op *belonging* en in de andere situatie meer op *believing*. De wijze waarop mensen sociologisch gezien hun 'keuze' voor een religie 'bepalen' of meegaan in scheuringen, afsplitsingen en andere religieuze variaties van 'religieuze groepsvorming', geeft echter te denken dat de factor *belonging* als regel veel belangrijker is dan de factor *believing*. Anders moet het immers als wel heel opmerkelijk beschouwd worden dat de meeste mensen wereldwijd uiteindelijk 'alles wel overwegende' uitkomen bij het geloof van hun eigen familie, omgeving en cultuur.

Religie is voor de meeste mensen – individueel en collectief – een vitaal domein, omdat in religieuze beelden ('taal') vaak de legitimatie is geformuleerd van hun sociale structuren. Religie biedt een 'zingevingssysteem', een geheel aan betekenissen, opvattingen en ideeën met behulp waarvan mensen hun bestaan moeten inrichten. Het vitale van dat belang maakt dat sinds mensengeugen het hebben van interpretatieve of exegetische 'autoriteit' in en rond religie een geliefkoos machtsinstrument is (Ter Borg & Ter Borg 2009). Dat betekent niet dat elke religie een eenduidige 'boodschap' heeft. Integendeel,

juist het feit dat religie dat niet heeft, maakt haar zo interessant voor machthebbers: zij kunnen er al te gemakkelijk *hun* boodschap in kwijt.

Religie is voor de meeste mensen tevens een niet weg te denken dimensie van hun cultuur, te vergelijken met taal: er zijn wel regels (syntaxis) aan verbonden, en allerlei vaste beelden en begrippen, maar als het erop aankomt kun je met die beelden en syntaxis veel uiteenlopende boodschappen vormgeven en formuleren. Wat je er niet mee kunt doen, is de taal wegdenken uit de cultuur. Dat gegeven ligt aan de basis van onze centrale overweging: wie per se een ‘seculier’ discours (bijvoorbeeld over ‘ontwikkeling’) wil gebruiken, ontnemt veel gesprekspartners belangrijke uitdrukkingsmiddelen, en laat tegelijk de religieuze ‘waarheid’ oningevuld en open liggen voor – bijvoorbeeld – fundamentalistische groepen die ‘weten’ wat ‘de boodschap’ is. Religie is echter veel te belangrijk om aan die groepen over te laten.

Religie als identiteit: tussen zingeving en collectief narcisme

Mensen hebben veel verschillende identiteiten, waarmee ze zich op verschillende momenten willen onderscheiden van anderen. Het zijn deel-identiteiten, die in theorie ook allemaal tot conflict zouden kunnen leiden. Mensen koesteren bijvoorbeeld een bepaald geloof, behoren tot een bepaalde kaste, ze hebben voorouders die uit een bepaalde regio naar de stad zijn gemigreerd, spreken een eigen taal, voelen zich arbeider of juist werkgever, zijn hoog opgeleid of analfabeet, man of vrouw, oud of jong, enzovoort. Al deze identiteiten kunnen leiden tot gevoelens van ‘saamhorigheid’ met ‘identieke’ anderen, en eventueel ook tot tegenstellingen of zelfs geweld, en dat hebben ze op verschillende plaatsen in India ook vaak gedaan.

Omdat elke persoonlijke identiteit per saldo een samengestelde is – klasse, woonplaats, sekse, opleidingsniveau, religie, etniciteit, regionale herkomst, taal, nationaliteit, en zo meer – kan ieder element van de identiteit met meer recht beschouwd worden als een aanspreekbaar potentieel dan als een bepalende factor. Zo heeft, bijvoorbeeld, Kasjmir heel lang vreedzame dorpsamenlevingen gehad waarin moslims en hindoes samenleefden, totdat de religie tot ‘de’ bron van verschil werd verklaard en gemaakt. In Europa gebeurde zoiets nog in de Balkan-oorlog van de jaren negentig. In Gujarat bleven in 2002 veel wijken met een gemengde populatie van hindoes en moslims juist voor het geweld gespaard. In die gevallen hadden de bewoners vaak goede redenen ontwikkeld om wat hen verbond – zoals buurtgenoten te zijn met parallelle belangen – te stellen boven wat hen religieus onderscheidde.

Via religieus discours kan een bepaalde identiteit gekoppeld worden aan een bijbehorende interpretatie van de werkelijkheid, een specifiek systeem van betekenis- of zingeving. Dat geldt voor veel deel-identiteiten, maar religie heeft op dit vlak veel te bieden: de vaak expliciete geboden en voorschriften geven aanhangers duidelijke en vooral onderscheidende handvatten, voor hun manier van leven en voor hun oordeelsvorming, ook die over anderen. De huidige hernieuwde prominentie van religie ten opzichte van andere deel-identiteiten wordt vaak in verband gebracht met een nieuwe behoefte aan oriëntatie ('zingeving') en vooral 'zekerheid'. Tegen de achtergrond van toegenomen communicatiemogelijkheden en veranderende economische verhoudingen die bestaande wereldbeelden aan het wankelen brengen, ontstaat een groeiende behoefte aan de vastigheid en zingeving die men zich via religie denkt te kunnen verschaffen. Jonge moslima's doen de hoofddoek om die hun moeders vaak nooit hebben gedragen. Eenzelfde analyse wordt vaak gehoord in India ter verklaring van de sinds twintig jaar sterk toegenomen populariteit van hindoe-nationalistische organisaties. De verschuivende maatschappelijke verhoudingen – tussen hoge en lage kastes, maar ook die tussen mannen en vrouwen – roepen onzekerheden op die sommigen doen teruggrijpen naar 'eeuwenoude' hindoe-waarden.

Het is dan ook bepaald niet alles harmonie en liefelijkheid wat de religieuze klok slaat. Religieuze zingeving gaat vaak gepaard met het benadrukken van verschillen met andere mensen. Het aanhangen van een religieuze leer kan dienen om een gevoel van eigenheid en eigenwaarde op te poetsen, zo nodig tegen een gevoel van minderwaardigheid in: de goddelijke voorschriften en geboden maken het mogelijk om zichzelf te beoordelen en anderen te veroordelen. Daarmee vormen religie en het gevoel daardoor te behoren bij een eigen gemeenschap van gelovigen (*belonging*) belangrijke instrumenten voor het vestigen en verdedigen van een positief zelfbeeld: het is 'onze trouw en gehoorzaamheid aan deze goddelijke geboden' die ons tot goede mensen maakt. De bijbehorende mythe of theologie zelf doen er veelal minder toe, laat staan de dogmatiek ervan: die zijn voor de 'gewone gelovigen' maar al te vaak onnavolgbaar, en dikwijls ook letterlijk in een onbekende taal gesteld. Zelfs heel veel godsvrucht en devotie zijn niet eens nodig voor zo'n positief zelfbeeld: de ongelovigen zijn immers sowieso mindere mensen.

Antropologen spraken in dit verband, in navolging van Freud, van het 'narcisme van kleine verschillen' (Ignatieff 1999; Blok 2001). Juist in de context van verschuivende maatschappelijke verhoudingen en onduidelijke maatschappelijke hiërarchieën, kan de behoefte ontstaan om de speciale identiteit van de eigen groep extra breed uit te meten, en soms zelfs de dominantie van

de eigen groep te bekrachtigen door middel van geweld. De bruutheid van het geweld in Gujarat krijgt in dit licht (een beetje) perspectief. De herhaaldelijke groepsverkrachtingen en verminking van vrouwen voor het oog van hun echtgenoten, kunnen gezien worden als een manier om de machteloosheid van de (vooral) moslim-slachtoffers te bewijzen, en daarmee de superioriteit van de eigen groep te bevestigen.

Toch is religieuze identiteit zeker niet vanzelfsprekend de dominante factor van het zelfbeeld, en het kan daarom ook niet op zichzelf staan. Ook in Gujarat hebben tot voor kort in het dagelijks leven andere deel-identiteiten de overhand gehad. Van cruciaal belang voor de invloed en prominentie van een religieuze identiteit is de mate waarin religie een structurerende rol speelt in het sociale leven van mensen. Ofwel: de mate waarin religie wordt ingezet als politiek instrument. Daarvoor leent religie zich vooral zo goed omdat één van haar kerneigenschappen is een sociaal bindmiddel te zijn. Groepssolidariteit laat zich goed uitdrukken in een verschil met 'de ongelovigen'. Wat eruit ziet als de strijd om de eigen religieuze identiteit kan rechtstreeks verbonden zijn met – en in feite ook ondergeschikt aan – de strijd over materiële belangen. Dan is groepscohesie, eventueel georganiseerd rond een discours dat ons mogelijk kippevel bezorgt maar wel dient om samen voor belangen op te kunnen komen en eventueel eigen initiatieven te kunnen nemen, een zaak van overleven.

Dat religie niet slechts harmonie brengt maar ook de maatschappelijke tegenstellingen kan verscherpen en daarmee de sociale cohesie ondermijnen, is een onderbelichte schaduwkant van de mogelijkheid om via religie de cohesie *onder geestverwanten* te versterken. Het effect van religie als middel tot sociale cohesie werkt in zulke situaties juist de maatschappelijke verdeeldheid in de hand. Zulke negatieve effecten kunnen politiek nog worden versterkt, als er onder de armen – die in veel opzichten op een vorm van groepssolidariteit zijn aangewezen – aanzienlijke groepen aanhangers van verschillende religies zijn die tegen elkaar kunnen worden uitgespeeld. Dat is het geval met de politiek gediscrimineerde moslims en de religieus (en daarmee ook maatschappelijk) gediscrimineerde Dalits.

Zingeving als bindmiddel en machtsinstrument

Sinds meer dan een eeuw wordt in de godsdienstsociologie benadrukt hoezeer 'religieus discours' een sociaal bindmiddel kan zijn, waarmee sociale cohesie en loyaliteit kunnen worden bevorderd.⁴ Wat religie als bindmiddel

zo krachtig maakt, is dat een religieus gelegitimeerde maatschappelijke orde met een kosmologische grondslag ook verdedigd ‘mag’ worden, en ‘als het moet’ zelfs met harde hand. Religie staat als legitimatiegrond hoger dan een ethiek van intermenselijke tolerantie. Tal van samenlevingen geven en gaven daarvan voorbeelden te zien: het verbod op geloofsafval in sommige moslim samenlevingen, de harde uitroeiing van ‘ketteren’ gedurende vele eeuwen van de christelijke geschiedenis, de afstraffing van ‘heksen’ in tal van Afrikaanse samenlevingen, en de vervolging van aanhangers of verkondigers van de bevrijdingstheologie in Latijns Amerika (Van Buyten & Vanderzeypen 2009). In het algemeen kunnen mensen die ‘de religieuze orde’ aantasten zonder veel omhaal met een religieuze legitimatie als een bedreiging van de samenleving worden afgeschilderd: afvalligen, ongelovigen of andere loochenaars van een goddelijke waarheid. Zij zetten immers de goede verhouding tussen de profane wereld en de sacrale werkelijkheid op het spel, en maatschappelijk ‘bedreigen’ ze ook nog eens de stabiliteit en de sociale solidariteit. Het is dan ook een klassiek inzicht, met veel dramatisch illustratiemateriaal, dat religies een belangrijke rol spelen in groeps- en natievorming, en dus ook in de machtsstrijd die zich daar rondom afspeelt.⁵ In processen van maatschappelijke verandering kan die functie van sociaal bindmiddel zich in verschillende richtingen uitkristalliseren.

Zo speelt religie een rol bij de schepping van nieuwe sociale verbanden. Op lokaal niveau moeten mensen immers vaak nieuwe sociale structuren opbouwen, van gemeenschappen of groepen die een zekere mate van loyaliteit en bescherming bieden. Zeker waar door de maatschappelijke ontwikkelingen (migratie, urbanisatie) traditioneel bestaande loyaliteiten – zoals van verwantschap, stam, familie – verloren gaan of onder druk staan. Daarbij kunnen oude religieuze instituties of nieuw geschapen religieuze bewegingen vaak het voertuig zijn om nieuwe samenhang en solidariteit te mobiliseren en te articuleren. Als gezegd, de ‘theologie’ is dan op zijn best bijzaak: het gaat niet primair om *believing* maar om *belonging*.

Hindoe-nationalistische groeperingen zijn daar in India in de laatste 25 jaar bijzonder goed in geslaagd: organisaties als de RSS (‘nationale vrijwilligers organisatie’), de VHP, de Bajrang Dal (de jongerentak van de VHP) en vele andere gelieerde organisaties hebben de afgelopen decennia een prominente plaats in de Indiase maatschappij verworven.⁶ Door middel van jongerenkampen, trainingen, discussiegroepen – maar ook door het bieden van scholing en gezondheidszorg – zijn de organisaties in staat gebleken om netwerken op te bouwen tot in de verste uithoeken van India. Met leuzen zoals ‘Zeg met trots: *Ik ben een hindoe*’, en met goed georganiseerde nationale cam-

pagnes, zoals rond de gewenste bouw van die tempel in Ayodha ter ere van de god Ram, hebben deze organisaties een groeiend 'religieus bewustzijn' tot stand gebracht.

Een goede voedingsbodem voor dit bewustzijn resulteert uit de bewust nastreefde versterking van het antagonisme met moslims: de activiteiten van deze organisaties gaan vaak gepaard met het benadrukken van de 'gevaaren' die moslims vormen voor de *Hindu Rashtra*, de hindoe natie. Leden van de RSS, de VHP en de Bajrang Dal functioneerden in 2002 vaak als voortrekkers van het geweld tegen moslims. Niet alleen organiseerden zij de staking die aan het geweld vooraf ging, zij voerden ook menigten aan en leverden wapens. Zo kunnen dergelijke 'religieus geïnspireerde' instituties de religieuze identiteit aanwakkeren om redenen die niets met religie-als-geloof- te maken hebben.

Net als vele andere religieuze (missie-) organisaties functioneren deze hindoe-nationalistische organisaties ook vooral als patronagekanalen, die hun aanhangers veel voordelen (scholing, banen, gezondheidszorg enz.) weten te bieden. Zo kan – met name in de context van staten die hun burgers geen of slechts zeer beperkte basisvoorzieningen vermogen te bieden – de populariteit van een 'religie' of religieuze groep samenhangen met de materiele voordelen die haar instituties te bieden hebben.

Maar de sociale cohesie die gebaseerd is op een gemeenschappelijk verhaal of wereldbeeld voor het individu kan ook andersom werken, en, in plaats van beschermend, beknellend worden. Bijvoorbeeld als mensen vanuit de rurale en traditionele sectoren een plek moeten vinden in de 'moderne' economie, als werknemer of als ondernemer, en hun banden van verplichting en loyaliteit met hun eigen achterland willen afzwakken. Omdat ze anders 'bezwijken' onder de claims van hun verwanten, of geblokkeerd worden in een religieus gedefinieerde of onderbouwde maatschappelijke positie die hun kansen sterk beknott. Dat laatste doet zich bijvoorbeeld voor bij Dalits, die soms hun mogelijkheden proberen te vergroten door een overstap naar boeddhisme of christendom. Zo nu en dan vinden er ook georganiseerde massale 'bekeringsen' plaats, bij wijze van protest tegen maatschappelijke discriminatie. Dat is vanuit een hindoe-nationalistische ideologie natuurlijk geen aantrekkelijk verschijnsel, en officieel zijn 'bekeringsactiviteiten' in Gujarat ook verboden.⁷ Regelmatig vinden in India incidenten plaats waarbij, bijvoorbeeld, christelijke missionarissen of functionarissen worden gemolesteerd, 'op verdenking van' bekeringsijver.⁸

Religie is pluriform en politiek plooibaar

Hoezeer religieuze predikers ook willen doen geloven dat zij handelen in eenduidige en eeuwige waarheden, religie is veranderlijk en pluriform. Elke religieuze traditie bestaat uit een breed uitwaaiierend scala aan stromingen die heilige teksten en symbolen op verschillende manieren interpreteren. En deze interpretaties zijn ook niet statisch; maatschappelijke veranderingen gaan hand in hand met veranderende religieuze doctrines. Nog altijd kent het hindoeïsme zo'n breed scala aan sektes, doctrines en religieuze symboliek, dat je je met recht zou kunnen afvragen of we hier met één religie te maken hebben. Maar tegelijkertijd hebben hindoe-nationalistische organisaties als de VHP en de RSS zich in de afgelopen decennia ingespannen om een veel homogener en nationalistische versie van het hindoeïsme te promoten. Deze versie is sociaal conservatief – in de zin dat religieuze doctrines zo worden geïnterpreteerd dat ze kaste en gender-ongelijkheden ondersteunen of legitimeren – en deze versie gaat gepaard met een xenofobisch betoog over de wijze waarop 'de ander' – moslims, christenen – hindoes nog altijd onderdrukken. Deze versie van het hindoeïsme is ook militanter, in de zin dat meer nadruk komt te liggen op masculiniteit en strijd – met het gevecht van Ram en Hanuman tegen Ravana als voorbeeld. De heldendaden van Ram en Hanuman worden gebruikt als illustratie voor de noodzaak voor een strijd tegen het hedendaagse kwaad – lees, in Gujarat in 2002, moslims. Met een uitgebreid netwerk van lokale afdelingen, met publieke discussies, boeken, rallies en tv-programma's zijn hindoe-nationalistische organisaties bezig een 'standaardversie' van het hindoeïsme te vestigen, waarbij er steeds minder ruimte is voor de diverse religieuze tradities van lokale gemeenschappen. In deze versie is er bijvoorbeeld minder ruimte voor de devotionele – '*bhakti*' – traditie die ook een onderdeel van het hindoeïsme is. Vooral rond Krishna zijn allerlei stromingen ontstaan die een ervaring van liefde voor God cultiveerden door devotie en overgave. De bijna erotische liefde die de 16^e eeuwse Mira Bai verkondigde voor Krishna is een bekend voorbeeld van deze *Bhakti* traditie, waarbij meer nadruk ligt op een persoonlijke ervaring van God.

Deze 'homogenisering' van het hindoeïsme is niet los te zien van de grote maatschappelijke omwentelingen die India de afgelopen decennia heeft doorgemaakt. De liberalisering van de Indiase economie, de niet aflatende trek naar de grote stad en het stelsel van reservering voor banen en onderwijs voor 'achtergebleven kastes' hebben maatschappelijke verhoudingen onder druk gezet en nieuwe onzekerheden gecreëerd door een grote verandering van leefstijlen. Langzaam neemt de sociale mobiliteit van India's laagste kastes iets

toe en deze kastegroepen zijn ook politiek steeds sterker geworden. Deze veranderingen dreigen de privileges en machtsbasis van India's hogere kasten te ondergraven: het is om deze reden dat de groei van het hindoe-nationalisme is geïnterpreteerd als een 'conservative revolution' (Blom Hansen 1999; Jaffrelot 1996; Nandy, Trivedy, Mayaram, & Yagnik 1995). Het militante hindoeïsme dat deze beweging propageert, leidt de aandacht af van de tegenstellingen tussen hogere en lagere kasten en ondermijnt zo de politieke mobilisatie rond kaste-tegenstellingen. De toegenomen prominentie van een bepaalde versie van het hindoeïsme hangt op deze manier direct samen met de wijze waarop gestreden wordt om maatschappelijke verhoudingen te veranderen of te behouden.

Dat is een centraal aspect dat voorop dient te staan bij elk engagement met religie voor ontwikkelingssamenwerking: religie is macht en macht is religie. Sinds mensenheugenis is het hebben van interpretatieve of exegetische 'autoriteit' in en rond religie een geliefkoosd machtsinstrument. Juist doordat religie geen eenduidige 'boodschap' heeft, is religieuze exegese een centraal onderdeel van de strijd voor het verdedigen of ondermijnen van bestaande machtsverhoudingen. Het is vooral Talal Asad geweest die waarschuwde tegen de neiging van antropologen om te proberen religie te definiëren als een essentie die los te zien is van de sociale context waarin zij zich manifesteert. Er bestaat geen 'essentie' van religie buiten de betekenis die religieuze teksten en symbolieken in dagelijkse interacties verkrijgen: 'Religious symbols – whether one thinks of them in terms of communication or of cognition, of guiding action or of guiding emotion – cannot be understood independently of their historical relations with nonreligious symbols or of their articulations in and of social work, in which work and power are always crucial' (Asad 2002, 129). Asad herinnert ons er in het bijzonder aan hoe de betekenis die een religieus systeem in het dagelijks leven krijgt, samenhangt met de machtsconstellaties in een samenleving. Daarmee bedoeld Asad niet alleen dat de betekenis die aan religieuze symboliek gegeven wordt meestal samenhangt met de belangen van dominante sociale groepen in een samenleving, maar ook dat er meer aandacht moet zijn voor de wijze waarop machtsverhoudingen tussen mensen en groepen een impact hebben op de manier waarop religieuze symboliek wordt omgezet in dagelijkse praktijken.

Die conclusie helpt om het veranderende karakter van het hindoeïsme in India te begrijpen. Het hindoeïsme is voor velen – met name de activisten die opkomen voor India's lagere kasten – vooral een slimme ideologie om de dominantie van de hogere kasten te rechtvaardigen. En zo zouden centrale onderdelen van het hindoeïsme, zoals ideeën over karma (leer van de cycli

van oorzaak en gevolg) en dharma ('plicht' of 'universele orde'), vooral dienen om een bestaande maatschappelijke hiërarchie een 'goddelijke' glans te geven. Kastelozen – de Dalits – worden dan beschouwd als erfgenamen van hun eigen eerdere handelen, en het is hun religieus geraden om hun maatschappelijke situatie te aanvaarden en naar beste kunnen hun ondergeschikte rollen te spelen.⁹

Op een zelfde manier is verspreiding van de religieuze tradities en gebruiken van de *savarna's* – de 'twee keer geboren', de hoogste kastes – onder lagere kastes te begrijpen. Het volgen van bepaalde religieuze geboden en tradities is onlosmakelijk verbonden met een claim op sociale status: door het overnemen van de religieuze praktijken van hogere castes probeert India's middenklasse haar toegenomen materiële welvaart te vertalen in een toegenomen rituele status, ter bevestiging en legitimatie van de status quo. Dit proces wordt 'sanskritization' genoemd. Deze sanskritisering heeft geleid tot een beperking van de bewegingsvrijheid van vrouwen, omdat het 'zedige' gedrag van vrouwen een belangrijk onderdeel is geworden van de claim op rituele status van een kaste-groep. De toegenomen nadruk op de betamelijkheid voor vrouwen om thuis te blijven en zich tot zorgtaken te beperken, is daarom niet los te zien van een toegenomen sociale mobiliteit en de daarmee gepaard gaande verschuivende statushiërarchieën.

Maar religie kan óók het omgekeerde doen, en juist legitimatie geven aan het verzet tegen bestaande wantoestanden, een inspiratiebron zijn om maatschappelijk onrecht ter discussie te stellen en te corrigeren. Het is bijvoorbeeld de centrale boodschap van de zogenoemde 'bevrijdingstheologie', in al haar varianten. Soms gaat die gepaard met een radicale herinterpretatie van 'vigerende' religieuze dogma's en hermeneutiek. Zo zijn er onder Dalits verschillende bewegingen geweest die de bovengenoemde devotieele kant van het hindoeïsme benadrukken en daarentegen het kastensysteem met zijn maatschappelijke voorschriften als een latere en oneigenlijke toevoeging beschouwen (Omvedt 2006).

Over de grenzen van een seculiere benadering van religie

Bovenstaande analyse geeft aanleiding tot een aantal kanttekeningen bij de 'instrumentele' visie op de rol van religie in ontwikkelingssamenwerking. Allereerst een kanttekening bij de samenwerking met religieus geïnspireerde organisaties om op zichzelf niet-religieuze doelen zoals betere gezondheidszorg, onderwijs, sanitaire voorzieningen te bewerkstelligen. Daar zijn goede

argumenten voor aan te voeren: zoals reeds genoemd, bieden religieuze organisaties een nuttig netwerk van individuen die vaak lokaal veel gezag hebben. Ook zonder steun van ontwikkelingsorganisaties blijken religieus geïnspireerde organisaties vaak zeer goed in staat om voorzieningen te bieden, zoals Hamas in Palestina, de Muslim Brotherhood in Egypte of de verschillende hindoe-organisaties in Gujarat laten zien. Tegelijk illustreren deze voorbeelden ook de ambivalentie van het samenwerken met religieuze organisaties. De hindoe-organisaties die vooraan staan in het geweld tegen de moslims spelen tegelijk in het dagelijkse leven een belangrijke maatschappelijke rol, door de scholen die zij runnen, de ziekenhuizen die zij opzetten en de hulp die zij bieden bij calamiteiten. Deze activiteiten kunnen vaak plaatsvinden met geld dat geëmigreerde Indiërs overmaken: organisaties als de RSS en met name de VHP weten veel 'non-resident Indians' aan zich te binden. Bij deze organisaties lopen het 'promoten van religieuze waarden' en het 'verdedigen van de eigen identiteit' van een bepaalde bevolkingsgroep naadloos in elkaar over.

Het is niet voldoende om geschikte partners te selecteren op het criterium dat 'de partnerorganisatie zich committeert aan de mensenrechten' (Renkema 2009, 47). Als het al mogelijk is om de waarachtigheid en betekenis van dit commitment vast te stellen, is het daarnaast noodzakelijk om te evalueren welke rol het specifieke religieuze discours van de partnerorganisatie speelt in het ondersteunen of ondergraven van bestaande machtsverhoudingen in een samenleving: op welke manier bestendigt of bekritiseert dit religieuze discours de verhoudingen tussen man en vrouw, tussen geregerden en geregerden, en tussen verschillende sociale klassen?

Het belang van een dergelijke analyse hebben we met bovenstaande schetsen willen illustreren. Religie is onlosmakelijk met macht verbonden, en in een ontwikkelingsproces worden religieuze ideeën en symboliek ingezet om macht te verwerven of te bestendigen. Vaak wordt de ene groep geholpen en de andere groep in dezelfde beweging gediscrimineerd. Uiteindelijk zijn groepsolidariteit en sociale discriminatie vaak ook twee kanten van dezelfde medaille.

Soms kunnen mensen via religieuze ideologie tegen elkaar uitgespeeld worden, soms is het een verbindende factor die positieve actie mogelijk maakt. Het hindoeïsme kan gebruikt worden om de achterstelling van lagere kasten te rechtvaardigen, maar met een andere interpretatie kan het ook oppositiegroepen inspiratie bieden om onrechtvaardige privileges ter discussie te stellen. Zo kan het samenwerken met religieuze organisaties allerlei onbedoelde bij-effecten hebben doordat de samenwerking een bepaald religieus discours legitimeert, wat – tegelijk met een mooi stuk maatschappelijke dienstverle-

ning – bedenkelijke machtsverhoudingen kan legitimeren. De ‘positieve’ en ‘negatieve’ kanten van religie zijn niet ‘los’ verkrijgbaar: omdat religieuze doctrines en sociale machtsverhoudingen zeer nauw verweven zijn en telkens nieuw verweven worden, is religie niet te zien als een aparte sfeer binnen een samenleving naast een economische, sociale of politieke sfeer. De vraag wat religieus geïnspireerde organisaties teweeg brengen, is daarom even cruciaal als complex bij het identificeren van mogelijke partners.

Intussen zijn er ook andere goede redenen om te twifelen aan de effectiviteit van zo’n instrumenteel gebruik van religie. Immers, de waarden en doelstellingen van het soort ontwikkelingsprojecten dat Renkema voorstaat, komen voort uit een westers en seculier discours. Termen als ‘pluralisme’, ‘gender equality’ of ‘human rights’ roepen in veel landen negatieve associaties met het ‘imperialistische’ westen op, en ze sluiten vaak ook maar beperkt aan bij de belevingswereld en het ‘morele discours’ waarin mensen zich bewegen. Het is – bij wijze van voorbeeld – onthutsend om tijdens de aanloop naar de milieu-conferentie van Kopenhagen te moeten constateren dat hier en daar milieu-doelstellingen verdacht blijken te kunnen worden gemaakt omdat ze ‘westers’ of zelfs ‘christelijk’ zouden zijn. Zoals gezegd, religie wordt vaker ingezet om loyaliteit (in casu: ‘wij tegen de westerlingen, de christenen’) te ondersteunen dan om ‘ideeën’ te onderbouwen.

Voor een de-secularisering van ontwikkelingssamenwerking

Religie hoort in het ‘ontwikkelingsdiscours’ een plaats te krijgen, maar dan op een manier die verder reikt dan het ‘instrumentele’ denken. Dat kan niet zonder de ambivalentie van religie – als feit én als probleem – te accepteren, ook bij het aangaan van een inhoudelijk engagement met ‘religieuze’ organisaties. Opmerkelijk genoeg bepleit Renkema echter juist hier ‘terughoudendheid’: door positie te kiezen binnen religieuze discussies zouden ontwikkelingsorganisaties de eigen leefwijze kunnen ‘opleggen’ aan andere samenlevingen. Daarnaast kan zulke steun averechts uitpakken, als een bepaalde religieuze stroming door financiële steun kan worden geassocieerd met ‘het westen’. Maar is ontwikkelingshulp niet per definitie ingegeven door de wens om juist wel te willen interveniëren in allerlei situaties die we voor onwenselijk houden: ongelijkheid, honger naast grote welvaart, politieke en sociale onderontwikkeling, onderdrukking van de ene groep door de andere, en zo meer? Wij hebben onze twijfels bij de ‘wijsheid’ van de bepleite terughoudendheid, wat we hieronder nogmaals willen illustreren met de ontwikkelingen in Gujarat.

De oppositie tegen hindoe-nationalistische organisaties wordt in Gujarat gevoerd onder een seculiere vlag: de bonte verzameling van linkse politieke partijen, intellectuelen en NGO's die strijdt tegen de organisaties die een 'hindoe staat' willen vestigen, bedient zich van het argument dat religie en politiek gescheiden zouden moeten zijn. Deze organisaties bemoeien zich dan ook weinig met religie en gebruiken een seculier discours over mensenrechten en sociale rechtvaardigheid om de discriminatie en ongelijke behandeling van minderheden te bekritisieren. Het gevolg van deze benadering is echter dat het religieuze taal- en speelveld open ligt: in de afgelopen dertig jaar konden hindoe-nationalistische organisaties zeer succesvol zijn in het propagere van een conservatieve en militante versie van het hindoeïsme, doordat er nauwelijks sterke organisaties waren die een andere visie op het hindoeïsme uitdroegen. Juist doordat de seculiere oppositie zich niet wilde bemoeien met religie, maakte zij het de hindoe-nationalisten makkelijker om hun versie van het hindoeïsme als het 'ware' hindoeïsme te verspreiden, met alle autoriteit en legitimatie die hen dat opleverde.

Door de waarheid exclusief aan een seculier jargon te willen binden, maakt men zich het moeilijker om intolerante religieuze stromingen te bestrijden. Tijdens een verkiezingstoespraak zei Chief Minister Modi (Gujarat) ooit: 'Een dezer dagen verzamel ik alle seculiere mensen in Gujarat in twee vrachtwagens, en dan rijd ik ze de zee in'. Het schokkende van die uitspraak was niet zozeer de manier waarop hij dacht om te gaan met zijn oppositie, maar het feit dat in het huidige Gujarat 'twee vrachtwagens' wel eens genoeg zouden kunnen zijn voor het bijeenbrengen van de seculiere oppositie. Kortom, om een intolerante en soms gewelddadige religieuze stroming te bestrijden, zou het hier en daar wel eens goed kunnen zijn om organisaties te steunen die dergelijke 'politiek-religieuze stromingen' met religieuze argumenten (dat is: gebruik makend van de 'taal' die religie is) bestrijden met alternatieve elementen en interpretaties uit hetzelfde religieuze taalveld. In sommige situaties kan tolerantie en sociale diversiteit kortom het beste bevorderd worden door religieuze stromingen te steunen omdat ze deze waarden propageren.

Dat roept wel allerlei andere dilemma's op: in hoeverre kan je vanuit een geheel andere culturele en religieuze achtergrond bepalen welke religieuze interpretatie de meest positieve bijdrage aan ontwikkeling zal leveren? Is dat niet het opleggen van de eigen cultuur? En hoeveel water ben je bereid te mengen in de eigen ideologische wijn? Saba Mahmood (2005) betoogt in een indrukwekkende studie van een moskee-beweging van vrouwen in Egypte dat zorgvuldigheid en nuchter nadenken op dit terrein geboden is, en dat we niet per se een 'natuurlijke' neiging moeten volgen om een liberale religieuze

stroming te prefereren. Door een analyse van deze ‘niet-liberale’ vrouwenbeweging die vrouwen helpt om ‘betere’ moslima’s te worden, laat Mahmood de beperktheid zien van westers (feministisch) denken om de *agency* van vrouwen te beschrijven in termen van hun verzet tegen onderdrukkende praktijken. Religieuze en culturele normen zijn niet altijd slechts een beperking van de vrijheid van de individu; in deze context ontwikkelen vrouwen hun capaciteiten en gevoel van identiteit juist *door* het volgen en ‘belevan’ van normen die een buitenstaander als onderdrukkend zou bestempelen. ‘We can no longer arrogantly assume that secular forms of life and secularism’s progressive formulations necessarily exhaust ways of living meaningfully and richly in this world’ (Mahmood 2005, xi). Volgens Mahmood moeten we open staan voor ‘other forms of human flourishing’ die niet per se overeenkomen met westerse liberale idealen van een zelfstandig denkend en ‘vrij’ individu.¹⁰ Dit vereist een nuchtere reflexiviteit op de eigen doelstellingen en onderliggende aannames.

Besluit

Religie is alom aanwezig. Het is vaak de ‘taal’ en veelal het onmisbare organisatie-middel van de armen om voor belangen en solidariteit op te komen. Op zichzelf en ‘als geloof’ beschouwd is religie vaak een onnavolgbaar syncretistisch samenraapsel. Politieke, religieuze en sociale motieven zijn vaak maar moeilijk te onderscheiden. De onderdelen zijn niet altijd ‘los verkrijgbaar’, en het is onwaarschijnlijk dat we gemakkelijk religieuze organisaties ‘naar ons beeld’ en naar ons ideaal zullen kunnen vinden die een ons welgevallige mix van idealen vertegenwoordigen (tégen corruptie, vóór gender gelijkheid, mét een aansprekend discours voor een brede achterban, vóór ‘ontwikkeling’ maar tégen ‘milieu-vernietiging’, vóór sociale solidariteit, maar tegelijk óók voor individuele vrijheid en mensenrechten, enz.). Dat is een onvermijdelijke beperking bij het ‘gebruiken’ van religieuze organisaties voor de uitvoering van ‘onze’ ontwikkelingsidealén. Daarom moet een *engagement* met een NGO-partner dat die naam verdient altijd een inhoudelijk *kritisch engagement* zijn, waarin de partner-organisatie ook als gesprekspartner serieus genomen wordt. Ofwel: kiezen we – alles overwegende – voor samenwerking met een NGO-partner vanwege de mooie doelstellingen op het gebied van onderwijs en milieu maar met bedenkelijke boodschappen en beleid ten aanzien van democratie of genderverhoudingen en de positie van de vrouw, dan ontkomen we niet aan een serieuze inhoudelijke discussie daarover. Zo maken we

ons dan misschien wel ‘schuldig’ aan poging tot het ‘opleggen’ van onze opvattingen aan de spraakmakende leiders van onze partnerorganisatie. Maar het alternatief is dat we ‘medeplichtig’ worden tegenover degenen die (in dit voorbeeld) onder het genderbeleid te lijden hebben.

De wens om religie te zien als vanzelfsprekend medium om ‘waarden’ te ondersteunen (mensenrechten, enz.), gaat voorbij aan het feit dat religie op zichzelf geen actor of factor is met inherente waarden en boodschappen, maar veel meer een ‘taal’ die zich voor zeer uiteenlopend gebruik en voor zeer verschillende boodschappen leent. Het hanteren van die taal kan alleen verantwoord gebeuren door uitdrukkelijk keuzen te maken, zonder teveel angst om iets op te leggen. Er wordt immers in elk geval iets opgelegd, zo niet door ‘ons’ dan wel door anderen. En wat blijft, is dat religie en religieus discours te belangrijk zijn om aan intolerante religieuze stromingen over te laten, zodat ‘seculier gaan’ vaak geen reële optie is, ondanks alle dilemma’s die dat oplevert. Religieuze diversiteit lijkt – zo gezien – een belang op zichzelf te zijn, en ook dat vraagt om weloverwogen beslissingen bij het kiezen van partners. Anders gezegd: ook in de ontwikkelingssamenwerking ontkom je niet aan ethische en politieke dilemma’s door weg te duiken achter het argument dat bepaalde opvattingen en praktijken nu eenmaal ‘door de religie ingegeven’ zijn en we ons daar niet mee moeten bemoeien. Er zullen bij het kiezen en steunen van partners telkens weer afgewogen keuzen gemaakt moeten worden, in het volle besef dat daarin alle paradoxen en dilemma’s van ontwikkeling en ontwikkelingssamenwerking meekomen.

Noten

- 1 Zie Cordaid, ICCO and the Institute of Social Studies, 2006, ‘Religion: A Source for Human Rights and Development Cooperation’, The Hague: BBO; en Kenniscentrum voor Religie en Ontwikkeling, 2008, ‘Transforming development: a conference report’, p. 21 op www.religie-en-ontwikkeling.nl.
- 2 Voor indringende verslagen over het geweld in Gujarat, zie o.a. Anand, J. & 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.
- 3 Bijvoorbeeld zoals ontwikkeld door Smart, in: Smart, Ninian, *The World’s Religions*, Cambridge University Press, 1992. De zeven dimensies zoals Smart ze onderscheidt,

- zijn: (1) het rituele, (2) de ervaring en beleving, (3) mythologie, (4) doctrine en dogma, (5) ethiek en moraal, (6) het sociale (groepsbinding) en institutionele (organisatiestructuren) van religies, en (7) het materiele en kunstzinnige.
- 4 *Emile Durkheim* is de (godsdienst)socioloog wiens naam verbonden is met het inzicht in de belangrijke samenbindende rol van religie en de fundamentele rol die religie in tal van maatschappelijke processen speelde en speelt. Daarbij hoort echter wel het besef dat solidariteit met de eigen groep ten principale discriminatie impliceert tegen niet-groepsgenoten.
 - 5 De Europese geschiedenis, bijvoorbeeld, kent haar eeuwen van bloedige ‘religieuze’ strijd, inclusief de pogingen om het gebruik van religie als strijdmiddel in te dammen, zoals met het principe ‘één vorst, één geloof’. Of, iets preciezer, *Cujus regio, ejus religio* (‘wiens land, diens geloof’), overeengekomen bij het Verdrag van Augsburg (1555). Maar daarna ging er nog een eeuw van bloedige conflicten voorbij eer in Münster (1648) de Dertigjarige Oorlog als een kluwen van ‘religieuze conflicten’ beëindigd kon worden. En in Nederland werd bijvoorbeeld pas in 1854 de officiële discriminatie van rooms-katholieken beëindigd. Globaal in diezelfde tijd van de Europese godsdienstoorlogen ontwikkelden zich in India talloze conflicten tussen lokale vorsten en binnentrekkende moslim-prinsen (Moghuls).
 - 6 Men spreekt vaak van een ‘familie’. Onder de paraplu van de oudste organisatie, de RSS, is een breed scala van organisaties ontstaan die allemaal het vestigen van een *Hindu Rashtra*, een ‘hindoe-natie’, tot doel hebben. Deze organisaties zijn op veel maatschappelijke terreinen actief; naast een politieke partij (de BJP), zijn er hindoenationalistische vakbonden, studentenorganisaties, boerenorganisaties, vrouwenverenigingen, etc.
 - 7 In 2003 werd in Gujarat een wet aangenomen – de ‘Gujarat Freedom of Religion Act’ – die bekering aan banden legde. De wet bepaalde dat een ieder die zich tot een andere religie wil bekeren toestemming van de overheid dient te verkrijgen. Elke vorm van bekeringsjiver wordt door de wet verboden, vooral voor vrouwen, kinderen en Dalits: de straf voor overtreding van de wet is voor deze groepen dubbel zo hoog als voor anderen. De wet geeft een politiek gekleurde definitie van religie: bekering van een hindoe tot het boeddhisme is zonder overheidstoestemming toegestaan, bekering van een hindoe tot de islam niet.
 - 8 Zie bijvoorbeeld CSSS Newsletter June 2007, csss@mtnl.net.in.
 - 9 In deze lezing is religie vooral een weerslag van maatschappelijke verhoudingen. Het hindoeïsme zou zijn ontstaan na een strijd tussen India’s oorspronkelijke bewoners en binnenvallende volkeren die Ariërs genoemd werden. Na de overwinning van de Ariërs zou het hindoeïsme zijn vorm hebben gekregen door de behoefte van de overwinnaars om hun gevestigde dominante positie te legitimeren. In zo’n interpretatie

van de ontstaansgeschiedenis van het hindoeïsme is religie vooral een uiting van maatschappelijke verhoudingen.

- 10 Mahmood betoogt dat dergelijke progressieve ontwikkelingsidealen niet universeel zijn, maar dat die idealen, zoals ‘vrijheid’ niet los gezien kunnen worden van de historische en sociale context waarin deze zijn opgekomen : “I believe it is critical that we ask whether it is even possible to identify a universal category of acts – such as those of resistance – outside of the ethical and political conditions within which such acts acquire their particular meaning” (Mahmood 2006, 9).

Literatuur

- Anand, J. & Setalvad, T. (2002),
Genocide: Gujarat, Bombay: Communalism Combat, Special Issue.
- Asad, T. (2002),
 The Construction of Religion as an Anthropological Category, in: Lambek M. (ed.),
A Reader in the Anthropology of Religion, Oxford: Blackwell Publishing, 114-132.
- Blok, A. (2001),
Honour and Violence, Cambridge: Polity Press.
- Blom Hansen, T. (1999),
The Saffron wave, democracy and Hindu-nationalism in modern India, Princeton:
 Princeton University Press.
- Borg, M.B. ter & B. ter Borg, (2009),
Zingeving als machtsmiddel. Van zinsverlangen tot charismatisch leiderschap, Zoetermeer:
 Meinema.
- Concerned Citizens Tribunal (2002),
Crime against humanity, volume 1 and 2., Gujarat: Citizens for Justice and Peace.
- Human Rights Watch (2002),
 ‘We Have No Orders To Save You’: State Participation and Complicity in Communal
 Violence in Gujarat’, (Human Rights Watch report, 14, No 3), New York: Human Rights
 Watch.
- People’s Union for Democratic Rights (2002),
Maaro! Kaapo! Baalo!': State, society and Communalism in Gujarat, Delhi: People’s
 Union for Democratic Rights.
- Ignatieff, M. (1999),
The Warrior’s honour: Ethnic War and the Modern Conscience, London: Chatto & Windus.
- Jaffrelot, C. (1996),
The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics, London: Hurst & Company

- Mahmood, S. (2005),
The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject, Princeton: Princeton University Press.
- Nandy, A., Trivedy, S., Mayaram, S. & Yagnik, A. (1995),
Creating a nationality: the Ramjanmabhumi Movement and Fear of the Self, Delhi: Oxford University Press.
- Omvedt, G. (2006),
Dalit Visions: The Anti-Caste movement and the Construction of an Indian Identity, New Delhi: Orient Longman.
- Renkema, D. (2009),
Religie als instrument voor ontwikkelingssamenwerking, in: *Religie & Samenleving*, 4, (1), 37-57.
- Smart, N. (1992),
The World's Religions, Cambridge University Press.
- Van Buyten, Y. & W. Vanderzeypen (2009),
Katharen in Europa – 1209-2009, kruistochten en inquisitie, Rotterdam: Synthese.
- Weber, M. (1904/05),
Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Weinheim: Beltz Athenäum.