

TOTEM

Tidsskrift ved Religionsvidenskab,
Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet
Nummer 39, forår 2017
© Tidsskriftet og forfatterne, 2017

Speciale

“Hindutwa is not a word but a history”

En religionshistorisk og litterær analyse af V. D. Savarkars
Hindutwa – Who is a Hindu? og dens virkemidler i relation til
Indiens nationalise

Af stud. mag.
Dorte Effersøe

Indhold

Abstract.....	4
Brugen af diakritiske tegn.....	5
1. Indledning	6
2. Nationalisme.....	8
2.1 Indledende definitioner	8
2.2 Den etniske parameter og det relationelle perspektiv	10
2.3 Nationalisme - Hvad og hvem?	12
3. Indiens nationalisme.....	15
3.1 Historisk overblik	15
3.2 Hvad er hinduisme?	20
4. Historiebrug og historiografi.....	23
5. Myten, folket og nationen.....	28
5.1 Friedrich Max Müller (1889-1951).....	29
5.2 Émile Durkheim (1858-1917)	30
5.3 Mircea Eliade (1907-1986)	31
5.4 Specialets tilgang til myten.....	32
5.5 Den politiserede myte, folkets oprindelse og nationens guldalder	33
6. Analyse af Hindutva - Who is a Hindu?.....	37
6.1 Historisk kontekst, Savarkar og Gandhi	39
6.2 Litterær analyse af <i>Hindutva</i>	42
6.2.1 <i>Parafrase</i>	42
6.2.2 <i>Troper</i>	46
6.2.3 <i>Lister som retorisk virkemiddel</i>	49
6.2.4 <i>Brugen af tekstuddrag og citater</i>	51
6.2.5 <i>Målgruppen</i>	53
6.3 Historiebrug i <i>Hindutva</i>	53
6.3.1 <i>Guldaldermyten</i>	55
6.3.2 <i>Historien som modangreb</i>	58

6.3.3 <i>Opsummering</i>	59
6.4 Den religiøse diskurs i <i>Hindutva</i>	60
6.4.1 <i>Savarkar og sanskrit</i>	65
6.5 Folket og territoriet	66
6.5.1 <i>Savarkars syn på kastesystemet i Hindutva</i>	70
6.6 'Os' og 'dem' - en fortælling om kærlighed	71
6.6.1 <i>Selv-definition</i>	72
6.6.2 <i>Muslimen som 'den anden'</i>	74
6.6.3 <i>Kærlighed som springende punkt - er Hindutva xenofobisk?</i>	77
7. Konklusion	80
8. Litteraturliste	82

Abstract

This thesis demonstrates how Vinayak Damodar Savarkar applies religious and mythological devices to promote his nationalist ideology in Hindutva - Who is a Hindu? Jenkins defines identity as a process of showing both who 'we' are and who 'they' are to categorize the world and thereby create identities that different groups can act in accordance with. It is shown how Savarkar in Hindutva applies a strong polarization between the group he defines as being Hindu and others, mainly Muslims. Savarkar bases his group definition on cultural, biological and allegiance-based characteristics, but this thesis shows that these claims are all rooted in religion and mythology. This thesis furthermore shows how Savarkar redefines the term 'Hindu' to include Buddhists, Jains, Sikhs, Hindus and atheists, and how he seeks to unify the different groups under this term. His project is one of nation building through the creation of a shared identity in that he clearly separates 'us' from 'them' and goes on to instil this sense of a shared identity into the group that he has defined and which he claims has the right to the country. Hindutva hence represents a nationalist ideology that furthermore is shown to be in contrast to Mohandas Karamchand Gandhi's non-violent movement. Savarkar appealed to the majority population and called for physical strength whereas Gandhi appealed to minorities in particular and objected to all kinds of force and violence. The two, therefore, can be seen as nationalist opposites.

Brugen af diakritiske tegn

Diakritiske tegn anvendes, hvor et ord optræder på sanskrit. Hvis ordet er adopteret til dansk og indgår som del af et dansk ord eller har dansk bøjning eller endelse, vil der ikke være anført diakritiske tegn, eksempelvis 'purāṇa', men 'puranisk'. Citater vil være medtaget, som de fremgår. Hvis forfatteren følger en anden konvention end den her anførte vil der forekomme translitterationsdivergenser.

1. Indledning

Vinayak Damodar Savarkar var en central figur i Indiens nationalisme i første halvdel af 1900-tallet. Her startede han en bevægelse, der i høj grad tegnede sig op imod Mahatma Gandhis projekt. I 1923 fik Savarkar fragtet en engelsksproget pamflet ud fra sit fængsel i Ratnagiri med titlen *Hindutva - Who is a Hindu?* 'Hindutva' er i dag betegnelsen for den fremherskende nationalistiske bevægelse. Savarkars centrale betydning for Indiens politiske situation bør ikke undervurderes. Historien har behandlet Gandhi langt mere detaljeret end Savarkar, særligt i vestlig kontekst, men at Savarkar selv i dag spiller en stor rolle kan ses af den nuværende indiske premierministers hyldest til ham. På Savarkars fødselsdag i 2015 er premierminister Narendra Modi fra Bharatiya Janata Party (BJP) på partiets officielle hjemmeside citeret for følgende:

"I bow to the great Veer Savarkar on his birth anniversary. We remember his indomitable spirit and invaluable contribution to India's history. Veer Savarkar's undying love for India made him fight injustice against our Motherland. He inspired many others to join freedom struggle. We salute Veer Savarkar for his emphasis on social reform and remember his writing and poetry that ignites the spark of patriotism among people" (BJP 2016b).

Året efter besøgte BJP's præsident, Amit Shah, Savarkars tidligere fængsel på Andamanerne for at give ham sin hyldest (BJP 2016a). Savarkar er således en inspiration for Indiens øverste politiske ledere i dag.

Hindutva er væsentlig i forhold til at forstå både forudgående og senere nationalistisk historie i Indien foruden neo-hinduistiske grupper, der bygger på hindutva som ideologi. Savarkar repræsenterer én position i den indiske nationalistiske og politiske historie, hvorfor jeg har fundet det interessant at undersøge de dynamikker, der er på spil i teksten. Specialet skal således ses som et bidrag til forskningen i Indiens nationalisme snarere end som en fuldstændig redegørelse for denne. Selvom *Hindutva* har haft stor indflydelse frem til i dag, er dette ikke specialets fokus. Jeg vil fokusere på teksten i sig selv for at afdække de interne dynamikker og virkemidler frem for at læse receptionshistorien ind i teksten.

Jeg vil i dette speciale søge at besvare følgende spørgsmål:

”På hvilke måder anvender Savarkar religiøse markører og mytologiske virkemidler i sit nationalistiske projekt som udtrykt i *Hindutva - Who is a Hindu?* og hvordan kan teksten ses som del af et identitetsskabende projekt og som udtryk for sin politiske samtid?”

For at besvare denne problemformulering vil jeg først redegøre for nationalisme i kapitel 2. Centralt vil være en diskussion af kernebegreber og af nationalisme som henholdsvis identitetsskabelse og politisk ideologi.

Kapitel 3 vil fokusere på Indiens nationalisme. Her giver jeg et historisk overblik frem til 1930'erne, hvor forskellige nationalistiske grupper og deres metoder tegnes op mod hinanden med henblik på at klarlægge, hvad der gik forud for *Hindutvas* udgivelse i 1923. I forlængelse af dette vil jeg diskutere begrebet 'hinduisme' og fremlægge en arbejdsdefinition.

Kapitel 4 omhandler historie som ideologisk virkemiddel. Jeg vil optegne forskelle mellem den vestlige og den indiske historieskrivning og -forståelse i tiden op til *Hindutvas* udgivelse. Dette handler primært om interaktionen mellem de to historieforståelser, især i lyset af kolonisituationen, hvor Indien søgte at frigøre sig fra britisk historieskrivning.

Kapitel 5 knytter an til diskussionen af historiebrug ved at behandle mytebegrebet som et begreb, der overlapper med historiebegrebet. Først vil jeg diskutere forskellige definitioner af begrebet 'myte' og derefter fastlægge en arbejdsdefinition. Herefter vil jeg behandle den politiserede myte og myter om folkets oprindelse.

Kapitel 6 rummer en analyse af *Hindutva* under inddragelse af tekstuddrag. Jeg vil placere teksten i sin nærmere historiske kontekst, hvor jeg vil inddrage Gandhi som opposition til Savarkar, hvorefter jeg vil behandle tekstens litterære virkemidler. Derefter vil Savarkars historiebrug og religiøse diskurs samt brugen af sanskrit som identitetsmarkør blive behandlet. Herefter vil jeg analysere relationen mellem folk og land, idet Savarkar knytter de to sammen på et ontologisk plan. Herunder vil Savarkars syn på kastesystemet blive omtalt. I kapitlets sidste afsnit ser jeg på forskellen mellem 'os' og 'dem'. Savarkar definerer folket dobbelt; både hvem vi er *i os selv*, og hvem vi *ikke er*. Sidstnævnte er særligt muslimer, der vil blive behandlet særskilt. Afslutningsvist vil jeg diskutere, hvorvidt *Hindutva* er xenofobisk.

2. Nationalisme

I hverdagssproglig sammenhæng blandes begreberne ofte sammen, men i forskningsøjemed er det væsentligt at skelne mellem *nation*, *stat* og *nationalstat* foruden *nationalitet* og *statsborgerskab*. Hvorfor klarhed i terminologien er vigtigt vil blive fremlagt i afsnit 2.1 sammen med en begrebsafklaring. Der anlægges et relationsorienteret og kontekstafhængigt perspektiv i Barths (1998) og Brubakers (2002) ånd, hvor gruppens egen identifikation tages alvorligt, og fokus er på grænsedragninger i forhold til identitet frem for en fastlæggelse af sociale grænser baseret på ydre kendetegn. Dette vil blive behandlet i afsnit 2.2.

I afsnit 2.3 vil nationalisme blive behandlet med henblik på først at definere begrebet og derefter undersøge, hvornår man kan tale om nationalisme og hvilke konsekvenser, det har. I dette afsnit vil historien som politisk og ideologisk konstruktion i relation til nationalistiske forestillinger endvidere blive behandlet sammen med begrebet religiøs nationalisme. Aktørperspektivet og den etniske parameter vil her være fremtrædende.

2.1 Indledende definitioner

Dieckhoff og Jaffrelot definerer *nation* som "people" og *stat* som "centralised apparatus" (2005, 2). Deraf følger også definitionen af *nationalstat*, der netop handler om forholdet mellem *nation* og *stat*:

"While the people's sovereignty was embodied in the state, simultaneously the state bureaucracy attempted to homogenise the population comprised within its borders and to foster the people's 'national' allegiance. As a result, the 'nation' eventually epitomised the relation between the state and its subjects - hence the key formula of the 'nation-state'" (Dieckhoff og Jaffrelot 2005, 3).

Nation er således en gruppe mennesker, der har en fælles national identitet (se nedenfor). *Staten* er, med Connors ord, en territorialpolitisk enhed (1994, 96). Sammenfaldet mellem den nationale gruppes symbolske grænser og den statslige politiske enheds grænser betegnes *nationalstaten*. Denne er imidlertid et ganske sjældent syn. Connor anfører, at i 1971 kunne kun 9,1% af verdens stater betegnes nationalstater (ib). Heriblandt kan de nordiske lande rimeligvis regnes. Selv når der er et rimeligt

sammenfald mellem stat og nation, kan der stadig være nationale mindretal i nationalstaten (Østergård 2013, 678; McCrone og Bechhofer 2015, 9). Normalen er imidlertid, at en stat rummer flere nationaliteter. Eksempler er Spanien med katalanere, baskere og gallere og Storbritannien med skotter, walisere, (nord)irere og englændere (ib; Connor 1994, 96).

National identitet er et todelt begreb, der både omhandler hvad *national* er, og hvad *identitet* er. Det sidste kommer først: *Identitet* er "the human capacity - rooted in language - to know 'who's who' (and hence 'what's what') (...) It is a process - *identification* - not a 'thing'. It is not something one can *have*, or not; it is something that one *does*" (Jenkins 2008, 5). Det processuelle ligger i, at mennesker som udgangspunkt tegner egen identitet op imod andre. Det er gennem en proces, hvor vi siger, hvem *vi* er, at vi også siger, hvem *de* er. På denne måde opstår uvægerligt et 'os' og et 'dem'. Det er enhed og forskel, der definerer den sociale begrebsverden (ib, 18). Heri ligger, at det enkelte menneske har mange identiteter i spil for eksempel køns-, klasse- og etnisk identitet. Identitetsskabelse er et socialt sam- og modspil, der kategoriserer verden, så den kan håndteres af mennesket, men det gør den ikke til indbildning: "To invoke the first principle of social constructionism, groups are real if people think they are: they then behave in ways that assume that groups are real and, in so doing, construct that reality" (ib, 12). Denne proces kan gøres politisk, således at aktører aktivt sætter ind for at skabe en specifik national identitet eller for at ændre indholdet af eller grænserne for nationen (Wimmer 2013, kap. 3).

Assmann anvender begrebet *kulturel erindring* i forbindelse med identitetsskabelse og opretholdelse af en gruppes eller et samfunds fælles identitet. Dette indebærer, at der er en fælles basis af kulturel viden, som gruppens medlemmer trækker på for at definere sig selv: "The objective manifestations of cultural memory are defined through a kind of identificatory determination in a positive ('We are this') or in a negative ('That's our opposite') sense" (Assmann 1995, 130). Den kulturelle erindring skaber således et fælles grundlag og en stabilitet i identifikationsprocessen.

Grupper er her defineret som de sociale fællesskaber, mennesker indgår i og selv identificerer sig med, mens *kategorier* er de kasser, vi sorterer vores omverden i, men som subjektet ikke nødvendigvis er bevidst om (Jenkins 2008, 43).

Dette bringer os til det *nationale* i *national identitet*. Det står klart, at national identitet er én identitet blandt mange, der er i spil både for gruppen og individet;

gruppeidentitet og personlig identitet anses her for at være to sider af samme sag, da samme type dynamikker er på spil i kollektivet henholdsvis i individet (ib, 37; Halbwachs 1992, 40). I det sociale spil er den nationale identitet en særlig type identitet, der kommer til udtryk i situationer, hvor det er væsentligt, hvilken identitet, man har (Fox og Miller-Idriss 2008, 544). Der er situationer, hvor national identitet kan blive et spørgsmål om liv eller død, for eksempel om en person identificerer sig som tamil eller singaleser, tibetaner eller kineser (McCrone og Bechhofer 2015, 9). Det fremgår imidlertid også, at national identitet bliver en social markør, men ikke er en fysisk ting i verden. Dette leder Anderson til at kalde nationen for en forestilling: "In an anthropological spirit, then, I propose the following definition of the nation: it is an imagined political community - and imagined as both inherently limited and sovereign" (2006, 6). Nationen er forestillet, fordi man aldrig kommer til at møde alle sine fæller, men man ser sig alligevel som en enhed sammen med dem (ib, 5-7).

På engelsk skelner McCrone og Bechhofer mellem *nationality* og *national identity*: "'Nationality' in our view is too frequently taken in the outside world as a synonym for citizenship for it to mean 'national identity'" (McCrone og Bechhofer 2015, n. 4, 13). Den samme uklarhed findes på dansk, hvor *nationalitet* og *statsborgerskab* angives som synonymer (Ordbogen.com 2016), hvilket ikke vil være tilfældet i dette speciale. Her vil *nationalitet* blive anset for synonymt med *national identitet*. Det betyder, at når *nationalitet* behandles, er det ikke nødvendigvis lig med statsborgerskab - selvom det kan være tilfældet i de konkrete situationer, hvor der er sammenfald mellem nationalitet og statsborgerskab. Grunden til denne skelnen er, at der søges opretholdt en konsekvens i brugen af begreberne. I forlængelse af definitionerne af *nation* og *stat* oven for vil definitionen af *nationalitet* som betydende *national identitet* således være både mere logisk og præcis.

2.2 Den etniske parameter og det relationelle perspektiv

Med til diskussionen af nationalitet hører begrebet *ethnicitet*. Connor anfører, at der er et tæt forhold mellem *etnisk gruppe* og *nation*: "[W]e can describe the nation as a self-differentiating ethnic group" (Connor 1994, 42). For Connor skal en etnisk gruppe have en generelt accepteret bevidsthed om, at de er unikke på centrale områder for at kunne

kaldes en nation. Østergård bidrager med en mere fintmasket forståelse, idet han opregner fire måder, hvorpå de to kan forholde sig til hinanden:

"Etnisk identitet kan logisk set forholde sig til national identitet på fire måder: 1) enten som en underkategori i forhold til national identitet, 2) som en historisk forgænger, det råstof, som den nationale identitet skabes af i moderne tid, 3) en konkurrerende identitet, som det er tilfældet i mange nye stater, hvor stammetilhørsforhold konkurrerer med statsligt eller nationalt tilhørsforhold, eller 4) som en overkategori, således at national identitet behandles som et særtilfælde af etnisk identitet" (Østergård 2013, 677).

Grænsen mellem de to begreber er flydende. Østergård bruger *etnisk identitet* om grupper, der "ikke nødvendigvis ønsker statslig selvstændighed, men kræver forskellige former for kulturel, social og økonomisk autonomi" (ib). Ønsket om autonomi kan dog blive så stort, at det munder ud i et nationalt krav.

Tidligere har forskere anskuet verden som inddelt i homogene kulturelle grupper, der delte en fælles identitet (se fx Gellner 1998). Der er imidlertid sket et skifte i retning af en bevidsthed om grænsedragninger frem for kulturelt indhold (Wimmer 2013, 16; 23) Dette bringer diskussionen tilbage i det processuelle identitetsfelt, som Jenkins er repræsentant for, og til det relationelle aspekt, som Jenkins applicerer på alle typer social identitet, og som Barth knytter sammen med etnicitet: "The critical focus of investigation from this point of view becomes the *ethnic boundary* that defines the group, not the cultural stuff that it encloses" (1998, 15). Kulturelle træk kan variere meget i det, der af subjekterne opleves som én stor etnisk gruppe, hvorfor disse er en ringe parameter at måle etnicitet på (ib, 12-13). Ifølge Brubaker er det ydermere afgørende, at etnicitet er et perspektiv på verden: "Ethnicity, race and nationhood exist only in and through our perceptions, interpretations, representations, categorizations and identifications. They are not things *in* the world, but perspectives *on* the world" (Brubaker 2002, 174–75). Det betyder, at for eksempel konflikter først er etniske, når de tolkes som sådan: "The 'ethnic' quality of 'ethnic violence', for example, is not intrinsic to violent conduct itself (...) Such acts of framing and narrative encoding do not simply *interpret* the violence; it *constitutes* it as *ethnic*" (ib, 173).

Atter findes en uklarhed i forskningens begrebsapparat: Hvad er forholdet mellem etnicitet og national identitet? I dette speciale vil de to blive behandlet som beslægtede, men adskilte begreber på linje med Østergårds skelnen nævnt ovenfor (2013, 677). Nationalitet vil kort sagt være det, der knytter sig til nationen, forstået som en gruppe mennesker, der definerer sig som et kollektiv, men som er mere politisk orienteret end den etniske gruppe, og som i forlængelse af identitetsdiskussionen oven for også af omverden anerkendes som en nation.

Etnicitetsmarkører er forskellige i forskellige sammenhænge. En etnisk gruppe vil i forlængelse af Barth i dette speciale blive anset for en sådan, hvis de selv definerer sig som en etnisk gruppe. Det er en inklusiv definition, hvor definitionen af gruppen sker indefra, men hvor medlemskabet knytter sig til et fælles ophav i en eller anden forstand, før gruppen kan anses for en etnisk gruppe. Af denne grund kan grænsen mellem etnisk gruppe og religiøs gruppe være sammenfaldende - men de behøver ikke være det. Et eksempel er forskellen på at være protestant eller katolik i henholdsvis USA og Nordirland. I førstnævnte vil man tilhøre samme etniske gruppe, mens man i Nordirland vil blive anset for at være af forskellig etnicitet¹. Med andre ord: En etnisk gruppe *kan* markere sig ved at have en bestemt religion, men den kan også markere sig på en række andre parametre såsom sprog eller race².

2.3 Nationalisme - Hvad og hvem?

Nationalisme er en politisk ideologi, der vedrører national identitet. Nogle forskere anser nationalisme for at være tættere knyttet til etnicitet end til national identitet (Jaffrelot 2005, 11; Connor 1994, xi), mens andre adskiller etnicitet og national identitet og regner nationalisme for at være knyttet til sidstnævnte (Østergård 2013, 677). Nedenstående udfoldelse af begrebet og dets brug vil i dette speciale tage udgangspunkt i Østergårds definition: "Nationalisme betegner de bevægelser, der på det politiske plan søger at realisere deres forestillinger om folkets fællesskab i en stat, mens national identitet er det 'noget', de hævder at samles om" (ib). Dermed står det klart, at nationalisme

¹ Eksempel lånt fra Lasse Rørbæks foredrag med titlen "Ethnic Identities, Religion and Political Violence" i forskningsgruppen Religion, Cognition and Culture på Aarhus Universitet 13/10-16.

² Om det problematiske ved begrebet "race", se (Eriksen 2010, 5-6, 169-71). På dette sted kan det anføres, at 'race' er et begreb med negative konnotationer og konsekvenser, hvorfor det ikke er en hensigtsmæssig term. Den anvendes i faktisk menneskelig interaktion, hvorfor den ikke kan ignoreres.

betrages som en ideologi jævnfør også Breuillys formulering: "To focus upon culture, ideology, identity, class or modernisation is to neglect the fundamental point that nationalism is, above and beyond all else, about politics and that politics is about power. Power, in the modern world, is principally about control of the state" (Breuilly 1993, 1).

For at den nationalistiske ideologi får betydning, skal der mere end tanken til. Jaffrelot behandler nationalismens stadier, idet han lægger vægt på den ideologiske proces, der ofte affødes af en konflikt, hvorefter en gruppe intellektuelle former en ideologisk nationalisme med en 'Other' som modpart eller fjende. Herfra vil gruppen søge politisk indflydelse, men der er først tale om en nationalistisk bevægelse, når den har form af en massebevægelse og inddrager nationale symboler, sprog og historie (Jaffrelot 2005, 47). Jaffrelots model er et eksempel på nationalisme 'ovenfra'. I modsætning hertil står 'nedefra', der er bevægelser startet i den brede befolkning. Breuilly slår fast, at de to er svære at adskille, fordi nationalistiske bevægelser altid er bevægelser, der hævder at tale for hele befolkningen. Ifølge Breuilly er det de samme mekanismer, der starter en bevægelse i befolkningen og gør befolkningen lydør over for en eventuel intellektuel nationalistisk gruppes ideer. I stedet arbejder Breuilly med grundene til, at den brede befolkning bakker om op den nationalistiske diskurs. Centralt står konflikt eller ulige fordeling af ressourcer og deraf følgende utilfredshed i befolkningen (Breuilly 1993, 19–51).

Det kan have afgørende betydning, hvis nationalisme vinder indpas i et område. Gennem standardisering af uddannelsessystem og sprog eller ulige adgang til goder og andre undertrykkelsesmekanismer kan nationalistiske kræfter søge at strømline befolkningen og dennes nationale identitet, således at de kan opnå en ren nationalstat (Fox og Miller-Idriss 2008, 536). Derved kan der på grund af den nationalistiske politik opstå undertrykte minoriteter, der ikke tidligere var undertrykte.

I nationalistiske diskurser opstår ofte en tanke om fortiden som værende bedre end nutiden, hvilket Jaffrelot kalder "a Golden Age" (2005, 46). Denne Golden Age er konstrueret til at bakke op om det nationalistiske projekt og er sammensat af myter og historie på en måde, der gør, at nationen kan adskilles fra andre nationer og samles om det nationalistiske projekt. Breuilly gør sig lignende iagttagelser, idet han anfører, at nationalistiske ideologier ganske vist bygger på eksisterende kulturelt indhold, men at de udvælger indhold, der er relevant for projektet (1993, 69). Der er således tale om en historisk konstruktion, der bakker op om det nationalistiske projekt, men der er ikke tale

om en *opfundet* historie: "Clearly, though, nationalism is never entirely 'invented', or constructed out of thin air. Even those seeking consciously to manufacture national sentiment can only succeed by working with pre-existing customs and ideas that have a public resonance" (Lawrence 2013, 723). Gennem historieskrivningen kan den nationalistiske idé dels favne nationen på baggrund af en fælles historie, dels pege frem mod en bedre fremtid på baggrund af denne fortid (ib, 723). Assmann hævder, at kulturel erindring netop konstrueres ud fra en samtidig kontekst, idet forskellige situationer medfører forskellige tolkninger af historien (se desuden Halbwachs 1992). Et samfund har således en oplagret kulturel erindring, der fungerer som et reservoir for funktionel erindring, hvilket betegner brugen af disse erindringer i skabelsen af identitet og gruppenarrativ (Assmann 1995, 130).

Nogle nationalistiske bevægelser anlægger desuden en religiøs diskurs (van der Veer 2013, 662). Når denne diskurs bliver fremtrædende, tales der om religiøs nationalisme, men dette kan synes at være en fortegnelse. Snarere end en nationalisme, der er religiøs i sin natur, er der tale om en nationalisme, der benytter sig af en bestemt diskurs: "It is perhaps better to see nationalism as a modern force that shapes and is shaped by important available symbolic traditions, be they religious, ethnic, or regional" (ib, 669). Uanset om ideologien trækker på en fælles fortid eller på en religiøs diskurs, er det en del af et projekt, der skal samle en befolkningsgruppe om et fælles politisk projekt. Dette vil blive et hovedtema i kapitel 3.

3. Indiens nationalisme

Indiens siddende premierminister, Narendra Modi, kommer fra Bharatiya Janata Party (BJP), der er et nationalistisk parti. BJP slog for alvor igennem i løbet af 1990'erne, men nationalismens historie går tilbage til 1800-tallet (Jaffrelot 2007, 3). Nationalismen i Indien har således stået stærkt i mange år og har fortsat bredt og dybt tag i befolkningen, hvilket Modis position vidner om. Dette kapitel vil primært omhandle nationalismens historie op til omkring 1930 under inddragelse af begreber fra forudgående kapitel vedrørende identitetsskabelse og gruppemarkering.

3.1 Historisk overblik

Nationalismen i Indien hænger uløseligt sammen med kolonitiden. Europæernes indtog i Indien finder allerede sted i 1498 med portugiseren Vasco da Gama og i løbet af 1500-tallet kommer hollænderne og briterne til. Hollænderne sætter sig i første omgang tungt på krydderihandlen, men briterne får langsomt overtaget, og midt i 1700-tallet er det britiske East India Company en af verdens største handelsorganisationer. På dette tidspunkt har East India Company store jordbesiddelser i Indien, som de har opnået ved at tilbyde de lokale fordelagtige lån eller løbende lejeindtægter (Stein 1998, 206). På trods af organisationens kæmpe omfang er inderne selv blot arbejdere og statister i foretagendet og uden egentlig indflydelse. I 1757 finder slaget ved Plassey sted, hvilket øger briternes magt: “This battle, at Plassey, is often considered the true beginning of the British Empire in India, since it resulted in enormous properties falling into Company ownership” (ib, 207-8). Gradvist får briterne mere indflydelse og land, og i 1773 udpeges Warren Hastings som Indiens guvernør. Hastings mener, at det er mest frugtbart at udnytte de eksisterende administrative strukturer i Indien under britisk styre (ib, 213-216). Af indiske nationalistere i efterkolonitiden er disse strukturer blevet kritiseret for at have været forældede, og briternes administration skulle have forhindret udviklingen af en moderne statsadministration i Indien. Uagtet om dette er tilfældet, blev administrationen under britisk styre betydeligt udbygget (Chatterjee 1993, 15–16). Nogle indere forsøgte at gøre modstand, da briternes overtag voksede, men det europæiske greb om både økonomi og militær var i sidste fjerdedel af 1700-tallet så stort, at alle oprør blev slået ned (Stein 1998, 210).

Briterne begyndte på dette tidspunkt i historien at lære sanskrit og studere Indiens sprog, kultur og historie:

"The new textual discoveries of the eighteenth century led British Orientalists like William Jones, Nathaniel Halhed, and Henry Colebrooke to conclude that the religion practiced by Hindus was highly evolved, confounding the colonial assumption that all cultures outside the Christian pale were primitive, tribalistic, and animistic" (Viswanathan 2003, 25).

Tidligere historiske optegnelser havde vist, hvordan hinduerne var afgudsdyrkere, men de nye tekstlige kilder gjorde de europæiske indologer interesserede i den sofistikerede hinduistiske guldalder og hinduismen³ fik et skriftligt grundlag, som ikke er sammenfaldende med den meget diverse hinduismes faktiske udtryk. Indologien og orientalismen blev omfattende videnskaber, og førte frem mod den egentlige kolonisering til et forandret og mere positivt syn på hinduerne, også i East India Company (Stein 1998, 211). Orientalisterne så hinduismen som truet under det forudgående muslimske styre og satte hinduerne i kategori med europæerne på grund af den nyligt fundne indoeuropæiske arv, mens Indiens muslimer blev sat i kategori med de arabiske muslimer og således ikke regnedes for Indiens sande indbyggere. Denne diskurs fandt let vej til de hinduistiske reformbevægelser, og reformatorer som Dayananda og Vivekananda tog temaet om storhed og fald op i deres egne nationalistiske diskurser. Her blev briterne og Vesten imidlertid også en del af 'the Other' sammen med muslimerne (van der Veer 1994, 20–21).

Chatterjee anfører, at den nationalistiske kim lægges længe inden kampen bliver politisk. Når et land er koloniseret deles verden i to sfærer: den materielle og den spirituelle. Kolonimagten har magten over det materielle, men det spirituelle domæne udgøres af tanker, identitet og kulturelt indhold, hvor den ingen magt har. Nationalismen starter i det spirituelle domæne: "If the nation is an imagined community, then this is where it is brought into being" (Chatterjee 1993, 6, med henvisning til Anderson 2006). Chatterjee træder dermed et skridt tilbage fra den politiske nationalisme og anser nationalismen for at starte som en tankeproces, hvilket kan virke åbenlyst. Denne skelnen er imidlertid vigtig for at gå fri af den forsimpning at anse Indiens nationalisme

³ 'Hinduismen' som mulig kolonial konstruktion vil blive behandlet i afsnit 3.2.

for at være blindt overtaget fra europæisk nationalisme. Omvendt kan den europæiske indflydelse ikke ignoreres, da koloniovermagt, videnskabelig indflydelse og politisk diskurs unægteligt har (haft) stor indflydelse på Indiens nationalisme både i sin grund og senere udformning (Chatterjee 1993, 8–10; van der Veer 1994, 21–22).

Som det fremgik af kapitel 2 handler identitet i høj grad om 'the Other'. I den indiske kolonisituation er der en meget klar 'Other': briterne. Det er da også den begyndende konflikt mellem briter og indere, der sætter den nationalistiske bevægelse i gang: "The first expression of Hindu mobilization emerged in the nineteenth century as an ideological reaction to European domination and gave birth to what came to be known as neo-Hinduism" (Jaffrelot 2011, 40). Denne neo-hinduisme indebærer en omfortolkning af hinduismen på modernitetens og rationalitetens præmisser. Dermed søgte reformatorerne at gøre traditionen mere robust over for netop vestlig indflydelse ved at inkorporere vestlige elementer: "Reformists, therefore, became revivalists by pretending that, in emulating the West, they were only restoring to pristine purity their own traditions via eliminating later accretions" (ib). Denne overgang fra reform til vækkelse skete i løbet af 1800-tallet.

I 1828 blev den tidlige reformhinduistiske organisation Brahma Samaj grundlagt af Rammohun Roy i Bengal. For Roy var briternes tilstedeværelse ikke entydigt negativ, men han følte en trussel mod hinduismen. Roys program indebar, at hinduismen i virkeligheden var monoteistisk med Brahma som guddommeligt princip, en ændring af kastesystemet og et nyt kvindesyn blandt andet med et forbud mod enkebrændinger (*sati*⁴). Han fandt belæg for sin reformation i de hellige tekster, især upanishaderne. Roys tilbagevenden til den oprindelige religion med bortfjernelsen af senere tilføjede lag bragte ham således helt tilbage til vedisk tid: "The notion of a Vedic 'golden age' when Hinduism was superior to Christianity can be seen to crystallize at this time" (ib, 41). Som nævnt ovenfor var denne opdagelse imidlertid allerede gjort af europæiske indologer (Viswanathan 2003, 25). Brahma Samaj havde fokus på den religiøse dimension, men den senere organisation Arya Samaj forskød dette fokus til at handle om kulturel storhed og til at tale om det indiske folk som netop dette - et *folk* (Jaffrelot

⁴ 'sati' betyder 'god kvinde' på sanskrit og er det begreb, englænderne applicerede på enkebrændinger, selvom det på sanskrit er det begreb, man anvender om den kvinde, der brændte sig. På sanskrit er ordet for enkebrændinger 'sahamarana', der betyder 'død sammen'. Her er begrebet anvendt i sin vestlige betydning (Killingley 2003, 514; Monier-Williams 2016).

2011, 41). Arya Samaj blev grundlagt i 1875 af Dayananda Saraswati. Dayananda kom med flere vigtige tanker. En af disse var, at en persons kaste ikke burde være nedarvet, men derimod merit-baseret. Dette fandt han belæg for i teksterne. Derudover indstiftede Dayananda *shuddhi*, et konversionsritual for hinduer, som ikke findes i nogen kilde eller tradition. Dette blev primært gjort med henblik på at re-konvertere mennesker og tildele kasteløse en kaste, idet Dayananda anså truslen fra konversion til kristendom og islam for at være en betydelig trussel mod hinduismen (Jaffrelot 2011, 42; Bhatt 2001, 20). Arya Samaj byggede på en tilbagevenden til de tidligste tekster, især vedaerne. Dermed gjorde Dayananda hinduismen til en "religion of the book" ligesom kristendommen og islam (van der Veer 1994, 65), men Dayanandas diskurs er tydeligt farvet af den europæiske indologi, der lægger vægt på tekstlig renhed frem for fortolkning eller praksis. Af denne grund kom Arya Samaj heller ikke til at appellere til den brede befolkning, men den påvirkede ikke desto mindre i høj grad den hinduistiske diskurs: "The Arya Samaj demonstrated the power of activism to stop Hindu weakness and decline, a message that was also received by those who strongly opposed reformism" (ib).

Et årti efter Arya Samaj blev partiet Indian National Congress (Congress) stiftet. Her blev nationalismen politiseret:

"The Indian nationalist movement, embodied since 1885 by the Indian National Congress, rapidly split into two currents. Towards the end of the nineteenth century, the Moderates and the Extremists in the Congress began putting forward conflicting definitions of the nation: the former conceived of the nation in a universalist perspective, free from any reference to ethnicity, while the latter lay claim to a prime status for the Hindu community" (Jaffrelot 2011, 4).

Det er også i disse år, at nationalismen endeligt tager form (Jaffrelot 1996, 11). Efter stiftelsen af partiet All-India Muslim League i 1906 følte en fraktion inden for Congress, at et hinduistisk alternativ var nødvendigt. I 1909 blev Hindu Sabha grundlagt, dog med mindre succes, for endeligt at blive til en fraktion inden for Congress under navnet Hindu Mahasabha i 1922 som en reaktion mod optøjer affødt af the Khilafat Movement, der var en muslimsk gruppe, som søgte indflydelse i parlamentet (Jaffrelot 2011, 44-45-61). Hindu Mahasabha forsøgte via den demokratiske proces at opnå politisk indflydelse

(van der Veer 1994, 24). Efterhånden som Gandhi fik større magt inden for Congress, fik Hindu Mahasabha mindre indflydelse. Gandhis politiske strategi var baseret på en høj grad af inklusivitet og en universalistisk hinduisme, mens Hindu Mahasabha var mere konservativ. Dette førte til, at Hindu Mahasabha blev sat uden for reel indflydelse, hvilket blev understreget i slutningen af 1930'erne, hvor gruppen under ledelse af V. D. Savarkar blev et selvstændigt politisk parti med en politik så radikal, at Congress nægtede at samarbejde med dem (Jaffrelot 2011, 44-45).

Ud af Savarkars politiske tænkning sprang en mere radikal gruppe, Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS). Grundlagt i 1925 af K. B. Hedgewar opstod også RSS som en reaktion mod muslimsk politisk mobilisering (van der Veer 1994, 71; Jaffrelot 2011, 63–64). Savarkar havde formet en ideologi⁵, men Hedgewar kom med en strategi for handling: "This organization [RSS] (...) was intended not only to propagate the Hindutva ideology but also to infuse new physical strength into the majority community" (Jaffrelot 2007, 16). RSS var en ungdomsorganisation, hvor mænd blev inddelt i lokalgrupper, der mødtes morgen og aften til fysisk og ideologisk træning. Kaste spillede ingen rolle i RSS, og selvom den var *hindunationalistisk*, var der ikke mange traditionelle hinduistiske ritualer i gruppens praksis, men derimod megen ritualisering og glorificering af 'Hindu Rashtra' - den hinduistiske nation (Jaffrelot 2011, 45; 63-65; Bhatt 2001, 120–21). RSS var en militant gruppe, idet den mente, at hinduistisk spiritualitet og tolerance godt kunne forenes med fysisk styrke. I tiden efter Indiens selvstændighed i 1947 indså RSS, at de ikke kunne opnå indflydelse uden for det politiske system. Efter mordet på Gandhi i 1948, der blev begået af et tidligere medlem af RSS, blev organisationen forbudt, men genopstod senere politisk i samarbejde med Hindu Mahasabha som partiet Bharatiya Jana Sangh (forløberen til BJP) i 1951 (Jaffrelot 2007, 16–17).

Som det fremgår er den indiske nationalisme blevet til i mødet med en dobbelt 'Other': dels kolonimagten England, dels muslimerne. I dette møde blev hinduismen en afgørende identitetsmarkør. Her trænger følgende spørgsmål sig på: Hvad er hinduisme?

⁵ Denne vil være omdrejningspunktet i kapitel 6.

3.2 Hvad er hinduisme?

"One of the most striking advances in modern scholarship is the view that there is no such thing as an unbroken tradition of Hinduism, only a set of discrete traditions and practices reorganized into a larger entity called 'Hinduism'" (Viswanathan 2003, 26). Der er dog debat om, hvorvidt begrebet 'hinduisme' kommer fra kolonimagten eller fra "anticolonial Hindus looking toward the systematization of disparate practices as a means of recovering a pre-colonial, national identity. Many will argue that there is in fact a dialectical relation between the two" (ib).

Som det turde fremgå af det forudgående er det svært at adskille oprindeligt fra kolonialt i Indiens historiske udvikling. Hinduismen er så afgørende for forståelsen af, hvad der er på spil i nationalismen, at dette afsnit vil forsøge at opsummere, hvad hinduismen er, samt redegøre for, hvordan begrebet vil blive forstået i dette speciale.

Ordet 'hindu' kommer fra det indo-ariske *sindhu*, der betyder 'hav' eller 'flod', hvilket perserne og araberne overtog som *hind* og *al-hind* som betegnelse for området omkring Indus-dalen. Da muslimerne bosatte sig i området omkring det ottende århundrede, skelnede de mellem muslimer og ikke-muslimske *hinduer* om de mennesker, der boede i området. Først i 1400-tallet findes dog tekster på sanskrit, hvor begrebet indgår; her bruges det igen til at skelne mellem muslimer og ikke-muslimer. I slutningen af 1700-tallet overtages begrebet af briterne, og tidligt i 1800-tallet opstår begrebet *hinduisme* (Flood 2003, 3).

Selvom der er generel enighed om begrebets etymologiske baggrund, siger det ikke meget om indholdet af begrebet. Keppens og Bloch anfører, at den indiske kontekst gør det vanskeligt at studere hinduismen som religion fra et vestligt synspunkt. Det er nødvendigt at reflektere over, om studiet af religion er vestligt, og om det overhovedet er muligt at sætte de indiske religioner ind i samme teoretiske ramme som de vestlige religioner, hvilket primært vil sige en kristen religionsforståelse⁶ (2010, 1–4).

Litteraturen vedrørende relationen mellem vestlig terminologi og kategorisering og Indiens præ-koloniale virkelighed er ganske betragtelig. Denne relation kan som nævnt vanskeligt afgøres entydigt, da det er svært at sige, hvad de første europæere så og oplevede kontra hvad der faktisk gjorde sig gældende. Keppens og Bloch rejser følgende

⁶ Se desuden Bloch et. al. (2010) for en række forskellige forskningsmæssige synspunkter i debatten. Disse vil ikke blive gennemgået og udfoldet i deres helhed her.

spørgsmål: Hvis de indiske religioner var så radikalt anderledes end kristendommen, som europæerne kom med som konceptuel baggrund, hvorfor var dette så netop ikke en *hindring* i forhold til at genkende 'religion' i Indien? Og hvad er det præcist, der bliver konstrueret? (2010, 12–14). Grunden til disse spørgsmål er, at nogle forskere argumenterer for, at hinduismen ikke kan regnes for en religion. Balagangadhara anfører følgende:

"There is no 'religion' in India, nor has there been one, provided one does not take the presence of Judaism, Christianity and Islam in India into account. In any case, entities like 'Hinduism', 'Buddhism', and 'Jainism' are fictional entities the way the 'satyr' and the 'unicorn' are" (2010, 162).

Balagangadhara refererer således til konstruktivismens yderste konsekvens: At et begreb bliver ubrugeligt, idet det ikke passer til den virkelighed, det forsøger at begrebsliggøre. Når kolonimagten har skabt et begreb, der ikke har hold i virkeligheden, fordi selve udgangspunktet for konstruktionen er forkert, så bliver konsekvensen, at begrebet er tomt.

I dette speciale vil den konstruktivistiske indvending blive taget alvorligt på den måde, at forholdet regnes for at være dialektisk. Med dette menes, at den vestlige diskurs' totale hegemoni i forhold til definitionen af hinduismen søges undgået, hvilket giver Indien en egen stemme, men samtidig vil den koloniale og vestlige indflydelse blive taget alvorligt, i særdeleshed i spørgsmålet om identitetsskabelse i forhold til en 'Other'-dikotomi. I løbet af 1800-tallet er det et faktum, at de reformhinduistiske bevægelser tog vestlig terminologi og tænkning op og inkorporerede det i deres bevægelser. Derved var det ganske vist vestlig indflydelse, der gav kimen, men det var inderne, der omformede og definerede begreberne og dermed også deres politiske betydning (Keppens og Bloch 2010, 7–9; Viswanathan 2003, 36–37).

Hinduismen kan derfor i dette speciale anses for at være resultatet af en historisk udvikling. I første omgang en betegnelse for de mennesker, der boede i et givent geografisk område, blev det senere betegnelsen for alle, der ikke bekendte sig til en af europæerne kendt religion. I anden omgang begyndte hinduerne selv at anvende begrebet om sig selv, og fandt sammen i den fælles identitet 'hindu' mod den dobbelte 'Other', der udgjordes af briterne og muslimerne.

I dette speciale vil 'hinduisme' som begreb blive anset for at dække over en religion med fælles prototypiske træk. Argumentet for at antage hinduismen for at være religion er, at hinduismen ud fra Ludwig Wittgensteins argument vedrørende familielighed falder inden for det, vi pragmatisk vil opfatte som religion: "Wittgenstein bringer den Begriff der Familienähnlichkeit offenbar ins Spiel, um zu erklären, warum unsere empirischen Begriffe 'verschwommene Ränder' (PU 71) aufweisen und nicht von 'einer Grenze abgeschlossen' sind (PU 68)" (Wennerberg 1998, 49, ref. til; Wittgenstein 1984)⁷. Familielighed er således et pragmatisk begreb, hvor fænomener, der har visse træk til fælles, vil kunne opfattes som tilhørende en fælles kategori. I dette tilfælde har begrebet religion visse træk knyttet til sig, uden at det er muligt håndfast at definere religion uden at ekskludere noget, vi normalt ville opfatte som religion, for eksempel buddhismen i det tilfælde hvor en religion defineres ud fra tilbedelse af en gud, og til gengæld inkludere andet, der ikke normalt betragtes som religion, for eksempel fankulturer. Hinduisme er ikke en kategori i den klassiske definition af begrebet, men snarere i forståelsen 'prototype':

"Prototype theory, developed by George Lakoff, maintains that categories do not have rigid boundaries, but rather there are degrees of category membership; some members of a category are more prototypical than others. These degrees may be related through family resemblance; the idea that 'members of a category may be related to one another without all members having any properties in common that define the category'. Hinduism can be seen as a category in this sense" (Flood 1996, 7 med ref. til ; Lakoff 1987, 12).

Dette vil især blive relevant i specialets kapitel 6, da også Savarkar problematiserer begrebet 'hinduisme' i *Hindutva* (1969, 107)⁸.

⁷ Der vil ikke blive foretaget en yderligere religionsdefinition her. Se desuden J. S. Jensen (2014), Pals (2006) og Savigny (1998).

⁸ For yderligere definition af begrebet hinduisme se (Michaels 2004, kap. 1). Michaels anvender begrebet 'identifikatorisk habitus' om den sammenhængskraft, der holder hinduismens mange former sammen mod ydre indflydelser.

4. Historiebrug og historiografi⁹

"The discursive nature of historiography makes it ideological, whether this is in the sense of rediscovering one's essential self from an alien perspective amid the undifferentiated milieu or whether it is a related task, of identifying the proud beginnings of one's own culture in a pristine historical event" (Jabbar 2009, 113).

Som citatet ovenfor antyder, er historien afgørende i forhold til at definere en nation og national identitet (Berger 2007, 1). Citatet peger imidlertid også på et andet aspekt af historieskrivningen, der handler om det ideologiske udover det identitetsskabende aspekt. Disse temaer vil dette kapitel tage op med henblik på den indiske situation.

Som koloni var Indien underlagt britisk styre, og briterne skrev allerede i starten af 1800-tallet deres første historiebøger, der kom til at forme megen af Indiens historieskrivning og historieopfattelse frem til i dag (Seshan 2007, 156–158). I disse blev der optegnet en klar forskel mellem briter og indere på en sådan måde, at briterne kunne bevare deres magt over inderne¹⁰. Denne forskelsmarkering gav imidlertid bagslag, da inderne begyndte at udnytte den til at gøre modstand mod kolonimagten (forudgående kapitel; Guha 1997, 3).

Der var nogle forestillinger, der også dannede grundlaget for senere historieskrivning. Den første er den opfattelse, at Indien på grund af sin cykliske tidsforståelse og religiøse fokus var blottet for historieforståelse, og at briterne derfor importerede en sådan (Seshan 2007, 159). Chatterjee anfører, at briterne bidrog med en anden *type* historieskrivning end den oprindelige indiske. Før britisk oplysningstænkning for alvor var med til at forme den indiske historieskrivning, foregik historieskrivningen i puranisk¹¹ stil. Alt skete det på grund af guddommelig indgriben. Derfor er herskerne kun herskere efter guddommelig lov og vilje, og historien handler primært om land og ledere. Den historiske årsagsforklaring er guddommeligt baseret. I *Rājābali* fra 1808 af Mrityunjay Vidyalankar ser historien således ud:

⁹ Historiebrug er måden, hvorpå historien anvendes i en specifik kontekst, mens historiografi betegner historieskrivningens historie.

¹⁰ Om race som kolonial forskelsmarkør, se Chatterjee 1993, 21–22.

¹¹ Puranaerne er et tekstkorpus af senere nedskrevne oralt overleverede tekster, der rummer "genealogies of deities and kings up to the Guptas, cosmologies, law codes, and descriptions of ritual and pilgrimages to holy places" (Flood 1996, 109). De er vanskelige at datere, men en større gruppe af teksterne menes at have nået omtrent deres endelige form omkring gupta-perioden 320-500 e.v.t. (ib, 110).

"In the Satyayuga, the Supreme Lord (*parameśvara*) had planted in the form of an Aśvathva tree a king called Ikṣāku to rule over the earth (...) If a king from one lineage became the emperor (*samrāṭa*), then the king of the other lineage would become the lord of a *maṇḍala*. The accounts of these kings are recorded in the branches of knowledge (*śāstra*) called the Purāṇa and the Itihāsa" (Rājābali 6-7 fra Chatterjee 1993, 79).

Kongerne er sat i deres stillinger på grund af guddommelig handling. Folket er helt udeladt i den puraniske historieskrivestil, da det hverken har ret til eller mulighed for at blande sig i historiens gang. Det er værd at bemærke, at stilen i den muslimske historieskrivning i Indien i samme periode er meget lig den hinduistiske: også her er alt guddommeligt motiveret (Chatterjee 1993, 78–86). Efter fremkomsten af en indisk middel- og overklasse, der fik en vestlig uddannelse, skiftede historieskrivningen karakter. Den indiske elite tog den britiske rationelle oplysningstænkning til sig, men anerkendte ikke den britiske historieskrivning om Indien. Inderne så, at land kunne overtages og vindes (ib, 91). Herefter handler også den indiske historieskrivning om landet frem for om guder og konger. Grunden bliver i løbet af 1870'erne lagt til en nationalistisk historieskrivning: "Ancient glory, present misery: the subject of this entire story is 'us'" (ib, 98). Af dette ses ikke bare at Indien havde historieskrivning før briternes, men også at der skete en udvikling i nationalistisk retning, da Indien trådte ind i det vestlige historieparadigme og udfordrede briterne på deres banehalvdel.

En anden væsentlig forestilling, som briterne bidrog med var, at de opdelte Indiens samlede historie i en hinduistisk, en muslimsk og en britisk periode (Seshan 2007, 158). Denne periodisering satte først og fremmest skel mellem grupperne og markerede forskelle i identitetsmæssig forstand. Da nationalisterne søgte at udfordre briternes historieskrivninger og nuancere billedet, gjorde de det i mange tilfælde med udgangspunkt i den britiske periodisering med vægt på forskel (ib, 162).

Den nationalistiske historieskrivning begyndte sidst i 1800-tallet at skrive sig op mod den britiske ved at anfægte briternes overlegenhed. Dette førte til det, Seshan kalder "the 'me too' syndrome": "That is, while establishing the antiquity of India, it had to be proved that Western ideas were not new to India and Indians, or, in other words, setting out to prove that anything the West had, India also had, at the same time, if not earlier" (Seshan 2007, 166). Det handlede både om politik, økonomi og religion. At man for

eksempel kunne påvise jainismen og buddhismen til at være opstået i Indien i midten af 600-tallet f.v.t. korrelerede med aksetiden¹²: "It could thus be proved, to the satisfaction of a great many people, that ancient India possessed all the qualities necessary to make India great" (ib, 167).

Briternes syn på Indien var farvet af brahminerne, hvorfor skriftlighed, ortodoksi og gentagelse kom til at præge deres syn på og fremstilling af det indiske folk og deres religioner. Det var også herfra, at briterne fik indtryk af en uforanderlig, ubrudt tradition. 1800-tallets indoeuropæiske filologi vakte en stor interesse for Indien. Filologen og orientalist Friedrich Max Müller fandt forbindelser mellem sanskrit og latin, hvilket lagde grunden til teorien om et oprindeligt folk, arierne, der indvandrede omkring det 2. årtusinde f.v.t.¹³, og dermed skabte en forbindelse mellem de europæiske folk og visse indiske folk. Arierne blev gjort til vedaernes ophavsmænd, og dermed var den indiske civilisation blevet ældgammel samtidig med, at briterne havde et argument for at tage magten i Indien: briterne og de oprindelige indere var af samme slægt, og briterne skulle derfor hjælpe deres broderfolk med at få orden og struktur i et kaotisk samfund¹⁴ (Seshan 2007, 157; Bergunder 2004, 59). Dermed trak briterne på et bredt etnicitetsbegreb, der af (for)historiske grunde gjorde indere og briter til ét folk.

Det er i dag generelt accepteret, at historien ikke kan indkapsles "som den var" (fx White 1987, 51; Guha 1997, 6). White anfører, at historieskrivning er produktion af en bestemt type narrativer, men ikke desto mindre er narrativer ligesom eventyr og myter. Dette skyldes, at mennesket opererer i fortællinger med indbygget plotstruktur (White 1987, 83; Liu og Khan 2015, 213), og vi kan derfor ikke gå videnskabeligt til værks i samme forstand som naturvidenskaberne: "I have never denied that knowledge of history, culture, and society was possible; I have only denied that a scientific knowledge, of the sort actually attained in the study of physical nature, was possible" (White 1987, 23). Derfor handler det ifølge White om at gøre sig klart hvilke strukturer, der er på spil,

¹² Begrebet 'aksetid' betegner en periode i midten af det første årtusinde f.v.t. I et område fra Kina over Indien og Iran til Middelhavsområdet opstod en "mental nyorientering", hvor en række tænkere "problematiserede de politiske og intellektuelle ordninger, der hidtil var blevet taget for givet. Dermed var der etableret menneskehedshistoriske og bevidsthedshistoriske standarder for tænkning, der var og er normative for eftertiden og nutiden" (H. J. L. Jensen 2011, 15).

¹³ Migrationstesens vil blive udfoldet i kapitel 6.

¹⁴ For opsummering af migrationstesens, dens brug som koloniale virkemiddel samt dens diskursive magt se Bergunder 2004. For en yderligere udfoldning af emnet samt konkurrerende narrativer, se Bryant 2001. Migrationstesens vil ikke blive yderligere udfoldet her, men vil optræde som en del af analysen i kapitel 6, idet også Savarkar inddrager denne tese.

og hvad tekstens kontekst er. Hertil kan tilføjes Jabbars betragtning om, at historie både er om kultur og er kultur *i sig selv* (Jabbar 2009, 50). Forskellen på en fiktiv fortælling og historieskrivning er derfor netop indhold (White 1997, 27). Denne teori om narrativitet som en uundgåelig tilgang til historieskrivningen sammen med fokus på indholdet som værende "real events" vil blive væsentligt i analysen af Savarkars *Hindutva* i kapitel 6.

Af det ovenstående kan det konkluderes, at al historie skrives ud fra den givne historikers kontekst og forudsætninger, og derfor aldrig lægger hændelser objektivt frem. Subjektiviteten er imidlertid dobbelt, da der både finder en tolkning af begivenheder sted i historieskrivningen og en tolkning sted i læsningen af pågældende fremstilling af historien (Guha 1997, 6; Jabbar 2009, 6). Historieskrivning er ydermere en ideologisk eller politisk øvelse: "[P]ostulated causes can never be value free. There is no such thing as a value-neutral explanation of reality. This is the postmodern position about the ideological nature of historiography, simply put" (Jabbar 2009, 49).

I Indiens situation var kampen politisk, fordi det handlede om, hvem der havde retten til Indiens fortid. For Indien gælder, at "in this mode of recalling the past, the power to represent oneself is nothing other than political power itself" (Chatterjee 1993, 76). Og hvem er det så, der har retten til at skrive et lands historie? Som det forudgående kapitel opsummerede, er Indiens historie kompleks og involverer dels det indiske folk bosat i Indien, dels den økonomiske og politiske overmagt, England. Længe handlede det om militær og fysisk magt, der også gav magt over historieskrivningen (Guha 1997, xiv). James Mills strategi i sin *History of British India* fra 1818 var at overskrive en oprindelig historie med den britiske:

"Accordingly, the author's textual strategy required that the ancient indigenous culture of the colonized should be demolished on intellectual and moral grounds, so that he could then go on to posit his own system into that vacancy. This demolition was an act of spiritual violence. It amounted to robbing the subject people of their past which was one of the principal means of their self-identification" (ib, 78).

Dermed blev indisk historie til britisk historie og den prækoloniale fortid blev fremstillet i lyset af den nuværende kolonitid. Den tredelte periodisering bestod, og den hinduistiske periode blev fremstillet som den mest tilbagestående, den muslimske som

et skridt i den rigtige retning, mens denne naturligvis var ringere end den britiske periode (ib, 78–79).

Det sene 1800- og tidlige 1900-tals indiske nationalister var således i kamp mod briternes koloniovermagt, men kampen handlede ikke kun om territorium, den var snarere en kamp for folkets selvforståelse, identitet og historie (Liu og Khan 2015, 211–14). White understreger som nævnt ovenfor, at historieskrivning er narrativer ligesom myter og sagn, men at det er indholdet, der afgør, om et narrativ kan regnes for fiktion eller fakta (White 1997, 27). Bottici anfører, at politiske myter er en indgroet del af historieskrivningen (2015), mens Liu og Khan udbygger dette ved at hævde, at de indiske nationalister brugte oprindelsesmyter og andre typer af myter i legitimationen af deres projekter (2015).

Jeg vil med udgangspunkt i den behandlede sammenkobling mellem historie og myte i næste kapitel behandle mytens relation til fortællingen om folkets og nationens enhed. Idet Indiens historieskrivning før briternes videnskabelige påvirkning var præget af den puraniske skrivestil og historieforståelse, vil jeg hævde, at det er et afgørende perspektiv at udfolde i relation til også den senere historieskrivning i Indien og nationalisternes historieforståelse i særdeleshed. Det sidste vil være et omdrejningspunkt i analysen i kapitel 6. Først vil det være relevant at afdække, hvordan en myte teoretisk kan defineres, samt hvordan dette relaterer sig til historieskrivningen og nationalismen.

5. Myten, folket og nationen

"[M]yth can encompass everything from a simple-minded, fictitious, even mendacious impression to an absolutely true and sacred account, the very reality of which far outweighs anything that ordinary everyday life can offer" (Honko 1984, 41). I dette kapitel vil myten blive betragtet som en særlig type narrativ med en funktion, der rækker videre end blot til at være at betragte som en god historie. Først vil forskellige mytedefinitioner blive fremlagt¹⁵. Herefter vil det blive diskuteret, hvordan myten knytter sig til religion. Herfra vil diskussionen bevæge sig over i den politiske og politiserede myte, reproduktion af myten og det underbevidste niveau samt myten som identitetsmarkør.

Jeppes Sinding Jensen indkredser, at myter er: "narrative and discursive products that are rooted in language and culture and which influence humans in their complex social behaviour. An important point is that myths mostly work subconsciously" (Jensen 2009, 4). Siden følger en egentlig mytedefinition: "Myths are traditional, authoritative narratives referring to transcendent referents, and which fuse the lived-in world with the thought-of world in such a manner that this seems the only plausible version" (ib, 10). I dette speciale vil Jensens førstnævnte indkredsning af mytens indhold og funktion blive anset for at være mere overbevisende end hans egentlige mytedefinition. Dette skyldes, at sidstnævnte snævrer feltet så meget ind, at man kan forestille sig at et narrativ, der pragmatisk kunne antages for at være en myte, ville falde uden for definitionen. Dette knytter an til Wittgensteins betragtninger om familielighed, som behandlet i specialets kapitel 3.2.

Ved en gennemgang af videnskabelige oversigtsværker, som arbejder med myten som felt, vil ses forskellige tilgange til myten og dens emnefelt. Jensens antologi (2009) er inddelt i fem kapitler med hver deres tilgang: filosofisk, psykologisk, sociologisk, semiologisk og kognitiv. Overing arbejder derimod med en inddeling i tre grene: funktionalistisk, symbolsk og strukturalistisk (Overing 1997, 7). Dermed går hun mere tematisk eller indholdsbarer til værks, mens Honko anfører fire tilgange: Historisk, psykologisk, sociologisk og strukturalistisk (Honko 1984, 46). Interessant er det, at der er sammenfald mellem de forskellige tilgange, men ikke enighed. Myteteori er således

¹⁵ Denne gennemgang vil fokusere på definitionsspørgsmålet. For en forskningshistorisk gennemgang med myten som fokus, se (J. S. Jensen 2009).

en videnskab, der endnu ikke har faste rammer. Honko føjer to væsentlige betragtninger til sin opsummering af myteteorier:

"The first is that these theories in fact overlap and complement each other to some extent. The second is that myths are multidimensional: a myth can be approached from, shall we say, ten different angles, some of which may have greater relevance than others depending on the nature of the material being studied and the questions posed" (ib).

Honko anfører endvidere, at forskeren må tage både empiri og videnskabelig tilgang i betragtning, når myten skal defineres og studeres (ib). I det følgende vil en række fremtrædende myteteorier blive opsummeret med henblik på at vise, hvordan myter kan anskues, og hvilke myteteorier og -definitioner dette speciale primært vil bruge som udgangspunkt for analysen af det mytiske perspektiv i Savarkars *Hindutva* (1969). Friedrich Max Müller er interessant i denne sammenhæng på grund af sin store interesse for Indien og indiske tekster. Mircea Eliade har ligeledes et fokus på Indien. Han anser myten for at komme først og ritualen for at komme siden, hvilket er relevant for forståelsen af mytens dynamik i relation til religionsbegrebet. Émile Durkheim er relevant, fordi han betragter religion og dermed myter fra et sociologisk perspektiv, hvilket igen er væsentligt for forståelsen af reproduktionen af myter og forestillinger, ligesom det gør sig gældende i den indiske nationalistiske kontekst. Et navn markerer sig ved sit fravær: Claude Lévi-Strauss. Lévi-Strauss er udeladt, da en strukturalistisk læsning og tolkning af mytiske narrativer ikke er relevant for dette speciales genstandsfelt. Honko og Jensen lægger stor vægt på dette perspektiv, hvorfor dets fravær burde begrundes.

5.1 Friedrich Max Müller (1889-1951)

Müller forbinder myter og naturen på en sådan måde, at mytologiske forestillinger er et direkte resultat af de oplevelser, menneskets havde med naturen. Müllers hypotese er kort sagt, at menneskets referencer til naturen på et tidspunkt tog karakter af personificeringer, således at referencer til elementer i naturen med tiden blev til

referencer til guddommelige entiteter. Teorien refereres ofte til som "disease of language"-hypotesen (Jensen 2009, 130).

Müllers metode er primært filologisk, idet han ser på de sproglige forviklinger, der førte til mytens oprindelse; myten er i virkeligheden absurd, irrationel og det pure tankespind (Müller 1977, 13), men ikke desto mindre findes de, og mennesker tror selv i Müllers samtid på mytens sandhed (ib, 17). Müller er ikke bare interesseret i, hvad myten består af, men hvorfor myten overhovedet findes. Han søger tilbage til kilden, og hans vej er filologisk med særlig vægt på sanskrit og med særlig interesse for den såkaldte "Aryan mythology" (ib, 108). Han følger de indoeuropæiske sprogs udvikling med henblik på at vise, at sprog og mytologi har fælles udspring. Müllers metode er dermed komparativ i yderste potens, hvilket fører til nogle søgte konklusioner, men en senere og mere tungtvejende kritik går på, at Müllers udgangspunkt er racistisk, idet arierne fremstilles som mere opfindsomme og snart sagt 'bedre' end for eksempel semitiske folkeslag (Jensen 2009, 130). Jensen slutter, at: "Müller's theories did not survive him" (ib). Ikke desto mindre havde Müller stor indflydelse på studiet af religionsvidenskab og af Indiens religioner i særdeleshed¹⁶.

5.2 Émile Durkheim (1858-1917)

Som pendant til Müller er Durkheim væsentlig at tage op, idet han har en funktionalistisk tilgang til myten. Durkheim anfører, at religion, myte og ritual ikke kan betragtes som separate fænomener, idet han kritiserer Müllers teori om myten som værende et resultat af sproglige for- og udviklinger: "If all mythology is the product of a kind of verbal delirium, then the issue we posed still stands: the existence and especially the persistence of the cult is inexplicable. It makes no sense that men could have continued over the centuries to make pointless gestures" (Durkheim 2001, 72). Müllers teori kan ikke holde, hvis tanken om det guddommelige fremkom ved en fejl og efterfølgende viste sig ikke at løse nogen problemer, for så ville religion være døet ud igen. Det er ikke tilfældet, og derfor må sagen gribes anderledes an. Myten må ifølge Durkheim betragtes som et udtryk for og en del af religion snarere end som noget, der kan studeres isoleret (ib, 71-73). For Durkheim er selve religionens natur social:

¹⁶ Omend sidstnævnte snarere var skadelig frem for positiv under briternes kolonistyre. Se kapitel 4.

"Because social pressure exerts its influence mentally, it was bound to give man the idea that one or more powers exist outside him, powers both moral and forceful, that compel his submission. Since these powers speak to him in the tone of authority and sometimes even tell him to violate his most natural inclinations, man must imagine these powers as partly external to himself. Of course, there would be no mythological interpretations if he could readily see that these influences emanate from society" (ib, 156-57).

Mennesket har imidlertid ikke kunnet se, at religion er resultatet af samfundets indflydelse på individet. Samfundet udøver magt over individet, der internaliserer denne indflydelse (ib).

For Durkheim er religion således ultimativt socialt; det er både opstået i og opretholdt af samfundet. Mytens relation til denne teori er, at der ikke skal skelnes skarpt mellem religion og myte. Myten er følgelig at betragte som udtryk for religion, der er resultatet af en social proces¹⁷.

5.3 Mircea Eliade (1907-1986)

Müllers teori tog udgangspunkt i filologien og var dermed en historisk og komparativ metode med fokus på den menneskelige psykologi¹⁸, mens Durkheims teori havde et tydeligt sociologisk udgangspunkt. For Müller var det nærmest absurd, at myten fandtes, mens Durkheim indsatte samfundet i guds sted. Eliades udgangspunkt er anderledes, idet han fokuserer på *oplevelsen* af det hellige:

"[Religion] refers to the experience of the sacred, and, consequently, is related to the ideas of *being*, *meaning*, and *truth*. Indeed, it is difficult to imagine how the human mind could function without the conviction that there is something irreducibly *real* in the world (...) It suffices to say that the 'sacred' is an element in the structure of consciousness, not a stage in the history of consciousness" (Eliade 1969, I)

¹⁷ Se desuden (S. S. Jones 2001, 201–17).

¹⁸ Se (J. S. Jensen 2009, 125–31).

Sidste del af ovenstående citat viser, at Eliade er uenig med Müller i, at religion og myter er noget, der er kommet til på et givent udviklingstrin i menneskeheds historie. Eliades metode er komparativ, men han lægger afgørende vægt på, at myten må studeres i sin kontekst, og at den i kraft af sin komplekse natur også må studeres fra flere forskellige vinkler på samme tid (ib, 1; 4; 73).

Religion kommer af oplevelsen af det hellige, mens mytens natur bringer mennesket tættere på dette hellige samtidig med, at den giver retningslinjer at leve efter: " Skabelse udspringer af et overskud af ontologisk substans. Af den grund bliver myten, som beretter om denne hellige ontofani, denne sejrige manifestation af en værensfulde, til eksemplarisk model for alle menneskelige handlinger" (Eliade 2009, 69). Myten beskriver gudernes gerninger, de oprindelige tider og det helliges indbrud i verden (ib, 68).

Når Jensen henregner Eliades tilgang under kapitlet "Psychological Approaches" (2009, 133) skyldes det, at religion for Eliade er en ufravigelig struktur i den menneskelige psykologi, som det snarere er forkert at fornægte end at være tro mod. På dette punkt er han uenig med både Müller, for hvem myten var absurd, og Durkheim, for hvem gud - groft sagt - i virkeligheden er samfundet.

5.4 Specialets tilgang til myten

Dette speciales mytedefinition er bredere end Jensens (2009, 10) og trækker snarere på Wittgensteins teori om familielighed (se kapitel 3.2). Da dette ikke giver en egentlig definition, og ej heller siger noget om mytens indhold, må der knyttes mere til begrebet i forlængelse af ovenstående forskningshistoriske opsummering. Det står klart, at en myte er en form for narrativ, men at det er et særligt narrativ, idet det har en anden betydning for mennesker end et eventyr for eksempel har. For et troende menneske er myten sandheden og transcenderer den profane historieskrivning. På denne måde antager denne indkredsning funktionalistisk karakter. Da Honkos indvending om, at teorierne overlapper her tages alvorligt, vil en funktionalistisk definition ikke være tilfredsstillende, da den ganske vist siger noget om receptionen af myterne, men intet om indholdet. Det interessante i dette speciales sammenhæng er dels om en myte strengt taget skal være religiøs, dels hvad dens relation til historien er.

Jeg har valgt ikke at arbejde ud fra en præcis mytedefinition, men ud fra de forskellige tilgange til myten. Myten vil overordnet blive anset for et narrativ af en særlig karakter, der giver mennesket en følelse af at høre til og at leve i overensstemmelse med den øvrige religiøse gruppe eller samfundet som sådan. Myten vil af samme grund blive analyseret ud fra sin kontekst; en myte uden kontekst er historie- og referenceløs, og intet menneskeligt udsagn giver mening i et tomt rum. Her låner specialets tilgang fra den semantiske holisme (Jensen 2009, 43).

Dette afklarer ikke, om myten skal være at regne for religiøs. Honko anfører, at myten er et religiøst narrativ og at alt andet, der i daglig tale kaldes myter, for eksempel narrativer knyttet til politik eller økonomi, ganske vist giver mening i daglig tale, men intet har med myten i religionsvidenskabelig forstand at gøre (1984, 49). Her bliver indkredsningen af dette speciales tilgang til myten mere vanskelig, og falder tilbage på Wittgensteins pragmatiske tilgang, idet der i det efterfølgende vil blive omtalt en særlig type myte, som ligger i skellet mellem myte, historie og politisk narrativ. Det drejer sig om myter om folkets oprindelse; de fortællinger, der indgyder i et samfund en følelse af fælles fortid. Eksemplerne på denne type narrativer er mange, men de er ikke desto mindre vanskelige at genrebestemme. Mange har rod i en historisk virkelighed, men de er tillagt en overnaturlig betydning eller værdi, der ophæver dem til mere end rene historiske beretninger. I dette tilfælde vil de blive betragtet som myter. Af det efterfølgende afsnit samt af analysen vil det fremgå, hvorfor dette pragmatisk set kan give mening.

5.5 Den politiserede myte, folkets oprindelse og nationens guldalder

I dette speciale vil en politisk myte blive anset for at være en ideologisk konstruktion, som enten omhandler det politiske område eller en person fra dette domæne. En politiseret myte vil på den anden side blive forstået som en oprindelig myte, der udnyttes eller tolkes på en sådan måde, at den fremmer en bestemt politisk sag eller person. Botticis definition af myter omfatter både disse og den religiøse myte:

"[M]yths ground experience by telling stories about the origins of things and, therefore, simultaneously where they are going. Three elements are therefore central to the concept of myth: narrative, significance, and process. It is sufficient to have

an ordered series of events in order to have a narrative, but something more is needed in order to have a myth" (Bottici 2015, 105).

En myte begrundes, giver en forklaring i ætiologisk forstand, og den er dynamisk. Den ændrer sig og kan fortolkes. En specifikt politisk myte skal opfylde behovet for forklaring, være dynamisk og blive delt, fordi myten med nødvendighed er et socialt fænomen, og så skal den knytte sig til det politiske domæne (ib). Op imod disse står to andre typer narrativer, nemlig den strengt religiøse myte, der knytter sig tæt til en religion, her forstået ud fra Wittgensteins princip om familielighed, og den historiske beretning, der på overfladen lader til at være af en ganske anden genre end de tre ovennævnte. Hvis det imidlertid haves in mente, at historien aldrig kan blotlægges bart og objektivt, mens myten for nogle mennesker tager form af absolut sandhed, udvises grænserne. Bottici anfører, at forskellen mellem (politisk) myte og historie er metodisk: "To put it bluntly, whereas historians are required to refer to openly accessible and, in principle, verifiable evidence, political myths do not need footnotes " (ib, 107).

Hvis det ydermere tages i betragtning, at historien ofte politiseres, og at både myte og historie ses fra og tolkes i nutiden¹⁹, udvises grænserne yderligere. Ifølge Bottici kan vi vælge at analysere visse historiske eller politiske narrativer fra et mytologisk perspektiv i den forstand, at "myths do not need footnotes". Dermed åbner Bottici for, at politiske konstruktioner i sig selv kan være myter, der mere eller mindre blindt godtages, hvilket er dette speciales ovenfor nævnte definition af en politisk myte. Botticis eksempel er 'Krigen mod Terror' som mytisk billede, idet der allerede forud for, men især efter 9/11, er blevet tegnet en 'radical Other' i Mellemøsten, der omvendt har gjort det samme. Intellektuel og videnskabelig diskurs har således understreget og forstærket en diskurs, der allerede var indlagt i folk. Når det er på det underbevidste plan, at myteskabelsen, modtagelsen og reproduktionen sker, foregår det primært gennem symboler. Det handler om, hvilke billeder folk ser, og hvordan de tolker det ud fra den ramme, de er i (ib, 113).

Politiske myter har frit spil i medie billedet, og jo mere de gentages, desto mere får de gennemslagskraft og grobund, uanset om medieforbrugerne er bevidste om det eller ej. Myterne slipper således ind i folks (under)bevidsthed gennem metaforer, symboler

¹⁹ Se kapitel 4.

og implicitte fjendebilleder i for eksempel film. Botticis konklusion på eksemplet med civilisationernes sammenstød lyder: "People increasingly act *as if* a clash between Islam and the West is taking place, and in so doing, they make it exist" (ib, 114). Man kan vælge kun at anskue teorien om de moderne civilisationers sammenstød fra en samfundsvidenskabelig eller strengt historisk vinkel, men på den måde vil der ifølge Bottici gå en væsentlig del af analysen tabt.

Af Botticis analyse og eksempel ses, at den politiske myte først opnår gennemslagskraft og betydning for så vidt, at den spredes og reproduceres. Ydermere står det klart, at religiøs myte, politiseret myte, politisk myte og (politiseret) historieskrivning snarere er diffuse størrelser inden for en særlig type af narrativer end strengt adskilte kategorier.

'Golden Age'-myten er en kategori for sig selv i den forstand, at det er et politiseret narrativ, der hævder at have eller til dels har historisk grund, men som antager mytisk karakter (A. Smith 1997, 56). Denne type narrativ eller myte befinder sig dermed i knudepunktet for nærværende diskussion. Der bør og vil ligge historiske hændelser til grund for konstruktionen af en Golden Age, men det afgørende i denne forbindelse er, at fortiden ophøjes og gøres til mere end blot et historisk faktum. I Indien ses, at nationalisterne bruger en Golden Age til at afgøre, hvem der har retten til landet og dermed også, hvem der *ikke* har (ib, 49). Brugen af Golden Age i nationalistisk sammenhæng handler om autenticitet, identitetsskabelse og om et fremtidshåb: "Memories of a golden age also proclaim an imminent status reversal: though at present 'we' are oppressed, shortly we shall be restored to our former glory" (ib, 51). Dermed hænger Golden Age snart sagt uløseligt sammen med nationalismen:

"The return to a golden age is an important, and probably an essential, component of nationalism. Its role is to re-establish roots and continuity, as well as authenticity and dignity, among a population that is being formed into a nation, and thereby to act as a guide and model for national destiny" (ib, 59).

Netop dette var et narrativ, der blev brugt i den indiske nationalisme, både på den kompromissøgende fløj repræsenteret ved Gandhi og Nehru og den mere yderligtgående fløj med Golwalkar og Savarkar som repræsentanter: "Thus, all four identity entrepreneurs claim history's warrant of antiquity for their identity projects by locating

the origins of Indian nationality in the distant past with sacred values" (Liu og Khan 2015, 228). Hermed ses, at Golden Age ikke er historieskrivning i videnskabelig forstand, men er et identitetsskabelsesprojekt, der har historisk grund, ideologisk karakter og mytologisk udtryk. Dette vil blive en væsentlig del af den kommende analyse.

6. Analyse af Hindutva - Who is a Hindu?

I dette kapitel vil Savarkars pamflet *Hindutva - Who is a Hindu?* blive analyseret. En sådan analyse ville kunne foretages på utallige måder materialets karakter taget i betragtning. Derfor vil jeg indledningsvist redegøre for, hvilke fokuspunkter analysen vil have, og hvad der vil blive udeladt.

Hindutva blev meget toneangivende, særligt i post-1980'ernes politik i Indien (Bhatt 2001, 77). Derfor er det en helt central tekst at studere i relation til den indiske nationalisme. Fokus for nærværende analyse vil være teksten selv og ikke dens senere receptionshistorie, da dette ville kræve en afhandling i sig selv. *Hindutva* vil ydermere blive analyseret isoleret, idet Savarkars øvrige produktion ikke vil blive inddraget. Teksten vil blive studeret som politisk værk i sin kontekst som født i og af en turbulent politisk situation og som modstykke til Gandhis non-violent bevægelse. Jeg vil ydermere se på teksten som litterært værk, da Savarkar benytter sig af nogle grundlæggende litterære virkemidler.

Afsnit 6.1 vil optegne den historiske og politiske kontekst sammen med en kort biografisk redegørelse for Savarkars liv og virke indtil midten af 1920'erne. Her vil Gandhi blive omtalt, da Savarkar vanskeligt kan forstås løsrevet fra Gandhis politiske bevægelse.

I afsnit 6.2-6.5 vil jeg analysere teksten i relation til nogle af de centrale tematikker. Jeg har udvalgt dem, som jeg finder mest relevante for specialets overordnede emne: det nationalistiske og identitetsskabende projekt i relation til religiøse virkemidler. Første afsnit vil rumme en litterær analyse. Der vil indledningsvist blive foretaget en parafrase af *Hindutva* med henblik på at give et overblik over tekstens centrale tematikker. Herefter vil brugen af troper, lister, anvendelsen af tekstuddrag og målgruppen blive behandlet.

I afsnit 6.3 vil Savarkars historiebrug blive behandlet. Savarkars historiske metode er ikke den vestlige historievitenskabelige metode, selvom han i sine tidligere værker har arbejdet ud fra historievitenskabelige principper og selvom et af hans intellektuelle forbilleder, V. K. Rajwade (1863-1926), mente, at den vestlige videnskabelige metode også skulle være modellen for historieskrivningen i hans egen og dermed Savarkars region (Bakhle 2010, 158-59). I Savarkars narrativ blandes mytologi og historie sammen under inddragelse af tekstuddrag fra flere indiske sprog, opremsninger og poetiske

konstruktioner. Derved bliver Savarkars historiebrug politisk og agiterende frem for kildekritisk i vestlig forstand. I dette afsnit vil Golden Age-myten blive inddraget.

Afsnit 6.4 vil behandle den religiøse diskurs i *Hindutva*. Savarkar påstår, at hans projekt er sekulært, men han trækker på en religiøs nationalistisk diskurs og sammenkobler religion og kultur med land og nation. I dette afsnit vil jeg analysere, hvordan dette kommer til udtryk og hvilken effekt, det har.

I afsnit 6.5 vil jeg analysere, hvordan geografi og helliggørelse af territorium er centralt for Savarkar, hvilket det ikke var i Gandhis nationalistiske projekt. Gandhi fokuserede på folket og søgte at inddrage minoriteter i sin bevægelse, mens Savarkar fokuserer på territoriet som udgangspunkt for et mytologisk folk, der er forfædre til hinduerne, hvorved Savarkars fokus også viser sig at ligge på majoriteten.

I afsnit 6.6 vil Savarkars skelnen mellem 'os' og 'dem' blive analyseret. Denne skelnen viser sig at være mere nuanceret, end den i første omgang lader til, og end den i den relativt sparsomme litteratur om Savarkar og *Hindutva* er blevet fremstillet som²⁰. Det vil blive demonstreret, at værket ikke er en fascistisk *tour de force*, men snarere en nationalistisk markering med fokus på kærlighed til et nærmere afgrænset territorium²¹. Når Savarkar inddeler folket i dem, der er landet værdige og dem, der ikke er, er den xenofobiske imidlertid ikke en urimelig konklusion at drage. Jeg vil kvalificere dette nærmere og nuancere påstanden om xenofobi hos Savarkar, da jeg mener, den er forsimplet, omend ikke forkert.

Som det fremgår er målet med analysen ikke at udpege, hvor Savarkar tager fejl, eller på hvilke måder hans tekst kan betragtes som et stykke xenofobisk litteratur. Tværtimod vil teksten blive taget alvorligt på sine egne præmisser i den forstand, at Savarkars politik virkelig slog igennem - om end først for alvor nogle årtier efter *Hindutvas* udgivelse. Derfor skal dette kapitel snarere ses som en analyse af tekstens virkemidler i sin kontekst end som en kritik af projektet eller indholdet og udformningen af teksten.

²⁰ Fx omtales værket som "infamously xenophobic" hos Maclean og Elam (2015, 2).

²¹ Se desuden (Bakhle 2010, 178–83) for denne tematik.

6.1 Historisk kontekst, Savarkar og Gandhi

Før Savarkars tid var Bengal og det nordligste Indien nationalismens epicenter (Bhatt 2001, 23). Med Savarkar og hans fæller rykkede dette politiske knudepunkt ned i det centralvestlige Indien. Vinayak Damodar Savarkar blev født i 1883 i Bhagur ved Nasik i kolonitidens Maharashtra i en brahminsk familie. Maharashtra blev meget vigtig i nationalistisk sammenhæng, idet der foregik megen politisk aktivitet her, og mange centrale nationalistiske ideologer stammede herfra (ib, 79). Savarkars livsforløb kan være vanskeligt at opsummere, idet han selv i dag hyldes som en helt og både tidlige og moderne biografier derfor nærmest har karakter af hagiografier²² (ib).

I 1899 oprettede Savarkar en revolutionær forening, der i 1904 blev til foreningen Abhinav Bharat ("Young India") med den italienske republikaner Giuseppe Mazzini's Young Italy som forbillede (ib, 80). I 1902 startede Savarkar på Fergusson College i Pune, Maharashtra. Her hvervede han patriotiske studerende til sin politiske sag. Fra 1904 studerede Savarkar jura i Bombay (det nuværende Mumbai) og modtog et legat til et studieophold i England. Som 23-årig ankom Savarkar til England i 1906, hvor han boede i India House, der blev omdrejningspunktet for en militant nationalistisk politik og en række kriminelle episoder, herunder mord. Savarkar grundlagde Free India Society, der hvervede udlandsindere til den nationalistiske sag.

Abhinav Bharats aktiviteter i London involverede propaganda, indsamling af midler til at købe våben, smugling af våben til Indien, mord og sabotage. Efter flere bombninger og mord i årene 1907-1909 blev de nationalistiske gruppers frihed betragteligt indskrænket af det engelske styre, og mange blev fængslet på livstid, herunder Savarkars storebror, Babarao. Savarkar blev selv anholdt i 1910: "Savarkar was charged with waging war against the King-Emperor of India, obtaining and smuggling arms that were used in both London and India, seditious speeches and conspiring against the sovereignty of the King over India" (ib, 84). Savarkar blev idømt to livstidsstraffe og blev sendt til Andamanerne. Herfra blev han forflyttet til Ratnagiri i Maharashtra i 1921 og løsladt i 1924 efter i alt 14 års fængsel på den betingelse, at han blev i Ratnagiri. Da denne betingelse blev ophævet i 1937 blev Savarkar præsident for Hindu Mahasabha²³.

²² Helgenskildringer.

²³ Se afsnit 3.1.

I fængslet lykkedes det ham at skrive og transportere tekster ud. Af disse blev *Hindutva* fra 1923 særligt toneangivende (Bhatt 2001, 79–84; Bakhle 2010, 150–51).

Politisk var Bengalens delvise selvstændighed i 1905 vigtig:

"After 1905, however, Indian reformist political discourse that had initially been confined to voluntary associations, socio-religious movements, and newspapers read by an elite literate minority, shifted in some circles to one of radical (or militant) political propaganda and action, or to what the British referred to as 'terrorist' and 'anarchist' extremism, to confront what was seen and depicted as an authoritarian and oppressive regime" (Pincince 2007, 11).

Bengalens selvstændighed blev set som en sejr og gav derfor de anti-kolonialistiske nationalister i Indien blod på tanden. I modsætning til den populære fremstilling var perioden fra 1905 og frem til Gandhis 20'ere præget af voldelig modstand mod det britiske styre (Bhatt 2001, 78). Savarkar tog del i den voldelige nationalistiske fraktion i modsætning til Gandhi, hvorfor Savarkar på nogle måder var et direkte alternativ til Gandhi. I eftertiden har Gandhi og hans bevægelse overtaget historien, men i samtiden ledte Savarkar en særdeles stærk modbevægelse. Her er det derfor nødvendigt kort at omtale Gandhis nationalistiske projekt i relation til Savarkar.

Som nævnt ovenfor er Savarkars biografier delt mellem de hagiografiske og de regulært fornedrende. I det store hele er han imidlertid ikke lige så kendt - og særligt ikke i vesten - som Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948). Gandhi blev allerede i sin levetid et ikon og et symbol på den fredelige Indiske frihedskamp. Der er skrevet utallige værker om ham, både videnskabelige undersøgelser og fiktion, ligesom Gandhi er hovedpersonen i indtil flere spillefilm. Gandhi anses i vide kredse for at være en helgenlignende skikkelse, fader til det moderne Indien og en fredselskende diplomat. Disse emner diskuteres løbende, da de kritiske røster ikke tier, men på dette sted vil Gandhis person ikke blive problematiseret. Snarere vil oppositionen til Savarkar være interessant, hvorfor fortællingen om Gandhi på nærværende sted begynder i 1914, da han rejser tilbage til Indien efter at have befundet sig i Sydafrika siden 1893 (Arnold 2001, 1–13).

I 1919 grundlagde Gandhi sin ikke-voldelige noncooperation-bevægelse. Denne strategi viste sig at være enormt slagkraftig: "Non-violence in a non-violent world might

achieve little, but in a society ruled through sporadic violence (which yet stopped short of total repression) its impact could be immense" (ib, 112). Det er således volden, der i direkte opposition til Gandhis strategi gjorde denne så vellykket. I første omgang fik bevægelsen dog ikke fodfæste, og Gandhi gjorde et nyt forsøg i 1920. Målet var at handlingslamme det britiske styre, så Indien kunne få selvstyre og frigøre sig fra det mentale slaveri, som et relativt lille antal europæere havde underlagt hele subkontinentet. Metoden var at nægte at samarbejde, at frasige sig alle privilegier opnået relateret til det britiske styre og at undgå vold af enhver art og omfang (ib, 118–19). Denne strategi kan ses som modsætning til Savarkars, der netop anklager Indiens nuværende slavetilstand for at være de fredselkende buddhisters fortjeneste (Savarkar 1969, 21–22). En yderligere modsætning er Gandhis syn på muslimer og minoriteter. Hvor Savarkar sigter direkte efter hindu-majoriteten²⁴, var Gandhis målgruppe i særlig grad netop minoriteter, herunder muslimerne. I 1919 oprettede muslimerne en modbevægelse til de hinduistiske nationalistiske bevægelser, the Khilafat Movement. Denne bevægelse arbejdede for muslimske rettigheder i Indien og for anerkendelsen af den tyrkiske sultan som kalif. Deres kamp var utvetydigt religiøs, men Gandhi tog ikke desto mindre muslimernes kamp ind under fanerne, idet han ønskede at samle Indien på tværs af alle sædvanlige grænsedragninger (Bakhle 2010, 152; Arnold 2001, 113). Dette var både et kontroversielt og farligt træk, idet mange indiske nationalister dels ikke hilste muslimerne velkomne, dels var helt grundlæggende imod den sammenkobling mellem religion og politik, som the Khilafat Movement ikke lagde skjul på, at de foretog. Selvom Savarkars skel mellem religion og politik til tider kan være vanskeligt at trække nøjagtigt op, var han en klar modstander af denne strategi fra Gandhis side (Bakhle 2010, 153).

Timing blev af afgørende betydning. Mens Gandhi vendte tilbage til Indien og grundlagde sin bevægelse, sad Savarkar stadig fængslet. Selvom det lykkedes Savarkar at sende tekster ud herfra, kunne han ikke indtage den politiske scene til fulde. Da det skete i 1924, var der en række faktorer i spil, der gav Savarkar momentum: i marts 1922 blev Gandhi arresteret, anklaget for tilskyndelse til oprør, og idømt seks års fængsel. I januar 1924 blev Gandhi imidlertid løsladt, da hans helbred blev så dårligt, at briterne frygtede, at han ville dø i deres varetægt. Mange antog, at hans tid i politik var forbi

²⁴ Savarkar redifinerer begrebet 'hindu' og forkaster 'hinduisme' som brugbart begreb, hvorfor det også undgås her. Se afsnit 6.4.

(Arnold 2001, 130–34). Det var på dette tidspunkt, at Savarkar blev løsladt fra fængslet i Ratnagiri. Gandhis fængsling skete umiddelbart efter, at han havde nedlagt sin bevægelse som følge af et voldeligt udbrud i Chauri Chaura. En vred folkemængde havde sat ild til politistationen og dræbt 19 politibetjente (Bakhle 2010, 149–50). At Gandhi som følge af denne hændelse valgte at nedlægge bevægelsen skabte modstand og vrede i hans eget bagland. Savarkars løsladelse fandt således sted netop som den nationalistiske scene stod tom og befolkningen var i oprør (ib, 184). Savarkar blev således det nærliggende alternativ til Gandhi. I historisk tilbageblik vandt Gandhi kampen, men i midten af 1920'erne tog Savarkar føringen (Maclean og Elam 2015, 4).

6.2 Litterær analyse af *Hindutva*

Overordnet set følger *Hindutva* ikke konventionelle narrative regler hvad angår kronologi og handling. Både i tid, sted og fokus springer teksten frem og tilbage, ligesom citater og tekstuddrag mange steder er angivet uden kilde; andre steder er de angivet med kilde, men uden årstal eller forklaring. På visse steder citeres en tekst på et indisk sprog og alfabet, andre steder direkte oversat og andre steder igen på indisk sprog i teksten med oversættelse til engelsk i en fodnote. Ofte kommer tekstuddragene til at stå løsrevet fra den omgivende tekst. Alt dette er en retorisk strategi, der ikke er uden effekt. Fordi teksten er tung af metaforer, af lister, af tekstuddrag til at underbygge argumentation, og fordi den ikke er et fremadskridende narrativ, bliver *Hindutva* en meget polemisk tekst, der vanskeligt kan stilles spørgsmål til.

I det følgende er alle sidetalsangivelser i parentes fra (Savarkar 1969) hvor andet ikke er angivet.

6.2.1 Parafrase

Hindutva er en ganske lille bog på 142 sider i lommeformat. Den er inddelt i 31 afsnit med overskrifter. De første syv afsnit (1-16) handler om sprog og om, hvordan navne gives. Pointen er, at navne ganske vist ikke siger noget om indhold, men at vi tillægger ord betydning, hvorved vi også skaber betydning:

”What is in a name? Ah! call Ayodhya, Honolulu, or nickname her immortal Prince, a Pooh Bah, or ask the Americans to change Washington into a Chengizkhan, or persuade a Mohammedan to call himself a Jew, and you would soon find that the ‘open sesame’ was not the only word of its type” (2-3).

Dette leder Savarkar frem til den påstand, at ”Hindutva is not a word but a history” (3). Ordet ”Hindu”, og følgelig alle afledninger heraf, har sin oprindelse i præ-vedisk tid. Allerede dengang – før Babylon og Egypten - udgjorde hinduerne en prægtig nation. Derfor kan man ikke fralægge sig dette navn. Savarkar anfører, at det er velbegrunderet, og at der ingen tvivl kan herske om, at dette er sandheden. Han underbygger løbende med tekstuddrag og filologiske argumenter. Denne første del afrundes med en bemærkning om, at navne ikke findes, hvor der ikke er en ”other”: ”Self is known to itself immutable and without a name or even without a form” (15). Efter hinduerne havde spredt sig og deres fælles navn til dels var gledet i baggrunden, var det i mødet med den fremmede, at navnet for alvor hævdede sig.

Afsnit 8-13 (16-29) bevæger sig væk fra det sproglige tema og handler om den buddhistiske periode og om, hvordan den nær førte til Indiens fald:

”The Indians saw that the cherished ideals of their race – their thrones and their families and the very Gods they worshipped – were trampled under foot, the holy land of their love devastated and sacked by hordes of barbarians, so inferior to them in language, religion, philosophy, mercy and all the soft and human attributes of man and God – but superior to them in strength alone – strength that summed up its creed, in two words – Fire and Sword!” (21).

Buddhisternes reaktion overfor de invaderendes vold og ødelæggelse var ædel, men forfejlet: ”Nobly did she try to kill killing by getting killed – and at last found out that palm leaves at times are too fragile for steel!” (23). Efter buddhismens fald var buddhisterne naturligvis velkomne i Indien, ”the land of toleration” (26), men de måtte for evigt opgive deres krav på landet. Herefter blomstrede hinduernes nation igen, særligt markeret ved varṇa-systemet.

Afsnit 14-17 (29-34) vender tilbage til ord og navne, især i relation til territoriet og dets grænser. Det bliver slået fast, at den geografiske grænsedragning ikke er ny, men er noget, der kan findes belæg for i de vediske tekster. Her optræder for første gang et

argument for, hvorfor grænserne skal ligge, som de gør, som optræder mange gange siden: "[T]he epithet Sindhusthan calls up the image of our whole Motherland: the land that lies between Sindhu and Sindhu - from the Indus to the Seas" (32). Navnet Sindhu referer således dels til floden Indus, dels betyder det 'hav' på sanskrit. På denne måde finder Savarkar belæg for, at territoriet strækker sig fra Indus-floden i nord til subkontinentets sydspids. Her berører Savarkar også to væsentlige begreber: Ārya og religion. Om det første siger han, at ordet "Arya" som det tydeligt fremgår af de tekstlige beviser inkluderer alle mennesker, der er en del af nationen og som har "inherited a common culture, common blood, common country and common polity" (33). Fremmede er de, der er "foreigners nationally and racially and *not necessarily religiously*" (min kursivering, 33). Dermed slår Savarkar fast, at ingen, der kan betragtes som Hindu skal udelukkes af denne afgrænsning, men samtidig at det ikke er et spørgsmål om religion.

Afsnit 18 (35-38) vender tilbage til buddhisterne og undskylder - historien om buddhismens fald var ikke en kritik, men en forklaring. Vi har meget høje tanker om "that Church" (36), men sværdets logik kan endnu ikke overvindes af retfærdighed.

Afsnit 19-20 (38-42) handler om, hvordan landet blomstrede efter den buddhistiske periode. Igen vendes tilbage til navne og ord, og sanskrit ophøjes som en "cherished and sacred possession" (40), men hindi er nu engang det, folk taler, og derfor hyldes det også.

Afsnit 21 (42-44) er et mellemspil om "Foreign Invaders", der leder op til bogens længste afsnit 22 (44-70), som er en historisk redegørelse for de konfliktfyldte århundreder fra 1300 til 1800. Afsnit 21 slår fast, at nu trivedes Indien, men en dag blev 'hun' invaderet af muslimerne. Denne gang lykkedes det muslimerne at såre, men ikke at dræbe Indien. I afsnit 22 går Savarkar ind i konflikten. Her underbygger han med et stort antal tekstuddrag fra forskellige kilder. Essensen er, at der op gennem historien har været mange, der har kæmpet bravt for hinduerne. I konflikten med muslimerne samledes hinduerne som en stærk nation.

Afsnit 23-24 (70-84) handler igen om navne og ord. Her foregriber Savarkar en række indsigelser, man kunne gøre over for hans definition og historiske redegørelse for de centrale begreber. Nogle vil mene, at begrebet kommer fra muslimerne, andre at det kommer fra perserne, men det er ifølge Savarkar en latterlig antagelse i lyset af de forudgående redegørelser med tekstlige belæg - titlen på afsnit 23 er "Stupid notions must go", hvilket også er dets formål. På side 81 anfører Savarkar, at selvom hindu er et

oldgammelt ord, så har 'hinduisme' intet med sagen at gøre. 'Hinduisme' er et både nyt og fremmed ord. Afsnit 24 slutter med at sige, at en muslim aldrig kan blive hindu.

De næste afsnit 25-28 (84-102) handler om, hvordan 'hindu' er en race. Denne del indledes med følgende anslag: "The Hindus are not merely the citizens of the Indian state because they are united not only by the bonds of the love they bear to a common motherland but also by the bonds of a common blood. They are not only a Nation but also a race - jati" (84). Der er tre centrale kriterier, der skal være opfyldt, før man er hindu: Man skal betragte landet som sit faderland, man skal elske landet fuldt og helt, og så skal man have de vediske forfædres blod i sine årer. Derfor kan kristne og muslimer ikke kaldes hinduer, selvom 'hindu' intet har med religion at gøre. På trods af, de er født i Indien og betragter landet som deres, og selvom det vediske blod løber i deres årer, så er deres hengivenhed ikke udelt Indiens: "as since their adoption of the new cult they had ceased to own Hindu civilization (Sanskriti) as a whole" (100-101).

Afsnit 29 (102-116) går ind i det religiøse aspekt og anfører, at hinduismen enten må omfatte alle religioner, der er udsprunget af indisk jord, eller må afvises som brugbart begreb (107). Kristne og muslimer kan ikke være hinduer på grund af deres manglende troskab mod landet: "Their holyland is far off in Arabia or Palestine (...) Their love is divided" (113). Men for hinduer er landet *helligt* (112). Afslutningsvist appellerer Savarkar til konvertitter om at komme tilbage til hindu-folden.

De to sidste afsnit 30-31 (116-141) opsummerer og gentager, hvad der er blevet redegjort for. Sidste side rummer en opfordring til hinduerne og en spådom om nationens fremtidige storhed og sluttes med et vers: "My country! Oh brothers, 'the limits of the Universe - there the frontiers of my country lie?'" (141).

De centrale indholdstematikker i *Hindutva* er følgende:

- Først og fremmest er der 'os og dem'-tematikken. Den kan tage sig ud enten som 'hindu' mod 'muslim', 'hindu' mod 'invaderende folk' eller 'hindu' mod 'andre' alt efter konteksten. Dette er den tematik, der fylder mest i *Hindutva*.
- Forbundet til ovennævnte er en sproglig tematik. Savarkar bruger ikke alene sproget til at underbygge pointerne vedrørende 'os' og 'dem', men bruger også sproget til internt at definere 'os'.
- Et andet tema, som Savarkar inddrager for at afvise det, er religion. Det fylder meget, at religion netop *ikke* er et tema - og derved står det frem som

et fremherskende tema, både i forhold til og løsrevet fra den førstnævnte tematik.

- Et meget væsentligt tema er geografi og territorium. Folket og nationen er én ting, men landet i fysisk forstand er af helt fundamental betydning. Landet hyldes, elskes og helliggøres af Savarkar i løbet af teksten.
- På tværs af de forskellige tematikker er en rød tråd, nemlig konflikt. Savarkar er selv inde på det flere gange: uden 'dem', intet 'os' (for eksempel 43). Motoren i hele hans historiske beretning om folket er konflikt - først invaderede den første, så den anden og den næste. Der tegner sig en historie om et folk, der bliver kastet rundt.

6.2.2 Troper

Dette afsnit vil beskæftige sig med det billedskabende sprog i *Hindutva*: "I forhold til sprog eller litteratur refererer troper til, at der sker en ændring af en bogstavelig eller konventionel betydning, således at nye forestillingsområder forbindes med en oprindelig betydning af et ord" (Larsen 2013, 95).

Det er relevant at undersøge brugen af troper i *Hindutva* af flere grunde. Det første kan kaldes 'det litterære aspekt'. Ved at gå ind i måden, hvorpå Savarkar anvender troper, kan tekstens litterære kvaliteter klarlægges, hvilket siger noget om hvilken type tekst, *Hindutva* er. *Hindutva* er ikke en kold redegørelse for en sags anliggende; tværtimod er det en tekst fyldt med sprogbilleder. Det er en tekst, der søger genklang i følelser frem for fornuft. Det andet aspekt er det ideologiske. Ved at udfolde ikke blot *hvilke* troper, teksten rummer, men også hvad der ligger bag dem, kan det ses, at sprogbilledet er et retorisk og politisk virkemiddel, der fremstiller aktørperspektivet på en bestemt måde. Gennem troperne viser Savarkar blandt andet, hvem der er ven og fjende, og skaber på denne måde en fælles politisk sag.

Den mest kendte trope er metaforen. Teknisk set består en metafor af to dele: "Den genstand eller det fænomen, vi ønsker at betegne, også kaldet 'tenoren', og det ord, vi bruger til at betegne tenoren med, også kaldet 'vehiklet'" (Brænder et al 2014, 48). En metafor anvendes således typisk til at overføre egenskaber fra ét genstandsfelt til et andet. En relateret type sprogbillede er analogien, hvor forholdet mellem tenoren og vehiklet er klarere adskilt. Sammenligningen er mere eksplicit end for metaforen, hvilket

kan åbne billedet for omfortolkning og modbilleder (Brænder et al 2014, 51–52). I det følgende uddrag fra *Hindutva* ses begge typer af troper:

"This minority [Sikherne] of the Hindus as well as the major communities of them did not fall from the skies as separate creations. They are an organic growth that has its roots embedded deep in a common land and in a common culture. You cannot pick up a lamb and by tying a Kachchha and Kripan [*sic*] on it, make a lion of it! If the Guru succeeded in forming a band of martyrs and warriors he could do so because the race that produced him as well as that band was capable of being moulded thus. The lion's seed alone can breed lions, The flower cannot say 'I bloom and smell: surely I came out of the stalk alone - I have nothing to do with the roots!' No more can we deny our seed or our blood. As soon as you point at a Sikh who was true to his Guru you have automatically pointed at a Hindu who was true to the Guru for before being a Sikh he was, and yet continues to be a Hindu" (1969, 128–29).

I denne passage er Savarkars overordnede pointe, at sikherne er hinduer. For at underbygge denne pointe benytter han sig i første omgang af en metafor til at beskrive forholdet mellem sikher og hinduer i bred forstand: "They are an organic growth that has its roots embedded deep in a common land and in a common culture". Her kaldes de forskellige "communities" for ét organisk hele, der har rødder i fælles land og kultur. Tenoren er således "communities", mens vehiklet er "organic growth", der efterfølgende beskrives med et flora-inspireret billede, hvor samfundene siges at have rødder i kraft af deres metaforiske natur som en organisk vækst. At rødderne er begravet 'dybt' er ikke uvæsentligt for billedannelsen og den efterfølgende analogi. Savarkar anfører, at et lam ikke bliver en løve af, at man binder kacha og kirpan på det. Kacha og kirpan er to af sikhismens centrale religiøse artefakter. Her blander Savarkar således et billede funderet i biologien med religiøse genstande. Hvorfor lammet skulle blive løve af disse genstande er ikke umiddelbart logisk, men dette er netop Savarkars pointe: Ligesom kun løver avler løver, og ligesom en blomst kan takke sine rødder for livet, selvom de ikke er umiddelbart synlige, ligeså hverken kan eller skal sikherne fornægte deres rødder som hinduer. Dette er en analogi, idet sikherne ikke gøres til løver, lam eller blomster, men der i stedet skabes en parallel mellem flora og fauna på den ene side og sikhernes relation til hindu-samfundet på den anden. Savarkar befinder sig således i det samme

genstandsfelt som i den indledende metafor, det biologiske, men binder det sammen med det religiøse genstandsfelt i benævnelsen af to af sikhernes helliggenstande. Virkningen bliver didaktisk, idet Savarkar bygger argumentationen op ved at give et absurd eksempel som parallel til hinduernes situation: Hvis et lam ikke bliver til en løve, hvis man binder kacha og kirpan på det, så må læseren forstå, at det er præcist det samme, som hvis en sikh skulle kalde sig ikke-hindu. At sikherne ikke skulle være hinduer gøres til en absurd påstand og er dermed en ganske effektiv brug af troper, der samler et større 'os' internt.

En anden type trope, som Savarkar benytter ved flere lejligheder, er besjælingen:

"But as it often happens in history this very undisturbed enjoyment of peace and plenty lulled our Sindhusthan, in a sense of false security and bred a habit of living in the land of dreams. At last she was rudely awakened on the day when Mohammad of Gazni crossed the Indus, the frontier line of Sindhusthan and invaded her. That day the conflict of life and death began" (42)

I dette uddrag ses en krigs- og offertrope, som har til hensigt igen at afgrænse 'os' fra 'dem', men denne gang ved at udpege 'dem'. En besjæling er en menneskeliggørelse af et ikke-levende objekt (Møller 1995, 161). I det ovenstående uddrag ses en besjæling af Sindusthan. Indledningsvist anføres det, at landet lules ind i en falsk følelse af sikkerhed. Da et land er et livløst objekt, kan det ikke lules ind i noget, da det er et træk ved et levende væsen. Der sigtes her til landet som bestående af mennesker, men det er selve landet, der besjæles i befolkningens sted. I anden del er besjælingen mere eksplicit; her kaldes landet "she" og "her"; Sindusthan er et levendegjort, kvindeligt væsen. Landet som 'hun' bliver vækket af en invaderende muslim, og her starter konflikten om liv og død. Mohammad af Gaznis invasion gøres således til et springende punkt i hele den indiske konflikthistorie med et billede af et fredeligt, drømmende kvindeligt væsen, som bliver vækket af en muslim, der træder over hendes grænse både i konkret og overført betydning. Uddraget og tropen skal således tale til en følelse i hinduerne af at alt, der før var fredeligt, sluttede på denne dag.

6.2.3 *Lister som retorisk virkemiddel*

Savarkars sprog er meget poetisk. Som det ses i uddragene i forudgående afsnit, er sproget hverken tilfældigt eller neutralt; Savarkar bruger ord og sprog billeder til at skabe en rytme og vække en følelse i læseren. Et andet virkemiddel, som Savarkar anvender for at opnå dette, er lister. Ved flere lejligheder foretager han egentlige opremsninger, gerne af navne, som bidrager med en følelse af autoritet: Hvis Savarkar kan liste så mange eksempler, så behersker han nok materialet til fulde (Bakhle 2010, 176–77).

I det følgende er valgt en passage, hvor der remses hovedpersoner fra de store eposser op:

"The first cradle songs that every Hindu girl listens to are the songs of Sita, the good. Some of us worship Rama as an incarnation, some admire him as a hero and a warrior, and all love him as the most illustrious representative monarch of our race. Maruti and Bheemsen, are the never failing source of strength and physical perfection to the Hindu youth; Savitri and Damayanti, the never failing ideals of constancy and chastity of the Hindu maid. The love that Radha made to the Divine Cow-herd in Gokul finds its echo wherever a Hindu lover kisses his beloved. The giant struggle of the Kurus, the set duels of Arjun and Karna, of Bhcem and Dusshasan that took place on the field of Kurukshetra thousands of years ago, are rehearsed in all their thrill from cottage to cottage and from palace to palace. Abhimanyu could not have been dearer to Arjun than he is to us (...)

The fall of prithwiraj [*sic*] is bewailed in Bengal: the martyred sons of Govindsing, in Maharashtra An Aryasamajist historian in the extreme north feels that Harihar and Bukka of the extreme south fought for him, and a Santanaist [*sic*] historian in the extreme south feels that Guru Tejbahadur died for him. We had kings in common. We had kingdoms in common. We had stability in common. We had triumphs in common and disasters in common. The names of Mokavasayya and Pisal, Jayachand and Kalapahad make us all feel as sinners do. The names of Ashok, Bhaskaracharya, Panini and Kapila leave us all electrified with a sense of personal elevation" (1969, 93–95)

I uddraget omtales mytologiske karakterer fra store eposser på både sanskrit og lokale sprog, historiske personer og grupper af mennesker. De mytologiske karakterer er Sita, Rama, Maruti, Bheemsen, Savitri, Damayanti, Radha, the Divine Cow-herd værende

Krishna, kuruerne og de duellerende samt Abhimanyu, der er Arjuns søn. Herefter følger Prithviraj, en historisk konge fra 1100-tallets nordvestlige Indien, guru Govindsing [Gobind Singh], der er sikhernes 10. guru fra det nordøstlige Indien, Harihar, som er en poet fra Kannada fra det 15. århundrede, Bukka, der herskede over Sydindien i 1300-tallet og guru Tejbahadur, sikhernes 9. guru fra Amritsar. Herefter remses fire navne på historiske skurke, herefter fire historiske helte. Der er således tre kategorier af navne: De mytologiske, de historiske ophøjede personer og afslutningsvis en modstilling uden angivelse af geografi eller attributter mellem to gange fire navne (Bakhle 2010, 162; Johnson 2009; L. Jones 2005; Ellis 2016; Monier-Williams 2016).

De mytologiske navne har to funktioner. For det første er der en religiøs diskurs på spil i at koble mytologiske figurer til en nutidig kamp. Dette bliver et tema i afsnit 6.4. For det andet er det relevant, at det er helte fra forskellige eposser - omend Mahābhārata er overrepræsenteret - og på sprog fra forskellige egne af Indien. Hele passagen handler om, at Savarkar vil knytte folket tættere sammen. Ved at sidestille den panindiske mytologi med lokale mytologier ophæves forskellen mellem de to og inddrager lokale traditioner og sprog i opbygningen af den indiske nation. Han anvender opremsningen på en særlig måde til at vise, hvordan karaktererne er relevante, og hvordan alle kender og elsker dem. Alle piger kender Sita, alle hinduer elsker Rama, Maruti og Bheemsen er ungdommens forbilleder og så fremdeles: alle kan spejle sig i mytologien.

Den næste kategori er de historiske personer. Ud af de fem er der to sikh-guruer, hvilket vidner om, at det var vigtigt for Savarkar at inddrage denne gruppe under termen 'hindu'. Derudover er der to konger, der demonstrerer styrke, og en poet fra Sydindien. Der er således to religiøse repræsentanter, to militære og politiske repræsentanter og en repræsentant for kunsten. Igen favner Savarkars persongalleri bredt. Interessant er det, at Savarkar ekspliciterer hvilke egne eller stater, der sørger eller glædes over personernes fald og sejre. De geografiske egne ligger stik modsat af de egne, hvor personerne havde deres virke: Prithviraj er fra det nordvestlige Indien, men der sørges over ham i Bengal på tværs af subkontinentet, Govind Singhs sønners død begrædes i Maharashtra, ligeledes på tværs af landeet fra Bihar, hvor Govind Singh kom fra, Harihar og Bukka fra de sydlige stater hyldes af en "Aryasamajist historian" fra det højeste nord og folk i det dybeste syd føler, at Tejbahadur fra norden døde for dem. Denne strategi har den effekt, at landet bindes sammen. Folk føler - eller tilskrives at føle - sig forbundet med de fjerneste egne af landet og deres helte.

Den afsluttende gruppe af navne viser, at vi er bundet sammen på både godt og ondt gennem vores fælles helte og skurke.

Savarkar opererer i feltet mellem religion, historie og geografi. Landet tilskrives en ekstraordinær værdi i kraft af sine helte, både mytologiske og historiske. Med denne liste viser Savarkar dels, at han står solidt plantet i den indiske historie og behersker både mytologier og historisk materiale, dels at han betragter folket som én nation. Han anvender materialet på en sådan måde, at han både demonstrerer sine egne evner og hævder sig som en autoritet, samtidig med at han bringer sin ideologi i spil og favner bredt i sin opfattelse af, hvem der er hindu: "The nation comes into being as the phantasm of a collective and selective memory. Through the names invoked in his passages, the figures are turned into peripatetic propagandists, reminding a community of the ties that bind them" (Bakhle 2010, 163). Det, der er i spil, er således en kulturel erindring, som det blev behandlet i specialets kapitel 2. Den kulturelle erindring konstrueres i den samtidige kontekst, hvorfor den kan betragtes som et kulturelt reservoir; der er ikke tale om en konstruktion fra ingenting, men om en særlig udvælgelse af materiale og fokuspunkter i forhold til den nutidige situation, kommunikationens formål og afsenderens ideologiske overbevisning (Assmann 1995, 130; kap. 2). Savarkar trækker således på fortællinger, som folket kender. At de fleste ikke vil kende alle, har en pointe i sig selv: Alle kan genkende noget, hvilket giver hele passagen kulturel autoritet.

6.2.4 Brugen af tekstuddrag og citater

Hindutwa er fyldt med referencer, citater og intertekstuelle referencer. Dette afsnit vil omtale brugen af uddrag og forskellige sprog som litterært greb og ikke gå i dybden med ordlyden af dem, ligesom de ikke vil blive oversat. Savarkar citerer tekster på sanskrit, gurmukhi, hindu og marathi for at underbygge sine pointer, og i særdeleshed i sine historiske redegørelser (Bakhle 2010, 160). Visse steder citeres teksterne uden fodnoter eller oversættelser, for eksempel: "In expounding the doctrine that many of the Mlechha tongues had been but the mere offshoots of the Sanskrit language the Bhavishya Puran clearly cites this fact and says" hvorefter seks linjers tekst på sanskrit følger uden videre udlægning eller oversættelse (7). Andre steder er tekstuddragene oversat til engelsk i fodnoterne, for eksempel side 54-71, som del af den længere historiske redegørelse. På siderne 77-78 gør det modsatte sig gældende; her er uddragene indsat på engelsk i

teksten og på originalsproget i fodnoten. Der er også eksempler på, at uddragene fremstår på både originalsprog og engelsk i selve brødteksten, for eksempel side 30. Dette viser, at Savarkar ikke refererer til sine kilder på en konsekvent måde. Det er interessant, fordi det stiller læseren i én af to situationer: Enten kan denne forstå originalsprog(ene) eller stole på Savarkars udlægning af teksterne. Dette bidrager med en følelse af, at Savarkar behersker materialet, og dermed besidder autoritet:

”It did not matter whether his Sanskrit quotations were inaccurate or taken out of context or even if his transliterations of Sanskrit were sufficient to satisfy academic philologists. His aim was to produce awe, and thus authority, in the reader’s imagination (...) Wherever Savarkar recognizes a scholarly question, or the possibility that some readers might demand greater historical detail, he uses the standard disclaimer that these details are hardly germane to his project, while implying at the same time his complete command of the material” (Bakhle 2010, 176–77)

Udover de direkte citerede tekster, der af og til har kildeangivelser, mange gange ikke, er der en interessant detalje i Savarkars brug af engelske tekster. Det allerførste anslag i *Hindutva* rummer en Shakespeare-reference:

"We hope that the fair Maid of Verona who made the impassioned appeal to her lover to change 'a name that was 'nor hand, nor foot, nor arm, nor face, nor any other part belonging to a man' would forgive us for this our idolatrous attachment to it when we make bold to assert that, 'Hindus we are and love to remain so!' We too would, had we been in the position of that good Friar, have advised her youthful lover to yield to the pleasing pressure of the logic which so fondly urged 'What's in a name? That which we call a rose would smell as sweet by any other name!' For, things do matter more than their names" (1).

Her knytter Savarkar an til Shakespeares *Romeo og Julie* med henblik på at sige, hvilken betydning navne har. Pointen er, at 'vores' navn er 'hindu', og det kan ikke være anderledes. Det er værd at bemærke, at Savarkar bruger de første linjer af sit nationalistiske værk på netop en Shakespeare-reference, idet han derved anvender en af

koloniovermagtens mest centrale forfattere i sit projekt mod netop koloniovermagten.

Igen er det et spørgsmål om autoritet:

"[Savarkar] was surely aware that the allusion to Shakespeare targeted a narrow audience of educated who would appreciate the reference, but also highlighted his British education which would not only give him authority as a native 'Hindu,' but also as someone who was well read and worldly" (Gittinger 2010, 22)

Derudover vil den vidende læser, som forstår referencen, vide, at det helt centrale tema i *Romeo og Julie* er kærlighed. Derved binder Savarkar navnet 'hindu' sammen med begrebet 'kærlighed' gennem en reference til Shakespeare, der yderligere demonstrerer hans magt over kildemateriale og sprog (ib; Bakhle 2010, 158). Kærlighed vil blive et tema i afsnit 6.6.

6.2.5 Målgruppen

Det er blevet vist, hvordan Savarkar retorisk sætter sig i en autoritetsposition og samtidig søger at appellere til en fællesskabsfølelse hos læseren. Det er vigtigt at bemærke, at *Hindutva* oprindeligt er skrevet på engelsk. At Savarkar har valgt at skrive på engelsk siger meget om målgruppen. På tidspunktet for *Hindutvas* udgivelse var engelsk det sprog, der blev undervist på i de offentlige skoler. Selvom alle egne havde lokalsprog og -dialekter, var de ofte kun talesprog og ikke sprog, man blev uddannet i at læse og skrive. Derudover var engelsk, ironisk nok, det mest neutrale sprog, Savarkar kunne vælge: "As Hindi is an Indo-Aryan language, promoting national identity through Hindi would in many ways exclude the Dravidian language regions in the south, and vice versa" (Gittinger 2010, 21). Målgruppen var derfor den uddannede befolkning, først og fremmest den brede middelklasse, og naturligvis de, der af Savarkar defineres som hindu.

6.3 Historiebrug i *Hindutva*

Som nævnt indledningsvist havde Savarkar et intellektuelt forbillede i V. K. Rajwade, der hylkede den vestlige historiske metode. Savarkars historiebrug står dog i kontrast til

den vestlige historievidenskab. I det følgende vil jeg vise hvilken historiebrug, Savarkar anvender, samt hvilken effekt det har.

I kapitel 4 blev der redegjort for, hvordan inderne i løbet af 1800-tallet fik en ny historiebevidsthed. Denne blev til en vis grad fremprovokeret af briterne, der karakteriserede inderne som historieløse, hvorfor disse søgte så langt tilbage i historien, at de kunne hævde at være en af verdens ældste civilisationer. Historie handler således ikke alene om historiske fakta mejslet i sten, men er i høj grad en identitetsskabende proces. For Indien lå der mere end en kamp om ord til grund for den nye historieskabelse og kravet om egen historiefortælling - det blev et spørgsmål om, hvem der har ret til Indiens historie og dermed til fremtiden. De historiske metoder bidrog koloniovermagten og det videnskabelige Europa med, ligesom den vestlige orientalisme og indologi i høj grad var med til at skabe billedet af Indien som en civilisationernes vugge.

I *Hindutva* knytter Savarkar den vestlige historievidenskabs diskurs sammen med den traditionelle indiske historiske metode, der bygger på gamle skrifter og kulturelle overleveringer. På denne måde bliver hans historiske metode agiterende og ideologisk frem for videnskabelig i moderne forstand. Tekstuddraget, der blev brugt i afsnit 6.2.3, er et eksempel på dette samspil. Her befinder vi os i uddragets første del, med opremsningen af de mytologiske karakterer, et sted mellem myte og historie: "The giant struggle of the Kurus, the set duels of Arjun and Karna, of Bhicem and Dusshasan that took place on the field of Kurukshetra thousands of years ago, are rehearsed in all their thrill from cottage to cottage and from palace to palace" (93-94). Kampen på Kurusletten er selve omdrejningspunktet for det enorme epos Mahābhārata, men Savarkar placerer kampen i en fjern, men dog historisk fortid "thousands of years ago". Der er videnskabelig diskussion om, hvorvidt denne krig nogensinde har fundet sted, men i den mytologiske fremstilling er den en meget afgørende og definerende begivenhed i forhold til hinduernes selvforståelse og identifikation. Savarkar gør epossets fortid præsent og peger på, at den brede befolkning i alt fra hytter til paladser selv i dag levende lader sig inspirere af og genopfører denne vigtige kamp. Det er i Savarkars brug af fortællingen ikke afgørende, om der er historisk præcision bag ordene:

"[Savarkar] makes a new kind of historical argument by repetition and accretion, the mere listing of mythological names sufficing as proof. Savarkar understood that

nationalism does not, in fact, need historical accuracy. In his indifference to all the protocols of historical writing that Rajwade embraced, he seems to suggest that myth provides a more than adequate substitute for history" (Bakhle 2010, 174).

Denne pointe understreges af, at Savarkar ubesværet og uden ophold glider fra opremsningen af mytologiske skikkelser til historiske personer. Der er ingen forskel på at se tilbage på og lade sig inspirere af Rama eller Ashoka - de er begge helte og stærke eksemplarer af den indiske race.

Savarkar anvender puranaer og vedaer som historisk materiale i *Hindutva*. Dette er et valg truffet i tydelig modstand mod den vestlige historievitenskaber, der ikke betragter denne type kilder som kilder til historiske begivenheder. Savarkar italesætter dette synspunkt:

"In fact we owe a debt of gratitude to these Puranas and Epics for having preserved all ancient and venerable records of our people (...) [T]hese records of our ancient and partriotic [*sic*] Puranas and Historis [*sic*] (Itihasas) are at any rate more faithful, more accurate and more reliable than the modern up-to-date western puranas" (36).

For Savarkar og i mange religiøse samfund betragtes denne type tekster for at være "the annals of tradition, semi-mythological, religious accounts of the exploits of Gods, Kings and dynasties and the mythological lineages of the latter" (Bhatt 2001, 91). For Savarkar refererer myter således til faktiske historiske begivenheder, hvilket er afgørende for hans tolkning af folkets historie.

6.3.1 Guldaldermyten

Som omtalt i afsnit 6.3.1 spiller arierne en vigtig rolle i Savarkars nationsskabende narrativ. Denne rolle er interessant at belyse fra et historiebrugsperspektiv, dels fordi ariernes rolle fra et historievitenskabeligt synspunkt er uafklaret eller underlagt kontroversiel debat, dels fordi Savarkars håndtering af arierne i realiteten modsiger hans eget projekt. Begrebet 'Guldaldermyten', som er dette afsnits overskrift, består af to dele: 'Guldalder' betegner her den vediske guldalder, som Savarkar bruger til at udpege, hvem der er Indiens retmæssige befolkning, mens 'myte' peger på, at det er en særlig type narrativ. Hvad der ligger til grund for at karakterisere den vediske guldaldermyte som

en myte blev gennemgået i specialets kapitel 5 og særligt i afsnit 5.2. En myte kan være svær at definere, men fordi guldaldermyten er et narrativ, der hos Savakar fungerer som ætiologi, har et fremtidshåb, og tilføjer en ekstra dimension til en påstået historisk beretning og som anvendes identitetsskabende og ideologisk, vil den jævnfør definitionerne foretaget i kapitel 5 blive betragtet som en politiseret myte.

Der arbejdes inden for arkæologien og historievidenskaben med to teser om ariernes oprindelse: migrationstesen og kulturtransformationstesen. Migrationstesen har som hovedpunkt, at arierne er et indoeuropæisk folk, der indvandrede til det nuværende Indien gennem nordvestlige bjergpas andetsteds fra - hvorfra er der forskellige teorier om (Bryant 2001, 298). Tesen placerer ariernes indvandring til Indien omkring starten til midten af 2. årtusinde f.v.t., hvorfor de tidligste vediske tekster placeres omkring dette tidspunkt (ib, 299; Flood 1996, 30–31). Arierne spredte sig nordfra ned gennem subkontinentet, hvor de smeltede sammen med lokalbefolkningerne og havde overtaget det nordlige Indien kulturelt midt i 1. årtusinde f.v.t. I Sydindien bevaredes de oprindelige dravidiske sprog dog helt op til i dag, hvilket vidner om, at arierne ikke her opnåede en fremtrædende magtposition²⁵ (ib). Migrationstesen er i nogen grad en vestlig fortælling, hvorfor den med Indiens nye historieforståelse og krav på egen historie ikke kunne stå uimodsagt (ib, 9).

Kulturtransformationstesen arbejder ud fra en præmis om, at de arkæologiske beviser til underbyggelse af migrationstesen er mangelfulde (ib, 299). I videnskabelig forstand kan denne tese anses for at være mindre velfunderet end migrationstesen, hvorfor den til en vis grad snarere kan betragtes som et ideologisk alternativ frem for en ligestillet teori. Kulturtransformationstesen har imidlertid en stærk indbygget politisk stemme: Hvis arierne, som denne tese foreskriver, er det oprindelige folk, der har udviklet sig, og Indiens moderne befolkning dermed stammer direkte fra arierne, så kan nationalismen gøre krav på territoriet som følge af en essentialistisk position: "Ancient history can be used to define a people as distinct and as the legitimate and primordial heirs to a range of territory. Archaeologists refer to this as the 'essentialist' position: the belief that peoples and cultures have survived since time immemorial in recognizable

²⁵ Der antages dog allerede tidligt, muligvis i præ-vedisk tid, at have været sproglig udveksling mellem dravidiske sprog og indo-ariske sprog. Tosprogede inskriptioner fra Pallava-dynastiet mellemste periode o. 600 e.v.t. på sanskrit og tamilsk findes i det tamilske område, hvilket vidner om, at Sanskrit også her havde en særstatus som helligt sprog. Se (Hock 1996; Menon 1996).

form" (Bryant 2001, 269; Flood 1996, 30–31). Hvis arierne *ikke* er det oprindelige folk, men er indvandret og har overtaget landet på et tidspunkt i historien, så er der - fra et nationalistisk synspunkt - faretruende kort fra fortællingen om arierne til fortællingen om muslimernes eller briternes rolle i Indien.

Det interessante i *Hindutva* er, at Savarkar accepterer og applicerer migrationsteser i sin fortælling om folket og dets oprindelse:

"Although it would be hazardous at the present stage of oriental research to state definitely the period when the foremost band of the intrepid Aryans made it their home and lighted their first sacrificial fire on the banks of the Sindhu, the Indus, yet certain it is that long before the ancient Egyptians, and Babylonians had built their magnificent civilization, the holy waters of the Indus were daily witnessing the lucid and curling columns of the scented sacrificial smokes and the valleys resounding with the chants of Vedic hymns - the spiritual fervour that animated their souls. The adventurous valour that propelled their intrepid enterprises [*sic*], the sublime heights to which their thoughts rose - all these had marked them out as a people destined to lay the foundation of a great and enduring civilization. By the time they had definitely cut themselves aloof from their cognate and neighbouring people especially the Persians, the Aryans, had spread out to the farthest of the seven rivers, Sapta Sindhus, and not only had they developed a sense of nationality but had already succeeded in giving it a 'local habitation and a name'" (4-5).

På side 8 anfører Savarkar følgende: "So far we have not pinned our faith to any theory about the original home of the Aryans" og omtaler på side 9 "the original inhabitants of the soil" i modsætning til arierne. Der hersker således ingen tvivl om, at Savarkar anser arierne for at være et udefrakommende folk, og at Indien allerede var beboet, da de kom til landet. Savarkar omtaler sågar visse steder Indien som en ariernes *koloni*: "Of course, at times we love to call new scenes by names redolent with the memory of the clear old ones - especially when new colonies are being established in a virgin and but thinly populated continent" (9) og "As time passed on, the distances of their new colonies increased" (11). Savarkar anfører, at arierne kom til Indien og blandede blod med de oprindelige befolkninger, hvorved det oprindelige blod i sammenblanding med det ariske blev til hinduernes blod og sammenblandingen af de forskellige folkeslag

udgjorde basis for den senere storslåede civilisation (84-90). Det vigtige er dog det ariske blod:

"[W]hile Savarkar believed that it was 'the commingling of the blood' of the Aryans and the people they encountered that gave rise to Vedic-Hindu civilization, it is very clear indeed that it was the infusion of Aryan blood, ideas and culture that provided the basis of Hindu nationhood" (Bhatt 2001, 88).

Savarkars guldaldermyte handler således om et invaderende, maskulint, stærkt folk, der bliver udgangspunktet for en storslået civilisation. Hvorfor denne invasion kan accepteres i modsætning til senere invasioner, og hvorfor det invaderende folk automatisk og endnu i dag i sine efterkommere har krav på landet, uddybes ikke.

6.3.2 Historien som modangreb

Ved flere lejligheder italesætter Savarkar eksplicit det historiske aspekt af sit projekt. Det forekommer for eksempel Savarkar latterligt, at Indien skulle være historieløst. Her imødegår han således den kritik, der rettedes fra flere sider i hans samtid:

"Paradoxical as it may sound to those who have fallen victims to the interested or ignorant cry that has secured the ear of the present world that the Hindus have no history, it nevertheless remains true that Hindus are about the only people who have succeeded in preserving their history - riding through earthquakes, bridging over deluges. It begins with their Vedas which are the first extant chapter of the story of our race" (93).

Her kommer den agiterende klang fuldt til udtryk; der er ingen egentlig angivelse af, hvorfor det er utvivlsomt sandt, at nationen er ældgammel, ligesom der ikke er kilder eller referencer udover vedaerne og eposserne, der opremses efterfølgende. Argumentet for, hvorfor nationen kan hævdes at være ældgammel findes således i de religiøse og mytologiske tekster. Kritikken udfoldes ikke, men afslås snarere kategorisk med henvisning til, at det er ignorant at være af denne overbevisning, når det er så åbenlyst sandt, at Indien er lige så gammelt som vedaerne - hvilket heller ikke præciseres

yderligere. Et par sider senere vender Savarkar tilbage til at afværge kritikken af Indiens (manglende) historie:

"But what about the internecine wars amongst Hindus? We answer, what about the Wars of Roses amongst the English? What of the internecine [*sic*] struggle, of state against state, sect against sect, class against class, each invoking foreign help against his own countrymen, in Italy, in Germany, in France, in America? Are they still a people, a nation and do they possess a common history? If they do, the Hindus do. If the Hindus do not possess a common history, then none in the world does" (95).

Her skal trykket lægges på "*common history*"; anklagen er, at fordi Indien har oplevet så mange interne stridigheder, så må det være et splittet folk uden fælles historie. Det afviser Savarkar med et argument af "Hvad med jer selv"-typen: Hvis man ikke kan være et samlet folk på trods af en historie med interne stridigheder, så kunne ingen i verden jo kalde sig et folk.

6.3.3 *Opsummering*

Savarkars historiebrug er udpræget ideologisk. Om den nationalistiske historiebrug i Indien anfører Chatterjee som nævnt i kapitel 4, at: "Ancient glory, present misery: the subject of this entire story is 'us'" (Chatterjee 1993, 98). Det handler om at genrejse Indien til en storslået mytologiseret fortid, som Savarkar først selv tegner op og derefter anvender som motor for sin argumentation:

"Historiography here is insufficient if it means a dispassionate account of what actually occurred in the past. The Puranic tradition precedes the glorious epochal [*sic*] account of national life for Savarkar. What makes an epoch glorious, then, is not the artefacts of a civilised state of being (...) but the successful repulsion of invasions and the liberation of the nation from foreign domination" (Jabbar 2009, 89).

Indien har været involveret i krig og underlagt forskellige civilisationers magt, men nationen har overlevet og er lige så storslået som i den mytologiserede vediske fortid. Savarkars stemme, når den vediske urtid refereres, er tydeligt romantiseret og

mytologiseret fordi narrativet anvendes som sådan; fortællingen er symbolsk og gør brug af den kollektive erindring på en sådan måde, at den fælles fortid ophøjes og gøres til udgangspunkt for et nationalt fællesskab, der derved også afgrænser, hvem der ikke er en del af dette fællesskab. Det er derfor et stærkt narrativ, og Savarkar anvender det både bevidst og dygtigt: metaforerne, referencerne, symbolerne og fjendebillederne gør den vediske guldaldermyte til et slagkraftigt nationalistisk narrativ i *Hindutva* fordi det både samler og adskiller.

6.4 Den religiøse diskurs i *Hindutva*

Begrebet 'diskurs' vil grundet specialets omfang og fokus ikke blive uddybet tilbundsående her, men vil først blive afklaret kort, hvorefter den religiøse diskurs i *Hindutva* vil blive analyseret i relation til det nationalistiske projekt. 'Religiøs nationalisme' er, som omtalt sidst i specialets kapitel 2 samt i afsnit 3.3, snarere end en nationalisme af religiøs natur en nationalisme, der benytter sig af en bestemt diskurs. Nationalismens hovedmål er at samle folket i et 'os' som en modstilling til 'dem', og her er religion en stærk markør.

Min definition af begrebet 'diskurs' knytter an til Faircloughs diskursanalytiske teori, der har en lingvistisk tilgang, hvor der er et dialektisk forhold mellem tekst og social praksis. Sproget er både udtryk for og skaber diskurs, hvilket igen både er udtryk for og påvirker social praksis. Sprog er ikke neutralt, men er ladet med betydning, hvorfor man gennem en analyse af et sprogligt udtryks diskurs kan klarlægge de underliggende strukturer og eventuel ideologi (Fairclough 1992, kap. 3 og 6; Winther Jørgensen og Phillips 1999, 94–98). I relation til *Hindutva* vil jeg fokusere på den religiøse diskurs, der kommer til udtryk løbende igennem teksten. Dette vil jeg siden sammenholde med Savarkars påstand om projektets sekularitet. Afslutningsvist vil jeg diskutere effekten af måden, hvorpå den religiøse diskurs appliceres.

Savarkar hævder, at buddhisterne, jainerne og sikherne er hinduer på grund af disse religioners oprindelse på indisk jord:

"Hinduism means the 'ism' of the Hindu; and as the word Hindu has been derived from the word Sindhu, the Indus, meaning primarily all the people who reside in the land that extends from Sindhu to Sindhu, Hinduism must necessarily mean the

religion or the religions that are peculiar and native to this land and these people. If we are unable to reduce the different tenets and beliefs to a single system of religion then the only way would be to cease to maintain that Hinduism is a system and to say that it is a set of systems consistent with, or if you like, contradictory or even conflicting with, each other" (104).

At være hindu har således intet med begrebet 'hinduisme' at gøre, og hvis de to skal knyttes meningsfuldt sammen skal det ifølge Savarkar revideres, hvad 'hinduisme' refererer til. Savarkar definerer i dette citat hinduernes religion som alle religioner, der er "native" til landet. Dermed markerer Savarkar, at territoriet og folket er uløseligt knyttet sammen. Dette vil blive behandlet særskilt i afsnit 6.5. Savarkar definerer ydermere hinduerne ud fra et blodsbånd, der går tværs gennem tiden og knytter hinduerne sammen med de vediske forfædre. Denne blodsbåndsdiskurs overlapper med den religiøse diskurs:

"Some of us are monists, some, pantheists; some theists and some atheists. But monotheists or atheists-we are all Hindus and own a common blood. We are not only a nation but a Jati, a born brotherhood. Nothing else counts, it is after all a question of heart. We feel that the same ancient blood that coursed through the veins of Ram and Krishna, Buddha and Mahavir, Nanak and Chaitanya, Basava and Madhava, of Rohidas and Tiruvelluvar courses throughout Hindudom from vein to vein, pulsates from heart to heart. We feel we are a JATI, a race bound together by the dearest ties of blood and therefore it must be so" (89-90).

Her følger Savarkar blodets bånd gennem forskellige personer. Det interessante ved de valgte er, at de dækker feltet fra religiøse figurer til historiske personer, sidstnævnte både religionsstiftere og poeter inden for det religiøse område, og fra de fire religioner, som Savarkar betragter som "native", nemlig hinduisme (i vestlig forstand), buddhisme, jainisme og sikhisme. Dermed slår Savarkar fast, at blodets bånd løber på tværs af skellene mellem de indiske religioner og gør alle til hinduer med fælles blod. Markøren er dog utvetydigt religiøs, hvorfor det kan være vanskeligt at genkende Savarkars påstand om, at 'hindu' er et begreb, der intet har med religion at gøre. Selve titlen på værket, *Hindutva*, er ifølge Savarkar ikke en religiøs term. Som nævnt ovenfor er hinduisme ifølge Savarkar en vestlig '-isme' og konstruktion, hvis indhold enten skal

revideres eller helt fjernes fra sproget, da den som det ser ud 'nu' ikke udpeger det, den burde. Hindu-tva i modsætning hertil er et abstrakt substantiv, der er skabt ved at sætte det maskuline -tva-suffix på ordet 'hindu', hvorved ordet kommer til at betyde 'hindu-hed'. Det er neo-sanskrit og således en ny term, som primært kan tilskrives Savarkar (Bhatt 2001, 77). Savarkar foretager ofte modstillinger mellem de to begreber for at understrege forskellen: "It must not be forgotten that we have all along referred to the progress of the Hindu movement as a whole and not to that of any particular creed or religious section thereof - of Hindutva and not Hinduism only" (45). Væsentligt er dog, at Savarkar ikke tolker 'hindutva' som andre før ham, nemlig som en livsfilosofi i modsætning til den vestlige forståelse af en -isme, men: "The *tva* in Savarkar's conception of *Hindutva* refers not to the mind, soul, or heart or to devotion but to the 'love of the land'" (Bakhle 2010, 181). Savarkar forsøger ikke at erstatte begrebet 'hinduisme' med 'hindutva', men tilføjer den indiske nationalisme en helt ny diskurs, hvor religiøs identitet ændrer karakter:

"In place of religion qua religion, he secularized a plethora of Hindu religious leaders. In so doing, he did not create a sterilely secular nationalism. He did quite the opposite. He enchanted a secular nationalism by placing a mythic community into a magical land" (ib, 182).

Ikke alene tolker Savarkar 'hindutva' som kærlighed til landet frem for religiøst, han tolker også dharma på en ny måde. Hindu dharma er traditionelt synonymt med hinduisme i bred forstand og peger på et religiøst tilhørsforhold (Flood 1996, 11–12). Savarkar omfortolker begrebet fundamentalt:

"Thus Hindu Dharma being etymologically as well as actually and in its religious aspects only, (for Dharma is not merely religion) the religion of the Hindus, it necessarily partakes of all the essentials that characterise a Hindu (...) To Hindu Dharma with all its sects and systems this land, Sindhusthan, is the land of its revelation, the land of its birth on this human plane. As the Ganges, though flowing from the lotus feet of Vishnu himself, is even to the most orthodox devotee and mystic so far as human plane is concerned the daughter of the Himalayas, even so, this land is the birth-place—the Matribhu (motherland) and the Pitribhu (fatherland)—of that Tatvajnana (philosophy) which in its religious aspect is

signified as Hindu Dharma. The second most important essential of Hindutva is that a Hindu is a descendant of Hindu parents, claims to have the blood of the ancient Sindhu and the race that sprang from them in his veins. This also is true of the different schools of religion of the Hindus; for they too being either founded by or revealed to the Hindu sages, and seers are the moral and cultural and spiritual descendants and development of the Thought of Saptasindhus through the process of assimilation and elimination, as we are of their seed. Not only is Hindu Dharma the growth of the natural environments and of the thought of the Indus, but also of the Sanskriti or culture of the Hindus" (110-111).

Savarkar tolker her hindu dharma ud fra dels den tidligere nævnte blodbåndsdiskurs, der er udpræget territorial, dels bygger han bro mellem denne og den religiøse diskurs. Savarkar siger, at hindu dharma ikke alene er religion, men kultur, samtidig med at han anfører, at alle de indiske religioner har en særstatus på grund af det territoriale krav. Religion, kultur, land og folk bindes således sammen. Meningen med denne sammenknytning er at ekskludere kristne og muslimer. I forlængelse af ovenstående uddyber Savarkar, hvorfor muslimer og kristne ikke kan være hinduer:

"This is a choice which our countrymen and our old kith and kin, the Bohras, Khojas, Memons and other Mohammedan and Christian communities are free to make — a choice again which must be a choice of love. But as long as they are not minded thus, so long they cannot be recognized as Hindus. We are, it must be remembered, trying to analyse and determine the essentials of Hindutva as that word is actually understood to signify and would not be justified in straining it in its application to suit any pre-conceived notions or party convenience" (115).

I dette polemiske uddrag knytter Savarkar en ekstra dimension til den fire-leddede sammenkobling nævnt ovenfor: kærlighed. Hinduer er hinduer, fordi de *elsker* landet. Muslimer og kristne kan vælge at elske Indien som både faderland og helligland. For Savarkar indebærer denne kærlighed imidlertid, at man ikke kan orientere sig mod Arabien eller Palæstina (113), og at man skal være en del af hindu-kulturen, som Savarkar kalder 'sanskriti'²⁶, hvilket indebærer hindu dharma. Først her kan man gøre

²⁶ Afsnit 6.4.1 vil behandle, hvilken rolle sproget sanskrit spiller i *Hindutva*.

krav på landet i kraft af sin hindu-hed - hindutva. Savarkar anvender derved den religiøse politiske diskurs aktivt og når to hovedmål:

- Religion gøres til kultur, der knyttes sammen med folkets krav på territoriet. Derved ekskluderes kristne, muslimer og jøder fra den nationalistiske bevægelse og fra muligheden for at kalde Indien deres land.
- Hindutva gøres til et valg, der kan træffes af kærlighed. Kærlighed bliver derved til hindutva, og det modsatte følgelig udpræget negativt i fraværet af denne kærlighed. Kristne, muslimer og jøder bliver den indiske nations fjender, idet de truer den kulturelle enhed, hindu-nationen, der i kraft af sit urkrav på territoriet er landets retmæssige befolkning²⁷.

Savarkar promoverer en nationalisme, som han hævder er frigjort fra religion, men som viser sig at være tæt knyttet til en religiøs diskurs og en identitetsmarkering i religiøse termer. Dermed kan det hævdes, at de af Savarkar fremstillede religiøse forskelle bliver politiserede. Det er dog ifølge van der Veer en fortegnelse:

"I would propose, first, that if we want to take religious discourse and practice as relevant to the project of religious nationalism, we have to attempt to understand religious identities as historically produced in religious institutions that are in a constant process of transformation" (van der Veer 1994, 30).

Van der Veer tilføjer, at det er meningsløst at tale om en politisering af religion i forhold til nationalisme, da religion i denne forbindelse altid rummer et magtperspektiv (ib). For den indiske situation under britisk koloniherrredømme gælder, at befolkningen blev talt op og kategoriseret efter sprog, kultur og religion. Dette spillede en afgørende rolle for religiøs skelnen under og efter kolonitiden. Det betyder ikke, at der ikke var markering med vægt på religiøse forskelle før briterne indtog landet, men billedet ændredes markant, idet religion i højere grad end før blev tematiseret. Gittinger anfører med reference til van der Veer, at "Indian national identities have been constructed by the production of colonial knowledge, and as such Hindutva emerges out of religious identities produced in the religious or communal configurations of India under the

²⁷ Se desuden (Bhatt 2001, 97–99; Bakhle 2010, 181–82).

British Raj" (Gittinger 2010, 21). Savarkars retorik kan betragtes i lyset af kolonisituationen, hvor religion indtog den politiske scene, men det er væsentligt at bemærke, at Savarkar ikke arbejder direkte med religiøse anliggender: "Vinayak Damodar Savarkar had very little to do with matters of faith; yet, unlike anyone before or after him, Savarkar politicized religion and introduced religious metaphors into politics" (Sharma 2006, 124). Som dette afsnit har vist, ligger den religiøse tematik og diskurs mere eller mindre latent igennem *Hindutva* og er en klar identitetsmarkør i tråd med van der Veers konklusioner angående relationen mellem en religiøs diskurs og nationalismen. Hos Savarkar ses det tydeligt, at religion rummer et magtperspektiv, idet det er en primær drivkraft i hans argumentation og dermed en grundsten i hans nationalistiske projekt. Van der Veers antagelser holder endvidere i den forstand, at nationalismen ikke i sig selv er religiøs hos Savarkar, men markerer sig i religiøse termer.

6.4.1 Savarkar og sanskrit

For Savarkar er sanskrit en identitetsmarkør i kraft af, at han antager sproget for at være alle indiske sprogs moder:

"Thought, they say, is inseparable from our common tongue, Sanskrit. Verily it is our mother-tongue - the tongue in which the mothers of our race spoke and which has given birth to all our present tongues. Our gods spoke in Sanskrit, our sages thought in Sanskrit, our poets wrote in Sanskrit. All that is best in us - the best thoughts, the best ideas, the best lines - seeks instinctively to clothe itself in Sanskrit (...) [T]o all it is the language *par excellence*; a common inheritance, a common treasure, that enriches all the family of our sister languages" (95-96)

Herefter lister Savarkar en række indiske sprog, herunder "Gurumukhi" (Gurmukhi), der ikke er et sprog, men et alfabet, og "Tamil", der ikke har noget med Sanskrit at gøre, men tilhører en helt anden sprogstamme, den dravidiske, hvorimod sanskrit tilhører den indoeuropæiske sprogstamme (Bakhle 2010, 163; Flood 1996, 30). Savarkar søger at samle nationen sprogligt såvel som kulturelt ved at anføre, at alle indiske sprog har fælles ophav, selvom denne påstand ikke stemmer overens med lingvistiske beviser (van der Burg 1996, 377-78). Sanskrit spiller rolle som identitetsmarkør for hinduer i

Savarkars fortælling om folket: "We Hindus are not only a *Rashtra*²⁸, a *Jati*²⁹, but as a consequence of being both, own a common Sanskriti expressed, preserved chiefly and originally through Sanskrit, the real mother tongue of our race" (99). Savarkar bruger begrebet "Sanskriti" om hindu-kulturen, der således er udtrykt gennem sanskrit, som igen er hindu-racens modersmål. Gennem sproget markeres også den tidligere omtalte religiøse diskurs, idet sanskrit er et helligt sprog for *hinduer* (Flood 1996, 30). Det er ikke et sprog, der blot og bart ligger til grund for en lang række sprog, det er det sprog, guderne ifølge Savarkar talte, vismændene tænkte på og poeterne skrev på (95). Om sanskrits status som nationalt sprog skriver Savarkar:

"Although the Sanskrit language must ever remain the cherished and sacred possession of our race (...) the living spoken national tongue of our people is already won by that Prakrit, which being one of the eldest daughters of Sanskrit is most fittingly called Hindu or Hindusthani the language of the national and cultural descendants of the ancient Sindhus or Hindus. Hindusthani is *par excellence* the language of Hindusthan or Sindhusthan" (40-41).

Her ses, at Savarkar ikke forsøger at gøre sanskrit til nationalt sprog, men at hindi bør være det, dels fordi det allerede tales fra syd til nord (41), dels fordi det er en af de ældste døtre af det hellige sprog. Selvom Savarkar således anerkender Indiens mange lokalsprog, fremhæver han sanskrit som helligsprog og alle indiske sprogs moder og hindi til nationens sprog.

6.5 Folket og territoriet

Savarkars forståelse af landet indebærer, at folket er så nært knyttet til territoriet, at denne tilknytning kun under særlige omstændigheder kan brydes. Selv hvis en hindu flytter til et andet land vil Hindusthan stadig være hans faderland:

"So long as ye, O Hindus! look upon Hindusthan as the land of your forefathers and as the land of your prophets, and cherish the priceless heritage of their culture and

²⁸ Nation (van der Burg 1996, 377)

²⁹ Se afsnit 6.5.1.

their blood, so long nothing can stand in the way of your desire to expand. The only geographical limits of Hindutva are the limits of the earth!" (119).

Her ses, at landet tilskrives en ekstraordinær værdi som fixpunkt i verden for alle hinduer, uanset hvor de bor. Territoriet er således afgørende i Savarkars identitetsprojekt.

I det længere tekstuddrag citeret i afsnit 6.2.3 benytter Savarkar mytologi og historie til dels at binde landet sammen på kryds og tværs, dels at knytte folket til denne optegning af territoriet. I afsnit 6.3.1 blev det analyseret, hvordan hinduerne knyttes sammen som folk i kraft af deres nedstamning fra de vediske forfædre, hvilket her kaldtes blodsbandet. Hertil knytter sig et territorialt bånd, hvilket igen adskiller muslimer, kristne og jøder fra hinduerne. Savarkar finder i de mytologiske tekster belæg for at tegne grænserne for territoriet op således at landet udgør hele subkontinentet:

"For one of patriotic Puranas assures us that Shalivahan the grandson of the great Vikramaditya after having defeated the second attempt of foreigners to rush in and expelled them beyond the Indus, issued a Royal Decree to the effect that thenceforth the Indus should constitute the line of demarcation between India and other non-Indian nations" (29-30).

Herefter følger et uddrag fra Bhaviṣya Purāṇa, der underbygger Savarkars argument. Savarkar er således ganske klar omkring, hvor grænserne for landet skal drages. Landet er ikke blot territorium, det er et helligt land, og det er hele kernen i argumentationen - Indien er faderland *og* helligt land:

"Yes, this Bharatbhumi, this Sindusthan, this land of ours that stretches from Sindhu to Sindhu is our Punyabhumi, for it was in this land that the Founders of our faith and the Seers to whom 'Veda' the Knowledge was revealed, from Vaidik seers to Dayananda, from Jina to Mahavir, from Buddha to Nagasen, from Nanak to Govind, from Banda to Basava, from Chakradhar to Chaitanya, from Ramdas to Rammohan, our Gurus and Godmen were born and bred. The very dust of its paths echoes the footfalls of our Prophets and Gurus. Sacred are its rivers, hallowed its groves, for it was either on their moonlit ghats or under their eventide long shadows, that the

deepest problems of life, of man, soul and God, of Brahma and Maya, were debated and discussed by a Buddha or a Shankar" (111-112).

"Punyabhumi" betyder 'helligt land', og det er det, Savarkar gør landet til her. Ved igen at anvende oplistninger inkluderer Savarkar både hinduisme, buddhisme, sikhisme og jainisme ved at nævne helligmænd fra alle religionerne. Det poetiske sprog i alliterationerne, de smukke billeder, der bliver tegnet, og den religiøse værditilskrivning gør, at landet får en ganske markant merværdi. Der er ikke bare tale om floder, men om *hellige* floder, og man diskuterede ikke hverdagsproblemer på deres bredder i tidernes morgen, men livets allerstørste spørgsmål - og de blev ikke diskuteret af menigmand, men af den indiske histories største filosoffer. Passagen fortsætter:

"Ah! every hill and dell is instinct with memories of a Kapil or a Vyas. Shankar or Ramdas. Here Bhagirath rules, there Kurukshetra lies. Here Ramchandra made his first halt of an exile, there Janaki saw the golden deer and fondly pressed her lover to kill it. Here the divine Cowherd played on his flute that made every heart in Gokul dance in harmony as if in a hypnotized sleep. Here is Bodhi Vriksha, here the deer-park, here Mahaveer entered Nirvana. Here stood crowds of worshippers amongst whom Nanak sat and sang the Arati 'the sun & the moon are the lights in the plate of the sky!' Here Gopichand the king took on vows of Gopichand the Jogi and with a bowl in his hand knocked at his sister's door for a handful of alms! Here the son of Bandabhadur was hacked to pieces before the eyes of his father and the young bleeding heart of the son thrust in the father's mouth for the fault of dying as a Hindu! Every stone here has a story of martyrdom to tell! Every inch of thy soil, O Mother! has been a sacrificial ground! Not only 'where the Krishnasar is found' but from Kasmir to Sinhar it is 'Land of sacrifice,' sanctified with a Jnana Yajna or an Atmaajna (self-sacrifice). So to every Hindu, from the Santal to the Sadhu this Bharata bhumi this Sindhusthan is at once a Pitribhu and a Punyabhu—fatherland and a holy land" (112-113).

I første del oplistes navne på personer, som har haft stor indflydelse på udlægningen af religionen, og mytologiske karakterer, som siges at have været født og have færdes på Indiens jord. I anden del af passagen arbejder Savarkar direkte med en mytologisk tilskrivning. Han udpeger ved hjælp af adverbierne "here" og "there" hvor mytologiske

hovedpunkter foregik. Ved at anvende disse stedadverbier tegner Savarkar med sproget et billede af territoriet, hvor han som en anden faderfigur udpeger og belærer om, hvor bestemte begivenheder fandt sted - i faktisk tid og på et faktisk sted. Landet besjæles og bliver en aktør i sin egen fortælling, og tiltales kort efter direkte "Mother". Som afslutning på denne optegnelse af Indien som helligland vender Savarkar atter tilbage til, hvorfor muslimer og kristne ikke kan regnes for hinduer: "Their mythology and Godmen, ideas and heroes are not the children of this soil" (113). At der helt konkret står "soil" skal forstås ganske konkret: Folket, dets historie og dets helte og guder er udsprunget af *dette lands jord*.

I modsætning til Savarkars vægtlægning på territoriet, fokuserede Gandhi på folket:

"Gandhi was utterly uninterested in territorial sovereignty or physical borders and boundaries (...) Nationalism for Gandhi was always about people, whether they were Hindus or Muslims (...) Savarkar's *Hindutva* argued that nationalism had nothing to do with actual people, let alone their religion, and everything to do with a mythic community in a magical land" (Bakhle 2010, 182–83).

Gandhis nationalisme var inklusiv på den måde, at muslimer, kasteløse og andre minoriteter var en del af nationen. Den blev imidlertid eksklusiv fordi den diskurs, Gandhi applicerede, om muligt var tydeligere hindu-religiøs end Savarkars:

"Gandhi's idea that his ascetism (*tapas*) and his celibacy (*brahmacharya*) would give him power (*shakti*) that could be used to control not only the microcosm of the body but also the macrocosm came from an established Hindu discursive tradition" (van der Veer 1994, 97).

Gandhis nationalisme er dermed ikke forbundet til et territorium med en ekstraordinær værdi, men med en befolkning, der skal kunne samarbejde og tage magten fra kolonimagten. I forsøget på at samle religiøse og etniske grupperinger markerer Gandhi sig som leder imidlertid selv tydeligt som hindu, hvilket holder mange af de tidligere konflikter mellem hinduer og muslimer i live: "Despite his attempts to formulate a message of tolerance and pluralism, his idiom remained Hindu and has thus contributed substantially to Hindu nationalism. Moreover, the old issues continued to exist" (ib, 98). Selvom Gandhis projekt således kan ses som modsætning til Savarkars projekt i fraværet

af militante virkemidler, favnede Gandhis projekt ikke bredt nok til at inkludere de muslimer og andre minoriteter, som Savarkar eksplicit ekskluderer i sin nationsskabelse (van der Veer 1994, 26–27; 198; Bakhle 2010, 153; 183)³⁰.

Det kan ses, at Savarkar ikke alene optegner en fysisk grænse, men også tilskriver territoriet en hellighed, som man kun kan anerkende som hindu forstået i bred forstand. De hellige mænd nævnt og de mytologiske steder udpeget er alle fra de religiøse retninger, som Savarkar medregner som 'hindu' og orienteringen mod Indien som helligt land skal være total og udelt. Det sidste vil blive yderligere udfoldet i næste afsnit. Markeringen af nationens enhed handler således både om blodsbånd - eller race - og om et territorielt krav, der er historisk/mytologisk funderet³¹. I modsætning hertil står Gandhi med sin insistens på et bredt nationsbegreb, der favner minoriteter. Savarkar lægger således vægt på territoriet og udleder herfra, hvem der har ret til det, mens Gandhi hævder, at de mennesker, der bor i Indien, har ret til landet, i modsætning til kolonimagten. Savarkar er majoritetens talsmand, mens Gandhi søger at inkludere minoriteterne.

6.5.1 Savarkars syn på kastesystemet i Hindutva

Savarkar lægger stor vægt på et blodsbånd mellem hinduer, hvilket i kombination med kulturelle faktorer afgør, om man kan betragtes som hindu eller ej. Om hinduerne anfører Savarkar følgende: "They are not only a Nation but also a race - jati. The word jati derived from the root Jan to produce, means a brotherhood, a race determined by a common origin, - possessing a common blood" (84-85). Det er interessant, at Savarkar sætter lighedstegn mellem begrebet 'race' og 'jāti'. 'Jāti' betegner normalt forskellige kaste grupperinger, mens Savarkar her bruger det til at sige, at *alle* hinduer er én jāti (Bhatt 2001, 94). Jāti kan også betyde kategori i biologisk forstand, for eksempel insekter eller planter. Disse er hierarkisk inddelt. I relation til mennesker refererer det imidlertid som regel til den hierarkiske inddeling i socialgrupper, som et menneske fødes ind i (Flood 1996, 59). Når Savarkar dermed siger, at alle hinduer er én jāti kan det fremstå som et opgør med kasteinddelingerne. Det er imidlertid ikke tilfældet. Tværtimod applicerer Savarkar et ganske elitært kastebegreb:

³⁰ Savarkar undgår på det nærmeste kastespørgsmålet. Se afsnit 6.5.1.

³¹ Se desuden (Bakhle 2010, 164–68) for denne tematik.

"[I]s not the very presence of these present castes a standing testimony to a common flow of blood from a Brahman to a Chandal³²? Even a cursory glance at any of our Smritis³³ would conclusively prove that the Anuloma and Pratiloma³⁴ marriage institutions were the order of the day (...) All that the caste system has done is to regulate its noble blood [*sic*] on lines believed - and on the whole rightly believed - by our saintly and patriotic law-givers and kings to contribute most to fertilize and enrich all that was barren and poor, without famishing and debasing all that was flourishing and nobly endowed" (85-86).

Savarkar anfører dels, at det fælles blod løber *fra* brahminen *til* den kasteløse, dels at kastesystemet er ældgammelt i kraft af referencen til smṛti-litteraturen og derved antageligvis en del af det, Savarkar definerer som hindu-kultur eller 'sanskriti'. Han anfører ydermere, at det er en sand opfattelse, at kastesystemet regulerer strømmen af blod på en fordelagtig måde, ligesom lovgivere og konger har ment før ham. Savarkar siger derfor, at hinduer er én race, men at de er inddelt i kaster. Savarkars kastebegreb og tolkning af 'jāti' er således en reaktion mod europæernes syn på inderne som inddelt i forskellige racer og ikke en reaktion mod kastesystemet som social institution (Bhatt 2001, 95; Jaffrelot 1996, 29–30).

Når Savarkar knytter territorium og nation sammen, er det nationen forstået som hindu-racen i bredeste forstand: på tværs af kaster og sågar religion - så længe denne er af indisk oprindelse. I næste afsnit vil den væsentlige parameter for Savarkars sammenknytning af nation og land blive analyseret: Kærlighed.

6.6 'Os' og 'dem' - en fortælling om kærlighed

"[Y]e, have only to render wholehearted love to our common Mother and recognize her not only as Fatherland (Pitribhu) but even as a Holyland (punyabhu); and ye would be most welcome to the Hindu fold" (115)

³² Brahman betegner det øverste kaste, mens Chandal betegner de kasteløse (Flood 1996, 61).

³³ Smṛiti betegner en bestemt type religiøse tekster, der rummer sekundære åbenbaringer i modsætning til śruti, der rummer de primære åbenbaringer. Smṛiti-tekster er nedskrevet af mennesker.

³⁴ Anuloma er et ægteskab på tværs af kaster, hvor kvinden er af lavere kaste end manden, mens pratiloma er et ægteskab, hvor manden er af lavere kaste end kvinden (Monier-Williams 2016; Bhatt 2001, 95).

Som nævnt tidligere har Savarkar fokus på at vække en følelse hos sin målgruppe, en følelse dels af kærlighed til landet, dels af fællesskab med nationen. For at kunne afgrænse nationen, skal der være et 'dem' - ellers kan vi ikke definere 'os' (se kap. 2). I afsnit 6.4 blev det gennemgået, at denne identitetsskabelse i høj grad er baseret på en religiøs diskurs, og at kærlighed og troskab til landet gøres til et valg, som alle kan træffe, men som kræver, at man afsværges sig sin religion, hvis den orienterer sig mod et alternativt helligland. Citatet ovenfor indkapsler dette: Retorisk byder Savarkar alle velkomne, men i praksis er muslimer, kristne og jøder udelukket fra at kunne blive hinduer, uanset hvor højt de elsker landet og hvor rent deres blod er. I dette kapitel vil temaet kærlighed blive udfoldet i relation til nationsskabelsen.

6.6.1 Selv-definition

"A Hindu (...) is he who looks upon the land that extends from Sindu to Sindu-from the Indus to the Seas,-as the land of his forefathers —his Fatherland (Pitribhu), who inherits the blood of that race whose first discernible source could be traced to the Vedic Saptasindhus and which on its onward march, assimilating much that was incorporated and ennobling much that was assimilated, has come to be known as the Hindu people, who has inherited and claims as his own the culture of that race as expressed chiefly in their common classical language Sanskrit and represented by a common history, a common literature, art and architecture, law and jurisprudence, rites and rituals, ceremonies and sacraments, fairs and festivals; and who *above all*, addresses this land, this Sindhusthan as his Holyland (Punyabhu), as the land of his prophets and seers, of his godmen and gurus, the land of piety and pilgrimage (115-16, min markering)

For Savarkar er 'vi' en gruppe, der er bundet sammen som nation, af blodets bånd og af vores kultur. Som det blev analyseret i afsnit 6.4 er kultur og religion overlappende begreber, hvilket også fremgår af ovenstående citat, hvor ritualer, festivaler, profeter med videre spiller en stor rolle i definitionen af kulturen. Hertil kommer den fælles historie. Denne historie er blevet gennemgået i det forudgående og handler i korte træk om, at hinduerne er et folk, der har været meget igennem, er blevet undertrykt af flere forskellige folkeslag, men som aldrig har glemt deres fællesskab og selvværd - selvom det i perioder har været glemt eller gemt (fx 11).

Der er en vis progression i Savarkars argumentation, der leder op til citatet ovenfor³⁵. Først arbejder Savarkar sig igennem historien for at finde fælles fodslag i forhold til folkets prøvelser og nuværende situation. Derefter forsøger han at definere, hvem 'folket' i grunden er. Han arbejder med geografien, men: "as it is we would be straining the usage of words too much— we fear, to the point of breaking— if we call a Mohammedan a Hindu because of his being a resident of India" (83). Det efterfølgende afsnit i *Hindutva* har titlen "Bond of common blood", og det er denne vej, Savarkar går ad. Problemet er, at ikke kun hinduer har rent blod, men også muslimske konvertitter af indisk oprindelse (91). Derfor kan det rene blod alene ikke definere en hindu. Det underforstås allerede, at en muslim ikke er en hindu, og Savarkar foregriber snart sagt sin egen videre argumentation og konklusion. Savarkar går herfra videre til at forfølge tanken om en fælles kultur og civilisation som grundlag for definitionen af folket. Her vender Savarkar tilbage til sin historiske redegørelse, for en civilisation er resultatet af historien, den er: "what man has made of matter. If matter is the creation of the Lord, then civilization is the miniature secondary creation of man" (92). Der opstår dog et problem meget lig det, der gjorde sig gældende for blodsbandet: Definitionen er for bred og kommer til at inkludere folk, der ikke er hinduer. Igen foregriber Savarkar således sin egen argumentation. Der findes folkeslag, der deler den hinduistiske kultur, men som kalder sig muslimer - og de kan ikke være hinduer (102). Savarkar er nu nået til sin argumentations højdepunkt. Her spiller religion en afgørende rolle, og Savarkar indleder med at definere 'hinduisme' som værende enten et ubrugeligt begreb, idet det udelukker mange hinduer, eller et begreb, der skal redefineres, så det kan favne alle de religiøse grupper, som Savarkar definerer som hinduer (104-107, se desuden afsnit 6.4). Savarkar sætter det religiøse øverst som definerende faktor i sin argumentations afrunding:

"Hindu Dharma of all shades and schools, lives and grows and has its being in the atmosphere of Hindu culture, and the Dharma of a Hindu being so completely identified with the land of the Hindus, this land to him is not only a Pitribhu but a Punyabhu, not only a fatherland, but a holyland" (111).

Det helt afgørende ord for Savarkar er "Holyland" eller "Punyabhu":

³⁵ Til den kommende gennemgang er (Bryant 2001, 271) anvendt.

"That is why in the case of some of our Mohammedan or Christian countrymen who had originally been forcibly converted to a non-Hindu religion and who consequently have inherited along with Hindus, a common Fatherland and a greater part of the wealth of a common culture - language, law, customs, folklore and history - are not and cannot be recognized as Hindus. For though Hindusthan to them is Fatherland as to any other Hindu yet it is not to them a Holyland too" (113).

Her ses, at hindutva og Savarkars nationalisme er religiøst motiveret: "To be considered a real Hindu, *a person's religious faith must have an indigenous origin*" (Bryant 2001, 271, min fremhævelse). Det er værd at bemærke, at Savarkar dermed inkluderer sikhisme, buddhisme og jainisme, idet han også i ovenstående citat skriver "a non-Hindu religion" og ikke "non-Hinduism" - der er flere religioner, der tilhører hinduerne, der igen tilhører landet. Dermed bindes nationen sammen med landet med en bred religiøs markering.

Opsummerende kan det siges, at dette afsnits indledende citat også kan blive det afsluttende: "[Y]e, have only to render wholehearted love to our common Mother and recognize her not only as Fatherland (Pitribhu) but even as a Holyland (punyabhu); and ye would be most welcome to the Hindu fold" (115). Det står klart, at for at kunne anse Indien for sit "Holyland", skal man tilhøre en religion med udspring på indisk jord udover at tilhøre den fælles kultur og dele det vediske blod med nationen:

"These are the essentials of Hindutva - a common nation (Rashtra) a common race (Jati) and a common civilization (Sanskriti). All these essentials could best be summed up by stating in brief that he is a Hindu to whom Sindhusthan is not only a Pitribhu but also a Punyabhu" (116).

Dermed bliver kristne, jøder og muslimer naturligt skilt fra. Hårdest går Savarkar til muslimerne. Dette vil være omdrejningspunktet for næste afsnit.

6.6.2 Muslimen som 'den anden'

Af det forudgående fremgår det, at Savarkar løbende bruger muslimen til at markere, hvad en hindu *ikke* er. Denne identitetsskabelse på baggrund af fremmedhed italesætter Savarkar selv i en passage med overskriften "Foreign Invaders":

"Nothing makes Self conscious of itself so much as a conflict with non-self. Nothing can weld peoples into a nation and nations into a state as the pressure of a common foe. Hatred separates as well as unites. Never had Sindhusthan a better chance and a more powerful stimulus to be herself forged into an indivisible whole as on that dire day, when the great iconoclast [*sic*] crossed the Indus. The Mohammedans had crossed that stream even under Kasim, but it was a wound only skin-deep, for the heart of our people was not hurt and was not even aimed at. (...) But here for the first time the sword succeeded in striking but not in killing. It grew blunter each time it struck, each time it cut deep but as it was lifted up to strike again the wound stood healed. Vitality of the victim proved stronger than the vitality of the victor. The contrast was not only grim but it was monstrously unequal. It was not a race, a nation or a people India had to struggle with. It was nearly all Asia, quickly to be followed by nearly all Europe" (1969, 42–43).

Savarkar siger således, at en konflikt med en ikke-'os' får nationen til at stå stærkere sammen og markere sig som et fællesskab: "[T]hat an agonistic presence of Muslims is required before Hindu identity comes to fulfilment discloses the Muslim presence as internal to any imagination of Hindu identity of the kind conceived by Savarkar" (Bhatt 2001, 92). Dette ligger i tråd med Jenkins' processuelle forståelse af identitet, hvor man tegner sig op imod andre for at forstå sig selv i modsætning hertil. Savarkar politiserer her identitetsskabelsen, idet han søger at påvirke den processuelle dynamik i en sådan retning, at hinduerne ses i modsætning til muslimerne som 'den anden' (Wimmer 2013, kap. 3; Jenkins 2008, kap. 1; specialets afsnit 2.1).

Billedsproget og ordvalget understreger en væsentlig pointe for Savarkar: Muslimerne i form af hele Asien var en kæmpe magt, der invaderede Indien, efterfulgt af en invasion fra hele Europa. Indien var således den lille, der var oppe imod to hele kontinenter - og vandt. Savarkar tegner et billede af en lille nation, der i kampen mod omverdenen stod sammen, blev såret, men overlevede. Denne konflikt varede i århundreder: "Day after day, decade after decade, century after century, the ghastly conflict continued and India single-handed kept up the fight morally and militarily" (44). Som det blev gennemgået i afsnit 6.2.2 anvender Savarkar en række troper til blandt andet at fremstille aktørperspektivet på en særlig måde. I citaterne ovenfor fremstilles Indien som et moralsk overlegent, men i størrelse og omfang underlegent offer. Det markeres tydeligt, at læseren forventes at fatte sympati med Indien, der er blevet hærget

gennem århundreder af "a common foe" (43), muslimerne, på trods af den moralske overhånd. Når Indien fremstilles sådan, følger det naturligt, at muslimerne ikke har en lige så høj moral. Muslimerne står således frem som et hærgende, moralsk underlegent folk, der alene i kraft af deres store antal har kunnet rasere det moralsk overlegne og fredelige Indien.

I lyset af det ovenstående er der et helt afgørende navn i Savarkars udfoldelse af relationen mellem hinduer og muslimer: Akbar. Savarkar anfører følgende: "The moral victory was won when Akbar came to the throne and Darashukoh was born" (44). Dara Shikoh er Akbars oldebarn, og vil ikke blive diskuteret her. Centralt er det, at Akbar fremhæves som stående i spidsen for "the moral victory" - Akbar er nemlig netop muslim. Efter at Indien således har kæmpet i århundreder mod de umoralske muslimer, er det en moralsk muslim, der leder sejren. Hvorfor fremhæver Savarkar en muslim i denne forbindelse? Her er kærlighed og valg de centrale faktorer. Akbar (1542-1605) var stormogul, og respekterede hinduernes religion og fjernede for eksempel den diskriminerende skat, som ikke-muslimer var pålagt (Johnson 2009, 11). I *Hindutva* udfoldes hans biografi ikke, idet han blot nævnes i citatet ovenfor. Akbar bliver her gjort til en moralsk sejrherre, hvilket har et enormt symbolsk potentiale i forlængelse af forudgående afsnit. Akbar elskede landet, han respekterede hinduerne, lod dem dyrke deres helligdage uden forstyrrelser, og siges sågar selv at have taget del i ikke-muslimske festivaller og højtider. Dermed står han frem ikke bare som moralsk menneske og muslim, men som moralsk nationalist (Bakhle 2010, 171). Denne skelnen er afgørende for Savarkars argumentation, idet hans fokus er på *valget*. Man kan vælge Indien til ved at elske 'hende' fuldt og helt, eller man kan vælge 'hende' fra og være umoralsk i kraft af sin manglende nationalisme. Savarkar nævner to øvrige 'undtagelseshinduer', Sister Nivedita (1867-1911) og Annie Besant (1847-1933). Førstnævnte var irsk discipel af Swami Vivekananda og bosatte sig i Indien, hvor hun arbejdede for den nationalistiske sag, sidstnævnte var brite og ligeledes bosat i Indien og en ledende figur i det teosofiske samfund foruden i den politiske nationalisme (Johnson 2009, 47; 224). Om disse kvinder skriver Savarkar:

"So deep our feeling of gratitude is towards a Sister Nivedita or an Annie Besant for the services they rendered to the cause of our Motherland and our culture, so soft-hearted and sensitive to the touch of love as a race we Hindus are, that Sister

Nivedita or a person like her who so completely identifies his or her being with the Being of our people, is almost unconsciously received in the Hindu fold (131).

I denne forbindelse nævnes Akbar ikke eksplicit, men hvis reglen ovenfor appliceres på Akbar ses, at han i kraft af sin kærlighed til landet og hengivenhed til befolkningen også vil kunne regnes for hindu. Om de store religiøse grupper skriver Savarkar:

"Are you a monist - a monotheist - a pantheist - an atheist - an agnostic? Here is ample room, O soul! (...) Ye, who by race, by blood, by culture, by nationality possess almost all the essentials of Hindutva and had been forcibly snatched out of our ancestral home by the hand of violence - ye, have only to render wholehearted love to our common Mother and recognize her not only as Fatherland (Pitribhu) but even as a Holyland (punyabhu); and ye would be most welcome to the Hindu fold. This is a choice which our countrymen and our old kith and kin, the Bohras, Khojas, Menons and other Mohammedan and Christian communities are free to make - a choice again which must be a choice of love" (114-15).

Akbar bliver derved i lyset af disse to citater til en moralsk nationalist, der har valgt kærlighed til landet. Som nævnt i afsnit 6.4 gøres hindutva af Savarkar til et valg, der kan træffes af kærlighed: "Nationalism, in a curious twist, now becomes a matter of choosing to love, and in making it so, Savarkar allows for all future generations of militant Hindu nationalists to use the modern concept of political choice as their alibi for prejudice" (Bakhle 2010, 178). Når Savarkar således vælger at fremhæve Akbar for at have vundet en moralsk sejr signalerer han, at det altså *er* muligt for muslimer og andre at blive betragtet som retmæssige indbyggere i landet og åbner sin nationalisme op baseret på et valg, der lægges ud til 'den anden'. Når Savarkar således har et nationalismebegreb, der er åbent for andre religiøse grupper end den eller dem, han generelt bruger til at markere 'os' og 'dem' ud fra, kan det diskuteres, hvor eksklusiv hans nationsforståelse er. Dette vil blive næste afsnits tema.

6.6.3 Kærlighed som springende punkt - er Hindutva xenofobisk?

Savarkar gør tilhør til nationen til et valg, den enkelte kan træffe. Dette valg er baseret på en kærlighedsforståelse, som Savarkar selv udlægger som en total hengivenhed til

landet som både faderland og helligland, hvilket igen betyder, at man deler blod med nationen og de vediske forfædre, og at man betragter landet som helligt. Derfor vil det i dette afsnit blive diskuteret, i hvor høj grad Savarkar kan kaldes xenofobisk, når hans grænse for nationen netop ikke er mejslet i sten.

Savarkar opsummerer sin definition af en hindu som følger: "These are the essentials of Hindutva - a common nation (Rashtra) a common race (Jati) and a common civilization (Sanskriti). All these essentials could best be summed up by stating in brief that he is a Hindu to whom Sindhusthan is not only a Pitribhu but also a Punyabhu" (116). Hvis man således opfylder det biologiske krav, det nationale krav og det kulturelle krav, som er svært at skille fra hindu dharma, er der blot tilbage at vælge kærligheden til. Den biologiske faktor er imidlertid som i tilfældene Annie Besant og Sister Nivedita ikke nagelfast, men alle afvigelser må være undtagelser fra reglen og ikke erstatte den (131). Akbar opfylder det biologiske krav og anses for et moralsk menneske fordi han i praksis opfylder alle krav, selvom han kalder sig muslim. Savarkar foretager dermed en ganske streng og håndfast definition af hvem, der er hinduer og hvem, der ikke er, samtidig med at han slår fast, at kun hinduer har ret til landet. Derved er det Savarkars egen definition, der udpeger objektet for hans politiske projekt. Han udpeger ikke en i forvejen eksisterende enhed, men definerer den selv, for derefter at tildele den politiske privilegier. Derved er hans projekt selvsagt udtryk for diskrimination på baggrund af religiøs orientering: de religiøse grupper, der er udsprunget af indisk jord, forstået konkret og geografisk, bliver blåstemplet, mens alle andre ikke anerkendes som retmæssige indbyggere i landet. Omvendt er definitionen ikke uomtvistelig. Savarkar opstiller krav og retningslinjer, der tydeligt tildeler hans egen etniske gruppe privilegier i et totalitært politisk projekt, men hans definitioner har en nuance, der peger ud af det xenofobiske aflukke³⁶.

Snarere end at belyse projektet fra et hadperspektiv, har jeg forsøgt at lægge vægt på kærlighedsperspektivet. Dette har jeg ikke gjort for at rense Savarkars projekt, men for at nuancere diskussionen i forhold til Maclean og Elams omtale af *Hindutva* som "infamously xenophobic" (2015, 2). Jeg mener, at Savarkars snævre definitioner, der

³⁶ Se desuden (Bakhle 2010, 178; 184) og (Jaffrelot 1996, 30–32). Sidstnævnte anfører: "This legacy, as well as the absence of a eugenic programme in Savarkar's writings, suggest that his racism is not really of a biological kind but is one of domination (...) Savarkar did not put great stress on racial purity for his racism of domination was deeply influenced by the rationale of the caste system; minorities are required to assimilate" (ib, 30).

giver adgang til en række privilegier i politisk forstand, som han ligeledes selv definerer, kvalificerer *Hindutva* til at blive betragtet som xenofobisk. Jeg mener imidlertid, at det til en vis grad er Gandhis senere overtag i især den vestlige historieskrivning om Indiens selvstændighed og perioden op til, der har fremstillet dels Gandhi i et blidere lys, dels Savarkar i et hårdere. Gandhis projekt var ikke uden fejl, ligesom *Hindutva* ikke var et studie i fascisme³⁷. Begge nationalistiske ledere og fløje bør fremstilles nuanceret, selvom det er enklere at falde til binære kategoriseringer. Selvom jeg således opsummerende vil kalde *Hindutva* for xenofobisk, er der et *aber dabei*: Savarkars fokus er på landet og kærligheden til det, ikke på hadet til den anden.

³⁷ Dette kan muligvis tilskrives visse af Savarkars efterfølgere, fx Moonje og Golwalkar (Bhatt 2001, 123; 132), eller ideologien benævnt *hindutva* i sin senere version, men her refereres snævert til Savarkars ideologi som fremstillet i *Hindutva*. Som nævnt i afsnit 6.1 ses Gandhi i dette speciale målrettet som modsætning til Savarkar, idet der ikke er rum til at udfolde Gandhis projekt her.

7. Konklusion

I dette speciale har jeg vist, hvordan Vinayak Damodar Savarkar i *Hindutva* fremlægger en nationsdefinition baseret på religiøse, kulturelle og biologiske faktorer. Savarkar fastlægger grænserne for Indien baseret på religiøse tekster, definerer hvad en hindu er, og slår fast, at kun hinduer - med få undtagelser - har ret til landet, der tilskrives en ekstraordinær værdi. Der er derfor tale om en nationalistisk ideologi formuleret i religiøse termer. Begrebet 'religiøs nationalisme' undlades her, da nationalisme jævnfør van der Veer (2013, 669) først og fremmest er en politisk ideologi, som kan komme til udtryk på forskellige måder, eksempelvis i religiøse termer.

De kulturelle faktorer, som Savarkar inddrager til definitionen af en hindu, opsummerer han som 'hindu dharma', der i andre sammenhænge betegner hinduismen som religion. Gennem anvendelsen af religiøse tekster som belæg for sine påstande og ved at inddrage mytologiske karakterer og narrativer, appellerer Savarkar netop til den gruppe af mennesker, som omfattes af hans egen definition af en hindu. Savarkars projekt er identitetsskabende, da han omformulerer begrebet 'hindu' og applicerer det på en ny identitet, der foruden hinduer omfatter jainer, sikher, buddhister og ateister, for så vidt de har det rette blod og følger hindu dharma. Dermed sker identitetsskabelsen på baggrund af parametre defineret af Savarkar. Savarkar omfortolker religionen, dels ved at anføre, at 'hinduisme' er et ubrugeligt begreb, dels ved at gøre 'hindu' til et kulturelt frem for et religiøst begreb. I analysen af begrebet fremgår det imidlertid, at Savarkars tolkning og værditilskrivning bevarer de religiøse grundtræk.

Savarkars historiebrug viser hans behov for at finde et fælles ophav, som han kan basere sit nationsbegreb på. Han griber til guldaldermyten om det stærke, vediske folk, som gøres til nationens forfædre. I kombination med de kulturelle krav, der som nævnt tager sig ud som religiøse krav, er blodets bånd en afgørende parameter for definitionen af nationen. Det biologiske krav er således baseret på en myte frem for på naturvidenskab eller ydre karakteristika.

Det sidste krav, der skal opfyldes for at være en del af Savarkars nation, er ubetinget og udelt kærlighed til landet. Indien personificeres og tilskrives en mytologisk betydning der gør, at kærlighedskravet også er mytologisk baseret. En hindu elsker Indien, fordi Indien er hans hellige land.

Jeg har i dette speciale vist, at Savarkars ideologi som udtrykt i *Hindutva* er formuleret i religiøse termer og at hans argumentation og virkemidler ligeledes knytter an til det religiøse domæne. Savarkar appellerer til sin målgruppes følelser ved at inddrage elementer fra de religioner, som inkluderes i hans hindu-begreb, og derved samle nationen. Dermed er teksten udtryk for et identitetsskabende projekt.

I Savarkars samtid var det politiske billede kaotisk. Der var kontrasterende nationalistiske grupper, en koloniovermagt med stor fysisk styrke og interne konflikter mellem hinduer og muslimer. Med *Hindutva* leverede Savarkar en ideologi, der appellerede til Indiens majoritetsbefolkning. Dermed giver *Hindutva* en ideologi, der står i skarp kontrast til Gandhis non-violent projekt, der i høj grad appellerede til minoriteter. Savarkars elitære kasteforståelse sætter ham ligeledes i opposition til både Gandhi og hans nationalistiske forløber Arya Samaj. *Hindutva* er dermed udtryk for en ideologi, der udgjorde en brik i et politisk og nationalistisk magtspil i første halvdel af 1900-tallet.

Jeg har med dette speciale givet mit religionshistoriske bidrag til forskningen i den indiske nationalisme ved at behandle de religiøse virkemidler i et nøgleværk. Specialet har ikke behandlet, hvad der skete med *Hindutva* som værk og ideologi efter udgivelsen. I forlængelse af specialets resultater ville det være interessant at undersøge *Hindutvas* receptionshistorie, da Savarkar som nævnt selv i dag er en væsentlig inspiration for den politiske elite.

Oppositionen til Gandhi er et spor, som specialet kun i begrænset omgang har kunnet forfølge. Særligt den vestlige fremstilling af Gandhi som moralsk og politisk overherre i forhold til Savarkar kunne være spændende at undersøge. Savarkar er nærmest ukendt i vestlig forskning og populærkultur, mens Gandhis navn er kendt i vide kredse. Samtidig er Savarkar et politisk forbillede i Indien. Kontrasten dels mellem Gandhi og Savarkar i samtiden, dels mellem den vestlige og den indiske receptionshistorie kunne være interessant at undersøge i forlængelse af dette speciales resultater.

8. Litteraturliste

Anderson, Benedict.

2006 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*.
Rev. ed. London: Verso.

Arnold, David

2001 *Gandhi*. Profiles in Power. Harlow, England: Longman.

Assmann, Jan

1995 “Collective Memory and Cultural Identity”. Oversat af John Czaplicka. *New German Critique*, nr. 65: 125–33.

Bakhle, Janaki

2010 “Country First? Vinayak Damodar Savarkar (1883–1966) and the Writing of
Essentials of Hindutva”. *Public Culture* 22 (1): 149–86.

Balagangadhara, S. N

2010 “Orientalism, Postcolonialism and Religion”. I *Rethinking Religion in India: The colonial construction of Hinduism*, redigeret af Esther Bloch, Marianne Keppens, og Rajaram Hegde, 135–63. London: Routledge.

Barth, Fredrik

1998 *Ethnic Groups and Boundaries : The Social Organization of Culture Difference*. Reissued. Prospect Heights, Ill.: Waveland.

Berger, Stefan

2007 “Introduction: Towards a Global History of National Historiographies”. I *Writing the nation: a global perspective*, redigeret af Stefan Berger, 1–29.
Hampshire: Palgrave Macmillan.

Bergunder, Michael

2004 “Contested Past: Anti-Brahmanical and Hindu Nationalist Reconstructions of
Indian Prehistory”. *Historiographia Linguistica* 31 (1): 59–104.

Bhatt, Chetan

2001 *Hindu Nationalism: Origins, Ideologies, and Modern Myths*. Oxford: Berg.

BJP.

2016a “Bharatiya Janata Party - Category: BJP National President, Shri Amit Shah visited veer Savarkar Cell in Cellular jail & paid tribute to Veer Savarkar on his birth anniversary Port Blair (Andaman & Nicobar) on May 28, 2016”. Set december 24. <http://www.bjp.org/en/component/joomgallery/2016/may/bjp-national-president-shri-amit-shah-visited-veer-savarkar-cell-in-cellular-jail-paid-tribute-to-veer-savarkar-on-his-birth-anniversary-port-blair-andaman-nicobar-on-may-28-2016?Itemid=583>.

2016b “PM pays tributes to Veer Savarkar on his birth anniversary”. Set december 24. <http://www.bjp.org/en/shri-narendra-modi-feed/pm-pays-tributes-to-veer-savarkar-on-his-birth-anniversary>.

Bloch, Esther, Marianne Keppens, og Rajaram Hegde

2010 *Rethinking Religion in India : The Colonial Construction of Hinduism*. Routledge South Asian Religion Series ; 4. London: Routledge.

Bottici, Chiara

2015 “The Politics of the Past: The Myth of the Clash of Civilizations”. I *Warring with Words: Narrative and Metaphor in Politics*, redigeret af Michael Hanne, William D. Crano, og Jeffery Scott Mio, 103–17. The Claremont Symposium on Applied Social Psychology. New York: Psychology Press.

Breuilly, John

1993 *Nationalism and the State*. 2. ed. Manchester: Manchester University Press.

Brubaker, Rogers

2002 “Ethnicity without groups”. *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie* 43 (2): 163–189.

Bryant, Edwin

2001 *The quest for the origins of Vedic culture: the Indo-Aryan migration debate*.
Oxford: Oxford University Press.

Brænder, Morten, Christoffer Kølvrå, og Carsten Bagge Laustsen

2014 *Samfundsvidenskabelig tekstanalyse*. 1. udgave. Samfundsvidenskabernes
metoder. Kbh.: Hans Reitzel.

Burg, Corstiaan J. G. van der

1996 “The Place of Sanskrit in Neo-Hindu Ideologies: From Religious Reform to
National Awakening”. I *Ideology and Status of Sanskrit: Contributions to the
History of the Sanskrit Language*, redigeret af Jan E. M. Houben, 367–81.
Brill’s Indological Library ; 13. Leiden: E.J. Brill.

Chatterjee, Partha

1993 *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton
Studies in Culture/Power/History. Princeton: Princeton University Press.

Connor, Walker

1994 *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*. Princeton, N.J.: Princeton
University Press.

Dieckhoff, Alain, og Christophe Jaffrelot

2005 “Introduction”. I *Revisiting Nationalism: Theories and processes*, redigeret af
Alain Dieckhoff og Christophe Jaffrelot, 1–9. London: Hurst.

Durkheim, Émile

2001 *The Elementary Forms of Religious Life*. Oversat af Carol Cosman. Oxford
World’s Classics. Oxford: Oxford University Press.

Eliade, Mircea

1969 *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago and London: the Univ.
of Chicago Press.

2009 *Helligt og profant: om det religiøses væsen*. Oversat af Gerda Lipowsky. Ny udgave / stærkt revideret af Peter Thielst på grundlag af 1984-Udgaven. Redaktion Filosofi. Frederiksberg: Det Lille Forlag.

Ellis, Havelock

2016 “Encyclopedia Britannica | Britannica.com”. Set december 9.
<https://global.britannica.com/>.

Eriksen, Thomas Hylland

2010 *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. 3. ed. Anthropology, Culture, and Society. London: Pluto Press.

Fairclough, Norman

1992 *Discourse and Social Change*. Repr. Cambridge: Polity Press.

Flood, Gavin

1996 *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press.

2003 “Introduction”. I *The Blackwell Companion to Hinduism*, 1–24. Malden, MA: Blackwell Pub.

Fox, Jon E., og Cynthia Miller-Idriss

2008 “Everyday Nationhood”. *Ethnicities* 8 (4): 536–63.

Gellner, Ernest

1998 *Nations and Nationalism*. Reprint. New Perspectives on the Past. Oxford: Blackwell.

Gittinger, Juli

2010 “Hindutva: From Nationalism to Secularism”. *Theta Alpha Kappa* Nov. 2010: 18–37.

Guha, Ranajit

1997 *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India.*

Convergences. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Halbwachs, Maurice

1992 *On Collective Memory.* Redigeret af Lewis A. Coser. The Heritage of

Sociology. Chicago: The University of Chicago Press.

Hock, Hans Henrich

1996 “Pre-Ṛgvedic Convergence between Indo-Aryan (Sanskrit) and Dravidian? A

Survey of the Issues and Controversies”. I *Ideology and Status of Sanskrit:*

Contributions to the History of the Sanskrit Language, redigeret af Jan E. M.

Houben, 17–58. Brill’s Indological Library ; 13. Leiden: E.J. Brill.

Honko, Lauri

1984 “The Problem of Defining Myth”. I *Sacred Narrative: Readings in the Theory*

of Myth, redigeret af Alan Dundes, 41–52. Berkeley: University of California

Press.

Jabbar, Naheem

2009 *Historiography and Writing Postcolonial India.* Routledge Studies in South

Asian History ; 3. London: Routledge.

Jaffrelot, Christophe

1996 *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics, 1925 to the 1990s:*

Strategies of Identity-Building, Implantation and Mobilisation (with Special

Reference to Central India). London: Hurst & Company.

2005 “For a theory of nationalism”. I *Revisiting nationalism: Theories and*

processes, redigeret af Alain Dieckhoff og Christophe Jaffrelot, 10–61.

London: Hurst.

2007 *Hindu Nationalism: A Reader.* Princeton: Princeton University Press.

2011 *Religion, Caste and Politics in India.* Comparative Politics and International

Studies Series. London: Hurst.

https://www.statsbiblioteket.dk/au/#!/search?query=recordID%3A%22sb_5931

962%22.

Jenkins, Richard

2008 *Social Identity*. 3. ed. Abingdon, Oxon: Routledge.

Jensen, Hans J. Lundager

2011 “Religionshistorie og aksetid: Om Robert Bellahs udkast til en evolutionær religionshistorie”. Redigeret af Anders Klostergaard Petersen.

Religionsvidenskabeligt Tidsskrift, nr. 56: 5–22.

Jensen, Jeppe Sinding

2009 *Myths and Mythologies: A Reader*. Critical Categories in the Study of Religion. London: Equinox Pub.

2014 *What Is Religion?* Durham, UK: Acumen.

Johnson, W. J

2009 *A Dictionary of Hinduism*. 1. ed. Oxford: Oxford University Press.

Jones, Lindsay, red.

2005 *Encyclopedia of Religion*. 2nd ed. Bd. 1. Detroit: Macmillan Reference USA.

<http://go.galegroup.com.ez.statsbiblioteket.dk:2048/ps/i.do?p=GVRL&sw=w&u=aaruniv&v=2.1&it=aboutJournal&id=GALE|5BTC>.

Jones, Susan Stedman

2001 *Durkheim Reconsidered*. Malden, Mass.: Polity Press.

Keppens, Marianne, og Esther Bloch

2010 “Introduction: Rethinking religion in India”. I *Rethinking Religion in India: The colonial construction of Hinduism*, redigeret af Esther Bloch, Marianne Keppens, og Rajaram Hegde, 1–21. London: Routledge.

Killingley, Dermot

2003 “Modernity, Reform, and Revival”. I *The Blackwell companion to Hinduism*, redigeret af Gavin Flood, 509–25. Malden, MA: Blackwell Pub.

Lakoff, George

1987 *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*.
Chicago: University of Chicago Press.

Larsen, Peter Stein

2013 “Troper”. I *Litteratur: introduktion til teori og analyse*, redigeret af Lasse
Horne Kjældgaard, 2. udgave, 95–116. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

Lawrence, Paul

2013 “Nationalism and historical writing”. I *The Oxford handbook of the history of
nationalism*, redigeret af John Breuilly. Oxford: Oxford University Press.

Liu, James H., og Sammy S. Khan

2015 “Nation Building Through Historical Narratives in Pre-Independence India:
Gandhi, Nehru, Savarkar, and Golwalkar as Entrepreneurs of Identity”. I
Warring with Words: Narrative and Metaphor in Politics, redigeret af Michael
Hanne, William D. Crano, og Jeffery Scott Mio, 211–37. The Claremont
Symposium on Applied Social Psychology. New York: Psychology Press.

Maclean, Kama, og J. Daniel Elam

2015 “Reading Revolutionaries: Texts, Acts, and Afterlives of Political Action in
Late Colonial South Asia: Who is a revolutionary?” I *Revolutionary Lives in
South Asia: Acts and Afterlives of Anticolonial Political Action*, redigeret af
Kama Maclean og J. Daniel Elam, 1–11. Abingdon, Oxon: Routledge.

McCrone, David, og Frank Bechhofer

2015 *Understanding National Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Menon, A. G.

1996 “The Use of Sanskrit in South Indian Bilingual Royal Inscriptions: Social,
Political and Religious Implications”. I *Ideology and Status of Sanskrit:
Contributions to the History of the Sanskrit Language*, redigeret af Jan E. M.
Houben, 249–63. Brill’s Indological Library ; 13. Leiden: E.J. Brill.

Michaels, Axel

2004 *Hinduism: past and present*. Princeton: Princeton University Press.

Monier-Williams

2016 “Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary, 1899”. Set september 9.

[http://www.sanskrit-lexicon.uni-](http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MWScan/2014/web/webtc/indexcaller.php)

[koeln.de/scans/MWScan/2014/web/webtc/indexcaller.php](http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MWScan/2014/web/webtc/indexcaller.php).

Müller, Friedrich Max

1977 *Comparative Mythology*. Repr. New York: Arno Press.

Møller, Lis

1995 “Om figurativt sprog”. I *Om litteraturanalyse*, 1. udgave, 1. oplag, 153–88.

Århus: Systime.

“nationalitet - på Ordbogen.com”. 2016. Set august 12.

<http://www.ordbogen.com/opslag.php?word=nationalitet&dict=ddsy>.

Overing, Joanna

1997 “The Role of Myth: An Anthropological Perspective, or: ‘The Reality of the Really Made-Up’”. I *Myths and Nationhood*, redigeret af Geoffrey A Hosking og George Schöpflin, 1–18. New York: Routledge in association with the School of Slavonic and East European Studies, University of London.

Pals, Daniel L.

2006 *Eight Theories of Religion*. 2. ed. New York: Oxford University Press.

Pincince, John

2007 “On the Verge of Hindutva: V.D. Savarkar, Revolutionary, Convict, Ideologue, C. 1905–1924 (Dissertation)”, ProQuest Dissertations Publishing, .

Said, Edward W.

2003 *Orientalism*. London: Penguin Books.

Savarkar, Vinayak Damodar

1969 *Hindutva: Who Is a Hindu?* 5. ed. Bombay: Veer Savarkar Prakashan.

Savigny, Eike von, red.

1998 *Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen*. Berlin: Akademie Verlag.

Seshan, Radhika

2007 “Writing the Nation in India: Communalism and Historiography”. I *Writing the nation: a global perspective*, redigeret af Stefan Berger, 155–78. Hampshire: Palgrave Macmillan.

Sharma, Jyotirmaya

2006 *Hindutva: Exploring the Idea of Hindu Nationalism*. Delhi: Penguin India.

Smith, Anthony

1997 “The ‘Golden Age’ and National Renewal”. I *Myths and Nationhood*, redigeret af Geoffrey A Hosking og George Schöpflin, 36–59. New York: Routledge in association with the School of Slavonic and East European Studies, University of London.

Smith, David

2003 “Orientalism and Hinduism”. I *The Blackwell companion to Hinduism*, redigeret af Gavin Flood, 45–63. Malden, MA: Blackwell Pub.

Stein, Burton

1998 *A History of India*. Blackwell History of the World. Malden, Mass.: Blackwell Publishers.

Veer, Peter van der

1994 *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press.

2013 “Nationalism and religion”. I *The Oxford handbook of the history of nationalism*, redigeret af John Breuilly. Oxford: Oxford University Press.

Viswanathan, Gauri

2003 “Colonialism and the Construction of Hinduism”. I *The Blackwell companion to Hinduism*, redigeret af Gavin Flood, 23–44. Malden, MA: Blackwell Pub.

Wennerberg, Hjalmar

1998 “Der Begriff der Familienähnlichkeit in Wittgensteins Spätphilosophie”. I *Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen*, redigeret af Eike von Savigny, 41–70. Berlin: Akademie Verlag.

White, Hayden

1987 *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Paperbacks ed., 3. printing. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

1997 *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Paperback ed. Baltimore: The Johns Hopkins Univ. Press.

Wimmer, Andreas

2013 *Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks*. Oxford Studies in Culture and Politics. New York: Oxford University Press.

Winther Jørgensen, Marianne, og Louise Phillips

1999 *Diskursanalyse som teori og metode*. 1. udgave. Frederiksberg: Samfundslitteratur.

Wittgenstein, Ludwig

1984 *Tractatus logico-philosophicus: Tagebücher 1914-1916: philosophische Untersuchungen*. Werkausgabe / Ludwig Wittgenstein, 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Østergård, Uffe

2013 “Stat, nation og national identitet”. I *Klassisk og moderne samfundsteori*, redigeret af Heine Andersen og Lars Bo Kaspersen, 5. udgave, 675–700. København: Hans Reitzel.