

'Heilige oorlog' tegen de Indiase overheid

Militante sikhs en de Punjab crisis

'Heilige oorlog' tegen Indiase
overheid : Militante sikhs en
de Punjab crisis / 2011 - Mirjam
MELENHORST-VAN INGEN
Godsdienstwetenschap

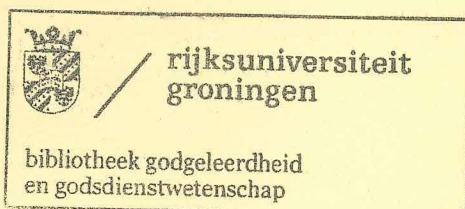
Mirjam Melenhorst - van Ingen

Masterscriptie Godsdienstwetenschap

Rijksuniversiteit Groningen, augustus 2011

Begeleider: Dr. P. Berger

Meelezer: Dr. M. Buitelaar



Inhoudsopgave

1. Inleiding	p. 03
2. Het sikhisme	p. 10
2.1 Het sikhisme als reactieve beweging	p. 10
2.2 De goeroes: omstandigheden en veranderingen	p. 13
2.3 Sri Guru Granth Sahib	p. 15
3. De Punjab crisis	p. 20
3.1 De opkomst van Jarnail Singh Bhindranwale	p. 20
3.2 Jarnail Singh Bhindranwale versus Indira Gandhi	p. 23
3.3 Na de dood van Bhindranwale en Gandhi	p. 28
4. Het ontstaan van de Punjab crisis	p. 33
4.1 De Britten: sikhs als strijders	p. 33
4.2 Singh Sabhas: benadrukken van het verschil tussen sikhisme en hindoeïsme	p. 35
4.3 De Akali Dal: falen van de sikh politieke partij	p. 38
4.4 De Groene Revolutie: armoe troef	p. 40
4.5 Verklaring voor de Punjab crisis?	p. 42
5. Religie en geweld	p. 46
5.1 Framing van een kosmische oorlog	p. 46
5.2 Scripts for action	p. 50
5.3 Martelaren en demonen	p. 51
5.4 Expressief geweld	p. 53

5.5 Psychologische en sociologische factoren	p. 56
5.6 Religie en de staat	p. 59
6. Conclusie	p. 62
Glossarium	p. 67
Bibliografie	p. 69

1. Inleiding

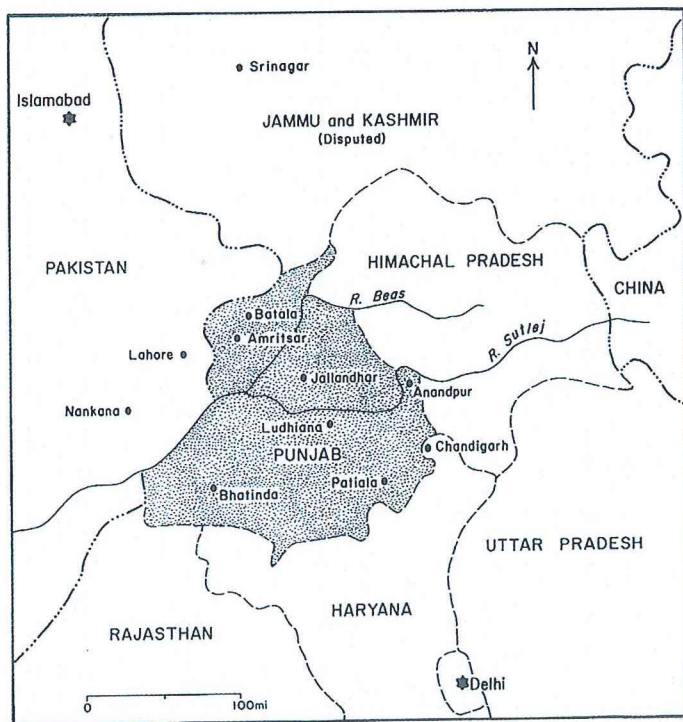
Op 31 oktober 1984 maakte de premier van India, Indira Gandhi, zich klaar voor een televisie interview met de BBC. Het interview zou gehouden worden in het kantoor dat in haar achtertuin lag. Onderweg naar dit kantoor groette Indira in haar tuin twee van haar bodyguards, Beant Singh en Satwant Singh. In reactie op haar groet haalde Beant Singh zijn revolver tevoorschijn en beschoot haar vijf keer. Satwant Singh schoot met een automatisch geweer nog eens vijftwintig kogels het lichaam van Indira Gandhi binnen. Ze kon niet meer gered worden.

Hoewel heel India geschokt was door dit gewelddadige voorval, had Indira Gandhi zelf al voorzien dat zij een gewelddadige dood zou sterven. Dit blijkt uit papieren die na haar dood zijn gevonden. Zij schrijft dat als zij een gewelddadige dood zou vinden, het geweld zich in de gedachten en handelingen van de moordenaar zou bevinden, en niet in haar overlijden. Geen haat zou namelijk donker genoeg zijn om de liefde die Indira voelde voor haar mensen te overschaduwen.¹ Dat Indira een aanslag op haar leven verwachtte kwam door de rol die zij eerder dat jaar had gespeeld in operatie Bluestar, een militaire actie. Zij had opdracht gegeven tot de bestorming van de Gouden Tempel, de tempel die voor sikhs de heiligste plek op aarde is, om de leider van de fundamentalistische sikh beweging, Jarnail Singh Bhindranwale, te doden. Bij de bestorming werden meer dan duizend mensen, waaronder veel pelgrims, gedood en werd de tempel verwoest. Hoewel maar een klein deel van de sikh bevolking sympathisant was van de fundamentalistische beweging, was de hele sikh gemeenschap verontwaardigd over de ontheiliging van hun heiligste plaats. De bodyguards van Indira Gandhi waren dan ook niet de enigen die het op haar leven hadden voorzien. Veel van haar tegenstanders zagen de dood van Indira als enige mogelijke oplossing voor het gewelddadige conflict in Punjab.²

¹ Katherine Frank, *Indira, the life of Indira Nehru Gandhi* (Londen 2001) 484-494.

² T.N. Madan, 'The double-edged sword: fundamentalism and the Sikh religious tradition', in: Martin E. Marty en R. Scott Appleby red., *Fundamentalisms observed* (Chicago 1991) 594-627, aldaar 595.

Dat het conflict tussen de Indiase overheid en de fundamentalistische militante sikhs zo gewelddadig werd lijkt paradoxaal, omdat zowel in het hindoeïsme als in het sikhisme geweldloosheid wordt voorgeschreven. Geweld was in de jaren 1980 en 1990 echter aan de orde van de dag in Punjab, en men spreekt dan ook van de 'Punjab crisis'. Het contrast tussen de geweldloosheid die



Figuur 1: Kaart van Punjab

Bron: Cynthia Keppley Mahmood, *Fighting for faith and nation, dialogues with Sikh militants* (Philadelphia 1996) 116.

in het sikhisme gepredikt wordt en de dagelijkse ervaring van geweld ten tijde van de Punjab crisis roept bij mij de vraag op: hoe kan het dat sikhs bereid zijn tot het gebruik van geweld? In deze scriptie wil ik dan ook te weten komen welke factoren een rol speelden in het uitbreken van geweld ten tijde van de Punjab crisis. Ik wil

ook onderzoeken in hoeverre religie een rol speelde. Ik stel daarom de volgende onderzoeksvraag: welke factoren speelden een rol in het gebruik van geweld door militante fundamentalistische sikhs ten tijde van de Punjab crisis? Dit is relevant om te onderzoeken omdat het om een vrij recent conflict gaat waar nog weinig diepgaand onderzoek naar is gedaan. De meeste teksten die over de crisis zijn geschreven zijn ofwel een directe reactie op de crisis, zoekend naar een oplossing voor het conflict, of studies die proberen de oorzaken van de crisis te achterhalen. Een oorzaak die in deze laatste categorie studies vaak genoemd wordt is communalisme. Wetenschappers die communalisme als oorzaak van de Punjab crisis zien stellen dat grieven door sikh leiders overdreven werden om zo

sikhs te mobiliseren. Een andere oorzaak die veel wordt gegeven is manipulatie door de elite. Volgens deze theorie werd religie uitgebuit voor politieke doelen. Een derde groep wetenschappers, onder wie Murray Leaf en Gopal Singh, benadrukt de rol die de economie en politiek speelden in het ontstaan van spanningen. Ook zijn er wetenschappers die de crisis als een reactie op de angst voor modernisatie en het opgaan in het hindoeïsme zien.³ Religie krijgt in deze theorieën vaak echter geen of een kleine rol toebedeeld. Wanneer religie genoemd wordt, wordt gesteld dat zij onschuldig is en wordt gebruikt en misbruikt als dekmantel voor andere doelen. Ik stel dat er meerdere factoren een rol hebben gespeeld in het ontstaan van de Punjab crisis en dat religie een cruciale rol heeft vervuld in het escaleren van het conflict. Met deze positie sluit ik me aan bij wetenschappers als Mark Juergensmeyer, die de Punjab crisis vanuit een religiewetenschappelijk oogpunt bestudeerd heeft.

Om antwoord te kunnen geven op de vraag 'Welke factoren speelden een rol in het gebruik van geweld door militante fundamentalistische sikhs ten tijde van de Punjab crisis?' zal ik eerst de geschiedenis van het sikhisme bestuderen. Ik zal kijken naar het leven van bepaalde goeroes en hun bijdragen aan de heilige tekst, in zoverre deze relevant zijn voor de onderzoeksvraag. Ik zal me in het tweede hoofdstuk dus vooral richten op de thema's geweld en geweldloosheid in de sikh traditie en geschiedenis. In het derde hoofdstuk beschrijf ik de belangrijkste gewelddadige gebeurtenissen ten tijde van de Punjab crisis en introduceer ik de belangrijkste spelers in het conflict. Zo krijgen we een beeld van de situatie in Punjab ten tijde van de crisis. In hoofdstuk vier zal ik mij bezighouden met een aantal contextuele factoren die een rol speelden bij het ontstaan van het geweld; namelijk de staatspatronage van de Britten, de opkomst van sikh hervormingsbewegingen, het falen van de sikh politieke partij en de slechte economische omstandigheden ten gevolge van de Groene Revolutie. We zullen zien dat al deze factoren bijdroegen aan de gespannen situatie in Punjab, waarin conflicten gemakkelijk konden escaleren. In het vijfde hoofdstuk bespreek ik de rol van religie in de Punjab crisis. Hierbij zal ik gebruik

³ Surinder S. Jodhka, 'Crisis of the 1980s and changing agenda of Punjab studies: a survey of some recent research', *Economic and political weekly* 32 (1997) 273-279, aldaar 273-274.

maken van analytische gereedschappen aangereikt door schrijvers als Mark Juergensmeyer, Hans Kippenberg, Charles Selengut, Anton Blok en Bruce Lincoln. Door toepassing van deze analytische gereedschappen zal ik aantonen dat religie cruciaal was in de escalatie van de Punjab crisis. Begrippen die een belangrijke rol zullen spelen bij het begrijpen van het geweld zijn *framing* (p. 46), kosmische oorlog (p. 48), *symbolic empowerment* (p. 56), expressief geweld (p. 54) en religie van revolutie (p. 59). Deze begrippen zullen uitgebreid worden uitgelegd wanneer zij aan bod komen. In het laatste hoofdstuk zal ik eindigen met een aantal concluderende opmerkingen en aanbevelingen voor verder onderzoek.

Voor ik hiermee ga beginnen, wil ik stilstaan bij het gebruik van de term fundamentalisme. Over het gebruik van de term bestaat namelijk een behoorlijke controverse. Zo waarschuwt Susan Harding voor stereotypering en vooroordelen. Zij geeft aan dat het gebruik van de term bewust moet gebeuren. Dit betekent dat auteurs moeten uitleggen wat zij met de term fundamentalisme bedoelen en het gebruik van de term moeten problematiseren.⁴ Steve Bruce ziet bezwaren op grond van de oorsprong van de term 'fundamentalisme'. De term is namelijk ontstaan vanuit de publicaties *The Fundamentals of Faith* van Amerikaanse protestantse theologen in de jaren 1910-1915. Hoewel de term dus een christelijke oorsprong heeft, werd de toepassing ervan uitgebreid naar conservatieve stromingen binnen alle religies. Aan het eind van de twintigste eeuw werd het begrip gebruikt voor iedere groep die hun religie zeer serieus neemt, een aparte manier van leven predikt of publiek beleid religieuze geloven wil laten reflecteren. Het werd echter ook gebruikt door liberalen om hun conservatieve tegenstanders aan te duiden. Hoewel Bruce de terughoudendheid tegen het gebruik van de term begrijpt, ziet hij genoeg overeenkomsten tussen verschillende religieuze groeperingen om de term toch toe te passen; zoals het geloof in de perfectie van een bepaalde bron, het geloof in een perfecte (religieuze) gemeenschap in het verleden en de wens hiernaar terug te keren, het gevoel dat de continuïteit van de traditie in gevaar is, het aantrekken van

⁴ Susan Harding, 'Representing fundamentalism: the problem of the repugnant cultural other', *Social research* 58 (1991) 373-393, aldaar 373-376.

leden uit bepaalde (gemarginaliseerde) sociale groepen en het gebruik van moderne media.⁵

Ook bij de militante sikhs kun je jezelf afvragen of fundamentalisme een terechte term is om de beweging te kenschetsen. Er was sprake van een roep om een eigen soevereine natiestaat om sikh identiteit en cultuur te behouden. De sikhs streden volgens henzelf tegen de overtreding van mensenrechten, de uitbuiting van natuurlijke bronnen door buitenstaanders en de onderdrukking van een bevolkingsgroep. Vrijheidsstrijd, onafhankelijkheidsoorlog en etnonationalisme zijn termen die door de leden naar voren worden geschoven om de beweging te typeren. In hun narratief hebben de leiders van de beweging het over onrecht, verraad, uitbuiting, territorium, culturele helden en de rechten van een bevolking. Het lijkt dus te gaan om nationalisme, zij het dat deze leiders geen seculiere, maar een religieuze staat nastreven.⁶

Harjot Oberoi geeft daarom drie redenen voor het gebruik van de term fundamentalisme die mij hebben overtuigd de term toch toe te passen. Deze redenen zijn linguïstisch, cultureel en associatief. Ten eerste gebruikt de groepering de Punjabi term *mulvad* om zichzelf aan te duiden, wat letterlijk 'fundamentalisme' betekent. Ten tweede is er sprake van absolutisme met betrekking tot de heilige teksten. Er zijn geen hermeneutische of kritische lezingen toegestaan. Alleen wetenschappers die het geloof kunnen versterken zouden volgens de groepering het sikhisme moeten bestuderen. Mensen die toch kritisch naar de teksten keken, zoals wetenschappers, dichters, artiesten en journalisten zijn vaak vermoord. Jarnail Singh Bhindranwale preekte intolerantie tegenover iedere belediging van de heilige teksten. Individuen die het heilige boek niet respecteerden moesten volgens hem gedood worden. Tot slot is de term fundamentalisme ook om associatieve redenen toepasbaar vanwege het millenarisme (een sterke eindtijdverwachting), de profetische kijk (men verwacht dat bepaalde voorspellingen uitkomen), het puritanisme (een nadruk op de

⁵ Steve Bruce, *Fundamentalism* (Cambridge 2000), aldaar 10-15.

⁶ Harjot Oberoi, 'Mapping Indic fundamentalisms through nationalism and modernity', in: Martin E. Marty en R. Scott Appleby red., *Fundamentalisms comprehended* (Chicago 1995) 96-114, aldaar 98-101.

persoonlijke relatie met God) en het antipluralisme, die de beweging kenmerken. Deze kenmerken worden vaak geassocieerd met fundamentalisme.⁷

Naast de redenen die Oberoi geeft is de term 'fundamentalisme' als analytisch concept ook zeer bruikbaar. Door de term 'fundamentalisme' breder toe te passen wordt het een comparatief concept. Ik ben van mening dat er tussen zeer verschillende bewegingen genoeg overeenkomsten, zoals de bovengenoemde kenmerken, bestaan om dezelfde term toe te passen. Mijn definitie van fundamentalisme is daarom de volgende: fundamentalisme is de overtuiging dat religie, gebaseerd op een heilige openbaring, vorm zou moeten geven aan alle aspecten van het dagelijks leven. Volgens fundamentalisten moet religie dus voorschrijven hoe men zich in alle situaties dient te gedragen. Uiteraard is deze definitie ook van toepassing op de militante sikh beweging. Wat ik hier nog wil benadrukken is dat het in deze tekst gaat om deze militante fundamentalistische beweging, en niet om de sikh gemeenschap in zijn geheel. De militante beweging betreft slechts een klein percentage van de sikh bevolking, hoewel het niet duidelijk is hoe groot de beweging nu precies is.

Een andere term waar ik hier dieper op in wil gaan is 'geweld'. Wanneer we kijken naar bovenstaande definitie van fundamentalisme, zien we dat geweld geen kenmerk van fundamentalisme is. Voor veel mensen zijn religie en geweld zelfs twee tegengestelde zaken, omdat vrijwel alle religies het gebruik van geweld verbieden. Toch zien we bij veel fundamentalistische groeperingen dat fundamentalisme en militie hand in hand gaan. Dit is ook het geval bij de fundamentalistische sikhs en daarom is het belangrijk om stil te staan bij het gebruik van de term 'geweld'. Bruce Lincoln stelt dat geweld de voortzetting van een conflict met fysieke middelen is. Om de oorzaken van geweld te achterhalen moeten we volgens hem dus twee vragen stellen. Ten eerste moeten we bestuderen wat de oorzaken van een conflict (algemeen en specifiek) zijn en ten tweede moeten we onderzoeken waarom het conflict niet met andere middelen opgelost is. Lincoln benadrukt dat de overgang van geweldloosheid naar geweld een grote stap is die mensen niet zomaar nemen. Over het algemeen

⁷ Harjot Oberoi, 'Sikh fundamentalism: translating history into theory', in: Martin E. Marty en R. Scott Appleby red., *Fundamentalisms and the state* (Chicago 1993) 233-256, aldaar 257-258.

2. Het sikhisme

2.1 Het sikhisme als reactieve beweging

Het sikhisme is ontstaan als een reactie op de wisselwerking tussen het hindoeïsme en de islam in India. De beweging ontstond in de vijftiende eeuw in de noordelijke staat Punjab en werd opgericht door goeroe Nanak, de eerste van de sikh goeroes. Hij werd geboren in 1469 in Talwandi, een plaatsje 88 kilometer ten westen van Lahore. Goeroe Nanak ontwikkelde een leer waarmee hij de leider werd van een hervormingsbeweging, de Nanakpanthis. Deze beweging kan geplaatst worden binnen de *sant*-traditie van hindoeïstische *bhakti*-bewegingen.¹⁰ Het verschil tussen de beweging van goeroe Nanak en andere *bhakti*-bewegingen is dat de beweging van goeroe Nanak na enige tijd een aparte religieuze traditie werd. De *bhakti*-bewegingen steunden op vier pilaren: *bhakti*, *bhakta*, *bhagvanta* en de goeroe: aanbidding, de aanbidder, God en de leraar. Deze bewegingen kwamen op als reactie op de islam die de Mogoel overheersers met zich meebrachten. Het hindoeïsme was namelijk erg pluriform met tegenstrijdige geloven, ideeën en religieuze praktijken. Voor de gemiddelde hindoe bestond religie uit het aanbidden van beelden van goden, het uitvoeren van rituelen en formaliteiten met betrekking tot eten, drinken en lichamelijk contact, het ondernemen van pelgrimages naar heilige plaatsen en het baden in heilige rivieren. Ten tijde van de Mogoel overheersing bekeerden steeds meer hindoes zich tot de islam, mede omdat dit geloof veel eenduidiger was. De *bhakti*-bewegingen kwamen op om de bekering tot de islam tegen te gaan. De eerste uitspraken van goeroe Nanak waren dan ook gericht op sociale emancipatie van de Indiase bevolking en religieuze verheffing. De leer van goeroe Nanak onderscheidde zich van de leer van andere *bhakti*- en *sant*-bewegingen in het feit dat hij sterk de nadruk legde op de werkelijkheid van deze wereld. Omdat zijn beweging opkwam als reactie op de wisselwerking tussen de

¹⁰ In *bhakti*-bewegingen tonen volgelingen hun devotie voor een persoonlijke god. In de *sant*-traditie is er sprake van een goeroe, een spiritueel leraar.

islam en het hindoeïsme is deze net zozeer als de *bhakti*-bewegingen te kenschetsen als een reactieve beweging.¹¹

Naast de invloed van de *bhakti*-bewegingen werd goeroe Nanak ook beïnvloed door islamitische soefi-bewegingen. In het soefisme speelt liefde een nog grotere rol dan in de *bhakti*-bewegingen en veel hindoes stonden sympathiek tegenover de beweging vanwege de nederigheid en vroomheid van haar aanhangers. In de leer van goeroe Nanak zijn er dan ook duidelijk islamitische invloeden terug te vinden. Zo zijn er overeenkomsten tussen het islamitische godsbeeld en het godsbeeld van goeroe Nanak: hij geloofde in één vormeloze God, een duidelijke breuk met het hindoeïsme. Afgoderij en ritualisme werden door hem afgewezen, net als in de islam. In de nadruk op gelijkheid tussen al zijn volgelingen en zijn afkeer van het kastenstelsel zien we de islamitische boodschap van de eenheid van de mens en broederschap onder mensen. Ook het idee van de *dharm yuddh* (rechtvaardige oorlog) lijkt sterk op het idee van de islamitische *jihad*. Het idee is dat wanneer geweldloze, redelijke middelen zoals overtuigen en redetwisten geen verandering teweegbrengen bij de onderdrukkers, het gelegitimeerd en zelfs wenselijk is om over te gaan op gewapend verzet. Dit idee zou later nog een belangrijke rol gaan spelen en zullen wij dan ook nog tegenkomen in de volgende hoofdstukken. Het sikhisme is dus zowel door het hindoeïsme als door de islam beïnvloed.¹²

Toch ontwikkelde goeroe Nanak zijn leer ook sterk in contrast tot het hindoeïsme. Bepaalde doctrines en gebruiken uit het hindoeïsme keurde hij sterk af. Zo wilde hij dat zijn leer beschikbaar was voor iedereen, en niet alleen voor een bevoorrechte elite, zoals in het brahmanische hindoeïsme het geval was. Nanak verspreidde zijn leer dan ook in het Punjabi, de taal van de gewone bevolking. Ook keerde hij zich tegen de minderwaardigheid van vrouwen die in

¹¹ W. Owen Cole en Piara Singh Sambhi, *The Sikhs, their religious beliefs and practices* (Londen 1978) 1-6; Clarence Osmond McMullen, *Religious beliefs and practices of the Sikhs in rural Punjab* (New Delhi 1989) 17-34; Dharam Pal Ashta, 'Sikhism as an off-shoot of traditional Hinduism and a response to the challenge of Islam', in: Niharranjan Ray red., *Sikhism and Indian society* (Calcutta 1967) 230-246, aldaar 231-243 en Rajinder Kaur, 'Sikhism as an off-shoot of traditional Hinduism and a response to the challenge of Islam', in: Niharranjan Ray red., *Sikhism and Indian society* (Calcutta 1967) 278-284, aldaar 280-283.

¹² Abdul Majid Khan, 'The impact of Islam on Sikhism', in: Niharranjan Ray red., *Sikhism and Indian society* (Calcutta 1967) 219-229, aldaar 222-223.

het hindoeïsme gepredikt werd. Hij gaf aan dat mannen uit vrouwen geboren worden, dat zij haar broers of echtgenoten zijn en dat vrouwen dus een huishouden bij elkaar houden. Alleen God was volgens hem onafhankelijk van vrouwen. Hij wees verder religieus formalisme, ritualisme en ascetisme af. Dit laatste deed hij mede omdat er in zijn tijd groepen gewapende *sadhus*¹³ door het land zwierven die mensen dwongen voedsel aan hen te doneren. Zonder de gemeenschap diensten te verlenen werden zij een economische last. Goeroe Nanak besloot daarom bedelen en het leven van aalmoezen en offers te verbieden. Hiermee brak hij duidelijk met het hindoeïstische ideaal van ascetisme.¹⁴

Men zou kunnen concluderen dat het sikhisme de logische synthese is van de ontmoeting tussen hindoeïsme en islam, maar dit is niet correct. Hoewel het sikhisme zowel door het hindoeïsme als door de islam is beïnvloed en is voortgekomen uit de ontmoeting tussen beide religies, zou het sikhisme zonder goeroe Nanak niet bestaan. Het charismatisch leiderschap¹⁵ van de goeroe is namelijk de reden dat het sikhisme is uitgroeid tot een aparte religie. Er was ruimte voor de opkomst van zo een charismatische autoriteit vanwege de doctrine van *Jnana*, die in het hindoeïsme wordt gezien als een geldige vorm van openbaring. Dit is een goddelijke wijsheid of totale kennis van iedereen, alles, overal en altijd in de hele kosmos. Deze kennis kan alleen door God aan een bepaald persoon worden gegeven. De aanhangers van goeroe Nanak geloofden dat dit bij hem het geval was. Zij geloofden dat God goeroe Nanak gezonden had om de waarheid te verspreiden. Toen de goeroe niet langer als zwervende leraar leefde, maar zich vestigde in een plaatsje in het noorden van Punjab, begon het beeld dat zijn aanhangers van hem hadden te veranderen. Het plaatsje werd Katarpur gedoopt, wat 'Stad van God' betekent en goeroe Nanak's aanhangers

¹³ *Sadhus* zijn heilige mannen die de wereld verzaakt hebben en ascetisme beoefenen.

¹⁴ Bhai Jodh Singh, 'Structure and character of Sikh society', in: Niharranjan Ray red., *Sikhism and Indian society* (Calcutta 1967) 25-46, aldaar 36-39 en McMullen, *Religious beliefs*, 23-27.

¹⁵ Charismatisch leider bedoel ik in de Weberiaanse zin van het woord. Het gaat dus om een bepaalde kwaliteit van een persoon waardoor hij boven normale mensen uitstijgt en behandeld wordt als iemand met bovennatuurlijke, bovenmenselijke of ten minste uitzonderlijke krachten of kwaliteiten. Deze kwaliteiten zijn niet toegankelijk voor gewone personen, maar worden gezien als van goddelijke afkomst of als lichtend voorbeeld. Op basis van deze kwaliteiten wordt de persoon gezien als een leider. Max Weber, *The theory of social and economic organization* (New York 1964) 358-359.

begonnen hem te zien als iemand die een speciale relatie met God had, zonder een profeet of incarnatie te zijn. De goeroe werd steeds meer vereerd en hoewel zijn leer wel belangrijk was, was zijn persoon nog veel belangrijker. De oorspronkelijke sikh gemeenschap vormde zich rondom de goeroe. Het feit dat hij een opvolger aanwees heeft ervoor gezorgd dat de gemeenschap niet in vergetelheid raakte. Het charismatisch leiderschap van de goeroes zorgde voor het succes van het sikhisme.¹⁶

2.2 De goeroes: omstandigheden en veranderingen

Ten tijde van goeroe Nanak waren de politieke en religieuze omstandigheden in India relatief vreedzaam. Conflicten konden vaak zonder geweld worden opgelost en uit het hindoeïsme nam goeroe Nanak dan ook het idee van geweldloosheid (*ahimsa*) over. Deze vreedzaamheid was echter alleen mogelijk door de gunstige omstandigheden in India. Zo was ten tijde van de derde goeroe, goeroe Amar Das (geboren in 1479, goeroe van 1552 tot 1574), keizer Akbar aan de macht. Hij wilde eenheid tussen moslims en hindoes bewerkstelligen en was zodoende geïnteresseerd in de opkomende religie, omdat deze elementen van beide religies bevatte. De keizer stond positief tegenover de nieuwe religie en hielp goeroe Ram Das (geboren in 1534, goeroe van 1574 tot 1581), de vierde goeroe, met het oprichten van de stad Amritsar. Keizer Akbar had dus een positieve invloed op de ideologie van vreedzaamheid in het sikhisme.

De opvolger van keizer Akbar, keizer Jehangir, regeerde het Mogoelrijk van 1605 tot 1627 en zorgde juist voor een gewelddadige periode in India. Hij had hiermee een negatieve invloed op de ideologie van vreedzaamheid in het sikhisme. De nieuwe keizer eiste dat iedereen in India zich tot de islam bekeerde en executeerde de vijfde goeroe, goeroe Arjan (geboren in 1563, goeroe van 1581 tot 1606), toen deze dit weigerde. Met zijn dood was het idee van martelaarschap in het sikhisme geboren. Goeroe Arjan werd opgevolgd door zijn zoon, goeroe Hargobind (geboren in 1595, goeroe van 1606 tot 1644), die belangrijke veranderingen doorvoerde als reactie op de moord op zijn vader. Zo

¹⁶ Kaur, 'Sikhism as an off-shoot', 280-283 en McMullen, *Religious beliefs*, 17-25.

zette hij een leger op en zat hij gewapend op zijn troon. De belangrijkste religieuze bijdrage die goeroe Hargobind leverde was de ontwikkeling van het concept van *miri-piri*, de koppeling van wereldlijke en geestelijke macht. *Piri* komt van hetzelfde woord als 'pir', wat in het soefisme een religieus leider aanduidt. *Miri* komt van 'amir', ook een woord dat India binnenkwam via de islam. 'Amir' werd gebruikt om een aanvoerder van gelovigen aan te duiden. Op goeroe Hargobind was veel kritiek omdat hij zich meer met *miri*, de wereldlijke macht, dan met *piri*, de geestelijke macht, leek bezig te houden. De goeroe reageerde op dit soort kritiek door aan te geven dat heiligheid intern is en soevereiniteit extern. Alleen een religieus leider kon ook een gemeenschap leiden.

Ook na het goeroeschap van Hargobind waren de omstandigheden voor de sikhs vijandig. Keizer Aurangzeb, die vanaf 1658 het Mogoelrijk regeerde, zette de lijn van keizer Jehangir voort. Ook hij wilde iedereen bekeren tot de islam en hij eiste dat tempels gesloten werden en er moskeeën voor in de plaats werden gebouwd. Als gevolg hiervan brak er een burgeroorlog uit waarbij veel hindoes en sikhs omkwamen. Toen de negende goeroe, goeroe Tegh Bahadur (geboren in 1621, goeroe van 1664 tot 1675), gevangen werd genomen en weigerde zich tot de islam te bekeren werd ook hij gedood. Hiermee werd hij de tweede goeroe die een martelaarsdood stierf. Zijn zoon goeroe Gobind Singh (geboren in 1666, goeroe van 1675 tot 1708), de tiende en laatste goeroe, besloot de sikh gemeenschap meer weerbaar te maken.¹⁷ Tijdens de publieke executie van zijn vader hadden sikhs namelijk niet geprotesteerd en hielden zij zich verborgen. Hier wilde hij verandering in brengen. Hij gaf aan dat hij de zwakheid van de sikhs wilde vervangen door kracht en eenheid. Op een bijeenkomst in 1699 vroeg hij om vijf vrijwilligers die hun leven wilden geven voor de goeroe. Hij doodde hen niet, maar initieerde hen in de nieuwe *khalsa* orde van moedige sikhs. Vanaf dit moment is een groep van vijf personen representatief voor de sikh gemeenschap. Hierna liet de goeroe zich door de vijf vrijwilligers inwijden in de orde. Een onderdeel van de initiatie was het drinken van *amrit* (nectar) uit een pot met water, geroerd met een dubbelzijdig zwaard.

¹⁷ Cole, *The Sikhs*, 7-35.

Toen de aanwezige gelovigen vervolgens ingewijd werden dronk iedereen uit dezelfde pot, ongeacht kaste of geslacht. De afwijzing van kaste had zo rituele expressie gekregen. Na de inwijding moesten alle *khalsa* sikhs zich aan de gedragscode houden die goeroe Gobind Singh uiteenzette in een preek. Deze preek zou samen met een aanvulling vlak voor zijn dood de sikh gedragscode en leefregels gaan vormen. Mannen die ingewijd waren gingen vanaf dit moment de naam Singh (leeuw) gebruiken. Naast de oprichting van de *khalsa* heeft goeroe Gobind Singh nog een aantal belangrijke veranderingen in het sikhisme doorgevoerd. Zo liet hij kopieën maken van het heilige boek de Granth Sahib en kondigde hij de sluiting van de canon aan. Voor zijn dood liet hij weten dat hij niet opgevolgd zou worden door een levende goeroe, maar dat de goeroe na zijn dood in het heilige boek zou huizen. Sikhs moesten hun vertrouwen in het heilige boek en in de gemeenschap plaatsen. Na de dood van goeroe Gobind Singh stond de Granth Sahib bekend als de Sri Guru Granth Sahib en hadden de sikhs geen levende goeroe meer.¹⁸

2.3 Sri Guru Granth Sahib

Naar de Sri Guru Granth Sahib wordt door de meeste sikhs verwezen met de naam Adi Granth, waarmee zij aangeven dat dit het belangrijkste boek is dat er bestaat. Het is voor alle sikhs een heilig boek. Het boek bestaat uit hymnen van verschillende goeroes en niet-sikh wijsgeren. De eerste versie van het boek is verzameld door de vijfde goeroe Arjan, die voor het eerst de enorme hoeveelheid aan heilige teksten ordelijk verzamelde. De tiende goeroe, Gobind Singh voegde aan de compilatie van goeroe Arjan alleen de hymnen van zijn vader toe. Zijn eigen hymnen voegde hij niet toe, deze zijn later verzameld in de Dasam Granth. Het heilige boek verdient volgens sikhs minstens evenveel respect als de goeroes omdat zij geloven dat het boek, net als de goeroes dat deden, de goddelijke waarheid uitdraagt. Dat de sikhs het heilige boek als goeroe beschouwen is te zien in het volgende voorbeeld. In 1920 ontstond er een

¹⁸ W.H. McLeod, 'The khalsa rahit', in: T.N. Madan red., *India's religions, Perspectives from sociology and history* (New Delhi 2004) 246-262, aldaar 250-251 en Madan, 'The double-edged sword', 599.

controverse onder sikhs over de vraag of bekeerde verschoppelingen *karah parshad*, heilige pudding, mochten geven.¹⁹ Om het conflict te beslechten werd de Adi Granth geraadpleegd. Op de pagina die willekeurig opengeslagen werd stond de volgende tekst:

'Upon the worthless he bestows his grace, brother, if they will serve the True Guru. Exalted is the service of the True Guru, brother, to hold in remembrance the divine name. God himself offers grace and mystic union. We are worthless sinners brother, yet the True Guru has drawn us to that blissful union.' AG 638:3²⁰

Het was voor de sikhs duidelijk dat de goeroe de bekeerlingen had geaccepteerd. Maar sikhs geloven niet dat de Adi Granth de enige openbaring is. God kan door iedereen spreken, vandaar dat er ook hymnen van niet-sikhs in het boek zijn opgenomen.

De Adi Granth bepaald de wereldkijk, het begrip van God en de vorm van meditatie voor alle sikhs. De essentiële boodschap die het geschrift uitdraagt is de eenheid tussen mens en God. De hymnen zijn erop gericht sikhs dit te laten realiseren. God wordt beschreven in antropomorfische termen en de goeroes waren niet bang om het beeld van familierelaties aan te halen om de relatie tussen God en mens te beschrijven. God is de Schepper van het universum en Hij is perfect en volledig goed. Hij is zowel absoluut als persoonlijk en zowel transcendent als immanent. God kan intellectueel nooit begrepen worden, maar wel intuïtief ervaren worden. Hij kent geen gelijke en sikhs geloven dan ook niet in meerdere goden of Satan. Zij geloven niet in een dualistische wereld.²¹

Sikhs wijzen dan ook het bestaan van een onafhankelijk principe van het kwaad van de hand. Omdat alles uiteindelijk door God geschapen is, is alles in essentie goed en puur. Toch is ook het kwaad een onderdeel van het geheel. Het kwaad is een gevolg van een verkeerd gebruik van het menselijke intellect en de

¹⁹ *Karah parshad* is een heilige pudding die tijdens diensten in de *gurdwara* (sikh heiligdom, letterlijk 'poort tot de goeroe') wordt genuttigd.

²⁰ Cole, *The Sikhs*, 55.

²¹ Cole, *The Sikhs*, 43-141 en Gopal Singh, *The religion of the Sikhs* (Londen 1971) 30.

vrije wil. Wanneer mensen zich afscheiden van God en dus de eenheid tussen God en de mens verbreekt, ontstaat het kwaad.²²

Het is dus van belang om de relatie met God goed te onderhouden en om dit te doen moeten sikhs goed leven. Één van de voorschriften om een goed leven te leiden is geweldloosheid. Het is echter niet zeker dat de eerste goeroes pacifisten waren. Zij leefden in een relatief vreedzame tijd, waarin conflicten vaak zonder geweld opgelost konden worden. Goeroe Hargobind reageerde op de omstandigheden van zijn tijd door de religie meer militair te maken. Het sikhisme kent sindsdien ook het recht op verzet. Dit recht houdt in dat sikhs zich met geweld mogen verzetten wanneer hun fundamentele rechten worden ontkend en overredingskracht faalt. Dit recht uit zich bijvoorbeeld in het idee van de *dharm yuddh*. Het gewelddadige aspect van het sikhisme heeft zich dus ontwikkeld als reactie op de omstandigheden waarin de goeroes leefden.²³

Omdat in de Adi Granth de gedragscodes en regels voor het dagelijks leven nog niet systematisch waren vastgelegd ontstonden er in de volgende eeuwen handleidingen die gedragsregels vastlegden, *rahit namas* genaamd. Deze handleidingen, waarvan een aantal verschillende versies verkrijgbaar zijn, claimen de preek die de laatste goeroe gaf ten tijde van zijn initiatie en de instructies die hij vlak voor zijn dood gaf te bevatten. 'Rahit' komt van het werkwoord leven. Het is de systematische uitdrukking van *khalsa* principes; de manier van leven volgens de principes van de *khalsa*. Niet alle sikhs leven dus volgens de *rahit namas*, alleen sikhs die zichzelf tot de *khalsa* rekenen doen dit. In een complete versie komen we vier elementen tegen. Ten eerste wordt de fundamentele doctrine besproken, zoals de verering van de goeroes en de mystieke aanwezigheid van de eeuwige goeroe in de Adi Granth. Dit element wordt zowel door *khalsa* als door niet-*khalsa* sikhs geaccepteerd. Ten tweede worden regels voor persoonlijk gedrag besproken. Hieronder vallen plichten wat betreft verering, uiterlijke kenmerken, verplichte praktijken en groepen waar men zich niet mee zou moeten associëren. Voor *khalsa* sikhs zijn vooral de

²² Pritam Singh Gill, *Trinity of Sikhism, philosophy, religion, state* (Jullundur 1973) 194-199 en Singh, *The religion of the Sikhs*, 95-98.

²³ Gill, *Trinity of Sikhism*, 248-259.

zogenaamde 'vijf K's' belangrijk, omdat zij hiermee hun identiteit benadrukken: ongeknipt/ongeschoren haar (*kes*), een houten kam, in het haar gedragen (*kanga*), een stalen armband (*kara*), een zwaard of dolk (*kirpan*) en een korte broek, tot boven de knie (*kachera*). Ten derde worden de regels voor het uitvoeren van *khalsa* ceremonies uitgelegd. Tot slot worden de sancties besproken die moeten worden toegepast bij overtreding van de regels.²⁴

Deze identiteit als *khalsa sikh* is één van de ideeën en concepten die we in dit hoofdstuk tegen zijn gekomen met betrekking tot de thema's geweld en geweldloosheid in het sikhisme. Verder hebben we gezien dat de religie opkwam in reactie op de wisselwerking tussen het hindoeïsme en de islam, en dat goeroe Nanak van het hindoeïsme het idee van geweldloosheid overnam. Latere goeroes reageerden echter op de vijandige omstandigheden van hun tijd toen zij concepten als heilige oorlog en het recht op verzet in het sikhisme introduceerden. In het volgende hoofdstuk zullen we zien dat deze concepten door de militante sikhs werden aangehaald in hun narratief over hun conflict met de Indiase overheid. Ook het idee van een koppeling tussen spirituele en wereldlijke macht speelde hierbij een rol. De belangrijkste conclusie die we uit dit hoofdstuk kunnen trekken is dat hoewel het sikhisme geweldloosheid preekt, er in de religie ook zeker een traditie van bereidheid tot geweld bestaat. Deze traditie is ontstaan in reactie op de bedreiging die het sikhisme ervoer van islamitische overheersers, maar de traditie heeft zich verder ontwikkeld ook nadat de Britten keizer Aurangzeb versloegen en de macht in India overnamen. In de zich ontwikkelende *rahit namas* bleef geweld een belangrijk thema en ook de Britten droegen bij aan de sikh identiteit als strijder, zoals we in hoofdstuk vier zullen zien. In het volgende hoofdstuk kijken we echter eerst naar de gebeurtenissen ten tijde van de Punjab crisis. We zullen zien hoe Jarnail Singh Bhindranwale, de leider van de fundamentalistische militante sikhs, steeds meer macht kreeg en welke rol hij speelde in het escaleren van het conflict. Ook de rol die Indira Gandhi speelde in het conflict wordt belicht. Door eerst een overzichtelijke beschrijving van de belangrijkste gebeurtenissen ten tijde van de

²⁴ McLeod, 'The khalsa rahit', 251-255.

crisis te geven, zal ik daarna beter in staat zijn de factoren die een rol speelden in het ontstaan van de crisis te analyseren.

3. De Punjab crisis

3.1 De opkomst van Jarnail Singh Bhindranwale

Zoals we in de inleiding al gezien hebben duidt "de Punjab crisis" de periode van ongeveer 1980 tot ongeveer 1990 aan waarin geweld tussen militante sikhs en de overheid in de deelstaat Punjab escaleerde. De deelstaat werd tijdens de Punjab crisis geteisterd door geweld, maar al voor de Punjab crisis begon waren de verhoudingen tussen de sikh gemeenschap en de overheid van Indira Gandhi gespannen. Toen Gandhi in 1975 de Noodtoestand uitriep nadat zij door de rechtbank schuldig was bevonden aan corrupte verkiezingspraktijken, waren sikhs haar grootste tegenstanders. De sikh politieke partij, de Akali Dal, lanceerde een campagne om de democratie te redden. Duizenden sikhs die vreedzaam protesteerden tegen de dictatoriale maatregelen die Gandhi had ingevoerd werden opgepakt en de media werden onder druk gezet om hierover te zwijgen. Toen Gandhi in 1977 haar speciale bevoegdheden opgaf en de democratie herintroduceerde in India werd haar partij zwaar afgestraft.

Omdat de Akali Dal veel stemmen had gekregen bedacht Indira's zoon, Sanjay Gandhi, een tactiek om zijn moeder weer aan de macht te helpen. Hij wilde de Akali Dal verzwakken door een radicale sikh leider het politieke veld in te sturen en zo stemmen van de Akali Dal weg te lokken. Het was de bedoeling dat deze radicale leider het hoofd van een nieuwe politieke partij zou worden en dat sikhs die ontevreden waren met de Akali Dal op deze partij zouden gaan stemmen. De Congres Partij van Indira Gandhi zou volgens Sanjay minder concurrentie ondervinden van de Akali Dal als de ontevreden sikhs een nieuwe partij zouden hebben om op te stemmen. De Congres Partij was niet bang dat deze nieuwe radicale partij zou kunnen uitgroeien tot een nieuwe concurrent. Daarom werd er een lijst samengesteld van predikers die naar voren konden worden geschoven als alternatief voor het leiderschap van de Akali Dal. Jarnail Singh Bhindranwale werd het meest geschikt bevonden. De Congres Partij ontkent deze gang van zaken en stelt dat de Akali Dal dit verhaal de wereld in

heeft gebracht om zo de partij van Bhindranwale te verzwakken en hun eigen partij te redden.²⁵

De jonge prediker was in 1947 geboren in Punjab en had van jongs af aan een religieuze opleiding gevolgd. Toen hij zeven jaar oud was studeerde Bhindranwale aan de school waar goeroe Gobind Singh ooit zijn pupillen zou hebben onderwezen. Toen het hoofd van de sikh religieuze school Dam Dami Taksal het dorp waar Bhindranwale woonde bezocht en kennis met hem maakte, raadde deze Bhindranwale's vader aan Bhindranwale te laten studeren aan de Dam Dami Taksal. De school stond erom bekend al eeuwen te strijden tegen sikh afvalligheid. Het was de belangrijkste en meest vooraanstaande sikh religieuze school en toen hij achttien werd, werd Bhindranwale er student. Hij werd onderwezen in sikh theologie en geschiedenis en was een goede student. Toen zijn mentor overleed werd hij zelfs benoemd tot hoofd van de school. De jonge leider nam zijn plichten serieus en werd al snel redelijk bekend als prediker. Hij was een charismatisch persoon en sprak in simpele bewoordingen. Hierdoor was hij populair onder de gewone bevolking. Één van zijn aanhangers zei het volgende over hem:

The first thing I noticed about Bhindranwale was that he made everybody feel welcome. Nobody was an outsider with him, no matter what their appearance, clean-shaven or bearded. He was very human, very soft. He was firm on his views, of course, but he has a sense of humour, too. He asked me, "When are you going to become my brother [when are you going to become orthodox, grow a beard]?" I answered, "Well, I'll try." But he laughed and said, "If you just stop trying, you'll become my brother quicker. From the facial aspect, I mean!" What he meant was that if I just let nature take its course, if I didn't shave, I would look like a Sikh more quickly. This was the way he would gently remind people to live as Sikhs. He was clear in his example, but he didn't put pressure on me or anything. Everyone would feel comfortable in his presence.²⁶

²⁵ Ian Mulgrew, *Unholy terror, the Sikhs and international terrorism* (Toronto 1988) 10-15 en Cynthia Keppley Mahmood, *Fighting for faith and nation, dialogues with Sikh militants* (Philadelphia 1996) 80.

²⁶ Mahmood, *Fighting for faith*, 77.

In dit citaat zien we dat deze aanhanger zich bij Bhindranwale aansloot omdat hij zich prettig voelde in zijn aanwezigheid. Voor hem was Bhindranwale, net als voor vele anderen, een charismatisch leider.

Bhindranwale richtte zich in zijn preken vooral op de sikh Nirankaris sekte. Hij bestempelde hen als afvallig omdat zij geloofden in een levende goeroe en teksten hebben toegevoegd aan de Adi Granth, terwijl de laatste goeroe volgens de sikh traditie heeft aangekondigd dat er geen levende goeroe meer zou komen en dat de canon gesloten was. Toen de Nirankaris in 1978 toestemming kregen om hun jaarlijkse conventie in Amritsar te houden, besloot Bhindranwale met een processie van de Gouden Tempel naar de plek waar de vergadering plaats zou hebben te marcheren. Onderweg verminkten de processiegangers de eigenaar van een winkel en probeerden zij de goeroe van de Nirankaris te liquideren. In het geweld dat volgde kwamen tientallen mensen om het leven. Toen twee jaar later de goeroe van de sekte daadwerkelijk vermoord werd, was Bhindranwale de belangrijkste verdachte. Door de gewelddadige conflicten met de Nirankaris sekte kwam Bhindranwale al snel bekend te staan als een militante fundamentalist.²⁷

Het plan om Bhindranwale naar voren te schuiven om zo de Akali Dal te verzwakken leek in eerste instantie te werken. De prediker had veel aanhangers en het gematigde leiderschap van de Akali Dal begon aanhang te verliezen omdat mensen de radicale denkwijze van Bhindranwale aantrekkelijker vonden. Veel sikhs die besloten niet langer op de Akali Dal te stemmen, kozen voor de partij van Indira Gandhi, de Congres Partij, omdat veel mensen geloofden dat Bhindranwale financiële steun kreeg van Sanjay Gandhi. Ook was Sanjay getrouwd met een sikh en was de belangrijkste adviseur van Indira Gandhi, Giani Zail Singh, een sikh. Toen Gandhi in 1980 weer aan de macht kwam werd Bhindranwale gearresteerd op verdenking van de moord op de goeroe van de Nirankaris. Dit leidde tot veel protest onder zijn volgelingen. Zij verdachten Gandhi ervan dat zij Bhindranwale liet arresteren omdat zij zich geïntimideerd

²⁷ Mulgrew, *Unholy terror*, 58-59; Mark Juergensmeyer, 'The logic of religious violence: the case of the Punjab', *Contributions to Indian sociology* 22 (1988) 65-88, aldaar 68 en Madan, 'The double-edged sword', 597-598.

voelde door het succes van zijn politieke partij. Om de rust in Punjab te bewaren besloot Indira in 1981 om Bhindranwale weer vrij te laten. Bhindranwale was echter zo boos dat zijn persoonlijke papieren vernietigd waren tijdens zijn arrestatie dat hij zich tegen de Indiase overheid keerde. Hij geloofde niet langer in een seculiere overheid en vond dat hindoes bevoorrecht werden. Hij spoorde jonge sikhs aan om hindoes te doden, omdat zij de sikhs zouden onderdrukken. De Punjab crisis was nu echt begonnen.²⁸

3.2 Jarnail Singh Bhindranwale versus Indira Gandhi

Bhindranwale maande zijn aanhangers een wapen aan te schaffen om voorbereid te zijn om zichzelf te verdedigen tegen hindoes en om tegen hen in opstand te kunnen komen. Toen in 1982 een bondgenoot van Bhindranwale werd opgepakt op verdenking van de moord op de PR-chef van de Nirankaris, werden er massaal protesten georganiseerd die zijn vrijlating eisten. Vanwege de onrust in de provincie werden samenscholingen verboden en tijdens protesten werden daarom 30.000 sikhs gearresteerd. Sommigen van hen werden onder huisarrest geplaatst, anderen werden opgesloten in speciaal opgerichte kampen. Dit wakkerde de onvrede alleen nog maar verder aan en bovendien bood het een kans om gelijkgestemden te ontmoeten. Toen een bus met 38 gearresteerde Akalis werd geramd door een trein beschuldigde Bhindranwale de overheid ervan bewust deze demonstranten te hebben gedood. De as van de mensen die waren omgekomen werd door demonstranten door de straten van New Delhi gedragen. Zij werden geëerd als martelaars. Een maand, en vele uren later werden alle demonstranten weer vrijgelaten en beloofde Gandhi met sommige van de religieuze eisen van de sikhs akkoord te gaan. Deze belofte kwam zij echter niet na en zij brak persoonlijk de onderhandelingen tussen haar overheid en de Akali Dal af. Het voorval leidde tot nog meer geweld tussen sikhs en

²⁸ Mulgrew, *Unholy terror*, 10-15; Robert Eric Frykenberg, 'Hindu Fundamentalism and the structural stability of India', in: Martin E. Marty en R. Scott Appleby red., *Fundamentalisms and the state* (Chicago 1993) 233-256, aldaar 244 en Mark Juergensmeyer, *Terror in the mind of God, the global rise of religious violence* (3e editie; Berkeley 2003) 99.

hindoes in het noorden van India. De sfeer in Punjab was zo grimmig dat politici een kogelvrij vest droegen wanneer zij een bezoek aan de deelstaat brachten.²⁹

De overheid was bang dat het geweld zou escaleren en bestempelde daarom iedereen die zich vijandig uitsprak tegenover hun plutocratie 'terrorist'. Om deze terroristen onder controle te houden werden er wederom maatregelen getroffen, zoals beperkingen op reizen en begrenzings van burgerrechten. Gandhi stelde haar sikh opposenten voor als een bedreiging voor India's nationale veiligheid. Toen de sikhs zich tegen de Aziatische Spelen keerden omdat zij vonden dat het een duur feestje was om te vieren dat Rajiv Gandhi de politiek betrad, nam Gandhi strenge maatregelen tegen de sikhs. Zij noemde hen demonische terroristen en blies daarmee hun werkelijke invloed en dreiging op. De sikhs mochten geen radiostation opzetten om vanuit Amritsar preken en hymnen uit te zenden en zij werden belachelijk gemaakt om hun verzoek de trein naar de Gouden Tempel de 'Harimandir Express' te noemen. In voorbereiding op de Aziatische Spelen werden sikhs willekeurig opgepakt en ondervraagd. Iedere sikh die naar New Delhi wilde reizen werd hardhandig gefouilleerd door de politie, zelfs hoge legerbazen en politici. De meesten mochten niet doorreizen. De grenzen van Punjab en de route naar New Delhi werden afgesloten. Bhindranwale greep de behandeling aan om aan zijn volgelingen aan te tonen dat sikhs onderdrukt werden door hindoes. Veel sikhs radicaliseerden en keerden zich tegen de overheid. In de hierop volgende jaren werden veel sikhs gemarteld en zelfs gedood door de Indiase politie.³⁰

In 1982 besloot Bhindranwale een *dharm yuddh* (heilige oorlog) te beginnen tegen de overheid. Hij steunde hiermee de Akali Dal, die een klein leger had opgericht om de belangen van sikhs te behartigen. In ruil voor de steun van Bhindranwale eiste de Akali Dal de vrijlating van twee van zijn aanhangers. Het eerste doel dat Bhindranwale zichzelf stelde was de invoering van de Anandpur Sahib Resolution. Dit document bestaat uit drie delen: religieus, politiek en economisch en is weinig fundamentalistisch. Het is een roep om meer politieke vrijheid van deelstaten wat betreft economie, cultuur en religie. In het religieuze

²⁹ Mulgrew, *Unholy terror*, 68-70.

³⁰ Idem.

deel wordt een oproep gedaan voor betere verspreiding van sikhisme, een gestroomlijnde administratie van sikh heiligdommen en een betere training voor predikers. Ook moest er een campagne komen om inwijding tot de *khalsa* te bevorderen. Verder eiste het document een radiostation om sikh muziek en lezingen uit sikh bronnen op uit te zenden. Het belangrijkste doel van het document was het uitroeien van discriminatie tegenover sikhs en veel sikhs steunden deze campagne dan ook.³¹

Bhindranwale kreeg hierdoor steeds meer aanhang en in 1983 boekte hij succes met de politieke partij van de Dam Dami Taksal. De Akali Dal was ingestort door het verlies aan leden, maar de partij van Bhindranwale was een machtige speler. Steeds meer sikhs radicaliseerden onder invloed van Bhindranwale en Punjab werd oncontroleerbaar door de gewelddadige ideologie die hij predikte. In de mobilisatie van militante sikhs hadden de tempels een belangrijke rol gespeeld. Vele van de 20.000 *gurudwaras* in Punjab werden een podium voor radicale leiders om te rekruteren, mobiliseren, organiseren en onderwijzen. Veel van de mensen die zich aansloten bij de militanten waren Jats, ongetrouwd en begin twintig. De meeste van hen hadden de lagere school afgemaakt. Hun families bezaten meestal kleine stukken land, zelf waren zij vaak werkloos of ze hadden een slecht betaald baantje. Wanneer zij zich bij de beweging aansloten verbeterden de economische omstandigheden van hen en hun familie in rap tempo. Dit was doorgaans reden genoeg om zich aan te sluiten.³²

De groepering rond Bhindranwale begon steeds meer buitensporig geweld te gebruiken. Zo werd een hoge politie officier doodgeschoten nadat hij de Gouden Tempel had bezocht en werden bussen gekaapt. De hindoe en sikh passagiers werden dan gescheiden, waarna alle hindoes werden gedood. Ook hindoe winkeleigenaren werden om het leven gebracht en veel hindoes waren zo bang dat zij verhuisden naar een andere deelstaat. Maar ook sikhs waren niet

³¹ Gopal Singh, 'Socio-economic bases of the Punjab crisis', *Economic and political weekly* 19 (1984) 42-47, aldaar 43.

³² Oberoi, 'Sikh fundamentalism', 262 en Emile Sahliyeh, 'Religious fundamentalisms compared: Palestinian islamists, militant Lebanese Shi'ites and radical Sikhs', in: Martin E. Marty en R. Scott Appleby red., *Fundamentalisms comprehended* (Chicago 1995) 135-152, aldaar 142.

veilig. Rijke sikhs werden afgeperst en bedreigd als zij geen financiële steun boden aan de *dharm yuddh*. In 1984 was het geweld in Punjab zo buitensporig dat Indira Gandhi het bevel gaf alle journalisten uit Punjab te verbannen. Bhindranwale had toen al zijn intrek in de Gouden Tempel genomen. Van de tempel werd een fort gemaakt door wapens mee naar binnen te smokkelen, zandzakken voor de ingangen te leggen en bewakers rondom het complex te plaatsen. In de Gouden Tempel woonde Bhindranwale in een donkere kamer met een laag plafond en werd hij altijd vergezeld door bewakers. Bhindranwale sprak iedere ochtend duizenden pelgrims toe en in de middag hield hij rechtszaken, waarbij hij zich hield aan de sancties die in de *rahit namas* worden opgelegd voor overtredingen van de *khalsa* regels. Hij initieerde ook honderden mensen in de *khalsa* orde. Iedereen die kritiek leverde op Bhindranwale of zijn orders niet opvolgde werd gedood door Bhindranwale's gewelddadige achterban. Gandhi besloot de provincie Punjab onder controle van het leger te stellen en een avondklok in te stellen. Dit ter voorbereiding op de operatie die het leger drie dagen later zou uitvoeren.³³

Operatie Bluestar was een goed voorbereide operatie die erop gericht was Bhindranwale uit te schakelen. De operatie werd door de overheid gelegitimeerd door te stellen dat er brieven vanuit Pakistan de Gouden Tempel in werden gesmokkeld. Pakistan zou van plan zijn India binnen te vallen en tegelijkertijd zouden de sikhs in opstand komen. Volgens de overheid werd ook China benaderd om te helpen. Het bestormen van de tempel door het Indiase leger werd al weken geoefend op een levensgroot model in een kamp aan de voet van de Himalaya. Toen Bhindranwale op 1 juni 1984 op het dak van de Gouden Tempel zat, vuurden scherpschutters kogels op hem af. Zij misten echter en daarna volgde een gevecht tussen het leger en de achterban van Bhindranwale dat vijf dagen duurde. Niemand mocht zich in Punjab nog op straat begeven, waardoor honderden pelgrims in de Gouden Tempel gevangen zaten. Alle wegen naar de deelstaat werden afgesloten en alle communicatie

³³ Gurpreet Bal, 'Migration and entrepreneurship: Punjab during the Khalistan movement', *Economic and political weekly* 40 (2005) 3978-3986, aldaar 3980-3984; Mulgrew, *Unholy terror*, 10-15 en Oberoi, 'Mapping Indic fundamentalisms', 97-98.

afgebroken. Omdat het gevecht maar bleef voortduren besloot het leger zwaar geschut in te zetten, zoals machinegeweren en tanks. Toen het gevecht eindelijk voorbij was, was de hele tempel verwoest. Het heilige bad dat ooit door goeroe Amar Das gebouwd was, was gevuld met lijken. Er waren honderden doden gevallen, waaronder Bhindranwale. De bibliotheek waarin duizenden eeuwenoude manuscripten bewaard werden overleefde de bestorming, maar na drie dagen was er een brand uitgebroken die de hele collectie verwoestte. In de collectie bevonden zich onder andere teksten geschreven door de sikh goeroes. Veel sikhs geloofden dat de brand een complot was, en dat de Indiase overheid probeerde de sikh cultuur weg te vagen. Tegelijk met de bestorming van de Gouden Tempel werden namelijk nog 37 andere *gurdwaras* bestormd omdat de overheid geloofde dat er militante sikhs huisden. Veel van deze tempels werden ook compleet verwoest.³⁴

Hoewel de fundamentalistische beweging weinig steun had onder de bevolking waren sikhs over de hele wereld verontwaardigd over de ontheiliging van hun heiligste tempel. Niet alleen was de tempel totaal verwoest, soldaten hadden er met schoenen aan rond gestormd. Ze hadden er alcohol gedronken en gerookt, zaken die streng verboden zijn voor *khalsa* sikhs. Daar bovenop waren er meer dan duizend mensen gedood in de heilige plaats. De reactie van de Indiase overheid lokte alleen nog maar meer verontwaardiging en protest uit. De overheid claimde dat er bij de aanval geen tanks waren gebruikt en dat er geen burgerslachtoffers waren gevallen. Het werd echter al snel duidelijk dat dit een leugen was. In Toronto en Vancouver bestormden woedende sikhs de consulaten van India en in Washington protesteerde een menigte van meer dan 200 man in de ambassade. Overal ter wereld werden Indiase vlaggen verbrand in steden waar een grote sikh populatie woonde. Ook Simranjit Singh Mann, een sikh en politiefunctionaris, was verontwaardigd en besloot zijn ontslag in te dienen en zich aan te sluiten bij de fundamentalisten. Hij beschuldigde de overheid ervan erop uit te zijn genocide te plegen tegenover de sikh gemeenschap. Later zou hij

³⁴ Mulgrew, *Unholy terror*, 24-80 en Apurba Kundu, 'The Indian armed forces' Sikh and non-Sikh officers' opinions of operation Blue Star', *Pacific affairs* 67 (1994) 46-69, aldaar 52.

gearresteerd worden op verdenking van betrokkenheid bij de moord op premier Indira Gandhi.³⁵

Indira Gandhi was zich al tijden bewust van het feit dat ze haar leven niet zeker was. In haar dagboek schreef ze dat ze verwachtte een gewelddadige dood tegemoet te gaan. Deze voorspelling kwam uit op 31 oktober 1984, toen zij voor een documentaire geïnterviewd zou worden door Peter Ustinov van de BBC in haar achtertuin. Onderweg naar dit interview groette zij de twee bewakers die bij de poort stonden; Beant Singh die al jaren voor haar werkte als beveiliging en Satwant Singh, een nieuwe agent die wegens de verkoop van opium in opspraak was geraakt. In reactie op Gandhi's groet haalde Beant Singh een revolver tevoorschijn, die hij leegde op de premier. Hierna maande hij Satwant om het automatische geweer dat hij droeg te gebruiken. Hij loste nog eens vijftwintig schoten. Indira Gandhi kon niet meer gered worden.³⁶

Nog voor Indira Gandhi die dag was opgestaan waren Beant Singh en Satwant Singh samengekomen om te bidden. Samen met onder andere Simranjit Singh Mann hadden zij het plan om Indira Gandhi te doden vormgegeven. Zij bezegelden hun gelofte om de premier te doden door *amrit* te delen. Nadat Beant Singh en Satwant Singh premier Gandhi hadden doodgeschoten begonnen zij te bidden. Zij deden geen poging om te ontsnappen, maar wilden de martelaarsdood sterven. Voor Beant Singh kwam die wens uit, maar Satwant Singh raakte slechts ernstig gewond door de kogels die andere beveiligers van Indira Gandhi op hen afvuurden. Hij bekende later aan de politie dat hij, Beant Singh en Simranjit Singh Mann de aanslag op de premier zorgvuldig hadden voorbereid.³⁷

3.3 Na de dood van Bhindranwale en Gandhi

Na de dood van Bhindranwale en Gandhi werd de sfeer in de deelstaat zelfs nog grimmiger. Het werd al snel bekend dat sikhs verantwoordelijk waren voor de aanslag op premier Gandhi en woedende hindoes zonnen op wraak. Zij hielden

³⁵ Mulgrew, *Unholy terror*, 80-81 en Juergensmeyer, *Terror in the mind*, 88.

³⁶ Frank, *Indira, the life of*, 484-494.

³⁷ Mulgrew, *Unholy terror*, 6-17.

bussen aan en trokken alle sikh passagiers, die gemakkelijk te herkennen waren vanwege hun tulbanden en baarden, de straat op. Hier werden zij mishandeld en werden hun tulbanden in brand gestoken. In noord-India kwamen leden van de partij van Indira Gandhi bij elkaar om hun wraak op de sikhs te plannen. In anticipatie op geweld werden samenscholingen van meer dan vijf mensen en het dragen van wapens verboden. Het verbod werd genegeerd. Tien dagen lang werden sikhs beroofd, gemarteld en gedood. Hun huizen werden in brand gestoken en sikh vrouwen werden verkracht. Veel van dit geweld werd georganiseerd door leden van de Congres Partij. De politie negeerde het geweld of moedigde het zelfs aan. Bijna 3.000 sikhs kwamen hierbij om het leven.³⁸

Toen Ranjiv Gandhi, de zoon van Indira, een aantal dagen later beëdigd werd als premier van India wilde hij zo snel mogelijk de rust herstellen. Het leger bewaarde streng de orde en Gandhi beloofde een kleine vergoeding voor iedere getroffen sikh. Ook werd de Gouden Tempel in rap tempo herbouwd. Er werd echter geen officieel onderzoek naar de rellen ingesteld. Dit zorgde ervoor dat steeds meer sikhs geloofden dat de overheid bewust probeerde genocide te plegen. Om de gemoederen te sussen en de rust te doen wederkeren ging Gandhi in 1985 een akkoord aan met Sant Harchand Singh Longowal, een fundamentalist die tegelijkertijd met Bhindranwale zijn intrek in de Gouden Tempel had genomen. Tijdens operatie Bluestar werd Longowal gearresteerd, maar Gandhi hoopte hem te kunnen gebruiken om het geweld een halt toe te roepen. Het aangaan van een akkoord met Gandhi werd echter als verraad gezien en Longowal werd later dat jaar vermoord, waarschijnlijk door aanhangers van Bhindranwale. Na het akkoord was het geweld dat de aanhangers van Bhindranwale pleegden vaak gericht tegen de fractie van Longowal.³⁹

In 1986 nam een groep fundamentalisten wederom zijn intrek in de Gouden Tempel. Op de top van de Akal Takhat (Tijdloze Troon) verbrandden zij de Indiase vlag en vervingen zij deze door de vlag van Khalistan. Vanaf dit

³⁸ Ibidem, 9-10.

³⁹ Mulgrew, *Unholy terror*, 83-87 en Mark Juergensmeyer, *The new cold war? Religious nationalism confronts the secular state* (Berkeley 1993) 95-96.

moment werd de oprichting van een sikh natie-staat genaamd Khalistan een belangrijke eis voor fundamentalistische groeperingen. Bhindranwale had zich nooit uitgesproken voor deze eis. Hij gaf aan dat hij de strijd niet steunde, maar er ook niet negatief tegenover stond. Na zijn dood leefde de eis echter sterk onder de bevolking en groeperingen als de Khalistan Commando Force en de Khalistan Liberation Force kregen meer aanhang. Vijf priesters, volgens de traditie genoeg representanten voor de sikh gemeenschap, wijdden de afbraak van de Gouden Tempel en de Tijdloze Troon in. De fundamentalistische groepering die de Gouden Tempel had ingenomen vond het een schande dat de wederopbouw gefinancierd was met geld van de seculiere overheid en uitgevoerd door hindoe arbeiders. De nieuwe, grotere Gouden Tempel en Tijdloze Troon zouden gebouwd moeten worden door echte sikhs. Zij zouden symbool staan voor *miri-piri*, de koppeling tussen wereldlijke en geestelijke macht. Een dag na de afbraak van de tempel werd op de plaats waar de oorspronkelijke Gouden Tempel gestaan had de natie-staat Khalistan uitgeroepen. De vijf priesters die de afbraak van de tempel hadden ingewijd werden door de Akali Dal benoemd tot de Raad van Vijf. Deze Raad van Vijf maakte in het sikhisme traditioneel beslissingen aangaande religieuze zaken. De leiders van de Akali Dal hadden vijf religieuze leiders die sympathisant van de fundamentalisten waren uitgekozen om de posities te vervullen. De Khalistan Commando Force, Khalistan Liberation Force en All-India Sikh Student Federation kregen hierdoor veel invloed op het sikh leiderschap. In januari 1988 werden er al honderd mensen per maand, hindoes, moslims én sikhs, gedood door de fundamentalistische groeperingen.⁴⁰

In 1989 werden er in India nationale verkiezingen gehouden en Vishwanath Pratap Singh, een sikh, werd premier van India. Men hoopte dat hij Punjab onder controle kon krijgen vanwege zijn religieuze achtergrond, maar ook hij kon de rust niet doen wederkeren. In 1991 werden meer dan 3.000 mensen gedood in het geweld tussen fundamentalisten, de politie en het volk. De rechtsorde stortte compleet in elkaar en er heerste anarchie in Punjab. Bendes sloten zich om praktische redenen aan bij de militante sikhs en zij maakten de

⁴⁰ Madan, 'The double-edged sword', 619 en Juergensmeyer, *The new cold war*, 96.

straten onveilig. Religieuze leiders hadden geen invloed op deze nieuwe 'fundamentalisten' en zij voelden zich onderdrukt door de militante jeugd. Om deze vicieuze spiraal van geweld te doorbreken besloot Ranjiv Gandhi om Simranjit Singh Mann vrij te laten. Hij zat vast voor zijn rol in het smeden van het complot dat leidde tot de moord op Ranjiv's moeder. In januari 1991 kwamen alle fracties van de Akali Dal samen onder het leiderschap van Mann. De fundamentalisten respecteerden hem vanwege zijn radicale retoriek en de rol die hij speelde in de dood van Indira Gandhi. Toch werd hij niet vereerd zoals Bhindranwale vereerd werd, omdat hij zich aan de regels van de seculiere politiek hield. De fundamentalisten bleven hem sceptisch bekijken. Onder leiding van Mann leek het geweld wel wat te bedaren. De fundamentalisten pleegden minder aanslagen en er waren minder rellen in Punjab. Mann gaf zelf aan dat de beweging rond 1992 steeds minder invloed had door gebrek aan goed leiderschap.⁴¹

Rond 1995 dacht men dat de Punjab crisis definitief achter de rug was. Het geweld in Punjab was beduidend afgenomen en de provincie leek weer veilig. Toch vond er op 31 augustus een explosie plaats in het gebouw van het secretariaat in de hoofdstad van Punjab, Chandigarh. De eerste minister van Punjab kwam hierbij om het leven, samen met tientallen anderen. Het bleek te gaan om een aanslag, de dader had zichzelf met bommen opgeblazen. Hij bleek lid te zijn van de fundamentalistische sikh groepering Babbar Khalsa. Het feit dat in 1995 nog steeds sporadisch aanslagen werden gepleegd geeft aan hoe moeilijk het is om aan te geven wanneer de Punjab crisis ten einde was.⁴²

In dit hoofdstuk hebben we gezien dat het extreme geweld ten tijde van de Punjab crisis een wisselwerking was tussen de acties van de Indiase overheid en die van fundamentalistische militante sikhs. In het escaleren van het conflict was Jarnail Singh Bhindranwale een sleutelpersoon omdat hij sikhs wist te mobiliseren voor zijn gewelddadige strijd tegen de overheid. Hij wist met zijn charismatisch leiderschap sikhs ervan te overtuigen dat de overheid van Indira Gandhi sikhs onderdrukte. Ook na zijn dood en de moord op Gandhi duurde de

⁴¹ Juergensmeyer, *Terror in the mind*, 85-99.

⁴² Idem.

strijd voort. Veel van zijn aanhangers sloten zich aan bij de militante onafhankelijkheidsbeweging of bleven geweld gebruiken tegen de Indiase overheid. Omdat het sikhisme in principe een vredelievende religie is, is het opvallend dat sikhs bereid waren geweld te gebruiken. De ervaren onderdrukking van het sikhisme door de Indiase overheid speelde hierin al voor het escaleren van het conflict een belangrijke rol. In het volgende hoofdstuk zullen we zien waarom sikhs het idee hadden dat zij onderdrukt werden en waarom zij zich bedreigd voelden. Zij voelden zich als minderheidsgroepering namelijk buitengesloten in beslissingen in de politiek en waren bang dat het sikhisme in het hindoeïsme zou opgaan. Ook waren de sikhs in conflict met de overheid om de maatregelen die zij nam die de economische omstandigheden in Punjab beïnvloedden. We zullen zien dat verschillende factoren hebben bijgedragen aan de gespannen sfeer waarin het conflict tussen de Indiase overheid en fundamentalistische sikhs kon escaleren.

4. Het ontstaan van de Punjab crisis

Voor de Punjab crisis uitbrak was het al lange tijd onrustig in de deelstaat Punjab. Een aantal factoren hebben ervoor gezorgd dat er veel onvrede heerste in de deelstaat, dat sikhs en hindoes er op gespannen voet met elkaar leefden en dat geweld een onderdeel van de sikh identiteit was geworden. In dit hoofdstuk kijken we naar de verschillende factoren die een rol hebben gespeeld bij het ontstaan van het vijandige klimaat waarin de Punjab crisis uitbrak.

4.1 De Britten: sikhs als strijders

De geschiedenis van het sikhisme en de deelstaat Punjab hebben er mede aan bijgedragen dat het gebruik van geweld voor veel sikhs acceptabel is geworden. In het tweede hoofdstuk hebben we al gezien dat in het sikhisme een lange traditie van geweld en bereidheid tot opoffering voor het verdedigen van de eigen religie bestaat. Onder invloed van de vijandigheid van de Mogoel keizers Jehangir en Aurangzeb hadden de zesde en de tiende goeroe de religie meer militair gemaakt. Het idee van een heilige oorlog werd ontwikkeld en de *khalsa* sikhs moesten altijd een zwaard of dolk bij zich dragen. Één van de belangrijkste sikh symbolen is tot op de dag van vandaag een dubbelzijdig zwaard, omringd door nog twee zwaarden. Door deze geschiedenis en de martelaarstraditie die het sikhisme kent, was geweld in de religie redelijk ingebed.

De Britten hebben echter ook een enorme invloed gehad op de ontwikkeling van de sikh identiteit als strijder. Zij veroverden in 1846 Punjab en waren er daarna aan de macht. Hoewel de sikhs in eerste instantie veel verzet boden tegen de Britse overheersing, stonden ze tijdens de Grote Mouterij van 1857 aan de kant van de Britten. De Grote Mouterij was een opstand van hindoes en moslims tegen de Britse regering, maar de sikhs besloten hier niet aan deel te nemen. Zij wilden namelijk niet dat India wederom in handen van de Mogoels zou vallen en stonden vijandig tegenover de hindoes omdat zij hadden geholpen het sikh koninkrijk te vernietigen en omdat zij sikhs als mensen van lage kaste behandelden. Met de hulp van de sikhs werd de opstand neergeslagen en zij werden door de Britten beloond met titels, banen en land. De Britten waren

geschokt door de disloyaliteit van de hindoes, maar verrast door de loyaliteit van de sikhs en verklaarden hen een krijgshaftig volk. Veel hindoes die eerder voor het Britse leger vochten werden nu ongeschikt voor militaire dienst verklaard, uit angst voor nog een opstand. Om de ontstane vacatures te vervullen besloot de Britse overheid om sikhs te gaan rekruteren voor hun leger.⁴³

De Britten stelden de verordening in dat sikhs in militaire dienst hun onderscheiden identiteit moesten behouden. Zij zagen de lange traditie van geweld in het sikhisme en dachten dat de religie zou bijdragen aan het creëren van goede strijders. De Britse overheid zag de ware sikh als een *khalsa* sikh, omdat de *khalsa* orde een sterke nadruk legde op de verdediging van de religie. De *khalsa* orde was in deze tijd sterk in aantal gedaald en veel sikhs waren dan ook alleen gewend de tulband en het ongeschoren zijn als uiterlijke kenmerken te dragen. Onder invloed van de Britten leefde de *khalsa* echter weer op en veel sikhs gingen nu ook een houten kam in het haar, een stalen armband, een zwaard of dolk en een korte broek dragen om hun identiteit als *khalsa* sikh uit te dragen. Het idee van de sikh bevolking als krijgshaftig volk is in deze periode sterk opgekomen, en sikhs waren trots op hun identiteit als strijder. Zij meldden zich dan ook vaak vrijwillig aan voor het Britse leger. Richard Fox stelt zelfs dat de sikh *khalsa* identiteit gebaseerd is op een traditie die door de Britten bedacht is.⁴⁴

Naast de patronage die de sikhs van de Britten kregen als het ging om de militaire dienst, werden er ook stukken land geschonken aan sikhs en kregen zij banen in de bouw aangeboden. Al snel hadden veel arme hindoes en moslims door dat er grote voordelen zaten aan sikh zijn en veel van hen, vooral hindoes, bekeerden zich tot het sikhisme. Doordat een groot deel van de sikh populatie nu van oorsprong geen sikh meer was, werden de religieuze regels steeds minder streng nageleefd. Zoals we in de volgende paragraaf zullen zien, leidde dit tot de oprichting van meerdere hervormingsbewegingen. Deze bewegingen werden

⁴³ Mulgrew, *Unholy terror*, 35-39.

⁴⁴ Richard Fox, *Lions of the Punjab, culture in the making* (Berkeley, Los Angeles en Londen 1985) 141-148.

aangemoedigd door de Britten, omdat de bewegingen positief stonden tegenover de Britse overheid en loyaliteit aan de machthebbers predikten.

Door hongersnood, de pest, strenge wetgeving over grondbezit en hoge belastingen werden de mensen in Punjab echter steeds ontevredener over het leiderschap van de Britten. Vooral de sikhs raakten gefrustreerd, omdat de Britten hen geen mogelijkheid gaven om tijdens verkiezingen op hun eigen kandidaten te stemmen. Deze maatregel was door de Britten ingesteld voor de islamitische bevolking en de sikhs eisten dezelfde rechten omdat zij volgens hen ook een onderscheiden en belangrijke religieuze groepering waren. De Britten gingen hier echter niet mee akkoord, met als gevolg dat de sikhs zeer actief werden in de onafhankelijkheidsstrijd.⁴⁵

4.2 Singh Sabhas: benadrukken van het verschil tussen sikhisme en hindoeïsme

De hervormingsbewegingen, of Singh Sabhas, die opkwamen als reactie op het minder strikt worden van het sikhisme zorgden ervoor dat de verhoudingen tussen sikhs en hindoes gespannen werden. Zoals we in bovenstaande paragraaf hebben gezien werden sinds de Britten in 1846 in Punjab aan de macht kwamen, de religieuze regels steeds minder streng nageleefd. Steeds minder sikhs droegen een tulband en steeds meer sikhs begonnen zich te scheren. Het dragen van een tulband en het ongeschoren zijn, zijn traditioneel juist de uiterlijke kenmerken van sikhs. Ook namen sikhs die in het buitenland hadden gewerkt of gestudeerd westerse gebruiken zoals roken en alcohol drinken over. Toen de Britse gouverneur in 1849 Punjab bezocht, dacht hij dat het sikhisme langzaam aan het opgaan was in het hindoeïsme. Vijftig jaar later was de verwachting dat alleen een groep zeer vrome sikhs aan hun religie zouden blijven vasthouden, maar dat het sikhisme uiteindelijk zou verdwijnen. Het sikhisme leefde echter weer op door Britse patronage en de opkomst van sektarische- en hervormingsbewegingen. De sektarische- en hervormingsbewegingen zorgden ervoor dat er een sterke nadruk kwam te liggen op het onderscheid tussen het sikhisme en het hindoeïsme.

⁴⁵ Mulgrew, *Unholy terror*, 35-39 en Peter van der Veer, *Religious nationalism, Hindus and Muslims in India* (Los Angeles 1994) 53-56.

Zowel de sektarische- als de hervormingsbewegingen wilden het sikhisme purifiëren en doen opleven. De belangrijkste sektarische bewegingen waren de Nirankari sekte en de Namdhari sekte, die tussen 1850 en 1860 ontstonden. De Nirankaris benoemden een levende goeroe en de Namdharis voorspelden de wedergeboorte van de tiende goeroe. Door hun onorthodoxe doctrine hadden de sektes weinig invloed op de massa, hoewel de Nirankaris meer aanhangers wisten aan te trekken dan de Namdharis. Zoals we in het vorige hoofdstuk hebben gezien, richtte Jarnail Singh Bhindranwale zijn pijlen later op de sektarische bewegingen vanwege deze onorthodoxe doctrine. De bewegingen hadden echter nooit veel invloed gehad, en zijn hier vooral van belang omdat zij het vuur aanwakkerden om het sikhisme te doen opleven. In navolging van de sektarische bewegingen werden namelijk ook hervormingsbewegingen opgericht.⁴⁶

In 1873 werd de eerste sikh hervormingsbeweging, of Singh Sabha, in Amritsar opgericht met als belangrijkste doel het doen opleven van de liefde voor religie onder sikhs. Verder wilde de beweging de ware sikh religie overal propageren en mensen de grootsheid van het sikhisme doen inzien. De beweging wilde deze doelen bereiken door educatieve, journalistieke en sociale activiteiten te organiseren. Het benadrukken van de onderscheiden identiteit van het sikhisme was echter nog geen doelstelling. De beweging stond ook niet negatief tegenover de Britse overheid, en deze had dan ook sympathie voor de Singh Sabhas.

De Singh Sabha die in 1879 in Lahore ontstond wilde echter wel een sterke nadruk leggen op de onderscheiden identiteit van het sikhisme. Volgens de beweging was dit nodig om een simplificatie en purificatie van sociale gebruiken te kunnen bewerkstelligen. De Singh Sabha uit Lahore was vaak in conflict met de Singh Sabha uit Amritsar over doctrine en autoriteit, maar de bewegingen werkten ook samen in het organiseren van activiteiten. Ook maakten zij zich samen sterk tegen de hindoenationalistische partij de Arya Samaj en het hindoe communalisme dat de partij representeerde. Niet alleen keek de partij neer op het sikhisme en de sikh goeroes, de partij ontkende zelfs

⁴⁶ Madan, 'The double-edged sword', 602-603.

de autonomie van de sikhs als religieuze gemeenschap. De Arya Samaj rekende de sikhs tot de hindoes en lanceerde een campagne om sikhs officieel (weer) te bekeren tot het hindoeïsme. De sikhs zagen dit als respectloos gedrag ten opzichte van de sikh religie en goeroes en zij bestempelden de partij als vijand van de sikhs. De Singh Sabhas begonnen nadruk te leggen op het onderscheid tussen het sikhisme en hindoeïsme, en over en weer werden er pamfletten gepubliceerd met titels als 'De Sikhs zijn Hindoes' en 'Wij zijn geen Hindoes'.⁴⁷

Omdat er voorheen geen eenduidige sikh identiteit bestond (er waren geen criteria om te bepalen wie een sikh was en wie niet), legden de Singh Sabhas zich erop toe deze te ontwerpen. Tot nu toe identificeerden sikhs zich in termen van dorp, cultus, afstamming of kaste, afhankelijk van de context. Binnen de sikh traditie werd niet één enkele bron van autoriteit erkend en men hield zich niet bezig met de definitie van 'sikh'. Onder invloed van de Arya Samaj werd een sikh traditie uitgevonden om eenheid te kunnen uitstralen. De hindoeïstische iconen en beelden die in sikh tempels aanwezig waren werden verwijderd en Punjabi werd de heilige taal van de sikhs verklaard. Culturele instellingen speciaal voor de sikh jeugd werden opgericht en de geboortedagen van de goeroes werden opgenomen in de rituele kalender. Ook werden er nieuwe rituelen ontwikkeld voor overgangsceremonies. De Singh Sabhas wilden de *khalsa* orde naar voren schuiven als dé sikh traditie, omdat in de *rahit namas* systematisch doctrine, leefregels en gedragscodes stonden beschreven.

Om zoveel mogelijk sikhs te mobiliseren richtten de Singh Sabhas in het begin van de twintigste eeuw hun pijlen op een krachtig symbool: de Gouden Tempel. De overheid had de officiële controle over de *gurdwaras* en bepaalde wie tempelbewaarder en priester werd. Dit waren meestal niet-*khalsa* sikhs of hindoes en zij hielden Brahmanische rituelen in het leven en lieten sikhs beelden van hindoe goden vereren. De Singh Sabhas waren het hier niet mee eens, omdat de eerste goeroe zich tegen afgoderij en ritualisme had gekeerd. De eis om de controle van de *gurdwaras* bij de sikh gemeenschap te leggen was geboren. Om dit doel te bereiken werd de Shiromani Gurdwara Prabandhak Committee (SGPC) opgericht. Vrijwel tegelijkertijd werd ook de Akali Dal

⁴⁷ Madan, 'The double-edged sword', 603-605.

(letterlijk Bende van Onsterfelijken) opgericht, om de uitzetting van de bewaarders desnoods onder dwang te volbrengen. Beide instituties werden gezien als instrumenten van de sikh gemeenschap om afgoderij en ritualisme tegen te gaan om het ware sikhisme de ruimte te geven. Sommige bewaarders gaven zich echter niet gemakkelijk gewonnen en in 1922 doodde de bewaarder van de *gurdwara* in Nananka Sahib, de geboorteplaats van de eerste goeroe, 130 van de 150 sikhs die het heiligdom wilden betreden. Door vreedzaam en geweldloos protest kreeg de SGPC wel steeds meer *gurdwaras* in handen en in 1925 werd de Gurdwara Reform Act ingevoerd, waarmee alle *gurdwaras* onder toezicht van de SGPC kwamen te staan. De Akali Dal ging verder als politieke partij en kreeg direct veel aanhang onder de sikh bevolking vanwege de rol die zij had gespeeld bij het in handen krijgen van de *gurdwaras*. Toch zou de politieke partij ook reden tot onvrede geven, zoals we in de volgende paragraaf zullen zien.⁴⁸

4.3 De Akali Dal: falen van de sikh politieke partij

In eerste instantie was de Akali Dal zeer populair onder de sikh bevolking vanwege het succes van 1925 en de Akali Dal bleef strijden om de belangen van sikhs te behartigen. In de jaren 1940 was de Akali Dal de belangrijkste sikh politieke partij en Tara Singh, een Akali Dal leider, kwam naar voren als woordvoerder van de sikh gemeenschap. Hij formuleerde de positie van de sikhs in zaken als India's deelname aan de Tweede Wereldoorlog, de eis voor de onafhankelijke moslimstaat Pakistan en de Indiase grondwet na het vertrek van de Britten. Toen India in 1947 onafhankelijk werd wilde de Akali Dal eigenlijk opgaan in de Congres Partij. Binnen deze partij was er echter weinig plaats voor leden van de Akali Dal en Akalis besloten af te zien van een fusie met de Congres Partij, omdat ze hun invloed wilden behouden en wilden dat sikhs in de politiek gerepresenteerd zouden worden. De Akali Dal bleef teleurgesteld en gefrustreerd achter. Na 1947 was India onafhankelijk en hadden moslims een eigen staat, maar waren sikhs niet eens in de meerderheid in de deelstaat waarin

⁴⁸ Madan, 'The double-edged sword', 606-609 en van der Veer, *Religious nationalism*, 73-76.

zij leefden. Veel sikhs waren gedesillusioneerd, omdat 80 procent van de doden of mensen die levenslang gevangen zaten na de onafhankelijkheidsstrijd in Punjab sikh waren en men niet aan de wensen van de sikhs tegemoet wilde komen. Zo werd Punjabi niet als officiële taal erkend in Punjab. De Akali Dal was ervan overtuigd dat sikhs economisch en sociaal gediscrimineerd zouden worden in een deelstaat waarin zij in de minderheid waren en besloot een campagne te starten om de grenzen van Punjab te veranderen.⁴⁹

Het argument dat werd aangevoerd voor het veranderen van de grenzen van Punjab onder leiding van Tara Singh was de loyaliteit aan één religie, namelijk het sikhisme. Met het geweld dat kwam kijken bij de afscheiding van Pakistan in het achterhoofd, was de Indiase overheid echter niet snel geneigd aan de eis toe te geven. Toen het leiderschap van de Akali Dal werd overgenomen door Fateh Singh, werd er een ander argument aangevoerd voor het aanpassen van de grenzen. Fateh Singh wilde dat Punjab vormgegeven werd volgens de linguïstische grens. Punjabi, geschreven in het Gurmukhi schrift is een heilige taal voor sikhs, maar was ook de taal van de hindoes en moslims in Punjab. Fateh Singh zette de eis kracht bij door in hongerstaking te gaan en op de Akal Takhat te dreigen met zelfmoord als de overheid niet toegaf. In 1966 gaf de overheid zich gewonnen en werden de grenzen van Punjab opnieuw vastgesteld op grond van taal. Het percentage sikhs in Punjab bedroeg nu 54 procent, tegenover 44 procent hindoes. Voorheen waren hindoes met 63.7 procent in een ruime meerderheid, en was 33.3 procent van de bevolking in Punjab sikh.⁵⁰

Veel sikhs hadden hoge verwachtingen van de Akali Dal nu de sikhs in de deelstaat in de meerderheid waren, maar zij werden teleurgesteld. Toen er verkiezingen werden gehouden kreeg de Congres Partij meer stemmen dan de Akali Dal en kon de Akali Dal alleen regeren door een coalitie aan te gaan met de hindoe partij Jana Sangh en de Communistische Partij. Niet alle sikhs hadden namelijk op de Akali Dal gestemd, waardoor de Congres Partij nog steeds de grootste partij was. De Akali Dal behaalde bij verkiezingen nooit meer dan 38.5 procent van de totale stemmen en door coalities aan te gaan konden zij de sikh

⁴⁹ Oberoi, 'Sikh fundamentalism', 259-260 en Juergensmeyer, 'The logic', 65.

⁵⁰ Madan, 'The double-edged sword', 610-611.

religieuze belangen maar moeilijk behartigen. Tussen 1967 en 1990 waren coalities van de Akali Dal ook nog eens maar een derde van de tijd aan de macht. Zij werden afgewisseld door de Congres Partij, die regelmatig overwinningen behaalde, of de deelstaat werd onder presidentiële controle gesteld, waardoor de Akali Dal geen beslissingen mocht nemen. Veel sikhs raakten erg gefrustreerd door het falen van de Akali Dal en toen radicale bewegingen, zoals de beweging van Bhindranwale, politieke partijen gingen oprichten, sloten veel mensen zich hierbij aan.⁵¹

4.4 De Groene Revolutie: armoe troef

In de deelstaat heerste ontevredenheid vanwege de armoede die veroorzaakt was door ontwikkelingen in de agrarische sector. Een groot deel van de sikh bevolking in Punjab was werkzaam in de landbouw, omdat het gebied redelijk vlak was en gematigde regenval, hete zomers en vorstvrije winters kende. De boeren waren niet afhankelijk van de kanalen, omdat zij genoeg regenwater tot hun beschikking hadden. Er werd veel vee gehouden en deze manier van landbouw drijven was relatief productief en bracht weinig risico's met zich mee. Nadat de grenzen van Punjab in 1966 aangepast waren, besloot de nieuwe lokale overheid maatregelen te nemen om de agricultuur te ondersteunen. Er werd geïnvesteerd in de landbouw en nieuwe agrarische technologieën ontwikkelden zich snel. Zo werden betere meststoffen, onkruidverdelgers en machines die deze stoffen konden verspreiden over het land uitgevonden, en werd er een elektriciteitsnet aangelegd. Deze periode van landbouwkundige technologische ontwikkelingen staat bekend als de Groene Revolutie.⁵²

Hoewel de Groene Revolutie zorgde voor een groeiende economie, zaten er ook grote nadelen aan. Er was namelijk maar een klein deel van de boeren die de innovaties konden betalen en hierdoor werd het gat tussen rijke en arme boeren vergroot. Het aantal landloze arbeiders steeg explosief en veel boeren leefden onder de armoedegrens. De arme boeren kregen daarnaast veel

⁵¹ Oberoi, 'Sikh fundamentalism', 260-261 en Angela Dietrich, 'The khalsa resurrected: Sikh fundamentalism in the Punjab', in: Lionel Caplan red., *Studies in religious fundamentalism* (Londen 1987) 122-137, aldaar 127.

⁵² Murray J. Leaf, 'The Punjab crisis', *Asian survey* 25 (1985) 475-498, aldaar 476-478.

concurrentie van migranten uit andere delen van India. Deze krachten waren vaak hindoes en boden hun diensten tegen een veel lager tarief aan dan de bevolking in Punjab gewend was. Terwijl de arme krachten naar Punjab migreerden in de hoop geld te verdienen, migreerden veel rijke sikhs juist naar de VS, Canada, Engeland en Australië. Het geld dat zij daar verdienden investeerden zij weer in Punjab. Hierdoor werd de economische differentiatie nog verder vergroot. Naar schatting profiteerde ongeveer 20 procent van de bevolking van de Groene Revolutie. Deze 20 procent had ongeveer 60 procent van het totale land in bezit. Door het gat dat was ontstaan tussen arme en rijke boeren wantrouwden veel arme boeren de Akali Dal nog sterker dan voorheen, omdat veel leden van de Akali Dal rijke boeren waren.⁵³

Toen Indira Gandhi in 1972 de Punjab Land Reform Act invoerde werden echter ook de rijke boeren hard getroffen. Een familie mocht nu minder land bezitten dan voorheen en de erfenis van grond zou veranderen. Veel boeren maakten bezwaar tegen deze bemoeienis in familiezaken. Het opperste gerecht van Punjab verklaarde de wet in strijd met de grondwet, maar Gandhi liet de wet goedkeuren door het Hooggerechtshof van India en voerde de veranderingen toch door. Naast de veranderingen in maximale landoppervlakte en erfenis voerde Gandhi ook veranderingen door om het hele land te laten profiteren van de Groene Revolutie in Punjab. Er werden plafondprijzen ingesteld en kanalen en rivieren werden omgeleid naar andere provincies. Hierdoor hadden de boeren in Punjab een groot deel van het jaar te maken met watertekort en tijdens het regenseizoen juist met overstromingen. Omdat de overheid minder investeerde in landbouw en de beloofde vergoeding voor een mislukte oogst niet werd uitgekeerd, raakten ook de rijke boeren gefrustreerd. Zij zagen hun winst dalen en hun oogsten mislukken. De maatregelen waren vooral voor arme boeren desastreus en velen van hen gingen failliet. Veel van deze boeren zouden zich aansluiten bij de militante sikh beweging, waarna ze hun economische positie in rap tempo zouden zien verbeteren.⁵⁴

⁵³ Singh, 'Socio-economic bases', 42-45.

⁵⁴ Leaf, 'The Punjab crisis', 479 en Dietrich, 'The khalsa resurrected', 126-127.

Al voor de militante sikhs en de overheid van Indira Gandhi in een gewelddadig conflict verzeild raakten, hing er dus een gespannen sfeer in de deelstaat Punjab. De Britten hadden de sikh identiteit als strijder benadrukt, waardoor geweld voor sommige sikhs onderdeel werd van hun identiteit. De Singh Sabhas die halverwege de negentiende eeuw opkwamen hadden de verhoudingen tussen sikhs en hindoes op scherp gesteld door de verschillen tussen beide religies te benadrukken. Verder heerste er veel frustratie en ontevredenheid in de provincie Punjab vanwege het falen van de Akali Dal om de belangen van de sikhs te behartigen in de lokale politiek en vanwege de economische omstandigheden van arme boeren.

4.5 Verklaring voor de Punjab crisis?

Verschillende wetenschappers hebben deze factoren aangedragen als verklaringen voor het uitbreken van de Punjab crisis. Zo stelt Peter van der Veer dat Brits beleid een enorme invloed had op de ontwikkeling van een collectieve sikh identiteit, namelijk de *khalsa* identiteit als strijder. Hij zegt:

The British also promoted the *khalsa* identity, as we have seen, which was increasingly adopted by this particular class. In that way a loosely integrated culture, in which "Sikhs" has a variety of multiple, overlapping identities, was replaced by a more strongly integrated *khalsa* culture based on "*khalsa*" identity, which formed the basis for religious nationalism.⁵⁵

Van der Veer stelt dus dat de patronage van de Britten voor de sikh *khalsa* orde, de basis heeft gelegd voor sikh nationalisme. Geweld is een belangrijk onderdeel van de *khalsa* orde, wat onder andere te zien is in de uiterlijke kenmerken van *khalsa* sikhs en de naam die zij dragen. *Khalsa* sikhs noemen zichzelf Singh (leeuw) om hun identiteit als strijder te benadrukken. Van der Veer is het niet eens met Richard Fox die stelt dat de *khalsa* identiteit is gebaseerd op een traditie die door de Britten is uitgevonden. Van der Veer argumenteert dat de *khalsa* orde al eeuwen geleden is opgericht en dat de Britten deze orde slechts

⁵⁵ Van der Veer, *Religious nationalism*, 55-56.

hebben doen opleven. Van der Veer ziet ook de opkomst van Singh Sabhas als een factor in het ontstaan van de Punjab crisis. Hij stelt dat de sikhs onder invloed van de Arya Samaj een eigen identiteit gingen ontwikkelen en zich er bewust van werden dat zij hun eigen belangen moesten behartigen.⁵⁶

De meeste wetenschappers hebben echter een combinatie van politieke en economische factoren aangehaald om de Punjab crisis te verklaren. Zo richt Gopal Singh zich vooral op het gat dat ontstond tussen arme en rijke boeren door de Groene Revolutie. Hij stelt dat armoede zorgde voor frustratie en dat de acties van de Akali Dal extremisme in de hand werkte. In onderstaand citaat spreekt hij zich uit over de Anandpur Sahib Resolution:

The Akali agitation has a number of implications which have a direct bearing on the present Punjab crisis and the resultant tensions and violence. First of all, it has widened the gulf between the two major Punjab communities – the Hindus and Sikhs. (...) The second and more important implication is that extremism and fundamentalism has grown under the shadow of the Akali agitation. The agitation provides extremists with a favourable atmosphere to carry out their activities and the Akalis in turn need the support of these elements to strengthen their agitation.⁵⁷

Singh stelt dus dat door het zich actief inzetten voor de rechten van de sikhs door de Akali Dal een omgeving werd gecreëerd waarin het gebruik van geweld acceptabel was. Murray Leaf stelt eveneens dat vooral economische en politieke factoren van grote invloed zijn geweest op het ontstaan van de Punjab crisis. Hij erkent echter wel de religieuze dimensie van het conflict, die Singh negeert. Leaf claimt dat de verschillende factoren op andere niveaus een rol spelen:

Many definitions serve to explain the Punjab crisis, each naturally implying different remedies. The definitions fall into three main groups, depending on the level of organization one looks at. At the household level in Punjab, it is primarily economic; at the level of the state-wide political discussions, it is legal and constitutional. Only at the national level is it primarily religious, and this

⁵⁶ Ibidem, 53-56.

⁵⁷ Singh, 'Socio-economic bases', 44.

construction is mainly the product of actions of the central government, more specifically the government of the late Indira Gandhi, and not the people or politicians in Punjab.⁵⁸

Leaf geeft dus aan dat het conflict zowel economisch en politiek (juridisch) als religieus was. Hij legt echter sterk de nadruk op de ontevredenheid die mensen ervoeren door de erbarmelijke omstandigheden waarin ze moesten leven en de frustratie die mensen ervoeren door het optreden van de overheid van Indira Gandhi. Over het religieuze niveau wijdt hij verder niet uit.

Het valt mij dan ook op dat in al deze verklaringen religie geen of een secundaire rol krijgt toebedeeld, met Leaf als uitzondering, hoewel hij niet serieus op het religieuze aspect in gaat. Was het conflict dan geen religieus conflict? Was het feit dat het sikhs waren die tegen de overheid vochten dan niet significant? Ik vermoed dat dit wel degelijk het geval is. Mark Juergensmeyer geeft aan dat de politieke, economische en sociale verklaringen die we hierboven besproken hebben samen ons helpen begrijpen waarom de sikh gemeenschap ontevreden en gefrustreerd was. Ze maken het geweld dat sommige sikhs pleegden echter niet begrijpelijk en sluiten ook niet aan bij de verklaringen die gewelddadige sikhs zelf geven voor hun daden. Juergensmeyer beweert dus dat het geweld ten tijde van de Punjab crisis alleen begrepen kan worden wanneer we kijken naar de percepties van de militante sikhs zelf.⁵⁹

We hebben in dit hoofdstuk gezien dat verschillende factoren een rol speelden in het ontstaan van een gespannen sfeer in de deelstaat Punjab. Ten eerste was er de staatspatronage door de Britten die ervoor zorgde dat geweld meer acceptabel werd in het sikhisme. Ten tweede stonden sikhs en hindoes met elkaar op gespannen voet door het conflict tussen de Singh Sabhas en hindoenationalisten. De verschillen tussen het hindoeïsme en het sikhisme werden benadrukt en de relatie tussen sikhs en hindoes werd vijandig. Ten derde waren sikhs teleurgesteld omdat de Akali Dal weinig invloed bleek te hebben op de lokale politiek. Tot slot waren sikhs gefrustreerd vanwege de heersende

⁵⁸ Leaf, 'The Punjab crisis', 475-476.

⁵⁹ Jurgensmeyer, 'The logic', 67-68.

armoede na de Groene Revolutie. We zagen dat sommige wetenschappers deze factoren als verklaringen voor de Punjab crisis hebben aangedragen. Juergensmeyer stelt echter dat de factoren samen wel begrijpelijk kunnen maken waarom de sikh gemeenschap gefrustreerd, teleurgesteld en ontevreden was, maar niet waarom het conflict tussen sikhs en de overheid zo gewelddadig werd. Willen we dit begrijpen, dan zullen we de percepties van de militante sikhs zelf serieus moeten nemen. Zij praten over het conflict in een religieus narratief en in het volgende hoofdstuk zullen we hier verder op ingaan door aan te tonen dat religie een cruciale rol heeft gespeeld in de Punjab crisis doordat de militante sikhs in het sikhisme een rechtvaardiging voor het gebruik van geweld vonden.

5. Religie en geweld

Zoals we aan het eind van het vorige hoofdstuk gezien hebben keurt Mark Juergensmeyer de economische, politieke en sociale verklaringen die gegeven worden voor het ontstaan van de Punjab crisis niet af. Het zijn volgens hem echter geen verklaringen voor het uitbreken van de crisis, maar factoren die een rol speelden in het ontstaan van de crisis. Ook kunnen deze factoren niet verklaren dat mensen bereid waren om geweld te gebruiken. Als we hier meer inzicht in willen krijgen moeten we de percepties van de militante sikhs zelf bestuderen. Hoewel in het vorige hoofdstuk religie namelijk een secundaire rol kreeg toebedeeld, stel ik dat de interpretatie van het sikhisme voor veel sikhs een cruciale rol heeft gespeeld in de beslissing om over te gaan op geweld. In dit hoofdstuk bespreek ik dan ook aan de hand van een aantal analytische perspectieven de relatie tussen religie en geweld.

5.1 Framing van een kosmische oorlog

Om te kunnen begrijpen hoe militante sikhs hun conflict met de overheid ervoeren is het concept *framing*, dat onder andere toegepast wordt door Hans Kippenberg, zeer bruikbaar. *Framing* is volgens Kippenberg het definiëren van een situatie door deze in een groter kader te plaatsen.⁶⁰ Jarnail Singh Bhindranwale zag de acties van de overheid in het kader van een poging om het sikhisme uit te roeien. Of dit ook daadwerkelijk het geval was maakt volgens Kippenberg niet veel uit. Hij verwijst naar het Thomas-Theorem: 'If men define situations as real, they are real in their consequences.'⁶¹ Het feit dat militante sikhs de situatie definieerden als een poging van de overheid om het sikhisme uit te roeien, zorgde ervoor dat zij reageerden alsof dit het geval was. Ook Barkun waarschuwt ervoor het *frame* van fundamentalisten niet als onrealistisch te bestempelen: 'No matter how bizarre a belief system appears to onlookers, it is

⁶⁰ Hans Kippenberg, 'Searching for the link between religion and violence by means of the Thomas theorem', *Method and theory in the study of religion* 22 (2010) 97-115, aldaar 98.

⁶¹ Hans Kippenberg, *Violence as worship, religious wars in the age of globalisation* (Stanford 2011) 16. William I. Thomas en Dorothy Swaine Thomas kwamen tot deze conclusie in een gezamenlijk werk dat in 1928 gepubliceerd werd.

regarded as real by those who hold and act upon it'.⁶² Toen sikhs dus geen radiostation mochten opzetten in de heilige stad Amritsar om hymnen uit te zenden, zag Bhindranwale dit werkelijk als een voorbeeld van de pogingen om het sikhisme uit te roeien door onderdrukking en uitbuiting. Toen de bibliotheek van de Gouden Tempel een aantal dagen na operatie Bluestar vlam vatte en belangrijke heilige geschriften verloren gingen werd er door veel sikhs gesproken over een complot om de sikh geschiedenis weg te vagen. Ook het feit dat Indira Gandhi de onderhandelingen met sikh vertegenwoordigers afbrak en het voorstel voor meer autonomie voor deelstaten afwees, interpreteerde Bhindranwale in dit kader. Cynthia Mahmood kwam er in gesprekken met militante sikhs achter dat veel aanhangers van Bhindranwale zijn *frame* overnamen. Één van haar informanten zei: 'To tell you the truth, I got the feeling that the government actually wanted to eliminate every single individual associated with the Damdami Taksal'.⁶³ Doordat vrijwel alle gebeurtenissen die in hoofdstuk drie besproken zijn door Bhindranwale in het kader van de poging tot uitroeiing van het sikhisme werden geplaatst, raakten de militante sikhs er steeds sterker van overtuigd dat hun religie werd aangevallen door een kwade vijand. Zij wilden hun religie verdedigen en begonnen het conflict te zien als een ultieme strijd tussen goed en kwaad, een kosmische oorlog.⁶⁴

Dat de militante sikhs het conflict op deze manier begonnen te interpreteren is opvallend, aangezien we in hoofdstuk twee hebben gezien dat sikhs niet in een onafhankelijk principe van het kwaad geloven. De fundamentalistische sikhs zagen de overheid dan ook niet als handlangers van Satan of iets dergelijks, maar als obstakel voor een goede relatie met God en als bedreiging voor het sikhisme. Bhindranwale duidde Indira Gandhi en haar overheid dan ook niet aan met termen als 'het kwaad', maar maakte wel duidelijk dat hun keuzes slecht waren. Door naar de Indiase overheid te verwijzen als 'de onderdrukkers' maakte hij duidelijk dat haar acties slechte gevolgen hadden die het sikhisme bedreigde. Haar manier van handelen was een

⁶² Barkun, 'Religious violence and the myth', 63.

⁶³ Mahmood, *Fighting for faith*, 63.

⁶⁴ Kippenberg, 'Searching for the link', 98-104 en Kippenberg, *Violence as worship*, 2-17.

belediging voor God, die alle mensen in essentie puur en goed heeft geschapen. Bhindranwale riep zijn volgelingen op Gods eer te herstellen.

Omdat Bhindranwale geloofde dat het sikhisme bedreigd werd, riep hij alle sikhs op om wapens in huis te halen en deel te nemen aan de strijd om hun religie te verdedigen. Hij geloofde dat iedere sikh een strijd op twee niveaus moest leveren. Ten eerste op het persoonlijke niveau de strijd tussen geloof en gebrek aan geloof. Ten tweede moest iedere sikh op kosmisch niveau de strijd aangaan tussen de waarheid en illusie. Voor het spreken over een conflict in termen van een ultieme strijd tussen de ultieme waarheid en illusie zoals Bhindranwale dit deed, gebruikt Juergensmeyer het concept 'kosmische oorlog'. Door een wereldlijke strijd te identificeren met de kosmische strijd tussen waarheid en illusie, tussen goed en kwaad, tussen orde en chaos, kan het gebruik van geweld acceptabel zijn. Door het conflict tussen sikhs en de overheid te koppelen aan deze strijd ontstond het idee van 'in oorlog zijn' en was het gebruik van geweld volgens militante sikhs acceptabel. In tijden van oorlog is het gebruik van geweld namelijk toegestaan. Het idee van 'in een kosmische oorlog zijn' geeft volgens Juergensmeyer duidelijkheid. De militante sikhs waren ervan overtuigd dat zij wisten waarom hun bevolking leed en door wie zij werden vernederd. Het idee van 'in oorlog zijn' bracht ook de mogelijkheid van overwinning met zich mee en de militante sikhs waren bereid geweld te gebruiken om deze overwinning te behalen.⁶⁵ Dat de militante sikhs de situatie in Punjab inderdaad zagen als een oorlog werd Cynthia Mahmood duidelijk toen zij een vergelijking wilde trekken tussen een aanslag in Oklahoma⁶⁶ en de situatie in Punjab. Haar informant zei:

Look, they're in a war. Anybody who is in a war has to be prepared to die. Maybe people in Oklahoma are just living peacefully, and somebody blows them up, then that's terrible, horrible. Whoever did that should pay for it. But in Punjab it's a situation of war. Somebody may not 'deserve' to die, may not be personally guilty like a police officer or a military commander or something, but if

⁶⁵ Juergensmeyer, 'The logic', 69-78 en Juergensmeyer, *Terror in the mind*, 152-158.

⁶⁶ De bomaanslag werd op 19 april 1995 gepleegd op een overheidsgebouw in Oklahoma. Er vielen 168 doden en 800 gewonden.

you're living there you are, well, ready. It's a war. People get killed. It's too bad, but there's no point in hiding from that reality.⁶⁷

In dit citaat kunnen we zien dat de militante sikhs accepteerden dat er in een oorlog nu eenmaal doden vallen, en dat dit onschuldige mensen kunnen zijn. Dit zagen zij als het offer dat gebracht moest worden om het slechte te overwinnen en zo de relatie met God te herstellen. De militante sikhs interpreteerden de situatie in Punjab dus als een kosmische strijd, waarbij zij het kwaad dat ontstond door de slechte keuzes van de overheid moesten overwinnen.

Charles Selengut legt uit dat door het beeld van een kosmische oorlog op te roepen, gelovigen worden aangemoedigd om geweld te gebruiken. Het gaat zelfs zo ver dat het voor hen bijna onmogelijk is om niet deel te nemen aan deze oorlog:

This perspective teaches that religious conflict and violent encounters are, above all, sacred struggles on behalf of religious truth and divine revelation. Holy wars are encounters between good and evil, between truth and falsehood, between the children of God and the offspring of Satan. In this encounter, pious believers are not free agents permitted to choose between violence and nonviolence but are drafted into God's infantry to fight the Lord's battles and proclaim his message to all the world. This is not a mantle easily assumed. The burden is heavy and the dangers great, but if believers are to be consistent and faithful to their God, they must answer the call to arms and use every means possible, including murder, assassination, bombings, arson, and collective punishment, to fulfil God's mandate for war.⁶⁸

Selengut stelt dus dat gelovigen wel deel moeten nemen aan de kosmische oorlog en het geweld dat daarbij komt kijken, omdat zij anders niet consistent en trouw zijn aan hun God. Één van Mahmoods informanten benadrukte dan ook dat Bhindranwale een vreedzaam man was, maar dat hij gedwongen werd om actie te ondernemen:

⁶⁷ Mahmood, *Fighting for faith*, 207.

⁶⁸ Selengut, *Sacred fury*, 16.

despite all apologies and excuses, the scriptures and sacred traditions of the world's religions prescribe violence.'⁷¹ In het tweede hoofdstuk hebben we gezien dat ook het sikhisme bol staat van deze *scripts for action*. Bhindranwale haalde bijvoorbeeld het recht op verzet aan, dat door de zesde goeroe ingevoerd werd. Het recht op verzet houdt in dat sikhs zich met geweld mogen verzetten wanneer hun fundamentele rechten worden ontkend en overredingkracht faalt. Zoals we al hebben gezien waren Bhindranwale en zijn aanhang ervan overtuigd dat hun fundamentele rechten werden ontkend. Zij geloofden dat de overheid erop uit was om het sikhisme uit te roeien, en werden in deze mening gesterkt door het feit dat de Arya Samaj hun een identiteit als autonome socioculturele en religieuze gemeenschap ontkende. Omdat de overheid van Indira Gandhi de beweging rond Bhindranwale bestempelde als 'terroristisch' en in de aanloop naar de Aziatische Spelen alle sikhs als potentiële terroristen behandelde, konden zij beargumenteren dat onderhandelingen aangaan niets zou uithalen. Gandhi had al eerder de onderhandelingen met de Akali Dal over religieuze eisen van de sikhs afgebroken en door deze gebeurtenis waren de militante sikhs ervan overtuigd dat een compromis uitgesloten was. Volgens het recht op verzet was het hen dan ook toegestaan om geweld te gebruiken.⁷²

5.3 Martelaren en demonen

Naast de *framing* van de acties van de Indiase overheid in het kader van een poging om het sikhisme uit te roeien en het toepassen van *scripts for action* op de situatie in Punjab, speelde beeldvorming een belangrijke rol bij het gebruik van geweld. Volgens Gerd Baumann wordt identiteit altijd bepaald in relatie tot de ander. De relatie tussen de beeldvorming van het zelf (*selfing*) en de beeldvorming van de ander (*othering*) kan verschillende vormen, of *grammars*, aannemen. Bij de militante sikhs is er sprake van de *anti-grammar*, waarbij de beeldvorming van het zelf totaal positief is, in contrast tot de ander die als totaal negatief wordt gezien. In relatie tot de slechte ander is het zelf goed. Doordat de ander wordt gedemoniseerd en gedehumaniseerd, blijft er geen legitieme ander

⁷¹ Selengut, *Sacred fury*, 15.

⁷² Kippenberg, 'Searching for the link', 101-104.

meer over en kan men de conclusie trekken: 'Wij zijn goed, zij zijn slecht. Wij moeten leven, dus moeten zij doodgaan'. Het gebruik van geweld wordt door de *anti-grammar* dan ook aangemoedigd.⁷³

Voor de positieve beeldvorming van de eigen groep speelt het beeld van de martelaar een belangrijke rol. Bhindranwale probeerde het gebruik van geweld voor zijn aanhangers te rechtvaardigen door de martelaarstraditie aan te halen. Zoals we in het tweede hoofdstuk hebben gezien zijn volgens de traditie twee van de tien sikh goeroes als martelaar gestorven om hun religie te verdedigen. Bhindranwale verwees naar deze doctrine om te benadrukken dat het een eer is om als martelaar te sterven. Hij sprak zelf ook regelmatig de wens uit om als martelaar deze wereld te verlaten: 'When the struggle reaches the decisive phase may I die fighting in its midst'.⁷⁴ Het beeld van een martelaar kan een mislukking, zelfs de dood, transformeren tot een overwinning. Wat geïmpliceerd wordt in het idee van een martelaar is dat de religie aangevallen wordt door de vijand en dat de martelaar sterft terwijl hij zijn religie probeert te verdedigen.

Het idee van martelaarschap zien we in veel religieuze tradities, omdat religie niet alleen geestelijke loyaliteit en toewijding vereist, maar ook het lichaam van haar aanhangers als eigendom ziet. Het fysieke lichaam is uiteindelijk niet het bezit van een individu, maar is onderdeel van de schepping en behoort daarom, evenals de persoon zelf, God toe. De persoon mag daarom gebruikt worden in het belang van de religieuze gemeenschap. Martelaarschap is de apotheose van het toebehoren van het fysieke lichaam aan religie, de martelaar verkondigt trots dat zijn lichaam in dienst van religie gebruikt mag worden. In ruil hiervoor wordt hem een gelukkig leven na de dood aangeboden, vrij van al het kwaad van deze wereld. Deze belofte en de verering van martelaren werkten eraan mee dat veel aanhangers van Bhindranwale bereid waren te sterven voor waar zij in geloofden.⁷⁵

⁷³ Gerd Baumann, 'Grammars of identity/alterity, a structural approach', in: G. Baumann en A. Gingrich red., *Grammars of identity/alterity, a structural approach* (New York en Oxford 2004) 18-50, aldaar 46-48.

⁷⁴ Juergensmeyer, 'The logic', 65.

⁷⁵ Juergensmeyer, *Terror in the mind*, 168-171 en Selengut, *Sacred fury*, 159-167.

Naast de positieve beeldvorming aan de kant van de plegers van geweld, werd er ook gewerkt aan negatieve beeldvorming aan de kant van de slachtoffers. We hebben al gezien dat de vijand gedemoniseerd en gedehumaniseerd werd. Juergensmeyer geeft aan dat dit ervoor moet zorgen dat de plegers van geweld zonder wroeging hun acties kunnen uitvoeren. Door de vijand als een gezichtloos collectief te zien, is het voor de daders gemakkelijk om de vijand te haten dan wanneer het zou gaan om individuen. Ook Bhindranwale was bewust vaag in het aanduiden wie nu precies de vijand was. Soms noemde hij de hindoes, soms de seculiere overheid en soms premier Indira Gandhi. Omdat de categorieën 'hindoes' en 'de overheid' zo vaag zijn, kon Bhindranwale ze gemakkelijk stereotyperen en zo vormden zij een gezichtloos collectief om te haten. Premier Indira Gandhi was wel degelijk een individu, maar Bhindranwale bombardeerde haar tot hét obstakel dat een goede relatie met God in de weg stond en wist op deze manier ook haat jegens haar tot stand te brengen.

Juergensmeyer geeft aan dat gematigde leiders binnen de eigen groep vaak als secundaire vijand worden gezien. Hierop aansluitend stelt Steve Bruce dat kleine overtredingen binnen de eigen gemeenschap (denk hierbij aan het niet dragen van een tulband) volgens de radicale groepering rechtvaardig zwaar gestraft mogen worden. Deze kleine overtredingen staan namelijk de goede relatie met God in de weg. Dit is de reden dat Micheal Barkun de associatie tussen fundamentalisme en het idee van een *clash of civilizations* verwarrend vindt. Fundamentalisten zijn namelijk zowel in strijd met externe als met interne vijanden. Andere groeperingen binnen dezelfde traditie worden er vaak van beschuldigd het geloof te vervuilen. In het geval van Bhindranwale keerde hij zich sterk tegen de Nirankaris sekte en bestempelde hen als een vijand.⁷⁶

5.4 Expressief geweld

Hoewel het verwijzen naar religie en de dualistische beeldvorming het gebruik van geweld begrijpelijker maakt, hebben mensen over het algemeen een sterke

⁷⁶ Juergensmeyer, *Terror in the mind*, 174-181; Steve Bruce, *Fundamentalism* (Cambridge 2000) 111-112 en Micheal Barkun, 'Religious violence and the myth of fundamentalism', in: Leonard Weinberg en Ami Pedahzur red., *Religious fundamentalism and political extremism* (Londen 2004) 55-70, aldaar 59-61.

aversie tegen geweld. Omdat de wereld waarin wij als mensen leven gepacificeerd is, hebben we de neiging om geweld te zien als abnormaal, irrationeel, zinloos en verstorend. Wanneer men geweld probeert te begrijpen doet men dit vaak door geweld te zien als een middel om een bepaald doel te bereiken. Omdat er meestal geen concreet doel aanwijsbaar is, wordt veelal geconcludeerd dat het geweld zinloos is. Volgens Anton Blok hoeft geweld geuit zonder direct zichtbaar doel echter niet altijd zinloos en irrationeel te zijn. Hij pleit ervoor geweld te zien als een culturele vorm van betekenisvol handelen en verwijst naar het onderscheid tussen instrumentele (technische) en expressieve (rituele, symbolische en communicatieve) aspecten van menselijk gedrag. Het eerste aspect slaat op de relatie tussen middel en doel, de tweede op de betekenis. Geweld kan dan ook zowel een instrumenteel als een expressief doel hebben. Instrumenteel geweld is voor de meeste mensen makkelijker te begrijpen, omdat de relatie tussen middel en doel zichtbaar is. Zo is bijvoorbeeld de moord op Indira Gandhi voor de meeste mensen te begrijpen als instrumenteel geweld. Gandhi had zich ontpopt als vijand van de militante sikhs en door haar uit de weg te ruimen, verwijderden zij een obstakel. Toch moet men het expressieve aspect van geweld ook altijd bestuderen.⁷⁷ Zo drukte de moord namelijk ook de verontwaardiging van de sikh gemeenschap uit over de manier waarop hun heiligste tempel was verwoest tijdens operatie Bluestar. Ook waren de twee moordenaars op de ochtend van de moord bijeengekomen om samen *amrit* te delen en te bidden. De moord werd op die manier een religieuze aangelegenheid en had rituele expressie gekregen. Hierdoor werd de kosmische dimensie van het conflict benadrukt.

De aanslag op het op het secretariaat in Chandigarh in 1995, waarbij de eerste minister van Punjab omkwam, is op het eerste gezicht veel moeilijker te begrijpen. Het geweld in de deelstaat was afgenomen en de aanslag werd niet opgeëist. Dat het om een aanslag ging werd alleen duidelijk doordat één van de slachtoffers de dader zelf was. Hij had zichzelf opgeblazen met bommen. Dit geweld kunnen we niet bestempelen als zinloos wanneer wij naar het expressieve aspect ervan kijken. Ook Juergensmeyer is van mening dat dit soort

⁷⁷ Blok, *Honour and violence*, 103-108.

geweld een betekenis heeft. Hij sprak met een belangrijke sikh leider, Simranjit Singh Mann, over deze aanslag. Hij gaf aan dat hij niet verwachtte dat de aanslag een verandering teweeg zou brengen, maar dat het toch een symbolische overwinning was omdat het de wereld liet zien dat de strijd nog niet gestreden was.⁷⁸

Deze uitspraak van Mann toont aan dat geweld vaak een expressieve functie heeft, namelijk het overbrengen van een boodschap. Juergensmeyer stelt dat religieus geweld altijd bedoeld is om een boodschap over te brengen op een beoogd publiek. Hij gebruikt hiervoor de metafoer van het theater. Geweld wordt namelijk vaak in een theatrale vorm gegoten en op het wereldpodium tentoon gesteld. Juergensmeyer beargumenteert dat geweld vaker een expressief dan een instrumenteel doel heeft. Hij heeft het over *performance violence*, omdat het doel van het geweld is om een impact te hebben op het publiek. Het geweld zelf is in deze metafoer dus de voorstelling waarnaar het publiek kijkt.

De locaties waar het geweld plaats vindt hebben verder veelal een symbolische betekenis. Het zijn locaties die macht en stabiliteit representeren, maar ook locaties met een specifieke betekenis. Een voorbeeld van een locatie die macht en stabiliteit representeert is het secretariaat in Chandigarh. Door hier een aanslag te plegen toonden de militante sikhs dat zij de mogelijk hadden om de controle over deze locatie over te nemen. Ook het tijdstip is vaak symbolisch. Zo kan er gekozen worden voor een religieuze feestdag. Bij de moord op Indira Gandhi hadden zowel de plaats als de tijd van de moord een symbolische betekenis. Het feit dat zij in haar eigen huis door haar eigen bewakers werd gedood stelde de macht van de militante sikhs tentoon. Het feit dat zij werd gedood vlak voor zij een interview zou hebben met de BBC zorgde ervoor dat de hele wereld binnen enkele uren wist wat er gebeurd was en had dus een instrumenteel doel.⁷⁹

⁷⁸ Juergensmeyer, *Terror in the mind*, 85-93.

⁷⁹ Ibidem, 124-141.

5.5 Psychologische en sociologische factoren

Charles Selengut stelt dat geweld naast de instrumentele en expressieve functie, ook kan dienen als uitlaatklep. Dit is bijvoorbeeld het geval wanneer marginale groepen zich gefrustreerd voelen omdat zij geen veranderingen teweeg kunnen brengen. Om hun teleurstelling en woede te uiten kunnen zij besluiten om oorlog te gaan voeren. Deze oorlog heeft dan een therapeutische functie. Bij deze oorlog als therapie worden er namelijk geen specifieke doelen nagestreefd, maar is geweld een uitlaatklep voor frustratie en woede. Geweld kan een gevoel van kracht geven, Selengut noemt dit *symbolic empowerment*.⁸⁰ Ook Juergensmeyer heeft het over *symbolic empowerment* wanneer hij kijkt naar wat geweld kan doen voor de dader. Hij stelt dat zelfs een klein vertoon van geweld immense symbolische kracht kan hebben. Dit vertoon van geweld kan de potentie van de dader aan de massa tonen en de groep waar hij toe behoort op de kaart zetten. Hij geeft dan ook aan dat plegers van geweld vaak marginale personen zijn met de behoefte zich krachtig te voelen. Vaak wordt er ingespeeld op de angst van jonge mannen en worden al hun tekortkomingen aan de vijand toegeschreven. Bij de militante sikhs sloten zich inderdaad vooral ongetrouwde mannen van begin twintig aan. De meeste van hen hadden een slechte economische positie. Toen Bhindranwale hen vertelde dat hun tekortkomingen niet aan henzelf, maar aan de Indiase overheid te wijten waren, zochten zij een manier om hun woede hierover te uiten. Die manier vonden zij in het gebruik van geweld en de ervaring van *symbolic empowerment* die het met zich mee bracht.⁸¹

Selengut pleit dan ook voor een holistische aanpak om religieus geweld te bestuderen, waarbij ook naar de psychologische overwegingen van de daders wordt gekeken. Door rekening te houden met de unieke theologische, historische, economische, sociale en psychologische factoren van ieder religieus conflict krijgt men volgens Selengut meer inzicht in religieus geweld. Hij is, net als Juergensmeyer, van mening dat economische factoren wel een rol kunnen spelen in een religieus conflict, maar dat zij niet de verklaring voor het geweld

⁸⁰ Selengut, *Sacred fury*, 55-79, 197.

⁸¹ Juergensmeyer, *Terror in the mind*, 191-195 en Juergensmeyer, 'The logic', 75.

vormen. Hij claimt dat mensen niet gewelddadig worden alleen omdat ze arm zijn, nationalistische gevoelens hebben of een politiek doel willen behalen. Zo waren er in Punjab bijvoorbeeld veel arme boeren die besloten zich juist niet aan te sluiten bij de militante sikhs. Armoede alleen is dus geen verklaring voor het gebruik van geweld. Volgens Selengut hangt de beslissing om over te gaan op geweld mede af van de manier waarop mensen de wereld ervaren. Wanneer mensen die religie zouden willen zien als bepalend voor alle aspecten van het leven (fundamentalisten), leven in een seculiere samenleving of in een samenleving waarin een andere religie dominant is, bevinden zij zich in een staat van cognitieve dissonantie.⁸² Zij krijgen hierdoor een onbehaaglijk gevoel en er zijn drie reacties mogelijk: overgave, re-interpretatie en militante transformatie. De militante sikhs besloten trouw te blijven aan hun opvattingen, geen compromis aan te gaan en werden militant. De beslissing om op geweld over te gaan werd voor hen dus beïnvloed door de wens loyaal en trouw te blijven aan de religieuze waarheid.

De schrijvers Peter Hill, Ralph Hood Jr. en Paul Williamson kijken in hun gezamenlijke publicatie ook naar de psychologische kant van fundamentalisme. Zij verzetten zich net als de al eerder behandelde wetenschappers tegen het idee dat fundamentalisten onlogische mensen zijn en claimen dat er vanuit een psychologisch perspectief rechtvaardige redenen kunnen zijn waarom iemand ervoor kiest om fundamentalist te worden. Hill, Hood en Williamson zijn niet van mening dat fundamentalisme aan de hand van persoonlijkheid kan worden verklaard. Empirische psychologie heeft geen karaktereigenschappen kunnen ontdekken die fundamentalisten onderscheiden van andere gelovigen. Selengut kwam tot de conclusie dat dit ook voor martelaren geldt:

Martyrs are both young and old, single and married; some have children, and others don't; some are highly educated, while others have dropped out of school.

⁸² Selengut verwijst hiermee naar de cognitieve dissonantie theorie van Leon Festinger, die betoogt dat wanneer mensen met tegenstrijdige opvattingen kampen, zij zich onbehaaglijk voelen er ernaar streven een nieuwe opvatting te ontwerpen zonder tegenstrijdigheden. Selengut, *Sacred fury*, 55-59.

There is absolutely no evidence showing that they share any general characteristics.⁸³

Met dit citaat spreekt Selengut Juergensmeyer tegen, die wel enige algemene kenmerken benoemt. Juergensmeyer stelt dat fundamentalisten meestal jonge, ongetrouwde mannen zijn, die zich in een marginale positie bevinden en behoefte hebben aan *symbolic empowerment*. Wanneer we kijken naar de militante sikhs klopt dit beeld aardig, hoewel er wel degelijk vrouwen en oudere mannen met sociale status aan de strijd deelnamen.

De meest overtuigende uitkomsten in de psychologie van religie gaan volgens Hill, Hood en Williamson dan ook niet over persoonlijkheid, maar over identiteit en betekenisgeving. Gelovigen vinden identiteit en betekenisgeving in de heilige tekst. Wat fundamentalisten onderscheidt van andere gelovigen is hun houding ten opzichte van de heilige tekst. Deze krijgt opperste autoriteit en alle andere kennisbronnen zijn eraan ondergeschikt. Hun gehele identiteit halen fundamentalisten dus uit de heilige tekst en hierin vinden zij ook betekenisgeving. Dit kan mensen motiveren om ervoor te kiezen zich aan te sluiten bij een fundamentalistische beweging. Bij de militante sikhs zien we bijvoorbeeld dat de identiteit als *khalsa sikh* een belangrijke rol speelt in hun dagelijks leven. De uiterlijke kenmerken die bij deze identiteit horen, zorgen voor herkenbaarheid en een gevoel van verbondenheid. Het gevoel erbij te horen kon voor sikhs een psychologische reden zijn om aansluiting te zoeken bij de militante tak van Bhindranwale.⁸⁴

Kippenberg erkent dat niet-religieuze motieven, doelen en interpretaties een rol kunnen spelen in religieus geweld, maar stelt dat de betekenis die aan een handeling wordt toegekend door de geweldplegers zelf meer inzicht biedt. Kippenberg is het met Juergensmeyer eens dat men moet kijken naar de percepties van de geweldplegers om religieus geweld te kunnen begrijpen. Psychologische en sociologische factoren spelen wel degelijk een rol in

⁸³ Selengut, *Sacred fury*, 168.

⁸⁴ Peter C. Hill, Ralph W. Hood Jr. en W. Paul Williamson, *The psychology of religious fundamentalism* (New York 2005) 3-13, 182-190.

radicalisering, maar de geweldplegers zelf zullen eerder hun interpretatie van de situatie opgeven als reden voor het gebruik van geweld.⁸⁵

5.6 Religie en de staat

Tot nu toe hebben we de Punjab crisis benaderd vanuit het perspectief van de militante sikhs, maar in deze paragraaf zullen we naar het conflict kijken vanuit het perspectief van de natie-staat. De Punjab crisis was immers een conflict tussen een minderheidsgroepering en de overheid. Bruce Lincoln stelt dat er in een natie-staat altijd spanning bestaat tussen de seculiere staat en de mogelijk religieuze natie. Één vorm van conflict die uit deze spanning kan voortkomen is een schisma. Dit is een conflict tussen de (seculiere) staat die een religieuze groepering bevoordeeld en een minderheidsgroepering die het daar niet mee eens is. De Punjab crisis is te definiëren als een schisma, omdat Bhindranwale en zijn aanhangers ervan overtuigd waren dat de Indiase overheid hindoes bevoordeelde en sikhs discrimineerde.

Lincoln onderscheidt vier vormen die religies aan kunnen nemen: religie van de status quo, religie van verzet, religie van revolutie en religie van contrarevolutie. De religie van de status quo is de dominante religie die een ideologisch stempel drukt op de samenleving. Het streven van deze religie is hegemoniteit, maar dit is niet haalbaar omdat minderheden ontevreden zijn met hun benadeelde positie. Deze minderheden zijn de religies van verzet. Zij verzetten zich tegen de religie van de status quo met als doel te overleven. Het sikhisme in India was voor de opkomst van militante bewegingen zo een religie van verzet. Zij zette zich af tegen het hindoeïsme om een eigen identiteit te kunnen bewaren. Deze religies van verzet kunnen echter omslaan in religies van revolutie wanneer de condities in de samenleving verslechteren, wanneer er een nieuwe theorie van politieke legitimiteit ontwikkeld wordt waarin de religie van de status quo het niet voor het zeggen heeft en wanneer zij nieuwe leden aantrekken uit andere segmenten van de samenleving. Wanneer een religie van revolutie erin slaagt de religie van de status quo omver te werpen, dan eindigt zij als de nieuwe religie van de status quo. Wanneer de religie van de status quo

⁸⁵ Kippenberg, *Violence as worship*, 13-15, 198.

niet omver geworpen kan worden eindigt een religie van revolutie als een religie van contrarevolutie.

Toen Bhindranwale een nieuwe theorie van politieke legitimiteit ontwikkelde waarbij hindoes het niet meer voor het zeggen hadden, veranderde de beweging rond Bhindranwale van een religie van verzet in een religie van revolutie. Bhindranwale stelde namelijk dat wereldlijke macht in navolging van de zesde goeroe gekoppeld moest worden aan geestelijke macht. De zesde goeroe had het concept *miri-piri*, de koppeling van wereldlijke en geestelijke macht, ontwikkeld. Hij meende dat een religieus leider de macht moest hebben in de sikh gemeenschap, omdat men pas goede beslissingen kan nemen als men zelf puur is. Volgens Bhindranwale moesten sikhs dus in opstand komen tegen de Indiase overheid, omdat hun gemeenschap niet geleid kon worden door Indira Gandhi, die geen sikh religieus leider was.⁸⁶

Zagen we in het vorige hoofdstuk dat verschillende factoren een rol hebben gespeeld in het ontstaan van de Punjab crisis, in dit hoofdstuk hebben we gezien dat religie een cruciale rol speelde in het gewelddadige karakter van de crisis. Doordat Bhindranwale de situatie plaatste in het *frame* van een kosmische oorlog om het goede te doen zegevieren, werden sikhs opgeroepen deel te nemen aan de strijd om het sikhisme te verdedigen. Door een nieuwe theorie van politieke legitimiteit te ontwikkelen, koppelde Bhindranwale vervolgens zijn wereldlijke strijd aan deze kosmische strijd. Door te eisen dat de sikh natie geleid werd door een religieus leider maakte hij van het sikhisme een religie van revolutie. De militante sikhs wilden trouw en loyaal blijven aan de religieuze waarheid en zagen geen andere mogelijkheid dan deel te nemen aan de oorlog. Bhindranwale vond in de heilige teksten *scripts for action* die het gebruik van geweld voorschreven en zo raakten de fundamentalistische sikhs ervan overtuigd dat het gebruik van geweld hun plicht was. Door de martelaarstraditie aan te halen werd geweld voor hen zelfs een eerbiedwaardige zaak. Omdat het in een kosmische oorlog gaat om een strijd tussen goed en kwaad werd de eigen partij als volledig goed gezien en de tegenpartij als volledig slecht. De vijand werd gedehumaniseerd en gedemoniseerd zodat militante sikhs

⁸⁶ Lincoln, *Holy terrors*, 62-91.

het geweld dat ze tegen hen gebruikten voor zichzelf konden rechtvaardigen. Geweld werd niet alleen gebruikt om een doel te behalen, er was ook sprake van expressief geweld om een boodschap over te brengen. Verder kunnen we aannemen dat geweld soms diende als uitlaatklep voor frustraties en een gevoel van *symbolic empowerment* gaf.

De relatie tussen religie en geweld is een belangrijke component in het beantwoorden van de vraag welke factoren een rol speelden in het gebruik van geweld door militante fundamentalistische sikhs ten tijde van de Punjab crisis. Nu we deze component bestudeerd hebben kunnen we in de conclusie verbanden leggen tussen de verschillende hoofdstukken en een tentatief antwoord op deze vraag formuleren.

6. Conclusie

Het doel van deze scriptie is te weten komen welke factoren een rol speelden in het uitbreken van geweld ten tijde van de Punjab crisis. Dit doel heb ik in de inleiding vertaald naar de vraag: Welke factoren speelden een rol in het gebruik van geweld door militante fundamentalistische sikhs ten tijde van de Punjab crisis? Om deze vraag te kunnen beantwoorden heb ik in het tweede hoofdstuk gekeken naar de geschiedenis van het sikhisme. Hierbij heb ik me vooral gericht op de ideeën en concepten die bij de militante beweging een rol speelden, zoals: het concept *miri-piri*, de koppeling tussen wereldlijke en spirituele macht dat door de zesde goeroe werd ingevoerd; het concept heilige oorlog, of *dharm yuddh*, dat door de laatste goeroe ingevoerd werd; het idee van martelaarschap en de oprichting van de *khalsa* door de laatste goeroe. In dit hoofdstuk hebben we kunnen zien dat hoewel het sikhisme geweldloosheid predikt, er in de religie ook gewelddadige *scripts for action* naar voren komen.

In het derde hoofdstuk heb ik de gebeurtenissen voorafgaand en ten tijde van de Punjab crisis besproken. Hierdoor hebben we een overzicht gekregen van de partijen die betrokken waren bij het conflict en hun onderlinge relaties. Ook hebben we de ernst van het conflict waargenomen en gezien dat Indira Gandhi en Jarnail Singh Bhindranwale belangrijke spelers waren in het conflict. Bhindranwale had bekendheid gekregen doordat hij zich fel keerde tegen de Nirankaris sekte en werd door zijn radicale retoriek door de achterban van Gandhi naar voren geschoven om de Akali Dal te verzwakken. Hij keerde zich na zijn arrestatie echter tegen de overheid en dit resulteerde in een zeer gewelddadig conflict waarbij vele gewonden en doden vielen. Als gevolg van dit conflict werd Bhindranwale tijdens operatie Bluestar gedood in 1984, maar de militante beweging kreeg hierdoor alleen nog maar meer aanhang onder sikhs. Zij waren namelijk gechoqueerd door de heiligschennis van de Indiase overheid en als reactie hierop werd Indira Gandhi vermoord. In de nasleep van deze moord escaleerde het geweld tussen hindoes en sikhs en steeds meer sikhs radicaliseerden. Groeperingen die een soevereine sikh staat genaamd Khalistan eisten, kregen steeds meer aanhang en pas halverwege de jaren 1990 was de

rust in de deelstaat enigszins teruggekeerd. Door gebrek aan goed leiderschap had de fundamentalistische beweging namelijk steeds minder invloed.

In het vierde hoofdstuk heb ik een aantal factoren besproken die een rol hebben gespeeld in het ontstaan van de Punjab crisis. Ten eerste hebben de Britten ervoor gezorgd dat er een beeldvorming ontstond van sikhs als strijders. Zij begunstigde de gebruiken en gewoontes van *khalsa* sikhs en rekruteerden hen voor het Britse leger. Hierdoor werd het gebruik van geweld voor veel sikhs acceptabel. Ten tweede zorgden de hervormingsbewegingen ervoor dat sikhs een identiteit ontwikkelden die zich onderscheidde van de hindoeïstische identiteit. Onder invloed van de hindoenationalistische beweging Arya Samaj, die sikhs een autonome identiteit als religieuze gemeenschap ontkende, wilden de hervormingsbewegingen hun onderscheiden identiteit benadrukken. De verhoudingen tussen sikhs en hindoes kwamen hierdoor op gespannen voet te staan. Ten derde heerste er veel ontevredenheid onder de sikh bevolking omdat de sikh politieke partij Akali Dal de hooggespannen verwachtingen niet kon waarmaken. De partij slaagde er niet in om de belangen van de sikhs te behartigen en religieuze eisen in de politiek te verwezenlijken. Als gevolg hiervan besloten veel sikhs zich aan te sluiten bij radicalere partijen, zoals de partij van Bhindranwale. Tot slot heerste er veel ontevredenheid en radeloosheid onder de sikh bevolking vanwege de armoede die de Groene Revolutie met zich mee had gebracht. Veel sikhs leefden onder de armoedegrens en zagen dat de economische positie van mensen die zich bij de militante beweging aansloten in rap tempo verbeterde. Dit was vaak een aanleiding om zich ook bij de beweging aan te sluiten. Al deze factoren zorgden voor een gespannen sfeer in de deelstaat, een klimaat waarin conflicten gemakkelijk konden escaleren. Wat mij opviel aan de factoren die we in hoofdstuk drie tegenkwamen was dat religie nauwelijks een rol kreeg toebedeeld, maar dat de militante sikhs zelf het conflict wel degelijk als een religieus conflict interpreteerden.

In het vijfde hoofdstuk heb ik daarom naar de rol van religie gekeken. In dit hoofdstuk heb ik verschillende analytische perspectieven over de relatie tussen religie en geweld toegepast om meer inzicht te krijgen in de rol van religie bij het geweld ten tijde van de Punjab crisis. We hebben gezien dat één van de

belangrijkste redenen waarom fundamentalistische sikhs het gebruik van geweld acceptabel vonden de *framing* van het conflict als een kosmische oorlog was. Het idee van een oorlog om de relatie met God te herstellen schrijft het gebruik van geweld voor. Door de *scripts for action* die we in hoofdstuk twee tegenkwamen aan te halen, overtuigde Bhindranwale zijn volgelingen ervan dat het hun plicht was om geweld te gebruiken ter verdediging van hun religie. Militante sikhs zagen de eigen partij als volledig goed en de tegenpartij als volledig slecht. Deze beeldvorming ontstond onder andere door het aanhalen van de martelaarstraditie enerzijds en het demoniseren en dehumaniseren van de vijand anderzijds. Geweld werd gebruikt om deze vijand uit te schakelen, maar ook om een boodschap over te brengen. Deze boodschap kon gericht zijn naar de eigen groep, maar ook naar de overheid. Het geweld kon verder dienen als uitlaatklep voor frustraties, omdat het een gevoel van *symbolic empowerment* kon geven aan marginale personen. We zagen dat andere psychologische en sociologische factoren ook van invloed waren op het gebruik van geweld. Omdat fundamentalistische sikhs religie graag als leidend zouden zien in alle facetten van het leven, bevonden zij zich in termen van Charles Selengut in een staat van cognitieve dissonantie. Om de tegenstrijdigheid in hun wensen en de werkelijkheid te verhelpen, gingen sommige sikhs over op geweld in de hoop religie een leidende positie toe te kunnen kennen. Voor veel militante sikhs gaf hun betrokkenheid bij de fundamentalistische beweging ook betekenis aan hun leven en bepaalde deze betrokkenheid hun identiteit. Tot slot hebben we gezien dat de beweging rond Bhindranwale in een religie van revolutie veranderde doordat hij een nieuwe theorie van politieke legitimiteit ontwikkelde. Hij haalde het concept *miri-piri* aan om te verklaren dat de sikh gemeenschap politiek geleid zou moeten worden door een religieus leider. Indira Gandhi was dus geen geschikte kandidaat en volgens Bhindranwale hadden sikhs het recht om geweld tegen haar overheid te gebruiken om zo zelf de leiding over de sikh gemeenschap over te nemen.

De Punjab crisis ontstond op een moment waarop er in de deelstaat Punjab veel onrust heerste. Dat de crisis echter uitdraaide op een gewelddadig conflict is vooral te wijten aan de *framing* van de militante fundamentalistische

sikhs. Ik wil dus stellen dat religie een cruciale rol heeft gespeeld in het gewelddadige karakter van dit conflict en denk dat er sprake is van een patroon. Veel religieuze conflicten beginnen met een gespannen sfeer door politieke, sociale en economische factoren. Pas wanneer de situatie een religieus *frame* krijgt, escaleert het conflict en zijn mensen eerder bereid geweld te gebruiken. Religie is dus niet intrinsiek gewelddadig, maar zij is ook zeker geen onschuldige toeschouwer in gewelddadige conflicten. Religie wordt niet misbruikt om geweld te legitimeren, maar geeft wel degelijk aanleiding tot geweld. Alle grote religies kennen gewelddadige *scripts for action*. Of deze worden ingezet hangt af van de manier waarop de betrokken partijen het conflict definiëren. Het *frame* waarin een conflict wordt geplaatst is dus cruciaal voor het begrijpen van het gewelddadige karakter van het conflict.

Door de vraag 'Welke factoren speelden een rol in het gebruik van geweld door militante fundamentalistische sikhs ten tijde van de Punjab crisis?' op deze manier te beantwoorden sluit ik me in de bestudering van de relatie tussen religie en geweld aan bij wetenschappers als Mark Juergensmeyer, Hans Kippenberg en Charles Selengut. Net als deze auteurs ben ik van mening dat religie deels aansprakelijk is voor religieuze conflicten. De opvattingen van Gopal Singh en Murray Leaf hebben mij belangrijke inzichten gegeven in de politieke en economische aspecten van de Punjab crisis. Ik stel echter dat zij het religieuze aspect niet serieus genoeg nemen. De spelers in dit conflict vechten niet slechts om politieke of economische doelen te bereiken, zij zijn ervan overtuigd dat hun religie aangevallen wordt en willen haar koste wat kost verdedigen. Wanneer men de percepties van de militante sikhs zelf serieus neemt, kan men niet stellen dat het hier niet gaat om een religieus conflict.

Omdat er nog relatief weinig onderzoek is gedaan naar dit religieuze conflict zijn er verschillende relevante thema's voor verder onderzoek. Zo zou het relevant zijn om te onderzoeken hoe militante sikh bewegingen en hindoenationalistische groeperingen elkaar hebben beïnvloed. We hebben al gezien dat de Singh Sabhas beïnvloed zijn door de Arya Samaj en ik vermoed dat de separatistische beweging en de beweging rond Bhindranwale mede reageerden op de Hindutva filosofie van hindoenationalisten. De hindoenationalistische

bewegingen rekenden sikhs namelijk tot hindoes en ik verwacht dat de militante bewegingen als reactie hierop hun identiteit als *khalsa sikh* nog sterker benadrukten. Maar niet alleen de relatie tussen de militante sikhs en de hindoenationalistische bewegingen is relevant om te bestuderen. De relatie tussen de militante sikhs en de Akali Dal is ook het bestuderen waard. In de Akali Dal zaten namelijk ook radicale leiders, die soms hun krachten verenigden met Bhindranwale. Aan de andere kant was er een soort vete gaande tussen de beweging rond Bhindranwale en de aanhangers van Longowal, een radicale Akali leider. Hoe deze verhoudingen nu precies lagen, wordt in de literatuur niet duidelijk. Ook de relatie tussen Bhindranwale en zijn aanhangers en de beweging die streed voor de oprichting van de soevereine sikh staat Khalistan zijn onduidelijk. Bhindranwale gaf aan dat hij niet voor de oprichting van Khalistan was, maar dat hij er ook niet tegen was. Toch voelde hij wel sympathie voor de beweging, wat regelmatig resulteerde in samenwerking. Na zijn dood sloten dan ook veel van zijn aanhangers zich aan bij deze vrijheidsbeweging. Ik vraag me af of deze toestroom van Bhindranwale aanhangers de beweging op de één of andere manier heeft veranderd. Tot slot ben ik benieuwd naar de invloed die sikhs die gemigreerd zijn naar Engeland, Canada, de VS en Australië hadden op de separatistische vrijheidsbeweging. Deze beweging schijnt veel steun te hebben ontvangen van geëmigreerde sikhs. In hoofdstuk drie hebben we kunnen zien dat overal ter wereld woedend werd gereageerd door sikhs op operatie Bluestar. Naar aanleiding hiervan zijn ook veel sikhs in het buitenland geradicaliseerd en werden buiten India ook aanslagen gepleegd door sikhs. Het lijkt mij relevant om te bestuderen wat de overeenkomsten en verschillen zijn tussen het geweld in Punjab gepleegd door sikhs en het geweld buiten India gepleegd door sikhs. Binnen het kader van deze scriptie heb ik echter mijn doel om te weten te komen welke factoren een rol speelden in het uitbreken van geweld ten tijde van de Punjab crisis bereikt.

Glossarium

Adi Granth	Heilige schrift in het sikhisme. Adi betekent 'eerste'. Het geschrift staat ook bekend als Sri Guru Granth Sahib.
ahimsa	Geweldloosheid.
Akali Dal	Sikh politieke partij. Letterlijk 'Bende van Onsterfelijken'.
Akal Takhat	Onderdeel van de Gouden Tempel. Letterlijk 'Tijdloze Troon'.
amrit	De nectar die wordt gedronken bij initiatie in de <i>khalsa</i> orde.
bhagvanta	God.
bhakta	De aanbieder.
bhakti	Aanbidding. In <i>bhakti</i> bewegingen tonen volgelingen hun devotie voor een persoonlijke god.
Dam Dami Taksal	Belangrijkste sikh religieuze school.
Dasam Granth	Verzameling van de hymnen van goeroe Gobind Singh, de laatste goeroe.
dharm yuddh	Heilige of rechtvaardige oorlog in het sikhisme.
gurdwara	Sikh heiligdom. Letterlijk 'poort tot de goeroe'.
Harimandir	Gouden Tempel.
jnana	Goddelijke wijsheid of totale kennis van iedereen, alles, overal en altijd in de hele kosmos. Deze kennis kan alleen door God aan een bepaalde persoon worden gegeven.
kachera	Korte broek tot boven de knie die <i>khalsa</i> sikhs dragen.
kanga	Houten kam die <i>khalsa</i> sikhs in het haar dragen.
kara	Stalen armband die <i>khalsa</i> sikhs dragen.
karah parshad	De heilige pudding die tijdens diensten in de <i>gurdwara</i> wordt genuttigd.

kes	Ongeknipt en ongeschoren haar.
khalsa	Een orde binnen het sikhisme, opgericht door de laatste goeroe waarvoor initiatie vereist is.
kirpan	Zwaard of dolk, gedragen door <i>khalsa</i> sikhs.
miri-piri	De koppeling van spirituele en wereldlijke macht in het sikhisme.
mulvad	Fundamentalisme.
Rahit namas	Systematische uitdrukking van <i>khalsa</i> principes in een gedragscode.
sadhu	<i>Sadhus</i> zijn heilige mannen die de wereld verzaakt hebben en ascetisme beoefenen.
sant	In India staan spirituele leraren bekend als <i>sants</i> .

Bibliografie

Ashta, Dharam Pal, 'Sikhism as an off-shoot of traditional Hinduism and a response to the challenge of Islam', in: Niharranjan Ray red., *Sikhism and Indian society* (Calcutta 1967) 230-246.

Bal, Gurpreet, 'Migration and entrepreneurship: Punjab during the Khalistan movement', *Economic and political weekly* 40 (2005) 3978-3986.

Barkun, Micheal, 'Religious violence and the myth of fundamentalism', in: Leonard Weinberg en Ami Pedahzur red., *Religious fundamentalism and political extremism* (Londen 2004) 55-70.

Baumann, Gerd, 'Grammars of identity/alterity, a structural approach', in: G. Baumann en A. Gingrich red., *Grammars of identity/alterity, a structural approach* (New York en Oxford 2004) 18-50.

Blok, Anton, *Honour and violence* (Cambridge 2001).

Bruce, Steve, *Fundamentalism* (Cambridge 2000).

Cole, W. Owen en Piara Singh Sambhi, *The Sikhs, their religious beliefs and practices* (Londen 1978).

Dietrich, Angela, 'The khalsa ressurected: Sikh fundamentalism in the Punjab', in: Lionel Caplan red., *Studies in religious fundamentalism* (Londen 1987) 122-137.

Fox, Richard, *Lions of the Punjab, culture in the making* (Berkeley, Los Angeles en Londen 1985).

Frank, Katherine, *Indira, the life of Indira Nehru Gandhi* (Londen 2001).

Frykenberg, Robert Eric, 'Hindu Fundamentalism and the structural stability of India', in: Martin E. Marty en R. Scott Appleby red., *Fundamentalisms and the state* (Chicago 1993) 233-256.

Gill, Pritam Singh, *Trinity of sikhism, philosophy, religion, state* (Jullundur 1973).

- Harding, Susan, 'Representing fundamentalism: the problem of the repugnant cultural other', *Social research* 58 (1991) 373-393.
- Hill, Peter C., Ralph W. Hood Jr. en W. Paul Williamson, *The psychology of religious fundamentalism* (New York 2005).
- Jodhka, Surinder S., 'Crisis of the 1980s and changing agenda of Punjab studies: a survey of some recent research', *Economic and political weekly* 32 (1997) 273-279.
- Juergensmeyer, Mark, 'The logic of religious violence: the case of the Punjab', *Contributions to Indian sociology* 22 (1988) 65-88.
- Juergensmeyer, Mark, *The new cold war? Religious nationalism confronts the secular state* (Berkeley 1993).
- Juergensmeyer, Mark, *Terror in the mind of God, the global rise of religious violence* (3e editie; Berkeley 2003).
- Kaur, Rajinder, 'Sikhism as an off-shoot of traditional Hinduism and a response to the challenge of Islam', in: Niharranjan Ray red., *Sikhism and Indian society* (Calcutta 1967) 278-284.
- Khan, Abdul Majid, 'The impact of Islam on Sikhism', in: Niharranjan Ray red., *Sikhism and Indian society* (Calcutta 1967) 219-229.
- Kippenberg, Hans, 'Searching for the link between religion and violence by means of the Thomas theorem', *Method and theory in the study of religion* 22 (2010) 97-115.
- Kippenberg, Hans, *Violence as worship, religious wars in the age of globalisation* (Stanford 2011).
- Kundu, Apurba, 'The Indian armed forces' Sikh and non-Sikh officers' opinions of operation Blue Star', *Pacific affairs* 67 (1994) 46-69.
- Leaf, Murray J., 'The Punjab crisis', *Asian survey* 25 (1985) 475-498.

- Lincoln, Bruce, *Holy terrors, thinking about religion after September 11*, (2e editie; Chicago 2006).
- Madan, T.N., 'The double-edged sword: fundamentalism and the Sikh religious tradition', in: Martin E. Marty en R. Scott Appleby red., *Fundamentalisms observed* (Chicago 1991) 594-627.
- Mahmood, Cynthia Keppley, *Fighting for faith and nation, dialogues with Sikh militants* (Philadelphia 1996).
- McLeod, W.H., 'The khalsa rahit', in: T.N. Madan red., *India's religions, Perspectives from sociology and history* (New Delhi 2004) 246-262.
- McMullen, Clarence Osmond, *Religious beliefs and practices of the Sikhs in rural Punjab* (New Delhi 1989).
- Mulgrew, Ian, *Unholy terror, the Sikhs and international terrorism* (Toronto 1988).
- Oberoi, Harjot, 'Sikh fundamentalism: translating history into theory', in: Martin E. Marty en R. Scott Appleby red., *Fundamentalisms and the state* (Chicago 1993) 233-256.
- Oberoi, Harjot, 'Mapping Indic fundamentalisms through nationalism and modernity', in: Martin E. Marty en R. Scott Appleby red., *Fundamentalisms comprehended* (Chicago 1995) 96-114.
- Sahliyah, Emile, 'Religious fundamentalisms compared: Palestinian islamists, militant Lebanese Shi'ites and radical Sikhs', in: Martin E. Marty en R. Scott Appleby red., *Fundamentalisms comprehended* (Chicago 1995) 135-152.
- Selengut, Charles, *Sacred fury, understanding religious violence* (2e editie; Lanham 2008).
- Singh, Bhai Jodh, 'Structure and character of Sikh society', in: Niharranjan Ray red., *Sikhism and Indian society* (Calcutta 1967) 25-46.
- Singh, Gopal, *The religion of the Sikhs* (Londen 1971).

Singh, Gopal, 'Socio-economic bases of the Punjab crisis', *Economic and political weekly* 19 (1984) 42-47.

Veer, Peter van der, *Religious nationalism, Hindus and Muslims in India* (Los Angeles 1994).

Weber, Max, *The theory of social and economic organization* (New York 1964).