La violence d'une partition inachevée

Nation, religion et politique en Asie du Sud

Jackie Assayag

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/25043>

DOI : 10.4000/lhomme.25043

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2005

Pagination : 159-176

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Jackie Assayag, « La violence d'une partition inachevée », *L'Homme* [En ligne], 173 | 2005, mis en ligne le 01 janvier 2007, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/25043> ; DOI : 10.4000/lhomme.25043

La violence d'une partition inachevée

Nation, religion et politique en Asie du Sud

Jackie Assayag

Le cap est saignant et le temps est aigu

René Char, *Feuillets d'Hypnos*

LE 27 JUILLET 1946, les négociations institutionnelles entre hindous et musulmans de l'Hindoustan, via les Britanniques, échouent. Le 16 août 1946 au soir, les massacres entre les membres de ces communautés religieuses commencent dans la ville de Calcutta. Ils sont atroces. Les Anglais s'affolent et précipitent leur départ qu'ils fixent le 15 août 1947. Au Pendjab, une guerre d'extermination se développe entre hindous et sikhs d'un côté, musulmans de l'autre. Sur un territoire à peine plus grand que la Belgique se produit l'un des plus vastes échanges forcés de population de l'histoire du monde. Les massacres feront entre sept cent mille et un million de morts, selon les estimations.

L'inventaire de l'*hubris* des violences ethniques ou religieuses et de la géographie des terreurs n'a qu'occasionnellement considéré le cas de l'Asie du Sud sans même susciter la compassion, hormis pour illustrer deux vieux poncifs orientalistes : la propension culturelle à la cruauté et une misère sociale endémique prompte à s'embraser. Il serait pourtant utile de rappeler un fait politique massif : l'Inde et le Pakistan – avec ses deux ailes occidentale et orientale (le Bangladesh) – sont nés de la « partition » du sous-continent en 1947. La neutralité du terme « partition » masque en réalité un imaginaire lesté de métaphores organiques – « mutilation », « amputation », « démembrement », « dépeçage », « dissection », « vivisection » – qui en dit long sur la manière viscérale dont la majorité de la population en Asie du Sud se représente la naissance des deux (ou trois) États-nations de la région, laquelle compte aujourd'hui un milliard trois cent cinquante millions d'habitants. Un homme sur six dans le monde vit dans cet angle de l'Asie.

À propos de Paul R. Brass, *The Production of Hindu-Muslim Violence in Contemporary India*, Seattle-London, University of Washington Press, 2003 et Ashutosh Varshney, *Ethnic Conflict and Civil Life. Hindus and Muslims in India*, New Haven-London, Yale University Press, 2002.

À PROPOS

La séparation en plusieurs entités politiques a scellé les émancipations nationales sur fond de religion belliqueuse via l'établissement, par les Britanniques, d'un tracé inédit de frontières supposées correspondre à des zones de densités hindoue et musulmane. Le caractère étonnement précipité de cette instauration de souveraineté mérite d'être souligné : la première demande formelle d'un État musulman séparé date de 1940 et les frontières entre les deux nouveaux États ne furent officiellement connues que deux jours après qu'ils devinrent formellement indépendants¹.

La convulsion qu'a provoqué le déplacement de douze millions d'individus (devenus des « réfugiés »), la répétition des pogromes entre hindous, musulmans et sikhs six mois durant, causant la mort d'un million de personnes, le viol de dizaines de milliers de femmes et un nombre difficile à évaluer de mariages et de conversions forcés, la séparation et le déchirement des familles, la destruction des foyers et les propriétés perdues ont constitué un traumatisme sans précédent dans la région ; au point qu'on compare généralement les effets meurtriers de la partition à la Shoah. Mais chacun sait évidemment que comparaison n'est pas raison².

Des conflits ethniques ou religieux ?

Il est vrai pourtant qu'à la fin des années 1930, Madhav Sadashiv Golwalkar, l'un des plus influents idéologues du national-hindouisme, écrivait que si Adolf Hitler extermine les juifs en Allemagne afin de conserver la pureté de la race et de la culture germaniques, alors les hindous devraient faire subir le même sort aux musulmans dans l'Hindoustan³. En dépit de l'échec de ce désir génocidaire, la spirale de la violence extrême a néanmoins réussi à « nationaliser » les populations, les religions, la culture et l'histoire de l'Asie du Sud ; comme elle continue d'habiter les mémoires des deux camps retranchés dans leurs narcissismes et leurs dénis de la différence. Ce retrait mutuel dans un imaginaire national agressif de l'« ennemi » extérieur et intérieur, défini aux confins de l'ethnie, la religion, la culture et le territoire, a finalement produit des peuples et des États-nations⁴. De proche en proche, l'institution imaginaire de sociétés hostiles a corrodé la « culture composite » multiséculaire de l'Hindoustan (qui ne fut pourtant jamais *une* civilisation, ainsi que l'attestent notamment les conflits, les émeutes et les

1. La « théorie des deux nations », l'une pour les musulmans et l'autre pour les hindous, a été formulée pour la première fois en 1930 par le poète Iqbal, alors président de la Ligue musulmane.

2. Les ouvrages de Mushirul Hasan (1993) et de Gyanendra Pandey (2001) fournissent une ample bibliographie concernant les récents travaux qui ont renouvelé la lecture de la « partition » en Asie du Sud.

3. « To keep up the purity of the Race and its culture, Germany shocked the World by her purging the country of the Semitic Race – the Jews. Race pride at its highest has been manifested here. German has also shown how well nigh impossible it is for Races and cultures, having differences going to the root, to be assimilated into one united whole, a good lesson for us in Hindusthan to learn and profit by » (Golwalkar 1939 : 35).

4. Sur l'importance que revêt la catégorisation de l'ennemi et de la victime dans le déclenchement de la violence de masse, on se reportera au fascinant article de Omar Bartov (1998).

massacres à l'époque pré-moderne⁵). Cette fondation a également corrompu Clio dans la mesure où chacun est désormais sommé de réinterpréter son histoire à cette aune ethno-nationaliste⁶ – « ex-post révisionniste » – de part et d'autre des frontières (externes et internes) du sous-continent.

Surtout, des pogromes ensanglantent périodiquement la péninsule depuis l'accession à l'indépendance en 1947. Pour ne considérer que les deux géants, on compte quatre guerres indo-pakistanaïses (1949, 1965, 1971, 2001) et un nombre significatif d'émeutes meurtrières. De fait, celles-ci scandent l'histoire plus que cinquantenaire de la péninsule. Et tout se passe comme si les violences entre les dites « communautés religieuses » répétaient à échelle réduite une partition à jamais inachevée – telle une mémoire toujours à vif.

L'islamisation progressive du Pakistan, accélérée par les réformes politiques conduites par Zia-ul-Haq à partir de 1979, et la montée en puissance de l'hindouisation depuis les années 1980 – exacerbée par le sacrilège que fut la destruction de la mosquée d'Ayodhya en 1992 – ont accru l'antagonisme entre les « deux frères ennemis ». L'accession au pouvoir central du parti du peuple hindou (Bharatiya Janata Party [BJP]) à la fin des années 1990 a fait d'autant plus monter la pression des zélotes que l'Inde et le Pakistan sont devenus dans l'intervalle des puissances nucléaires agressivement communautaires.

Pis, aucune des communautés que compte l'Asie du Sud (y compris au Népal, au Bhoutan, au Bangladesh et au Sri Lanka) ne semble indemne de ces passions vengeresses labellisées « religieuses », « ethniques » ou « ethno-nationalistes ». Si les hindous terrorisent la minorité musulmane en Inde, ils sont en revanche terrorisés par les musulmans au Bangladesh et au Pakistan. Au Cachemire, un demi-million de soldats indiens sont déployés et des dizaines de milliers de musulmans ont été torturés, puis tués. Cette tragédie humaine dure depuis vingt ans. Mais il en est une autre moins connue hors de l'Inde : celle des hindous cachemiris qui habitaient cette région depuis des siècles, mais qu'ils ont dû quitter dans la peur d'être massacrés. Aujourd'hui, la vallée à la beauté légendaire est « purifiée ethniquement » des hindous. Or, tandis que les Indiens ne veulent voir que les dommages faits aux hindous, les Pakistanais ne reconnaissent, eux, que ceux dont leurs coreligionnaires sont les victimes.

Un processus endémique de violence se constate également dans le « pays des Purs », entre chiïtes et sunnites, outre les ahmadiyyas qui forment une catégorie à part. Les chiïtes forment deux grands sous-groupes : les duodécimains et les ismaéliens, ces derniers se subdivisant en nizaris et bohras, lesquels connaissent des clivages internes plutôt idéologiques : modernistes, traditionalistes, fondamentalistes. Un autre conflit oppose les Mohajirs (émigrés venus de l'Inde) aux Pendjabis, ces derniers liés un temps aux Pathans alors même que se dévelop-

5. C. A. Bayly se livre à une discussion approfondie de la question des conflits religieux à l'époque pré-moderne (1998) ; sur l'ineptie de considérer l'Inde comme une « civilisation », on lira Sanjay Subrahmanyam (2001).

6. L'ouvrage de Stanley Tambiah (1996) présente et analyse ces différents types de conflits en Asie du Sud ; on lira également l'ouvrage suggestif de Valentine Daniel (1997).

paient les nationalismes pachtoun et baloutche (surtout dans les années 1970 sous le règne de Zulfikar Ali Bhutto). Quant aux relations entre Mohajirs et Sindhis, elles n'ont jamais été bonnes car les seconds ont considéré les premiers comme étrangers depuis le départ, mais elles se sont envenimées à partir des années 1970 jusqu'à la fin de 1990, avec un pic dans les violences au milieu des années 1990. La rude concurrence que se livrent Mohajirs et Pathans a, elle, abouti aux émeutes meurtrières de 1986.

Certes, la question afghane ne peut être placée sur le même plan que les rapports entre les quatre grands groupes « ethniques » pakistanais.⁷ Mais le rapprochement entre Pathans et Afghans a permis de lier le Pakistan avec l'Afghanistan voisin pour le plus grand profit des mafias du transport et des narcotiques, mais également au bénéfice de l'agence de renseignement pakistanaise (ISI), infiltrée, qui plus est, par les fondamentalistes. Les récents événements afghans, entre la montée en puissance des talibans et l'intervention de l'armée américaine contre le mollah Omar et l'« ennemi entre tous » qu'est Ben Laden, ont radicalisé un peu plus les tensions politiques propres à un pays continûment sur le seuil d'une démocratie introuvable. Le Pakistan est en effet gouverné de façon autoritaire par une oligarchie militaire corrompue et divisée, quoique fort habile à drainer les financements internationaux du fait de la situation géopolitique. L'histoire de ce pays est celle d'une intégration nationale inachevée.

En Inde, au plus fort des tensions provoquées par les militants nationaux-hindouistes dans la décennie 1990, ceux-ci n'offraient guère d'autre choix aux musulmans indiens que les trois versions attendues de la dissolution ethnique : soit l'absorption dans l'hindouisme (par l'acceptation du Seigneur Rama) en devenant des « Hindous mahométans » ; soit l'expulsion au Pakistan, en Arabie Saoudite ou partout ailleurs ; soit le « cimetière », c'est-à-dire la liquidation des vies humaines et la destruction ou la récupération des biens et des commerces (semblable à une « aryanisation »)⁸. Ce programme d'extermination ethnico-religieux fut partiellement mis en œuvre dans l'État du Gujarat en 2002⁹ (comme il avait déjà été appliqué aux sikhs dans le centre de Delhi en 1984 [Das 1990] bien que les massacres des sikhs, aussi horribles soient-ils, ne constituèrent qu'un « accident de parcours » dans l'histoire du Parti du Congrès dont l'idéologie est démocratique, contrairement à celle des organisations nationales-hindouistes pour lesquelles la destruction des musulmans est au cœur du programme politique).

7. Nous remercions Aminah Mohammad-Arif (CNRS) pour ses précisions concernant les données ethniques et religieuses pakistanaises.

8. « The foreign races in Hindusthan must either adopt the Hindu culture and langage, must learn to respect and hold in reverence Hindu religion, must entertain no idea but those of the Hindu nation and must lose their separate existence to merge in the Hindu race, or may stay in the country, wholly subordinated to the Hindu Nation, claiming nothing, no privileges, far less any preferential treatment – not even citizen's rights » (Golwalkar 1939 : 62).

9. À propos des progromes du Gujarat, cf. les travaux de Siddharta Vadarajan (2002), Ashutosh Varshney (2003), Paul Brass (2003), K.N. Panikkar & Sukumar Muralidharan (2002), Christophe Jaffrelot (2003), Jackie Assayag (2003). Plus généralement sur les relations entre musulmans et hindous, cf. Jackie Assayag (2004a ; 2004b).

Cet État avait été officiellement proclamé « laboratoire de l'hindouité » (*hindutva*) par les autorités politiques et religieuses régionales, avec la bénédiction du pouvoir central, lorsque le BJP était à la tête du gouvernement (il ne l'est plus aujourd'hui). C'est donc bien dans la longue durée d'une partition inachevée qu'il faut replacer les pogromes anti-musulmans de la ville d'Ahmedabad en février-mars 2002, conçus, préparés, orchestrés et sanctifiés par les politiciens du national-hindouisme au pouvoir.

Outre le déni du « sécularisme » (en tant qu'idéologie nationale légitime), la revendication à l'hindouité résonne comme un appel à la xénophobie et une injonction à rendre confessionnelle la société par des mobilisations à la fois périodiques et musclées. Cette agitation exacerbe la crise politique et sociale que traverse l'ensemble de la région ; une crise qu'approfondit la guerre par procuration que se livrent au Cachemire l'Inde et le Pakistan, pour ne rien dire des réalignements géopolitiques suscités par la menace du « terrorisme islamique » international depuis l'attentat meurtrier du 11 septembre 2001 sur le territoire américain.¹⁰

Un système institutionnalisé d'émeute

La question de la violence ne concerne pas la seule politique. Les conflits dit « ethniques » ou « religieux », surtout lorsqu'ils sont re-catégorisés « pogromes » ou « génocides », ont produit des effets collatéraux au sein du milieu universitaire anglophone dont le champ d'étude est dorénavant mondialisé. En atteste une virulente polémique qui fut relayée par la presse et la « toile » électronique en 2003.¹¹ Cette querelle a vu se disputer deux observateurs réputés des conflits intercommunautaires et fins connaisseurs de l'Asie du Sud : l'Américain Paul B. Brass, de l'Université de Washington, et l'Indien Ashutosh Varshney qui enseigne à l'Université de Michigan. Mais ce type de querelle – après tout fortuite bien que récurrente – n'est pas la première raison qui a conduit à confronter leurs ouvrages respectifs dans une même recension pour impulser la réflexion sur la paix et la guerre entre religion et nation. Outre l'intérêt pédagogique du débat, celui-ci a des effets épistémologiques : les sciences sociales gagnent toujours à croiser les disciplines en mettant en œuvre les conflits d'interprétation.

Le livre épais de Paul Brass constitue l'apothéose d'une carrière tout entière consacrée à l'étude de la violence politique (principalement) en Asie du Sud – factionnalisme, conflits, émeutes, pogromes, nationalismes – commencée dans la ville d'Aligarh (en Uttar Pradesh) au début des années 1960 (Brass 1997). Lors d'un long et méticuleux travail de « terrain » mené dans cette agglomération nord-indienne, le politologue avait proposé la notion de « système institutionnel d'émeute » pour définir le ressort central de la violence entre hindous et musul-

10. Concernant les deux questions de la « sécularisation » en Inde et de l'impact de l'intervention en Afghanistan, on se permet de renvoyer à Jackie Assayag (respectivement 2003 et 2002).

11. Sur ces prises de positions intellectuelles des universitaires aux imaginaires nationaux pour le moins contrastés, avec leurs effets de miroir et de déplacements, ainsi que l'herméneutique du soupçon qu'elles inspirent, cf. Jackie Assayag & Véronique Bénéti (2003).

mans. À charge pour ce modèle d'expliquer la persistance de ce type de conflit qui se caractérise par des vagues successives de recrudescence (1964-68, 1971, 1979, 1982, 1989, 1992-93, 2002) et de repli (1950-60).

Le premier intérêt de cette notion est de mettre à bas le présupposé selon lequel ce type de conflit serait le produit spontané et anarchique d'une colère populaire provoquée par un ennemi indéterminé. Selon Paul Brass, il faut d'emblée abandonner la représentation d'une foule irrationnelle et incontrôlée qui s'abîme dans l'orgie d'un groupe en fusion afin de se livrer à une destruction aveugle ; *exit* donc la psychologie des masses selon Gustave Lebon. Le second intérêt est d'invalider le cliché d'une hostilité essentielle et mécanique entre hindous et musulmans – alors que la question est justement de savoir de quels hindous et de quels musulmans il s'agit et quelles sont les raisons de cette hostilité ? *Exit* donc la physiologie du réflexe selon Ivan Petrovich Pavlov. Les acteurs sociaux ne sont pas ethniquement ou religieusement programmés, ni à ce point emprisonnés dans un lacs d'antagonismes mutuels qui ne puisse jamais être éludé : les catégories dans lesquelles ils se pensent sont historiques quand bien même elles acquièrent une vertu performative.

Le « système institutionnalisé d'émeute » définit un réseau de spécialistes qui jouent chacun leur rôle. Chaque acteur social a une tâche définie sur la base d'une division du travail orchestrée en vue d'un objectif commun, pensé par leurs dirigeants et encadré par eux. Outre que ce type d'émeute est généralement préparé par la diffusion de rumeurs faisant état d'excès ou de transgressions (viols ou massacres de femmes ou d'enfants, par exemple), chacun des acteurs contribue au déroulement de l'événement, depuis la préparation jusqu'aux provocations qui culminent avec la cruauté sans retenue.

Là où la violence s'avère endémique, c'est parce que l'organisation des émeutes résulte de l'activité continue d'une grande diversité d'acteurs : idéologues, porte-parole, propagandistes, agitateurs ou meneurs, mais aussi responsables locaux, représentants de l'opinion publique, politiciens, policiers, chefs religieux, sans parler des chômeurs recrutés, ainsi que des membres de gangs ou de mafias. Les journalistes, voire les sociologues et les politologues, jouent également leur rôle. Ces manifestations sont fréquemment liées à des occasions propices : conflit idéologique, compétition électorale, agitation sociale, lutte contre une réforme ou telle décision politique, etc. Et elles coïncident souvent avec des célébrations religieuses, des événements régionaux ou nationaux à forte charge symbolique ou émotionnelle. Les militants sont alors encore plus nombreux à se mobiliser en vue de l'action ou du coup de feu. Les dirigeants ont planifié les opérations. Celles-ci sont orchestrées en fonction du rapport de force et sur la base d'objectifs locaux, transrégionaux ou nationaux. Au nom de la promotion ou de la défense de la cause ethnique, religieuse, culturelle, sociale ou politique, ce faisceau d'acteurs anime l'événement et précipite la dispute ou le conflit. L'importance de la mobilisation fortifie la solidarité du groupe en restructurant l'identité collective face à un ennemi ciblé, à chasser, à punir ou à détruire.

Au cours de l'émeute, ou une fois celle-ci achevée, une place est donnée aux herméneutes patentés : c'est à eux, en effet, qu'il revient de pourvoir l'événement de significations en termes de causalité, de dynamique et de finalité. Car il s'agit d'imposer la « bonne » narration et de fournir l'interprétation « légitime » de la situation. La victoire n'est définitivement acquise qu'avec l'établissement du monopole de l'interprétation, autrement dit du sens qu'il convient de donner à la crise, quitte à jouer l'héroïsation ou la victimisation. Le choix du régime de discours, son lexique et ses périodes, bref le champ sémantique vaut comme réalité ; ainsi les acteurs « naturalisent-ils » le bien-fondé de l'animosité « viscérale » en justifiant la guerre déclarée entre communautés. Ce régime de discours sert la Cause, mais procure aussi aux dirigeants un surcroît de légitimité. La réussite de l'entreprise en dépend : chacun sait que les événements se déroulent dans « un champ compétitif de systèmes de connaissance », écrit Paul Brass.

L'entretien de controverses sur les questions afférentes aux relations religieuses ou interethniques conforte le succès de la manœuvre politique, qu'il s'agisse des rapports entre religions et institutions, des raisons qui suscitent le préjudice ou invitent à la discrimination, de la qualification adéquate des menaces ou des dangers, de la source des tensions ou de l'éclatement des violences. La définition qu'il convient de donner des victimes ou des oppresseurs, la nature du recrutement social ou économique des divers acteurs, la passivité de certains opposée à l'activisme des autres, importent tout autant. L'installation de ce « forum hybride » engage l'ensemble des membres de la société et les invite à disputer le pourquoi de ces implosions de violence à répétition au fil des générations.

Le « système institutionnel de violence » est donc un modèle (*pattern*) élaboré à partir d'une enquête empirique intensive et d'observations factuelles effectuées *hic et nunc*. Mais Paul Brass confesse l'avoir mis en forme à partir du paradigme de l'anthropologie symbolique de Victor Turner, tel que celui-ci l'expose dans son célèbre ouvrage, *Dramas, Fields, and Metaphor* (1974). La violence entre hindous et musulmans serait ainsi comparable à un drame théâtral, macabre certes, mais bel et bien rythmé par les trois phases (de séparation/transition/incorporation) dégagées par le folkloriste Arnold Van Gennep dans son étude concernant la logique des rites de passage.

Bien que « fait maison », ce modèle peut et doit être généralisé à toutes les autres villes indiennes sujettes à ce type de violence récurrente. Mieux, selon lui, il mérite d'être exporté dans des aires culturelles différentes parce qu'il rend intelligible la genèse, la structure et le comportement des acteurs des émeutes et des massacres partout dans le monde, mais aussi pour différentes époques.¹² De plus, la mise à l'épreuve de ce modèle sur une grande variété de cas servira de test pour en mesurer la pertinence, au besoin pour en infléchir tel ou tel aspect ou établir des constats contrefactuels lorsqu'il s'agit de villes épargnées par ce type de violence. Or c'est justement dans cet esprit – mais selon une méthode fort éloignée de la monographie urbaine – que Ashutosh Varshney a entrepris une enquête approfondie à partir d'une analyse à la fois quantitative et comparative de l'ensemble des villes indiennes.

12. Ce à quoi s'applique Paul Brass dans un volume collectif (Paul Brass, ed. 1996).

Au regard du grand nombre d'études consacrées aux violences ethniques ou religieuses, la force de l'ouvrage de Ashutosh Varshney est de faire retour à des faits géopolitiquement étayés par des données statistiques accumulées depuis quarante-cinq ans (de 1950 à 1995). L'approche sérielle et comparée recadre les situations de violence en montrant que la plupart des conflits entre hindous et musulmans se sont déroulés seulement dans quatre États (sur les vingt-huit que compte l'Inde). Ces États se situent au nord, à l'ouest et à l'est du pays, et tous abritent une large minorité de musulmans. Les États du sud ont été jusqu'à présent relativement épargnés, en dépit des infiltrations et de l'implantation ici ou là d'organisations nationales-hindouistes (au Karnataka [Assayag 2004a : chap. VI] ou au Tamilnadu [Fuller 2003 : chap. V]), mais aussi islamistes (au Kerala).

Ces résultats ne constituent toutefois pas une surprise. La révélation tient plutôt à la nature sub-régionale des émeutes. Dans ces quatre États, en effet, les conflits n'ont concerné qu'une poignée de villes alors que de vastes parties de l'Inde sont restées indemnes. En fait, 70 % des heurts entre hindous et musulmans se sont développés dans trente villes (alors que l'Inde en compte quatre cent). Mieux, huit villes sont responsables de 49 % des morts, sachant que celles-ci constituent moins de 5 % de la population totale. Autre information essentielle : alors que l'Inde est une société encore largement agricole (70 % de la population), la violence intercommunautaire s'avère un phénomène urbain ; durant la période étudiée, la violence rurale n'est entrée que pour 3 % dans le total des décès à la suite d'émeutes.

Autrement dit, il faut cesser d'admettre qu'hindous et musulmans entretiennent partout, et depuis des lustres, une relation de haine recuite. Comme il faut refuser la confusion courante entre *conflit* ethnique et *violence* ethnique : les émeutes entre hindous et musulmans ne relèvent pas de la première catégorie, sauf à réifier les notions d'« identités » ou de « communautés », comme le font sciemment les idéologues ou les dirigeants en « naturalisant » par l'ethnie ou la religion leur mouvement¹³. L'induction, ou la généralisation à partir d'une seule observation locale, est invalide méthodologiquement, outre qu'elle aggrave une situation fort préoccupante en l'état. Inversement, l'appréhension de ce type de conflit à un niveau d'analyse trop élevé d'agrégation empêche la saisie empirique du phénomène.

Accordons à Ashutosh Varshney que l'établissement du fait que ces zones de conflit sont bel et bien localisées s'avère rassurant. Mais il n'en reste pas moins que la récurrence et la routinisation de la violence, sinon sa cruauté accrue, ont des effets d'autant plus destructeurs que les médias la relaient jusque dans l'intimité des foyers. L'impact de ces conflits, et l'atmosphère de guerre civile qui en découle ici ou là, menace la destinée d'un pays qu'on a benoîtement présenté comme un modèle du pluralisme religieux ou du multiculturalisme, quand on n'en fit pas un parangon de tolérance ou de « holisme ».

13. Pour une discussion approfondie de ces questions, on se reportera à la somme de Donald L. Horowitz (2001).

Poursuivons l'enquête. Une autre observation ne laisse pas d'étonner : les principales villes concernées par la violence sont des centres de pouvoir de l'Union indienne. Certaines s'identifient à des nœuds de commerce prospères et de réseaux marchands influents ou sont pavées de districts industriels importants ; d'autres correspondent à des capitales régionales. Trois de ces agglomérations sont les cités les plus cosmopolites de l'Inde : New Delhi, Mumbai (Bombay) et Kolkata (Calcutta). Chacune a plus de douze millions d'habitants et toutes sont les motrices à divers titres de l'économie indienne, en dépit de leurs singularités historiques ou morphologiques. Chacune comporte des classes moyennes significatives, connaît un taux élevé d'alphabétisation, entretient une élite administrative, politique et d'affaire, enfin inclut une large minorité musulmane installée depuis des lustres. La violence endémique se déploie donc dans des villes dont le niveau de vie est meilleur que partout ailleurs en Inde, là où les opportunités économiques et sociales s'avèrent les plus nombreuses, là où les ressources publiques, en termes de personnel politique et d'encadrement bureaucratique, sont à la fois plus riches et plus denses. Mais le paradoxe n'est qu'apparent : la compétition pour les ressources (manifestement limitées) y est évidemment encore plus rude.

L'État du Gujarat retient évidemment l'attention puisque deux villes, Ahmedabad et Surat, furent le théâtre de violences extrêmes. La première, capitale financière régionale, a le triste privilège d'être classée seconde en nombre de tués (après Mumbai) lors d'émeutes, et elle a connu des massacres particulièrement spectaculaires, cruels et abjects en 2002. Ashutosh Varshney cherche à affiner les résultats en sélectionnant trois paires de villes : Aligarh/Calicut, Hyderabad/Lucknow, Ahmedabad/Surat. Il retrace minutieusement les transformations de chacune d'elles depuis la colonisation britannique. Cette démarche à la fois historiographique et contrefactuelle a pour objectif de comprendre dans quel contexte se déclare (ou non) la violence intercommunautaire. Et la comparaison des cas permet d'éclairer les tenants et les aboutissants *in situ* de la guerre ou de la paix civile.

L'ensemble de ces données croisées, pesées et comparées, concernant l'irruption (ou non) de la violence, débouche sur une conclusion fort claire bien qu'assez attendue : l'affaiblissement du lien social entre dissemblables a abîmé la volonté du « vivre-ensemble ». Durant les trente dernières années, chacune de ces villes a connu en effet un déclin de la « vie civique » (*civic life*) au travers du démantèlement des organisations intercommunautaires, nombreuses et actives dans la première moitié du XX^e siècle : associations et syndicats, organisations ou partis politiques, corporations industrielles et sociétés professionnelles, coopératives, services sociaux et de santé, aides à l'éducation, etc. Ces organismes, diversement structurés ou institutionnalisés, avaient autant que faire se peut assuré l'intégration des hindous et des musulmans. Ils avaient favorisé leur interaction dans un même voisinage et une intégration sur les lieux de travail, tant dans le secteur formel qu'informel d'une économie architecturée par des réseaux d'interconnaissance parfois ramifiés de manière fort dense. Les chefs ou les meneurs de ces organisations avaient procuré aux groupes comme aux individus les « grands

récits », autrement dit cette « identité narrative » à la fois personnelle et collective qui donnait sens aux situations de coexistence en orientant les trajectoires de vie des membres de ces « communautés imaginaires ». Ces récits leur fournissaient des repères à la fois symboliques et rêvés qu'ils pouvaient partager et dont ils débattaient volontiers : salaires et hiérarchie des professions, castes et classes, statut et progrès social bien sûr ; mais aussi divisions sectaires et partages religieux, formes d'oppression et d'exploitation, utopies émancipatrices, nationalisme laïc ou religieux, sans oublier les généalogies ancestrales, les histoires régionales, les idéologies locales, les traditions vernaculaires et la modernisation. Le fonctionnement quotidien de ces institutions, privilégiant le « forum hybride », la négociation et la régulation internes, avait su faire vivre ensemble les individus et les groupes en prévenant les conflits ou en désamorçant le déclenchement d'émeutes, bref en servant d'organismes de régulation des différends.

La grande transformation

Sans entrer plus avant dans le détail de ces analyses fouillées et assurément éclairantes, on déplore qu'aussi bien Paul Brass que Ashutosh Varshney n'aient pas suffisamment pris en compte la grande transformation de l'Inde depuis les années 1980. Car la restructuration de fond qu'a connue le sous-continent depuis vingt ans déporte l'interprétation de la violence au-delà de la seule pertinence monographique ou statistique, comme en attestent le changement des mouvements sociaux, l'émergence de la culture publique sous l'œil planétaire des écrans médiatiques et la recomposition de l'hindouisme. Ni l'un ni l'autre de ces observateurs n'a placé au centre de l'enquête l'agir humain et le point de vue d'une sociologie de l'action qui restitue à l'individu et aux groupes leur pleine capacité à jouer des références et des modèles pour conduire leur existence avec et bien souvent contre l'autre.

La transformation des mouvements sociaux

La mobilisation et la dynamique politiques du national-hindouisme depuis les années 1980 se mesurent à l'augmentation continue des bulletins de vote pour un parti, le BJP, qui est passé de la périphérie au centre du pouvoir politique (Gosh 1999). Mais cette croissance signe en réalité un basculement de la cosmologie propre à l'Inde depuis sa fondation démocratique en 1947 : de la sécularisation à la contre-sécularisation, pour l'énoncer brièvement (Sen 1996 ; Assayag 2003). Cette montée en puissance du religieux s'est confondue avec une nouvelle expression de l'hindouité selon un mélange à dose variable de religion et d'ethnicité, d'indigénisme et de populisme, de chauvinisme et de communalisme. Cette décoction nationale-hindouiste, hautement volatile, s'est cristallisée dans une identité régénérée appelant au retour d'un passé hindou idéalisé.

Au travers d'une utopie culturelle rétrograde transposée en « principe-espérance », la « vague safran » (Hansen 1999) a su exprimer sous forme de projet politique les anxiétés et les désirs des classes moyennes en expansion, ainsi que les attentes de larges fractions des hautes castes et de la plèbe, toutes en quête de

reconnaissance sociale et de mobilité économique. Les dimensions à la fois émotionnelles, instrumentales et intellectuelles, ainsi que les conséquences politiques et sociales de cet artefact nationaliste obsidional de chaque côté des frontières territoriales (et mentales) ont été abondamment documentées (Ludden 1996).

Ce n'est donc pas une vue « intentionnaliste » de rappeler le rôle décisif des chefs et autres gourous de mouvement religieux liés au personnel politique dans l'approfondissement des tensions entre hindous et musulmans (McKean 1996). (De la même façon que les dirigeants chrétiens et musulmans ont ajouté au conflit intercommunautaire en Bosnie et que les prêtres et les nonnes ont contribué intellectuellement et à la machette au génocide au Rwanda.) Or Ashutosh Varshney ignore presque complètement la collusion politico-religieuse et l'activisme militant de ces organisations pour ne s'intéresser qu'aux seules associations hindoues-musulmanes dans la première moitié du ^{xx}e siècle. L'index de son livre comporte moins d'une dizaine de références au BJP, n'en consacre que trois à l'« Association hindoue universelle » (Vishva Hindu Parishad [VHP]) et aucune au « Corps des volontaires nationaux (Rashtriya Swayamsevak Sangh [RSS]) – creuset pourtant du national-hindouisme. Et il ne mentionne pas le mouvement de jeunesse radicale, le Bajrang Dal, pourtant l'acteur collectif principal de la violence au sein de la « famille safran »¹⁴.

Or c'est d'abord dans l'implantation et le développement de ces mouvements sociaux qu'il faut chercher les raisons et les fins des émeutes intercommunautaires et des pogromes anti-musulmans organisés justement par les militants nationaux-hindouistes. On ne mesure la radicalisation des positions ou des engagements, et du même coup la banalisation du national-hindouisme, qu'avec la diffusion de la cosmologie « safran » sur quelque vingt ans dans des couches sociales plus diversifiées et élargies. Le rôle de ces organisations militantes, dont les chefs religieux s'acoquinèrent à des dirigeants politiques quand ils ne devinrent pas eux-mêmes politiciens (ou l'inverse), fut décisif pour l'entretien des conflits par le moyen d'une mobilisation allant *crescendo*, habilement conduite « par le bas » et « par le haut » : diffusion sans relâche d'une propagande revancharde assortie de rumeurs inspirant haine et violence ; catégorisation et stigmatisation d'un ennemi intérieur présumé ourdir un complot ; maintien sous pression idéologico-politique des populations afin d'attiser les tensions sociales et d'entretenir la discorde ; encadrement des communautés (labellisées hindoues) couplé avec le travail social ou les œuvres pies au plan local ou régional ; projets de réformes de la Constitution et des institutions en vue de changer la définition de la citoyenneté – qui est Indien ou ne l'est pas ? – ou de celle du statut propre aux minorités religieuses – citoyen de seconde zone ou non-citoyen ? Dans le dessein de « néo-hindouiser » l'asiatique Clio, la « mathématique védique » fut introduite dans le cursus des écoles, des collèges et des universités tandis que les manuels scolaires d'histoire furent réécrits à l'aune de cette monoculture « révisionniste » haineuse.

14. L'articulation de ces différentes organisations et leur division du travail ont été étudiées par Tapan Basu *et al.* (1993), ainsi que par A. G. Noorani (2000).

Sur un mode moins violent, mais non moins efficace, c'est l'ensemble de la culture publique indienne qui a transformé l'endo- et l'exo-représentation des groupes en présence dans le courant des réformes économiques conduites depuis les années 1980 et du train des mesures issues de l'ajustement structurel imposé par le Fonds monétaire international (FMI) en 1991. L'ouverture économique du pays à la consommation a coïncidé avec l'explosion simultanée des bouquets de télévision et du câble, puis des technologies de l'information (Ram 2000 ; Singhal 2001). Toutes ont joué un rôle essentiel dans la restructuration de l'imaginaire de l'Inde et de l'identité d'une large fraction d'Indiens. Il en a résulté une forte tension sur le spectre identitaire dont les deux pôles sont le cosmopolitisme et la « vernacularisation », la fascination pour ladite « globalisation », mais également l'appétence pour les cultures locales « authentiques » (Breckenridge *et al.* 2002 ; Assayag 2005 : chap. V).

En dépit de cette postulation contradictoire, une plus grande liberté fut donnée à un nombre croissant de groupes et d'individus de produire des formes hybrides de (re)connaissance : cosmopolitisme local, traditions réinventées, néo-traditionalisme, citoyenneté culturaliste, mais aussi mode de vie ethno-chic ou style gourou renonçant affiché, etc. La vision que les acteurs ont du pays lui-même et des relations qu'ils entretiennent avec le village, la région et la nation, ainsi que la place que les Indiens occupent dans le concert des nations, la plupart du temps sur la base d'une « mondialisation vue d'ailleurs », ont transformé la représentation de soi et des autres, recomposé l'ipséité et la figure de l'étranger. Cet ensemble de représentations a libéré des attentes jamais formulées et favorisé la soif de consommer (Mazzarella 2003). Elles ont simultanément affermi cette volonté d'être hindou (ou musulman), non sans provoquer des turbulences politiques à la faveur des événements géopolitiques régionaux. Si à ce titre l'Inde a pu paraître « dés-Orientée » – et on le dit sans paternalisme aucun –, c'est parce que ses choix semblent contradictoires et que sa qualification d'« orientaliste » n'explique plus rien¹⁵.

Un exemple ? Les antiques épopées, que les missionnaires et les orientalistes transformèrent en charte de l'hindouisme depuis le XVIII^e siècle, comme le *Mahabharata*, le *Ramayana* ou *Chanakya*, furent ré-enchantées et leurs héros réinventés dans les années 1980 sous la forme d'un feuilleton-fleuve télévisuel. Quelque six cents millions de téléspectateurs regardèrent chaque semaine avec dévotion ces *soap-opéras*, estime-t-on. L'atmosphère d'encens intense y nimbait un révisionnisme pro-hindou confinant à l'idolâtrie chauvine : splendeur du pays, société harmonieuse, délice de la paix, force et autorité des rois, sagesse des gourous, stabilité des traditions, passé idéalisé, pouvoir des fleurs et efficacité des prières (réinventées védiques ou brahmaniques). Mais aussi, et surtout, cette violence féroce et lourde de menaces que les hordes d'étrangers blasonnés du crois-

15. Pour un inventaire et une exploration de ces transformations de fond, cf. Jackie Assayag (2005, à paraître).

sant, alternativement envahisseurs et usurpateurs, feraient peser sur la « communauté hindoue ». Soulignons que cette version de l'hindouité se révélait à la fois « archaïque » et « moderne » ; archaïque, parce que le récit ne cessait de se référer à l'Inde védique ou antique dont l'image immarcescible aurait le pouvoir de régénérer l'Inde actuelle ; moderne, parce que le royaume idéal de Rama, le *Ramraj*, posait l'affirmation (quasi hégélienne) de l'État comme valeur absolue et de l'hindouisme en tant que culte civil présent et à venir.

Les épisodes de ces « séries » électroniques véhiculèrent hebdomadairement un sentiment – la fierté virile d'être hindou de nos jours –, une revendication – l'identité ethnoculturelle exclusive enracinée dans une « civilisation » présumée multimillénaire –, une passion – la haine de l'étranger au plus proche, celle qu'alimente l'intime voisin. Ainsi le petit écran a-t-il cristallisé, popularisé et sacralisé le national-hindouisme en même temps qu'il catégorisait l'adversaire, l'ennemi ou la victime en la désignant à la vindicte publique. Et force est de constater la charge symbolique de cette passion mobilisatrice à la fois rancunière et émeutière – ainsi que son succès. Selon Arvind Rajagopal (2001), la diffusion à grande échelle de ces feuilletons télévisuels aurait mentalement et idéologiquement préparé la destruction du temple d'Ayodhya en 1992. Les années 2002-2003 furent l'acmé de la « rage safran » puisqu'on décompta plus de 3000 morts (majoritairement musulmans) sur l'autel de Rama, au grand dam des relations entre « communautés » religieuses presque partout en Inde. Le dommage est d'autant plus grand que le sac et les massacres s'effectuèrent avec la complicité (passive) des forces paramilitaires et de sécurité, comme il se dégage des reportages diffusés presque en direct par les canaux internationaux de télévision, y compris dans les milieux de la diaspora indienne du monde entier.¹⁶

Mais il n'y avait là nul débordement, guère de spontanéité et ni même de surprise : l'opération avait été planifiée par les dirigeants du BJP dès 1989. Leur objectif était de créer un nouveau mouvement national-hindouiste panindien, populaire et anti-musulman, recrutant sur une base sociale élargie aux classes moyennes, aux basses castes et à la plèbe.

La recomposition de l'hindouisme

En somme, à se focaliser exclusivement sur des villes ou des contextes locaux, Ashutosh Varshney et Paul Brass escamotent l'importance qu'ont revêtue les mobilisations régionales, transrégionales et nationales. De fait, on a relevé que le calendrier des grandes mobilisations idéologico-politiques, en Inde, correspondait non seulement à celui des élections, mais également au cycle des nombreuses célébrations religieuses. De multiples processions furent ainsi orchestrées des mois durant dans la péninsule afin de renforcer les solidarités spatiales et communautaires – bien souvent c'est tout un. Ces rassemblements, parfois gigantesques, confortèrent les ségrégations ou les exclusions, au besoin par le déclenchement d'émeutes voulues plus ou moins meurtrières.

16. Sur l'impact de la télévision sur le national-hindouisme, on lira le livre substantiel d'Arvind Rajagopal (2001).

Or des rapports méticuleusement documentés ont révélé l'importance du financement des partis religieux en Inde par les diasporas principalement installées aux États-Unis, en Grande-Bretagne et au Canada. La réussite professionnelle et sociale des « non-résidents indiens » (NRI), pour reprendre une catégorie devenue officielle, a généreusement financé et continûment alimenté la violence dans leur « patrie imaginaire », selon l'expression de Salman Rushdie. C'est dire la puissance des connexions transnationales, par lesquelles transite « le nationalisme à longue distance » (Anderson 1998 : chap. III), dans la production de la nostalgie et des passions chauvines et dans la création continue des populations et des États-nations. Qui ne voit que l'Inde n'est dorénavant plus seulement dans l'Inde ? Et ce n'est pas l'industrie informatique et le cinéma bollywoodien qui le démentiront, au regard de leur succès à l'exportation internationale et de leur rôle structurant pour les imaginaires ou les pratiques des classes moyennes indiennes, gagnées à l'hindouité, tant en Asie du Sud qu'au sein des différentes diasporas.

Soulignons que l'*hindutva* est d'emblée une religion politique, ou une politique religieuse ostensiblement nationaliste. On ne peut donc la réduire à un « véhicule » du politique, la considérer comme l'« instrument » ou le « manche » de l'identité collective, de l'ethnie ou de la culture ; ni même l'assimiler au reflet idéal des rapports économiques ou de la société comme totalité. Cette conception mystique de la théorie de la modernisation, en usage depuis plus de cent ans, a fait long feu, ne serait-ce que pour avoir sous-estimé ou exclu la puissance du religieux dans les sociétés modernes, y compris occidentales. L'absence ou la place réduite donnée à la religion dans les ouvrages classiques sur le nationalisme de Ernest Gellner (1983), de Benedict Anderson (1983) ou de Eric Hobsbawm (1990), atteste que les modèles qu'ils proposent échouent à rendre intelligible la multiplication et la polarisation des conflits « religieux » ou « ethniques » depuis les années 1970 : Balkans, Irlande, Chypre, Israël, Rwanda, etc. Mais le constat ne vaudrait sans doute pas moins pour les guerres de religions dans l'Europe pré-moderne, ou au Moyen-Orient et dans les Amériques, pour ne rien dire des anathèmes lancés contre les mécréants sur la totalité de l'arc islamique, du Maghreb à l'Indonésie via l'Inde et le Pakistan (Goody 2001).

La religion pèse en effet de son poids propre dans nombre de conflits et de guerres (ainsi d'ailleurs que dans leur résolution). Elle est plus qu'un facteur parmi d'autres, davantage qu'un « voile » ou un « masque ». C'est une dimension singulière et déterminante dans la cristallisation de la violence. Parce que cette cosmologie induit un répertoire de comportements, de significations et d'émotions, elle alimente du même coup les « horizons d'attente », installe l'eschatologie dans l'histoire, tout en nourrissant les travaux et les jours ; bref, elle se confond avec l'appartenance ou l'identité, tout particulièrement en situation inter- ou multi-communautaire. Alors même que l'agir et le penser d'une religion civile ne font pas toujours système, elle peut servir à définir des zones frontières si dangereuses que leur protection requiert des mesures de défense suprême contre les menaces de corrosion ou le danger de contamination. De là cette notion de

« pureté ethnique » – telle l'*hindutva* – inspirée par le principe structurel selon lequel toute chose humaine ou non humaine doit être à sa « propre place », sous peine de provoquer un désordre immédiatement traduit en termes d'impureté (Douglas 1986). De là aussi ce qu'on a pris coutume d'appeler les réactions « fondamentalistes », synonymes de retour à la pureté de la lettre ou des commencements, en vue de recouvrer une dette ou de réparer la perte.

L'anthropologue et le témoin

L'interaction forte entre scène mondiale et événements locaux en termes de restructuration du capital, de l'industrie, du commerce et de l'agriculture, ainsi que la recomposition des classes et l'approfondissement des inégalités sociales et régionales, sur fond de réappropriation culturelle régionale ou religieuse, explique pour une bonne part cette mobilisation de masse d'un national-hindouisme conquérant et triomphant jusqu'à sa défaite (inattendue) aux élections de mai 2004. En s'articulant sur une religiosité civile inédite censée réconcilier une majorité ayant développé un complexe de minorité, le mouvement social de l'hindouité a profité des nouvelles industries de la culture et du spectacle diffusés par les médias depuis les années 1980.

En dépit du récent retour de l'Inde à sa glorieuse dynastie gandhienne, la victoire étonnante du Parti du Congrès ne signe évidemment pas la fin de cette production nationalisée des pays, des populations et des États-nations de l'Asie du Sud. La question qui se pose dorénavant est de savoir si les quelque quatorze années du règne du national-hindouisme (partagé avec une vingtaine de partis régionaux) ne sont qu'une parenthèse ?

Certes, nul n'est prophète en son pays, et encore moins lorsqu'il ne s'agit pas du sien ! Mais pour qui étudie l'histoire culturelle et politique tourmentée du nationalisme indien sur la longue durée (Assayag 2001), il paraît certain que la reconfiguration récente du national-hindouisme continuera de produire ses effets « ethnico-religieux » délétères sur le vivre ensemble indien et indo-pakistanaï. Il est même à craindre que la défaite électorale des partis de l'hindouité et la chute de ses représentants au gouvernement central n'accroissent l'activisme revanchard et « antijihadiste » de ses militants en dehors des cadres institutionnels, plus encore demain qu'hier. On peut aussi gager que tout ce qui s'opposera désormais à cette *Reconquista* xénophobe sera catégorisé sous la figure spectrale du musulman – le frère ennemi, sa victime d'élection, le voisin, le double, la peur –, environnement géopolitique aidant, via l'Afghanistan, l'Irak et bien sûr le Pakistan.

Si l'anthropologue ne peut certes se targuer d'être un prophète – quand bien même éclaire-t-il son « terrain » par l'histoire – rien ne l'empêche d'être témoin des signes d'un événement qu'il pressent.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : violence – nationalisme/*nationalism* – religion – hindouisme/*Hinduism* – islam – Asie du Sud/*South Asia*.

Anderson, Benedict

1983 *Imagined Communities*.
London-New York, Verso.

1998 « Long-Distance Nationalism »,
in *The Spectre of Comparisons. Nationalism,
Southeast Asia and the World*. London-
New York, Verso : 58-74.

Anonyme

2002 *Communalism Combat* 8 : 77-78.

Assayag, Jackie

2000 « Modernité et identités : commu-
nauté, nation et religion en Asie du Sud »,
Histoire et Anthropologie 20 : 149-170.

2001 *L'Inde. Désir de nation*. Paris,
Odile Jacob.

2002 « Éthnie, nation, État, empire.
À propos des tålebân et de l'Afghanistan »,
L'Homme 162 : 293-310.

2003 « Spectral Secularism. Religion,
Politics and Democracy in India », *Archives
européennes de sociologie* 44 (3) : 325-356.

2004a *At the Confluence of Two Rivers.
Muslims and Hindus in South India*. Delhi,
Manohar.

2004b « Can Hindus and Muslims
Coexist ? », in Imtiaz Ahmad & Helmut
Reidfeld, eds, *Live Islam in South Asia.
Adaptation, Accommodation and Conflict*.
Delhi, Social Science Press : 40-58.

2004c « Leçons de ténèbres. Violence,
terreur, génocides », *Les Temps modernes*
626 : 275-304.

2005 *La Mondialisation vue d'ailleurs.
L'Inde dés-Orientée*. Paris, Le Seuil,
(« La couleur des idées ») (à paraître).

Assayag, Jackie & Véronique Bénéï, eds

2003 *At Home in Diaspora. South Asian
Intellectuals and the West*. Bloomington,
Indiana University Press.

Bartov, Omar

1998 « Defining Enemies, Making Victims :
Germans, Jews, and the Holocaust »,
The American Historical Review 103 (3) :
771-816.

Basu, Tapan et al.

1993 *Khaki Shorts, Saffron Flags*. Delhi,
Orient Longman (« Tracts for the Times »).

Bayly, C.A.

1998 « The Pre-history of "Communalism" ?
Religious Conflict in India, 1700-1860 »,
in *Origins of Nationality in South Asia.
Patriotism and Ethical Government
in the Making of Modern India*. Delhi,
Oxford University Press : 210-237.

Brass, Paul

1997 *Theft of an Idol. Text and Context
in the Representation of Collective Violence*.
Princeton, Princeton University Press.

2003 « The Gujarat Pogrom of 2002 »,
Items and Issues, Social Research Council
4 (1) : 1-5.

Brass, Paul, ed.

1996 *Riots and Pogroms*. London,
Macmillan.

Breckenridge, Carol A. et al., eds

2002 *Cosmopolitanism*. Durham-London,
Duke University Press.

Daniel, Valentine

1997 *Charred Lullabies : Chapters
in Anthropology of Violence*. Princeton,
Princeton University Press.

Das, Veena

1990 *Community, Riots and Survivors
in South Asia*. New York-Toronto-Delhi,
Oxford University Press.

Douglas, Mary

1986 *Pureté et Danger. Une analyse du concept de pollution et de tabou*. Paris, Maspéro (1^{re} éd. angl. 1966).

Fuller, C. J.

2003 *The Renewal of the Priesthood. Modernity and Traditionalism in South Indian Temple*. Princeton-Oxford, Princeton University Press.

Gellner, Ernest

1983 *Nations and Nationalism*. London, Blackwell.

Golwalkar, Madhav Sadashiv

1939 *We, or Our Nationhood Defined*. Nagpur, India, Bharat Prakashan.

Goody, Jack

2001 « Bitter Icons », *New Left Review* 7 : 5-15.

Gosh, S. Partha

1999 *BJP and the Evolution of Hindu Nationalism : From Periphery to Center*. Delhi, Vedam Books.

Hansen, Thomas Blom

1999 *The Saffran Wave. Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*. Princeton, Princeton University Press.

Hasan, Mushirali, ed.

1993 *India's Partition : Process, Strategy and Mobilization*. Delhi, Oxford University Press.

Hobsbawm, Eric J.

1990 *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge, Cambridge University Press.

Horowitz, Donald, L.

2001 *The Deadly Ethnic Riot*. Berkeley, University of California Press.

Jaffrelot, Christophe

2003 « Les violences entre hindous et musulmans au Gujarat (Inde) en 2002 : émeutes d'État, pogromes et réaction antijihadiste », *Revue Tiers Monde* 44, 174 : 345-367.

Ludden, David, ed.

1996 *Making India Hindu. Religion, Community, and the Politics of Democracy in India*. Delhi, Oxford University Press.

Mazzarella, William

2003 *Shovelling Smoke : Advertising and Globalization in Contemporary India*. Durham-London, Duke University Press.

McKean, Lise

1996 *Divine Enterprise. Gurus and Hindu Nationalist Movement*. Chicago, The University of Chicago Press.

Noorani, A.G.

2000 *The RSS and the BJP. A Division of Labour*. Delhi, LeftWord.

Pandey, Gyanendra

2001 *Remembering Partition. Violence, Nationalism and History in India*. Cambridge, Cambridge University Press.

Panikkar, K.N. & Sukumar Muralidharan, eds

2002 *Communalism, Civil Society and the State. Reflections on a Decade of Turbulence (1992 Ayodhya-2002 Gujarat)*. New Delhi, Safdar Hashmi Memorial Trust.

Rajagopal, Arvind

2001 *Politics after Television. Hindu Nationalism and the Reshaping of the Public in India*. Cambridge, Cambridge University Press.

Ram, N.

2000 « The Great Indian Media Bazaar : Emerging Trends and Issues for the Future », in Romilla Thapar, ed., *India. Another Millenium ?* New Delhi, Vikas : 241-292.

Sen, Amartya

1996 « Secularism and its Discontinuents », in Kaushik Basu & Sanjay Subrahmanyam, eds, *Unravelling the Nation. Sectarian Conflict and India's Secularism*. Delhi, Penguin Book India : 11-43.

Singhal, Arvind & Everett M. Rogers

2002 *India's Communication Revolution. From Bullock Carts to Cyber Marts*. New Delhi, Sage.

Subramanyam, Sanjay

2001 « Inde ouverte ou Inde fermée ? », in Yves Michaud, ed., *Qu'est-ce que la culture ?* Paris, Odile Jacob (« Université de tous les savoirs ») : 69-79.

Tambiah, Stanley Jeyaraja

1996 *Leveling Crowds : Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*. Berkeley, University of California Press.

Turner, Victor

1974 *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca-New York, Cornell University Press.

Vadarajan, Siddhartha, ed.

2002 *Gujarat. The Making of a Tragedy*. New Delhi-London, Penguin Books.

Varshney, Ashutosh

2003 « Understanding Gujarat Violence », *Items and Issues, Social Research Council* 4 (1) : 1-5.