

Charlotte
THOMAS



Pogroms et ghetto

**Les musulmans
dans l'Inde
contemporaine**

TERRES ET GENS D'ISLAM

Collection dirigée par **Bernard Heyberger**

En 2002 se sont déroulées dans l'État du Gujarat les plus graves attaques contre des musulmans qu'a connues la République indienne depuis 1947. 2 000 d'entre eux ont péri au cours des violences qui ont duré près de six mois tandis que 150 000 autres ont été contraints de fuir définitivement leur logement, attaqués par des nationalistes hindous agissant avec la complicité des autorités locales.

Charlotte Thomas propose la première exploration du ghetto musulman de Juhapura, qui s'est formé à la suite de ces pogroms. Elle analyse les stratégies de domination mises en œuvre par les pouvoirs publics à l'encontre de cette minorité. Elle révèle la discrimination, la ségrégation économique et spatiale, le manque d'accès aux services publics de base que subissent les musulmans de Juhapura. Mais l'auteur dévoile aussi les tactiques de résistance qui répondent à ces stratégies de domination, ainsi que le développement socio-économique à l'œuvre au sein du ghetto grâce aux initiatives de *self-help* élaborées par les résidents.

Explorer le ghetto de Juhapura et la vie quotidienne de ses habitants, c'est découvrir «de l'intérieur» et en actes le projet politique nationaliste hindou porté par l'actuel Premier ministre, Narendra Modi, dont la responsabilité dans les pogroms de 2002 est directement mise en cause.

Charlotte Thomas est docteure en science politique. Elle est actuellement en postdoc au CERI Sciences Po et dirige le programme Asie du Sud (SAProg) du collectif de chercheurs Noria.

Préface de Howard Spodek

IISMM

Créé en 1999 par le ministère de la Jeunesse, de l'Éducation nationale et de la Recherche au sein de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, l'Institut d'études de l'Islam et des Sociétés du Monde Musulman a pour vocation d'ouvrir un espace de collaboration et d'échanges entre les chercheurs spécialisés dans l'étude du monde musulman, en synergie avec les autres éléments du maillage scientifique national et international. Localisé à Paris, l'IISMM s'attache à coordonner ses actions pédagogiques et de recherche avec les autres pôles scientifiques en France et à l'étranger.

EHESS-IISMM

tél. : 01 53 63 56 00 – fax : 01 53 63 56 10

iismm@ehess.fr

www.iismm.ehess.fr

Couverture : Ahmedabad, le 28 février 2002.

© Sebastian D'Souza/AFP.

© Éditions Karthala, 2018

22-24, boulevard Arago – 75013 Paris

www.karthala.com

Conception graphique : Bärbel Müllbacher

(Première édition papier, 2018)

ISBN : 978-2-8111-2525-7

Charlotte Thomas

Pogroms et ghetto

Les musulmans
dans l'Inde contemporaine



KARTHALA

I I S M M



À la mémoire de Jacqueline,
qui veille sur tout cela d'où elle est.

Remerciements

Cet ouvrage est le fruit d'un travail de recherche réalisé entre 2009 et 2014 à Juhapura, le quartier musulman d'Ahmedabad, ville située dans l'État du Gujarat. Par-dessus tout je remercie profondément toutes celles et tous ceux qui, là-bas, m'ont ouvert leur cœur et leur foyer, m'ont fait partager leurs joies et leurs souffrances, m'ont confié leur histoire afin que j'en «fasse quelque chose», m'ont permis de me glisser dans leur vie quotidienne. Parmi les habitants de Juhapura, une pensée toute spéciale pour les trois «familles indiennes» qui m'ont hébergée et dont la bienveillance m'a permis de devenir une *pakka Juhapura wali*, une «vraie fille de Juhapura», d'autant plus que ces liens dépassent désormais la stricte aventure doctorale. Ainsi, à toutes et tous, ma gratitude est véritablement infinie, car sans elles et sans eux, rien de tout cela n'aurait été possible.

Avertissement

Afin de préserver la sécurité des enquêtés, tous s'expriment sous couvert d'un pseudonyme. Seuls certains noms d'organisation et de lieux demeurent identiques dans cette version française destinée au public. Pour les enquêtés musulmans, les données figurant entre crochets indiquent l'âge au moment de l'entretien¹, la profession et l'année d'installation à Juhapura. Concernant la profession, les enquêtés exercent souvent deux voire plusieurs emplois (rémunérés ou pas). Seul le plus pertinent est indiqué – c'est notamment le cas pour les travailleurs sociaux islamiques. De plus, la fonction indiquée (membre de telle ou telle organisation) l'était à la date à laquelle s'est déroulé l'entretien. Certains enquêtés n'exercent donc plus la fonction qui était la leur lors de l'entretien. Lorsque la dernière mention indique «NC», cela signifie que l'enquêté ne connaît pas son année d'installation à Juhapura. Si la mention indique «autre», cela signifie que l'enquêté ne vit pas à Juhapura. Seuls les enquêtés cités à plusieurs reprises dans cet ouvrage font l'objet de ce mini-portrait. Certaines mentions professionnelles sont précisées au cours du texte. Pour les enquêtés hindous, également anonymisés, seuls sont indiqués leur âge et leur profession, lorsque cela est pertinent. Enfin, certains enquêtés, hindous ou musulmans, interviennent en leur nom propre. Ce sont des chercheurs ou des travailleurs sociaux s'étant déjà exprimés publiquement sur ces sujets, en anglais, en gujarati ou en hindi/ourdou. Hormis les ONG internationales, les noms des ONG citées ont également été changés.

1. Les enquêtes de terrain se sont tenues entre février 2009 et septembre 2013 dans le cadre de la thèse. Les éventuelles actualisations ultérieures sont le fruit d'enquêtes conduites en novembre 2014 et janvier 2016.

Préface

Charlotte Thomas propose la première exploration à grande échelle de la vie quotidienne dans le ghetto musulman de Juhapura. Ce récit basé sur des enquêtes de terrain conduites entre début 2009 et fin 2013 est extrêmement révélateur. Le 19 février 2009, dans le cadre de ses recherches pour l'obtention de son master à Sciences Po Paris, Charlotte Thomas est arrivée à Ahmedabad afin de découvrir la localité de Juhapura, le plus grand ghetto d'Inde, peuplé de 500 000 habitants, tous musulmans. Dès 1973, un petit groupe comprenant des musulmans et des hindous était arrivé dans cette zone destinée à reloger à bas coût les victimes de la crue de la rivière Sabarmati. Au fil des années, alors que les émeutes intercommunautaires rongeaient Ahmedabad, la moitié de la population musulmane de la ville s'est regroupée à Juhapura, recherchant la sécurité du nombre. Ce fut notamment le cas en 1985 et en 1992, ainsi que pendant les pogroms de 2002, tristement connus pour être l'événement le plus violent qu'ait connu l'Inde depuis son Indépendance. En 2009, il existait déjà une quantité pléthorique de rapports, écrits tant par des journalistes que par des spécialistes, qui décrivaient et analysaient ces violences ainsi que le regroupement de population à Juhapura auquel elles avaient donné lieu.

Mais qu'en était-il de la vie à l'intérieur du ghetto ? Comment les habitants se sont-ils adaptés à leurs nouvelles conditions de vie après les pogroms et après avoir été contraints de fuir leur logement pour leur propre sécurité ? En effet, le gouvernement nationaliste hindou du Bharatiya Janata Party, le BJP, le parti complice des attaques de 2002, n'y fournit pas les commodités de base telles que la distribution d'eau courante, l'évacuation des eaux usées, les écoles, les hôpitaux, les terrains de jeu, etc. Est-ce que des organisations se sont saisies de cette occasion pour combler le vide étatique ? Si oui, quel type d'organisations ? Plus précisément, quel est le rôle joué par les organisations religieuses ? Charlotte Thomas a été la première à s'attaquer à ces questions, et à y apporter une réponse.

Au fil du temps, l'auteur découvre que les habitants du ghetto ont progressivement reconstitué leur assise économique grâce au commerce et à la création d'institutions et d'infrastructures publiques. Notamment, l'offre éducative s'est développée et étoffée sur les plans qualitatif et quantitatif. Construits par les musulmans eux-mêmes, ces nouveaux biens permettent aux habitants de faire face à une situation qui leur laisse peu de choix : si les habitants désirent ces services, ils vont devoir les créer par eux-mêmes. Et c'est ce qu'ils ont fait. Trouvant en l'analyse du pouvoir proposée par Michel Foucault un écho théorique à ses observations empiriques, Charlotte Thomas considère que ces nouvelles constructions sont autant d'actes de « résistance » face à la « domination » que tente d'imposer le programme hindouiste du gouvernement.

De plus, l'auteur examine les groupes religieux et les pratiques des fidèles dans le ghetto de Juhapura. Alors que les attaquants hindous considèrent les musulmans comme un bloc identitaire homogène, Charlotte Thomas montre qu'en réalité les musulmans sont divisés en leur sein et ne forment pas une communauté. Pressés par la violence et la menace, ils se sont regroupés pour former une « communauté d'habitants », c'est-à-dire une communauté unie par le fait de résider dans le même lieu, mais le groupe est en réalité traversé par de nombreuses lignes de fracture relatives à leurs conditions économiques ou sociales, voire à leur appartenance religieuse au sein de l'islam. Concernant le monde extérieur au ghetto, Charlotte Thomas souligne la normalisation progressive des relations intercommunautaires sur le plan économique. Les musulmans sont désormais plus visibles dans les centres commerciaux et les boutiques – mais demeurent *persona non grata* dans les espaces résidentiels hindous.

Charlotte Thomas inscrit son travail dans les débats théoriques portant sur la sociologie du ghetto. Elle mobilise notamment les travaux de Loïc Wacquant sur le ghetto afro-américain aux États-Unis. À la suite du sociologue de l'urbain, elle met en exergue la discrimination, la ségrégation économique et spatiale, ainsi que le manque d'accès aux ressources publiques que subissent les musulmans de Juhapura. Malgré ces fardeaux, les habitants du ghetto ont su rester forts. Ils ont reconstruit leur vie, leur famille et leur commerce ou entreprise. Ils ont résisté au chaos. Ne recevant pas l'aide publique à laquelle les citoyens hindous ont droit, ils ont su faire preuve de résilience et ne compter que sur eux-mêmes. En dévoilant ces dynamiques, Charlotte

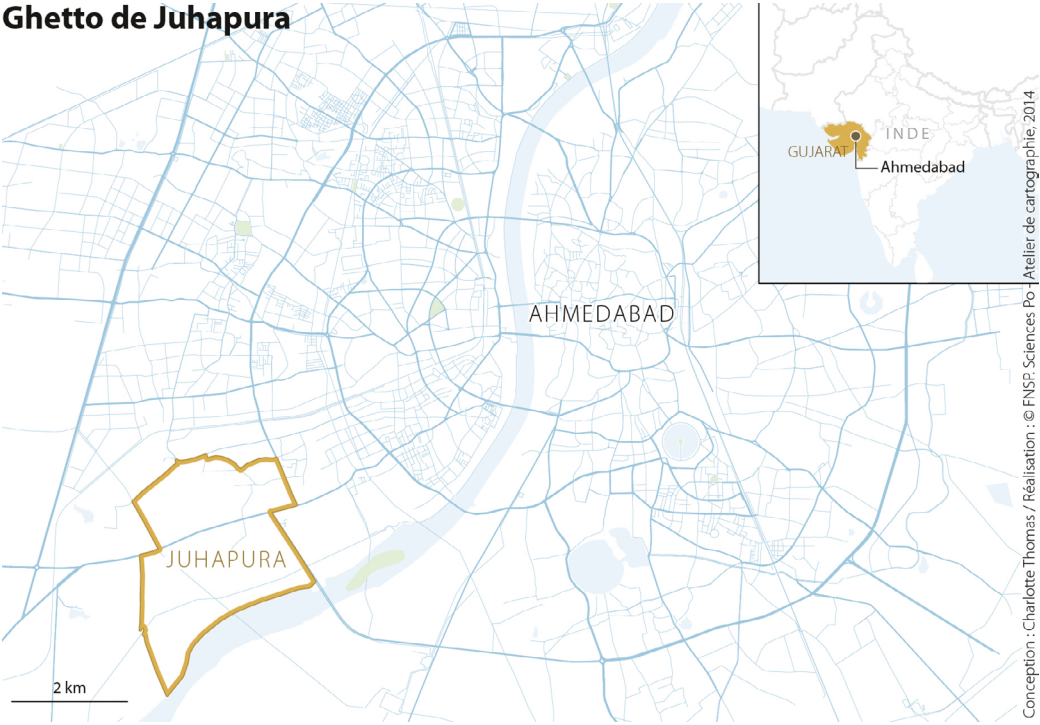
Thomas inscrit ce cas d'étude indien dans une démarche comparatiste globale.

Bien qu'elle ne le détaille pas dans le présent ouvrage, l'auteur a rassemblé ces données en s'immergeant sur le terrain pendant de longues périodes. Ce travail ethnographique exigeant a nécessité des ajustements personnels complexes et peu aisés pour une femme occidentale en raison du devoir d'ajustement à la conformité sociale ambiante et du manque total d'intimité lorsqu'elle vivait au sein d'une famille de Juhapura. Elle a dû également faire preuve de beaucoup de précaution lorsqu'elle évoquait ses recherches en raison du contexte tendu, marqué par la peur et l'appréhension du côté des enquêtés. Enfin, elle a souffert des mêmes maux durables que ceux de la population locale, découlant de la pollution extrême de l'air et de l'eau. Mais son obstination a porté ses fruits. Elle nous livre ici le premier récit de la vie quotidienne des habitants du ghetto. Ce compte-rendu de première main relate le nouveau mode de vie développé par les habitants à la suite des pogroms de 2002. Juhapura est désormais une véritable «ville dans la ville». Mais au-delà de ce récit, Charlotte Thomas nous donne de véritables clés de compréhension et des outils afin de saisir et comprendre le ghetto, alors même que la vie compliquée de ses habitants continue à évoluer.

Pr. Howard Spodek
Professeur d'histoire, Temple University, Philadelphie
Ahmedabad University, Ahmedabad

Philadelphie, novembre 2017

Ghetto de Juhapura



Introduction

Cet ouvrage est adapté du manuscrit de thèse, duquel l'appareillage théorique a été soustrait pour ne garder que l'aspect « ancré » du travail réalisé. La thèse en elle-même, défendue dans la froideur d'un mois de décembre 2014 à Paris, avait commencé cinq ans plus tôt dans la chaleur moite et poussiéreuse d'Ahmedabad, la capitale économique de l'État du Gujarat, situé en Inde du nord¹. En février 2009, je découvrais pour la première fois cette ville qui allait devenir un peu la mienne, pour y documenter l'action de quelques organisations islamiques. Elles intervenaient auprès des victimes de la plus importante attaque anti-musulmans qu'ait connue la République indienne. Sept ans auparavant, 2 000 Gujaratis musulmans avaient été tués et 150 000 autres avaient dû abandonner définitivement leur logement, chassés par les attaquants². Ils étaient ainsi devenus des déplacés internes dans leur pays. Les violences à l'encontre des musulmans avaient débuté le 27 février et avaient duré près de six mois. Leur intensité a été variable, tant en ce qui concerne la durée que la localisation. Ainsi, les attaques les plus meurtrières se sont déroulées lors des trois premiers jours, soit les 27 et 28 février, ainsi que le 1^{er} mars. De plus, les assauts n'ont épargné aucun territoire du Gujarat, mais certains ont été plus touchés que d'autres. En l'espèce, l'épicentre des violences a été Ahmedabad. Cette ville, qui comptait 4,5 millions d'habitants en 2001, dont plus de 80 % d'hindous et près de 14 % de musulmans³, est la plus

1. En 2011, le Gujarat compte environ 60 millions d'habitants. Office indien du recensement. [Disponible à <http://censusindia.gov.in/>]

2. Les données fournies par les autorités font état de 850 morts, 223 blessés et 2 500 déplacés. Ces chiffres sont en tel décalage avec les estimations produites par des organismes privés qu'ils apparaissent bien peu crédibles, surtout si l'on songe aux mille morts évoqués pour la seule ville d'Ahmedabad. Pour cette raison, les chiffres mobilisés ici sont ceux avancés par les ONG. Voir Human Rights Watch, *We Have no Orders to Save you*, p. 4. [Disponible à <https://www.hrw.org/reports/2002/india/>]

3. Office indien du recensement. [Disponible à <http://censusindia.gov.in/>]

peuplée du Gujarat, devant la capitale politique, Gandhinagar⁴. En 2002, elle a enregistré plus de mille victimes⁵, avec des événements de violence de très forte intensité tels que les massacres de Gulberg et de Naroda Patya, du nom des deux quartiers résidentiels musulmans où ils ont eu lieu. Concernant les destructions matérielles, le magazine anglophone *The Week* rapporte que 1 679 habitations, 1 965 magasins et 21 entrepôts ont été incendiés, 204 magasins mis à sac et 76 tombeaux démolis⁶ à Ahmedabad.

Présentés comme des explosions spontanées de violences, les événements de 2002 s'inscrivent en réalité dans une trajectoire beaucoup plus longue. En effet, alors qu'il avait été relativement épargné par les massacres entre hindous et musulmans liés à la Partition, à partir des années 1960, le Gujarat devient le «laboratoire de l'*hindutva*», «l'hindouïté». Cette idéologie repose sur la confusion entre hindouïté et indianité. De là découle une conception ethnicisée de la nation indienne selon laquelle seuls les hindous peuvent légitimement être indiens, étant donné leur ethnicité «hindoue» supposément commune. D'après cet imaginaire nationaliste, les hindous sont une communauté, c'est-à-dire un groupe qu'unissent des intérêts communs. Ils partagent une même ethnicité⁷, ce qui englobe pour eux des caractères raciaux dépassant la stricte pratique religieuse, et l'Inde est leur territoire naturel⁸. Le nationalisme hindou considère en revanche que les minorités musulmanes et chrétiennes sont adossées à d'autres États. Perçues comme une menace planant sur l'unité de la société hindoue, elles doivent quitter le sol indien, se convertir, ou prêter allégeance aux symboles identitaires hindous en confinant leurs pratiques religieuses à l'espace privé.

4. Gandhinagar est une ville nouvelle créée en 1960 lors de la formation de l'État du Gujarat. Capitale politique, elle n'est habitée que par les fonctionnaires des corps administratifs. Elle comptait 195 891 habitants en 2001.

5. Il s'agit d'une estimation. Ce chiffre de mille victimes pour Ahmedabad figure dans K.M. Chenoy, V. Nagar, P. Bose et alii., «Ethnic Cleansing in Ahmedabad. A Preliminary Report», in Indian Social Institute (dir.), *The Gujarat Pogrom: Indian Democracy in Danger. Compilation of Various Reports*, Delhi, Indian Social Institute, 2002, p. 113.

6. Anosh Malekar, «Silence of the Lambs», *The Week*, 7 avril 2002. Article de presse cité dans Human Rights Watch, *op. cit.*, p. 22.

7. Voir Fredrik Barth, «Les groupes ethniques et leurs frontières», in Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart (dir.), *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses universitaires de France, 2^e éd., 2012, p. 203-249.

8. Voir Christophe Jaffrelot, *Les nationalistes hindous : idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990*, Paris, Presses universitaires de France, 1993.

La diffusion de l'hindutva est prise en charge par plusieurs organisations rassemblées sous le nom de «*Sangh Parivar*», la famille du Sangh. La maison-mère, le Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), a été fondée en 1925 sur le modèle de phalanges fascistes. Elle s'est ensuite dotée d'un aréopage d'organisations qui s'adressent aux différents segments de la population hindoue. Parmi ces structures, le Vishwa Hindu Parishad (VHP), formé en 1964, est l'une des plus importantes. Présenté comme une organisation culturelle, le VHP est en réalité une formation politisée et violente. Vingt ans plus tard, il crée à son tour le Bajrang Dal. Officiellement dédié à la jeunesse depuis 1993⁹, c'est en fait une formation ultra-violente et le bras armé du Sangh Parivar¹⁰. En 2002, les attaquants étaient principalement issus de ces deux organisations. La promotion de l'hindutva passe également par la voie politique militante depuis 1951 et la création d'un parti, le Jana Sangh. En 1980, il fait peau neuve et devient le Bharatiya Janata Party (BJP), le Parti du peuple indien. C'est ce parti qui, depuis 1987, dirige la municipalité d'Ahmedabad et, depuis 1995, l'État du Gujarat. Cette arrivée au pouvoir résulte de la transposition progressive de l'idéologie nationaliste en un *récit gujarati*. Pour le dire autrement, l'hindutva a été réinterprétée localement afin d'entrer en résonance avec le contexte gujarati, et devenir ainsi un récit mobilisateur sur le plan politique.

Entre autres éléments, le récit nationaliste gujarati repose sur, et induit, la mise en place d'un *dispositif de pouvoir*¹¹ appliqué à la minorité musulmane. Il a pour objectif de dominer les musulmans et il se subdivise schématiquement entre deux objectifs consubstantiels : l'affirmation de la supériorité des hindous et la discrimination à l'encontre des musulmans. Depuis les années 1960, ce récit s'est progressivement institué comme la grille de lecture organisant la société et le politique au Gujarat, quel que soit l'échelon territorial concerné (ville ou État). Il a notamment conduit au développement du communautarisme, soit la croyance selon laquelle un groupe uni par une religion

9. L'interdiction qui avait frappé le RSS, le VHP et le Bajrang Dal en 1992 à la suite de la destruction de la mosquée d'Ayodhya a été levée en 1993.

10. « [Les membres du Bajrang Dal] sont prêts à être mobilisés à tout moment pour faire le sale boulot, car ils ne respectent pas la loi et n'ont peur de rien. » Smita Gupta et Christophe Jaffrelot, « *Bajrang Dal: New Hindu Nationalist Brigade* », in Mushirul Hasan (éd.), *Living with Secularism: The Destiny of India's Muslims*, New Delhi, Manohar, 2001, p. 201.

11. Cette notion renvoie aux travaux de Michel Foucault sur le pouvoir : *Dits et écrits : tome IV (1980-1988)*, Paris, Gallimard, 1994 ; et *Histoire de la sexualité 1 : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

commune partage, dès lors, des intérêts politiques communs¹². Cette *communautarisation* de la société se traduit concrètement par la multiplication des émeutes opposant hindous et musulmans, et la redistribution de l'espace urbain selon des clivages ethniques. Depuis 1969, ces dynamiques sont particulièrement à l'œuvre à Ahmedabad, où la répétition d'émeutes intercommunautaires d'envergure a conduit les analystes à qualifier la ville de « propice aux émeutes¹³ » et d'« endroit [en Inde] le plus sensible en termes de violence intercommunautaire¹⁴ ». Ahmedabad est désormais considérée comme une « ville divisée¹⁵ » entre hindous et musulmans.

Les violences de 2002 s'inscrivent dans le cadre de ce dispositif de domination, en même temps qu'elles en sont le produit. Leurs modalités singulières et inédites en font plus que des émeutes mettant en présence un nombre plus ou moins égal d'acteurs. Au contraire, ces attaques sont des pogroms, ce qui induit notamment la complicité des autorités avec les attaquants, et le caractère extrêmement ciblé des violences contre une minorité donnée, étant entendu que l'attitude des autorités légitime ces attaques. Dès lors, les pogroms de 2002 constituent une forme de violence intercommunautaire inédite au regard des épisodes de violences survenus en Inde par le passé¹⁶ : c'est la première fois qu'elles sont sous-tendues par une idéologie xénophobe. Malgré cette configuration exceptionnelle de la violence, ce n'est néanmoins pas à son étude *per se* qu'est consacré cet ouvrage. Décalant la focale analytique dans le temps, il s'interroge en réalité sur les effets à moyen et long termes des pogroms sur l'organisation sociospatiale de la minorité musulmane d'A Ahmedabad.

L'étude ethnographique menée de 2009 à 2014 a montré que la principale conséquence de 2002 a été la formation d'un véritable ghetto musulman dans la localité de Juhapura située à la périphérie

12. Voir Bipan Chandra, *Communalism in Modern India*, New Delhi, Vikas, 1984.

13. L'expression de langue anglaise « riot-prone city » est couramment employée pour qualifier Ahmedabad ; par exemple Aravind Rajagopal, « Urban Segregation and the Special Political Zone in Ahmedabad: An Emerging Paradigm for Religio-Political Violence », *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, n° 5, 2011. [Disponible à <http://samaj.revues.org/3285>].

14. Ashgar Ali Engineer, *Communalism in India: A Historical and Empirical Study*, Londres, Sangam, 1984, p. 133.

15. Achyut Yagnik et Suchitra Sheth, *Ahmedabad. From Royal City to Megacity*, New Delhi, Penguin Books, 2011, p. 268.

16. On songe aux violences anti-sikhs de 1984 (Delhi) et aux violences anti-musulmans de 1992-1993 (Bombay).

sud d'Ahmedabad. En mobilisant la sociologie du pouvoir et des mouvements sociaux, ainsi que la sociologie urbaine, cet ouvrage analyse pourquoi ce ghetto est un dispositif de domination appliqué aux habitants de Juhapura par les autorités, puis les dynamiques selon lesquelles il est ensuite ressaisi par ses quelque 500 000 habitants¹⁷ pour en faire un terrain de résistance. Inspiré des travaux de Michel Foucault et Michel de Certeau sur le pouvoir, le ghetto apparaît ainsi comme un espace où domination et résistance sont intimement liées, les tactiques de résistance des habitants venant se nicher et répondre point par point aux stratégies de domination des autorités. Toutes les mobilisations observables dans le ghetto ne sont donc pas ouvertement contestataires, et leur étude se rapproche, en cela, de l'étude des mouvements sociaux en contexte autoritaire. Enfin la sociologie urbaine permet de souligner l'impératif de spatialisation de l'étude des faits sociaux, la configuration du social dépendant de la forme prise par le spatial.

Au-delà de son intérêt spécifique, l'exploration du ghetto de Juhapura nous invite à une plongée dans l'Inde de Narendra Modi, l'actuel Premier ministre indien. Depuis le printemps 2014, l'Inde, mosaïque de groupes religieux et troisième pays musulman du monde¹⁸, est dirigée par ce nationaliste hindou « dur », ayant fait ses classes au sein du RSS. N. Modi était le Ministre en chef à la tête du Gujarat lorsque les pogroms se sont produits. Sa responsabilité est d'ailleurs directement mise en cause dans les rapports d'enquête établis à la suite des violences. Si la majeure partie du manuscrit original a été rédigée avant l'accession au pouvoir de Narendra Modi, et n'a pas été amendée par la suite afin de respecter la cohérence de l'écriture avec les témoignages recueillis avant cette élection, en revanche le récit proposé apparaît comme une métaphore paroxystique de la politique prohindoue menée par le gouvernement depuis son arrivée au pouvoir – dont l'un des traits majeurs est la multiplication des interdictions portant sur l'abattage ou la consommation de viande de bovidés. Partant, observer le ghetto

17. Il n'existe pas de chiffres précis recensant la population de Juhapura, car la localité est administrativement éclatée en plusieurs sous-ensembles. L'évaluation du nombre d'habitants est le fruit d'une estimation fondée sur le chiffre avancé par Rubina Jasani dans un article de 2008, et les données collectées au cours des enquêtes conduites de 2009 à 2014. Voir Rubina Jasani, « Violence, Reconstruction and Islamic Reform: Stories from the Muslim "Ghetto" », *Modern Asian Studies*, vol. 42, 2008, p. 431-456.

18. Juste après l'Indonésie et le Pakistan, la population musulmane indienne est estimée à environ 170 millions de personnes (sur un total d'un peu plus de 1,2 milliard d'habitants recensés en 2011).

c'est donner chair au nationalisme hindou dont N. Modi s'affirme l'ardent défenseur, et dont la proclamation d'une journée internationale du yoga – une pratique hindoue – en 2014 n'est que le visage « soft ». Au contraire, la vie de ghetto laisse voir la réalité crue du nationalisme hindou et donne sens aux nombreux actes de lynchages publics régulièrement conduits depuis 2015 par des brigades de nationalistes contre des musulmans accusés de consommer de la viande de bœuf ; attaques meurtrières la plupart du temps, mais accueillies dans le silence assourdissant du Premier ministre. Au final, regarder Juhapura, c'est regarder l'Inde de Narendra Modi.

1

Archéologie d'une domination

Ce premier chapitre retrace la mise en place progressive du dispositif de domination à l'égard de la minorité musulmane. Le but n'est pas de retracer une historiographie extensive d'Ahmedabad, mais de montrer, par le truchement de coupes historiques, comment les dispositifs de pouvoir se sont peu à peu configurés autour du récit nationaliste gujarati. Le détour par l'histoire montre le caractère récent, à l'échelle historique longue, de la communautarisation de la société et du politique à Ahmedabad, ainsi que de la division politico-spatiale de l'espace qui en découle. Ce chapitre examine donc la transposition progressive du récit nationaliste gujarati, évoqué en introduction, en discours identitaire majoritaire et en dispositif de pouvoir à partir des années 1960. La transposition du récit nationaliste gujarati en discours identitaire majoritaire a facilité la communautarisation de la société en même temps qu'il en a été nourri. À cet égard, l'étude du contexte dans lequel s'est opérée cette transposition est incontournable. La division de la société a été possible, car la crise de reconversion industrielle qu'a traversée Ahmedabad a entraîné la précarisation et la paupérisation de la main-d'œuvre. Les premiers touchés ont été les emplois les moins qualifiés dont les détenteurs, hindous comme musulmans, vivaient côte à côte sans (trop de) heurts jusqu'alors. La raréfaction des ressources économiques a suscité une compétition accrue et plus agressive entre les acteurs, au sein d'un espace urbain de plus en plus insalubre et engorgé en l'absence de politiques publiques correctives. Ces tensions socio-économiques et spatiales ont ensuite été instrumentalisées par les membres du Sangh Parivar.

Six siècles de cohabitation

Comme son nom le suggère, Ahmedabad, la «ville d’Ahmed», a été une ville importante sur la carte de l’islam sud-asiatique avant de devenir la vitrine des nationalistes hindous. Le rôle d’Ahmedabad dans le monde soufi du XIII^e siècle reflète ainsi le riche passé islamique de la ville qui, sous l’impulsion de son fondateur, devint un centre culturel islamique réputé dans l’ensemble du monde musulman¹. En effet, le sultan Ahmed Shah était un souverain sunnite orthodoxe qui pratiquait également le soufisme, une forme de mysticisme islamique. Les descendants d’Ahmed Shah à la tête du sultanat, comme les souverains moghols à leur suite, partagèrent cette révérence accordée au soufisme. Pour cette raison, et grâce au commerce florissant qui enrichit les souverains, le sultanat offrit «son patronage aux érudits et aux saints du monde islamique²», au premier rang desquels des maîtres soufis tels que Sheikh Ahmed Khattu (?-1445) et Sayed Burhanuddin Qutb-i-Alam (?-1452), deux proches conseillers d’Ahmed Shah et de ses descendants. Ces deux maîtres ont aussi influencé la morphologie d’Ahmedabad, en «jouant un rôle central dans le développement de la périphérie³». Laissant le développement du cœur de la ville à la royauté et aux nobles, ils se sont respectivement installés à Sarkhej et Vatva – soit, pour l’époque, dans la large périphérie sud-ouest de la ville.

À leur mort, les souverains successeurs d’Ahmed Shah firent construire deux superbes mausolées à Sarkhej et à Vatva afin de célébrer les érudits. Près de 600 ans après leur érection, ces monuments sont toujours très populaires. Par exemple, le complexe de Sarkhej, Sarkhej Roza, est désormais protégé par l’Ahmedabad Community Foundation, une fondation locale, par l’Ahmedabad Urban Development Agency (AUDA), l’agence municipale en charge du développement urbain, par le Tourism Corporation Department, le département en charge du tourisme au Gujarat, et par l’Archaeological Survey of India,

1. Les monuments de la vieille ville témoignent aussi du legs des souverains musulmans : *Badshah ka Hazira*, le mausolée d’Ahmed Shah situé à côté de la mosquée Jama ; *Rani ka Hazira*, le mausolée de la reine Bibi Mughali, femme du sultan Mohammed Shah (fils d’Ahmed Shah), et de Murki Bibi, sœur de Bibi Mughali et épouse du saint soufi Shah Alam.

2. A. Yagnik et S. Sheth, *The Shaping of Modern Gujarat*, New Delhi, Penguin Books, 2005, p. 23.

3. *Ibidem*.

le département en charge de la préservation des sites archéologiques, sous l'égide du ministère de la Culture. Le complexe est toujours très fréquenté. Outre la tenue des prières, les fidèles viennent se détendre et écouter des *qawwalis*, des chants soufis, le jeudi soir, tandis que les enfants jouent, et que tous partagent les repas lors des fêtes religieuses. De plus, en 2011, la madrasa Darul Uloom Ahmed Khattu accueillait toujours près de 125 élèves venus du Gujarat, mais aussi d'autres États du nord comme le Bengale-Occidental, le Bihar ou le Jharkhand.

Ahmedabad attira également de nombreux intellectuels musulmans versés dans l'étude de la philosophie et de la loi islamique, à l'instar de Wajihuddin Alwi. Grâce à ce dernier, « Ahmedabad acquiert le statut d'un centre d'apprentissage éminent dans le monde islamique⁴ », certains de ses étudiants ayant migré à Médine pour y enseigner à leur tour le soufisme ou les études coraniques. Toutefois, l'existence de ces patronages royaux ne doit pas être interprétée comme témoignant du caractère « islamique » du régime. L'islam sunnite n'acquiert pas une place centrale dans la vie politique, tandis que la discrimination à l'encontre des non-sunnites ne s'érige pas en système de gouvernance. Le sultanat et par la suite l'empire moghol sous la domination duquel passe le Gujarat⁵ en 1572 ne sont pas des États « islamiques », terminologie anachronique en plus d'être erronée, puisque l'islam sunnite pratiqué par les détenteurs du pouvoir temporel n'est pas pensé comme un élément structurant : le pouvoir du souverain n'est pas d'essence religieuse. Au contraire « l'islam [...] occupe une place marginale dans l'appareil d'État. Le centre du pouvoir est le sultan⁶ ». Ainsi « pour les oulémas et les soufis, le sultanat est [...] un mal nécessaire [...] les religieux [...] et la religion sont subordonnés à la raison d'État⁷ ». À l'inverse, le sultan « doit se proclamer musulman⁸ » et la *sharia*, la loi islamique, est en théorie la loi du sultanat. Cependant, l'application des mesures discriminatoires à l'encontre des non-sunnites n'est pas systématique. La discrimination est essentiellement financière puisque

4. *Ibid.*, p. 32.

5. Pour plus de clarté, tout au long de ce chapitre je me réfère au « Gujarat » pour décrire le territoire de l'actuel État, même s'il ne sera constitué comme tel qu'en 1960, après avoir été séparé de la Présidence de Bombay.

6. Marc Gaborieau, « Les États indiens : les sultanats », in Claude Markovits (dir.), *Histoire de l'Inde moderne : 1480-1950*, 1994, p. 33.

7. *Ibid.*, p. 37.

8. *Ibid.*, p. 36.

«la marque de cette allégeance à l'islam est la capitation discriminatoire, la *jizia*, qui frappe les non-musulmans⁹», mais aussi les chiïtes¹⁰. La *jizia* s'applique donc aux hindous, aux chrétiens, aux juifs, aux jaïns¹¹, aux parsis¹², aux musulmans chiïtes et aux fidèles appartenant à des mouvements sectaires internes à l'islam. Dans les faits, son prélèvement est fonction du souverain en place¹³, et il se révèle «fort douteux que [la *jizia*] ait été réellement levée comme une taxe distincte de l'impôt foncier¹⁴».

La disposition de la vieille ville d'Ahmedabad témoigne également de la mixité des influences hindoues et musulmanes, comme une métonymie des bonnes relations liant les deux groupes ethniques. L'organisation spatiale d'Ahmedabad est effectivement à la croisée des villes islamiques et hindoues, tout comme son architecture réputée pour mêler les styles «aussi bien hindou que musulman¹⁵». Ce mélange n'est pas unique dans le sous-continent indien, mais il atteint à Ahmedabad un degré de raffinement qui fait de la ville un cas unique dont «la morphologie urbaine et l'architecture du fort, des mosquées et des tombes de la vieille ville illustrent le mélange des traditions hindoue et islamique¹⁶». Conformément aux canons des deux modèles, les quartiers de la vieille ville sont répartis selon des clivages économiques où hindous, musulmans ou jaïns de même caste vivent côte à côte. En outre, à l'instar des villes hindoues et islamiques, l'espace est structuré autour des lieux de cultes. À Ahmedabad toutefois, et contrairement à la plupart des villes indiennes, le lieu de référence n'est pas un temple, mais la mosquée Jama :

«Le fort Badhra et la mosquée Jama [sont] les deux pôles dominants [...]. La zone entre les deux [est] structurée par un axe monumental qui

9. *Ibid.*

10. La conversion est une autre pratique discriminatoire de l'époque. Elle a parfois été forcée, mais n'a jamais constitué une politique systématique.

11. Les jaïns sont des adeptes du jaïnisme, religion née au VI^e siècle avant J.-C., en réaction à certains aspects du brahmanisme, la forme ancienne de l'hindouisme. Les deux religions présentent beaucoup de similitudes.

12. Les parsis, «persans», sont des descendants des fidèles du mazdéisme arrivés d'Iran pour s'installer en Inde et fuir l'arrivée des conquérants musulmans.

13. Par exemple, Akbar (1556-1605) suspend la *jizia* en 1579. À l'inverse, sous Aurangzeb (1658-1707), les non-musulmans sont persécutés et la *jizia* est rétablie en 1679.

14. M. Gaborieau, «Les États indiens : les sultanats», art. cit., p. 37.

15. Vivek Nanda, «Urbanism, Tradition and Continuity in Ahmedabad», *Mimar: Architecture in Development*, n° 38, 1991, p. 28.

16. *Ibid.*, p. 26.

inclut la large place royale (*Maidan-e-Shah*), la rue principale du marché (également connue comme le *Raj Marg*, ou la voie processionnelle) et une place publique (*chowgan*) adjacente à la mosquée. Le *Maidan-e-Shah* [est] le principal espace public de la ville, où se [déroulent] toutes les activités civiques et cérémoniales de l'État. Il [est] entouré par le marché royal (*Khas market*) où se [tient] le marché tous les vendredis. Le *chowgan* et la mosquée Jama [sont] les deux principaux espaces commerciaux pour le public¹⁷. »

Le *pol*, l'habitat typique d'Ahmedabad, reflète tout autant la mixité ethnique de la ville. L'espace résidentiel est aussi organisé selon des clivages socio-économiques où hindous, jaïns et musulmans de même niveau socio-économique, sans partager le même *pol*, peuvent néanmoins vivre à proximité :

« Les résidents d'un *pol* sont principalement d'une seule caste. Un habitant ne peut pas vendre sa maison à une personne de l'extérieur, sans l'avoir préalablement proposée à l'un des résidents du *pol*. Il n'y a pas de ségrégation selon la classe [...] Hautes castes, *dalit*¹⁸ et musulmans vivent séparément, mais à proximité, dans des localités mixtes, mais pas entremêlées¹⁹. »

Le *pol* a pour fonction de protéger la ville et ses habitants des attaques. Il est une rue résidentielle. Il a des frontières clairement délimitées par une porte d'entrée principale, des portes secondaires et un ensemble de maisons regroupées²⁰. La population des *pols* se caractérise par son « homogénéité sociale²¹ ». Le nom du *pol* reflète d'ailleurs cette homogénéité puisqu'il découle de la caste majoritaire qui l'habite : *Patel-Pol*, *Jain-Pol*, *Ghanchi-Pol*, etc. L'espace urbain est ensuite organisé hiérarchiquement, selon des clivages économiques : les *pols* où résident les *jati*²² considérées comme les plus viles sont les plus éloignées du centre de la ville (axe mosquée Jama/fort de Badhra)

17. V. Nanda, art. cit., p. 28.

18. *Dalit* est le nom politique des hors-castes – aussi connus sous le nom d'« intouchables ».

19. Ornit Shani, *Communalism, Caste and Hindu Nationalism: The Violence in Gujarat*, New York, Cambridge University Press, 2007, p. 33.

20. *Ibid.*

21. V. Nanda, art. cit., p. 28.

22. La *jati* est un sous-groupe au sein du système de castes.

et les plus proches des murs d'enceinte – donc les plus exposés aux attaques extérieures. Par ailleurs, quoique chaque *pol* soit fermé par une porte et surveillé par un gardien, il existe des passages dissimulés conduisant d'un *pol* à un autre, autre signe des contacts qu'entretiennent les habitants. De plus, les façades des *pols* donnant sur la rue sont un élément du système économique de la ville. Les rez-de-chaussée des habitations sont convertis en boutiques, tandis que le trottoir est le lieu du commerce informel. Cette double fonctionnalité illustre ainsi l'interdépendance économique unissant les différents groupes ethniques, dont a également témoigné Achyut Yagnik, chercheur et coauteur d'un ouvrage sur Ahmedabad : « c'est une très vieille ville, où les relations économiques [entre hindous et musulmans] existent depuis des siècles²³ ». Enfin, chaque ensemble de *pols* est relié à l'autre par de petites places publiques, les *chowk*, et par d'étroits passages parfois dissimulés. Ce faisant « l'ensemble dense [que constituent] ces quartiers a produit des communautés étroitement soudées²⁴ ».

« Bien qu'hindous et musulmans vivent la plupart du temps dans des localités séparées, ils vivent à proximité immédiate. Les murs qu'ils partagent sont assez poreux pour permettre un échange des cultures. Alors que les règles [formelles] de castes pourraient empêcher les hindous de hautes castes de partager le repas de leurs voisins musulmans, ils acceptent des fruits secs à l'occasion des fêtes religieuses ou familiales ; les basses castes hindoues allant même jusqu'à échanger de la nourriture cuisinée. Jusqu'au milieu des années 1960, certaines communautés [*sic*] musulmanes allumaient même des lampes à l'occasion de la fête hindoue de Diwali²⁵. »

En outre, si « le *pol* constitue l'unité spatiale de base de la société dans la [vieille ville], les liens sociaux s'étendent bien au-delà de ses limites [...] ». Les manifestations de ces réseaux sociaux plus vastes peuvent être vues dans les différentes organisations religieuses, professionnelles ou de castes que compte Ahmedabad. La cohésion au

23. Entretien le 19 février 2009.

24. A. Yagnik et S. Sheth, *Ahmedabad*, *op. cit.*, p. 93.

25. *Ibid.*, p. 95.

sein de ces associations [est] maintenue par des réseaux clientélistes plus vastes, qui dépassent les barrières de castes ou de religion²⁶».

De fait, les relations entre hindous et musulmans dépassent les seules interactions occasionnelles au sein des espaces résidentiels ou marchands, pour se développer aussi au sein des organisations professionnelles.

Des guildes au syndicat

À partir de la fin du XIX^e siècle, l'industrie textile structure le tissu socio-économique d'Ahmedabad. Elle devient le principal moteur du processus d'industrialisation comme l'illustrent les données chiffrées rassemblées dans le tableau ci-dessous. Ainsi, entre 1859 et 1861, Ranchhodlal Chhotlal (1823-1898), entrepreneur, crée la première usine de textile d'Ahmedabad. Elle emploie 63 ouvriers journaliers. Puis, la guerre de Sécession (1861-1865) entraîne le décollage de l'industrie textile de la ville en suscitant une forte augmentation de la demande en tissu pour les uniformes. Ainsi, «[entre 1891 et 1905] le nombre d'usines passe de neuf à trente-deux [...] le nombre de travailleurs [de] 7 500 à 21 500 [...] les usines de la ville comptaient pour 15 % du volume total d'usines en Inde²⁷». Ce processus d'industrialisation se poursuit lors de la Première guerre mondiale (1914-1918) en raison des nouveaux besoins en textile générés par le conflit. Ainsi, entre 1920 et 1930, la ville gagne 21 nouvelles usines tandis que 20 000 travailleurs journaliers viennent quotidiennement suppléer les effectifs fixes²⁸. En 1939, on recense 77 usines textiles employant plus de 76 000 journaliers.

26. Siddhartha Raychaudhuri, «Colonialism, Indigenous Elites and the Transformation of Cities in the Non-Western World: Ahmedabad (Western India), 1890-1947», *Modern Asian Studies*, vol. 35, 2001, p. 682.

27. Howard Spodek, «The "Manchesterisation" of Ahmedabad», *Economic Weekly*, vol. 17, 1965, p. 485-486.

28. *Ibid.*, p. 487.

Croissance de l'industrie textile à Ahmedabad 1861-1939

Année	Nombre d'usines	Nombre moyen d'ouvriers journaliers
1861	1	63
1879	4	2 013
1891	9	7 451
1900	27	15 943
1914	49	32 789
1922	56	52 571
1939	77	76 357

Source : d'après A. Yagnik et S. Sheth, Ahmedabad. From Royal City to Megacity, op. cit., p. 162.

L'importance de l'industrie textile vaut d'ailleurs à Ahmedabad la «réputation de Manchester indienne²⁹». Outre son volume, l'industrie textile marque aussi durablement le tissu associatif de la ville, car elle entraîne la création de plusieurs syndicats professionnels dont les principaux sont l'A Ahmedabad Textile Mills Association (ATMA) fondée en 1891³⁰ et regroupant les propriétaires d'usines textiles, et la Textile Labour Association (TLA), rassemblant les ouvriers.

Fondée en 1920 par Mohandas Karamachand Gandhi à la suite d'une vague de grèves et dans un contexte de développement important de l'industrie textile, la TLA est une fédération de syndicats des différents métiers du textile. Elle va peu à peu devenir le cadre des actions collectives menées par les ouvriers, en même temps que leur «sécurité sociale». Pour en établir les principes directeurs, M. K. Gandhi s'inspire des règles de bonne conduite en vigueur dans les guildes marchandes, les *mahajan*³¹, qui cherchent à écarter le conflit au profit

29. Jan Breman, «Communal Upheaval as Resurgence of Social Darwinism», *Economic and Political Weekly*, vol. 37, 2002, p. 1485.

30. L'ATMA est également connue sous le nom d'A Ahmedabad Mill Owners Association (AMOA).

31. Dès le X^e siècle les marchands s'associent en *mahajan* selon leurs affinités de corps afin de structurer leurs échanges commerciaux avec le reste du monde. Au sein de chaque guilde est édicté le code de conduite auquel doivent se conformer les membres. Le règlement pacifique des conflits est la norme

de la négociation. Suivant ce modèle, M. K. Gandhi «insiste pour organiser les ouvriers horizontalement (et non par unité industrielle séparée), sur la base de leurs compétences³²». L'une des conséquences de ce mode d'organisation est de favoriser les allégeances ethniques aux dépens d'une solidarité de classe. La faible conscience de classe au sein des ouvriers se traduit dans les logiques de mobilisation au sein du syndicat. Elles sont adossées aux liens primordiaux et non aux «griefs communs fondés sur la classe ou la localité³³».

L'autre trait particulier de la TLA est l'accent porté sur son rôle social (amélioration des conditions de vie et de travail de l'ouvrier) au détriment de sa fonction politique (négociations avec les propriétaires d'usines). L'historien Jan Breman³⁴ explique ce positionnement du syndicat par le fait que les dirigeants de la TLA sont issus d'un «milieu bourgeois³⁵» (soit de castes supérieures). Ils sont souvent proches des propriétaires d'usines et très conservateurs. Ces leaders considèrent donc, avec condescendance, que le plus important est l'amélioration des conditions de vie d'une main-d'œuvre ouvrière qu'ils jugent trop portée «à toutes sortes de mauvaises habitudes comme la consommation d'alcool, les paris et une tendance obstinée à dépenser plus qu'ils ne gagnent, un manque cruel d'hygiène vis-à-vis d'eux-mêmes et de leur maison, ainsi qu'une intempérance générale et un manque de sobriété³⁶». Dans le souci de mener à bien ce rôle éducatif, «la TLA devient la plateforme de cette croisière morale³⁷», sa stratégie étant «d'éviter la confrontation avec les employeurs et de donner la priorité à l'amélioration de la qualité de la vie³⁸». Pour ce faire, le syndicat essaime en de nombreuses organisations dont le but est de prendre en charge tous les aspects de la vie de l'ouvrier.

dans les relations commerciales, notamment grâce au *nagarsheth*, le chef de chaque guilde, qui joue aussi le rôle d'arbitre ou de médiateur en cas de conflit.

32. Sujata Patel, «Corporatist Patronage in Ahmedabad Textile Industry», in Ghanshyam Shah, Mario Rutten, Hein Streefkerk (dir.), *Development and Deprivation in Gujarat. In Honour of Jan Breman*, Thousand Oaks, Sage, 2002, p. 101.

33. *Ibid.*, p. 78.

34. Jan Breman, *The Making and Unmaking of an Industrial Working Class: Sliding Down the Labour Hierarchy in Ahmedabad, India*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2004, p. 17.

35. *Ibid.*, p. 52.

36. *Ibid.*, p. 50.

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*

L'emploi à l'usine garantit donc une double intégration. Elle est économique dans un premier temps, grâce à l'activité en elle-même qui fournit des revenus stables et réguliers au foyer. Elle est sociale dans un second temps, par l'adhésion à la TLA et aux organisations qui lui sont affiliées et qui agissent comme un filet de sécurité pour l'ouvrier textile et sa famille. C'est parce qu'elle participe à cette intégration de l'ouvrier que la TLA contribue à la formation d'une classe ouvrière, même si celle-ci reste « lâche et hétérogène³⁹ ». De plus, quoique les allégeances primordiales demeurent les plus importantes, les ouvriers hindous et musulmans partagent tout de même des espaces de mobilisation et des codes de conduite communs, et fréquentent les mêmes instances de socialisation. Ce faisant, le mode de fonctionnement de la TLA fondé sur l'ethnie est contrebalancé par ses fonctions sociales. Le syndicat œuvre à une meilleure intégration de l'ouvrier, tout en favorisant son identification à un groupe plus ou moins homogène, différent de sa caste ou de son groupe religieux. Ces dynamiques permettent la mise en place d'actions collectives ouvrières dépassant les liens ethniques. Par opposition au processus de communautarisation qui se mettra en place dans le courant des années 1960, la socialisation dans le cadre de ces organisations ralentit le développement de tensions intercommunautaires, d'autant mieux que l'ouvrier est intégré économiquement dans un contexte où la ressource travail ne s'est pas encore raréfiée. Les services proposés à l'ouvrier et sa famille sont de nature très variée : soins médicaux (dispensaires) et éducatifs (pensionnats, bibliothèques, salles de lecture, gymnases, formation professionnelle, cours du soir, aide aux devoirs) ou encore services financiers (prêts à faible taux d'intérêts, banques de dépôt, banque coopérative pour les ouvriers créée en 1947). Grâce au syndicat, l'ouvrier peut aussi acheter des céréales à moindre coût ou avoir accès à des services juridiques (conseils dans les litiges, aide pour les demandes de compensation, etc.) ; un hebdomadaire en langue gujaratie, *Majoor Sandesh*, voit même le jour.

Toutefois, l'accent porté sur le rôle social aux accents paternalistes de la TLA plutôt que sur la confrontation ouverte avec les propriétaires d'usines suscite le mécontentement de nombreux ouvriers et l'aliénation d'autres organisations syndicales, qui considèrent que la TLA

39. S. Raychaudhuri, art. cit., p. 684.

ne défend pas les intérêts des ouvriers, mais ceux des employeurs⁴⁰. Jan Breman souligne d'ailleurs que «les membres de la TLA étaient loyaux envers leurs leaders non pas par conviction idéologique, mais pour des raisons beaucoup plus pragmatiques», saisissant l'intérêt personnel d'appartenir à la TLA plutôt qu'à un autre syndicat ou à n'être pas syndiqué. En effet, très rapidement des liens d'interdépendance se développent entre les dirigeants du syndicat et ceux du parti du Congrès. En échange du monopole de la représentation syndicale des ouvriers du textile, la TLA devient une banque de vote pour le parti du Congrès. Mobilisant cette ressource, les dirigeants du syndicat développent des liens de clientèles avec les ouvriers. Pour l'ouvrier du textile, son adhésion à la TLA (puis son vote pour le Congrès) lui permet donc en premier lieu de satisfaire des intérêts personnels, au-delà de la défense des intérêts collectifs des ouvriers. Grâce aux liens de clientèles et au monopole de la représentation syndicale détenu par la TLA, l'adhésion des ouvriers est massive, en dépit des critiques suscitées par le refus de la confrontation avec les employeurs. Entre 1920 et 1939, 35 à 40 % des ouvriers du textile d'Ahmedabad sont syndiqués au sein de la TLA, ce chiffre atteignant 60 % pour les années 1940-1950⁴¹.

Toutefois la TLA seule ne suffit pas à expliquer les solidarités existantes entre hindous et musulmans. Le recours à l'histoire permet de montrer l'importance d'un ennemi commun contre lequel se fédèrent les deux groupes par-delà les clivages ethniques. L'importance du contexte politique du début du XX^e siècle ne saurait effectivement être négligée dans l'analyse de la formation de la classe ouvrière d'Ahmedabad. C'est parce que la classe ouvrière de l'industrie textile s'est formée dans un contexte politique singulier qu'elle a participé au maintien des solidarités économiques. Cette dynamique est illustrée par l'étude de trois mobilisations collectives où les solidarités intercommunautaires «transcendant les frontières des liens primordiaux⁴²» se sont exprimées avec force. Il s'agit de la grève des ouvriers du textile en 1918, du mouvement de lutte pour l'indépendance jusqu'en 1947

40. La position adoptée par la TLA face aux propriétaires des usines textiles conduit Sujata Patel à considérer la TLA comme une organisation conservatrice n'ayant pas fait progresser les droits des ouvriers. Voir S. Patel, art. cit., p. 102.

41. Ashutosh Varshney, *Ethnic Conflict and Civic Life: Hindus and Muslims in India*, New Haven, Yale University Press, 2002, p. 232.

42. J. Breman, art. cit., p. 1485.

et du *Mahagujarat Andolan*, le « mouvement pour la création d'un grand Gujarat », en 1960.

En 1915, l'épidémie de peste incite les ouvriers, principalement hors-castes et musulmans, à regagner leur village pour éviter la contagion. Cependant la Première Guerre mondiale augmente fortement la demande de tissu. Afin de faire revenir la main-d'œuvre à Ahmedabad, les propriétaires d'usines offrent des bonus aux ouvriers, mais ces avantages prennent fin en 1918. Pourtant la guerre a entraîné l'inflation, et pour y faire face, les ouvriers réclament une augmentation des salaires. Les propriétaires leur proposant 20 % alors qu'eux demandent 50 %, ils entament une grève qui durera vingt-deux jours. Ainsi, les ouvriers hindous et musulmans se sont mobilisés ensemble contre un ennemi commun, les propriétaires, et pour la défense d'une cause commune, l'augmentation des salaires.

Les mouvements de lutte pour l'indépendance de l'Inde et pour la création d'un État du Gujarat séparé de la Présidence de Bombay sont également l'occasion d'observer des mobilisations collectives à une échelle qui dépasse les clivages ethniques. Afin de protester contre la présence britannique, M. K. Gandhi lance plusieurs mouvements emblématiques tels que la Marche du Sel (1930) et le *Quit India* (1942). Il enjoint systématiquement hindous et musulmans à lutter côte à côte contre le colonisateur britannique. Suivant ces appels, « à Ahmedabad la jeune génération devient même proactive et martèle le slogan "*Hindu-Muslim bhai-bhai*" [hindous-musulmans frères] au cours de ses rassemblements⁴³ ». Le fait que le territoire du Gujarat ait été épargné par la Partition du sous-continent explique aussi la moindre intensité des violences intercommunautaires à Ahmedabad (et au Gujarat). Constaté cela ne revient pas adopter une vision iréniste de la situation en ignorant les troubles de l'époque : le Gujarat est effectivement secoué par des émeutes intercommunautaires en 1941 et 1946, mais le nombre de victimes demeure peu élevé – à la différence du Bengale ou du Pendjab par exemple.

Enfin, le Mahagujarat Andolan est une mobilisation des locuteurs gujaratis aboutissant à la création de l'État du Gujarat le 1^{er} mai 1960 – qui jusqu'alors était divisé entre l'État princier du Saurashtra et l'État de Bombay. Ici encore, les mobilisations ne répondent pas davantage à des clivages ethniques. Le récit qu'en proposent les spécialistes

43. A. Yagnik et S. Sheth, *Ahmedabad*, op. cit., p. 242.

d'Ahmedabad, Achyut Yagnik et Suchitra Sheth, rend compte de cette réalité lorsqu'ils évoquent les « quatre étudiants [...] trois hindous et un musulman⁴⁴ » ayant trouvé la mort au cours du mouvement, ou les « centaines d'hindous, musulmans et chrétiens⁴⁵ » mobilisés à Ahmedabad pour réclamer un État du Gujarat autonome.

La « communauté musulmane » n'existe pas

La minorité musulmane indienne est traversée par de nombreuses divisions, à commencer par celles fondées sur l'appartenance à la caste⁴⁶. Il en va de même pour les 500 000 habitants de Juhapura, même si les hautes castes réfutent cette hiérarchisation de la minorité. C'est par exemple le cas d'Ayoub [30 ans, directeur d'école à Juhapura, résident depuis 1989] qui rejette l'existence d'une hiérarchie au sein des musulmans, tout en pratiquant la discrimination à l'égard des plus basses castes. Lors d'une discussion informelle à laquelle participait également Rafi [39 ans, directeur d'une école en dehors de Juhapura, résident depuis 1990], tous deux ont affirmé qu'« il n'y a pas de castes dans la communauté [*sic*] musulmane, car selon l'islam tous les musulmans sont égaux. Il n'y a que des *jamaat*⁴⁷ ». Ce terme est employé par les habitants de Juhapura pour désigner les sous-groupes sociaux au sein de la minorité – la *jamaat* désigne aussi les communautés religieuses formées au début du XX^e siècle par les réformateurs de l'islam indien (cf. *infra*). Pour les enquêtés, le terme de *jamaat* n'implique pas de hiérarchisation au sein du système social, à la différence du mot caste. Pour autant, il recouvre bien une réalité de caste.

En effet, les musulmans sont structurés de façon hiérarchique, plutôt endogame. Ils pratiquent des formes de mise à distance sociale envers les castes considérées comme inférieures, les *azral*. À l'échelle microsociologique de Juhapura comme à l'échelle macrosociologique nationale, la minorité peut donc être divisée en trois grands ordres, hiérarchiquement décroissants : les *ashraf*, les *ajlaf* et les *azral*,

44. *Ibid.*, p. 251.

45. *Ibid.*, p. 242.

46. Voir Imtiaz Ahmad, *Castes and Social Stratification among Muslims in India*, Delhi, Manohar Book Service, 1973.

47. Carnet de terrain 2010.

qui sont peu ou prou les équivalents dans l'hindouisme des castes supérieures, des castes intermédiaires (ces dernières pouvant être plutôt inférieures, plutôt supérieures) et des castes inférieures. Comme dans le système hindou, chacun de ces trois grands ordres renferme de nombreuses *jamaat* sociales ou castes – les deux termes étant indifféremment employés dans cet ouvrage. Les *ashraf* (sing. *sharif*, « noble », « de haut rang », « éminent »⁴⁸) regroupent globalement les descendants directs des conquérants musulmans perses et arabes. Autrefois aristocrates, ils jouissent toujours du prestige social lié à leurs origines. Leur patronyme reflète cette « bonne naissance » : Khan, Pathan, Sayed, Sheikh, etc. Inférieurs aux *ashraf*, les *ajlaf* sont « les gens du commun [...] la masse »⁴⁹. Ils sont numériquement majoritaires au sein de la minorité et, pour beaucoup, des descendants d'hindous de castes intermédiaires convertis à l'islam – conversion qui les empêche précisément d'être considérés comme des *ashraf* alors que certains exercent pourtant des professions supérieures (métiers de l'agriculture, de la construction, du tissu, etc.). Au sein des *ajlaf*, on peut distinguer les castes intermédiaires supérieures des castes intermédiaires inférieures en fonction de la profession exercée. *Ashraf* et *ajlaf* constituent les quatre-cinquièmes de la minorité. Tout au bas de l'échelle sociale se trouvent les *azral*, au service des deux ordres supérieurs. Ils sont l'équivalent des castes inférieures hindoues (voire des hors-castes) et exercent des métiers que les traditions hindoue et islamique considèrent comme « vils »⁵⁰ (balayeurs, tanneurs, etc.).

Ces trois grands ordres se retrouvent à Juhapura, avec des variations locales. Ainsi parmi les enquêtés, beaucoup portaient le patronyme « Sheikh », « Sayed » ou encore « Khan » et « Pathan » (souvent « Khan Pathan » d'ailleurs). Tous occupent généralement des emplois considérés comme supérieurs (professeur, directeur d'école, ingénieur, homme d'affaires, fonctionnaire, etc.) ou religieux. Concernant les *ajlaf*, le Gujarat (et Bombay) se caractérise par la surreprésentation numérique, au regard du reste de l'Inde où elles sont pratiquement absentes, de trois communautés intermédiaires dont l'occupation traditionnelle est le commerce : les Bohras (chiïtes et sunnites), les Khojas

48. Voir entrée « sharif », in Emeri Johannes van Donzel (dir.), *Encyclopédie de l'islam*, 2002, p. 340.

49. Marc Gaborieau, « Les musulmans de l'Inde : une minorité de 140 millions d'âmes », in Christophe Jaffrelot (dir.), *L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*, Paris, Fayard, 2006, p. 602.

50. *Ibid.*

(chiïtes) et les Memons (sunnites). Une autre caste d'*ajlaf* est également surreprésentée : les Desai (caste « mixte » puisque ce patronyme est également répandu chez les hindous gujaratis, attestant la conversion passée des musulmans portant ce patronyme). Principalement originaires de Dhandhuka (à une centaine de kilomètres d'Ahmedabad), les membres de cette caste sont éduqués et exercent également des professions supérieures (médecin, commerçant). Les *azral*, quant à eux, sont notamment représentés par la communauté Mil, vivant en retrait des zones résidentielles de Juhapura.

C'est en observant les interactions entre des *azral* et des *jamaat* supérieures qu'apparaît la pratique de la mise à distance sociale chez les musulmans de Juhapura – quoique les enquêtés de castes supérieures s'en défendent. Cette mise à distance ne se fonde pas sur l'impureté supposée de ces castes, mais sur des mœurs prétendument dégradées (habillement, occupation, mode de vie, rapport à la religion). J'ai moi-même observé cette mise à distance dans le comportement d'Ayoob et du personnel enseignant à l'égard des gardiens de l'école ou lorsque j'ai visité un camp de Mil en octobre 2011. J'étais en compagnie d'Ayoob, de sa fillette et de Murti [42 ans, acteur, NC]. Ce dernier est considéré par ses pairs comme le représentant de la communauté Mil. Quoique n'ayant été scolarisé que jusqu'à l'équivalent du CM2, il a réussi à améliorer sa situation économique en devenant acteur grâce à son physique de « méchant⁵¹ ». Comparativement aux autres membres de sa caste, il a donc « réussi » comme l'illustre par exemple le fait qu'il soit le seul à posséder une habitation en béton – qu'il a d'ailleurs construite à proximité du camp des Mil mais de l'autre côté de la route, reproduisant, lui aussi, une forme de mise à distance vis-à-vis du reste du groupe. Il a souhaité rencontrer Ayoob pour que ce dernier l'aide à scolariser gratuitement, dans son établissement, plusieurs enfants Mil⁵². Lors de la visite du camp où habite la communauté, Ayoob a éprouvé une très grande gêne qui s'apparentait à une forme de dégoût ponctué de condescendance envers la façon de vivre et de se comporter des Mil. Il s'est ainsi montré très mal à l'aise avec le fait de s'entasser sous une tente pour écouter les enquêtés, s'asseoir dans la poussière

51. Entretien le 23 octobre 2011.

52. Ce qu'Ayoob a accepté quelques mois plus tard comme je l'ai appris par courrier électronique en septembre 2012.