

VIOLENCIA EN LA CULTURA POLÍTICA DE INDIA: ¿FUNDAMENTALISMO O ULTRANACIONALISMO HINDÚ?

SUSANA B.C. DEVALLE
El Colegio de México

EN ALGUNOS CONTEXTOS, como es el caso de India, las violencias “étnica” y “religiosa” tienden a percibirse como si fueran idénticas. Estos conflictos, con naturaleza y metas diversas, se han intensificado mundialmente y, en ciertos casos, han adquirido dimensión internacional. Esta circunstancia ha preocupado no sólo a los estados donde ocurren dichos fenómenos, sino también a los medios político y académico de las sociedades centrales occidentales. Estas sociedades comenzaron a desarrollar, a partir de fines de los ochenta, ambiciosos proyectos de estudio de fenómenos como el del fundamentalismo a nivel mundial (por ejemplo, *The Fundamentalism Project*, American Academy of Arts and Sciences). Al mismo tiempo, es precisamente en estas sociedades donde las representaciones que hacen los medios de comunicación de las confrontaciones étnicas y religiosas han tendido a traducirse en asociar con el “terrorismo”, en forma descontextualizada, ciertas expresiones de sociedades no occidentales (véase Said, 1988). Actualmente, recurrir a la religión y a sanciones divinas para bendecir acciones políticas, especialmente las de tipo agresivo (como la guerra), se ha vuelto parte del discurso político internacional. A principios de 1991, durante la guerra del Golfo, este tipo de discurso político que incorpora elementos religiosos fue utilizado tanto por una de las potencias mundiales (Estados Unidos), como por líderes en el contexto asiático. Esta guerra también mostró la capacidad alarmante de la tecnología moderna para fines destructivos, para colocar artificialmente la violencia más allá de la voluntad humana, y para dejar en total evidencia el papel que los medios impresos y electrónicos de

comunicación desempeñaron para moldear la opinión pública y la conciencia social. En India también podemos ver cómo los medios modernos de comunicación han jugado este papel, al alentar las últimas confrontaciones comunales.

Las situaciones que se producen actualmente en el sur de Asia tienen especificidad pero, al mismo tiempo, no son únicas (Selbourne, 1979). Éstas presentan aspectos que las colocan dentro de un marco mundial donde la violencia como medio "legítimo" ha entrado en el campo de la cultura política, y donde la afirmación de identidades sociales diversas se ha tornado importante, al cuestionar con frecuencia la configuración de los estados-nación modernos. Este cuestionamiento es multivocal, y abarca desde movimientos de base étnica que defienden el derecho a la diversidad, hasta los "fundamentalismos" y los ultranacionalismos, que enfatizan la exclusividad y la eliminación de la diversidad.

Característica de la época que vive el mundo, es la tensión entre transformaciones socioeconómicas y políticas en gran medida desestabilizadoras, y fuerzas tendientes a moderarlas, sea para asegurar el mantenimiento y la reproducción histórico-cultural (como con la etnicidad), sea para ganar espacios sobre la totalidad de la vida pública y privada (ideologías tradicionalistas y conservadoras, comunalismos, "fundamentalismos"). A la vez, esta tensión creciente está signada por la violencia, que se expresa en diversas modalidades.

Tomando como trasfondo la situación actual en India y algunos errores de concepción sobre las identidades religiosas y étnicas, examinaré brevemente el fenómeno de la violencia comunal y el impacto de una ideología calificada de "fundamentalista" en el marco de la cultura política y de los cambios en las prácticas del estado durante la última década. El asesinato del candidato del Partido del Congreso, Rajiv Gandhi, el 20 de mayo de 1991, y la violencia electoral de ese año, se agregan al "texto" político de la India actual.

Cultura, religión y política

El aumento en número e intensidad de los enfrentamientos comunales en India, especialmente después del parteaguas de 1984, parece ser una constante de los años ochenta. Frente a esta situación, muchos de los análisis que se hacen tienden a marginar considera-

ciones sobre la naturaleza del estado y la concepción de nación en India contemporánea, y el hecho de que el estado recurra cada vez con mayor frecuencia a prácticas coercitivas, abandonando la búsqueda de consenso.

En India, contradicciones sociales que no se resolvieron en el momento del surgimiento del estado independiente, la continuación de algunas modalidades administrativas, y la conservación de taxonomías sociales fijas sobre la base de adscripciones étnicas y de casta —heredadas del sistema colonial—, influyeron sobre la práctica política, después de la independencia. Para forjar una firme unidad macronacional —sin duda necesaria durante la lucha anticolonial— se ocultaron y no se enfrentaron los conflictos de clase existentes, y se minimizó la presencia de diversidades étnicas y regionales. Las diferencias religiosas, mientras tanto, se subrayaron. Al momento de la independencia, los sectores gobernantes heredaron del sistema colonial la parcelación del país en unidades administrativas, a menudo basada en la delimitación arbitraria de territorios. Estos sectores, a su vez, reformularon esta construcción administrativa como sede de “la nación”. El estado independiente ha llegado a actuar como el único y verdadero intérprete de la(s) nación(es) y comunidades que abarca. En última instancia, en la concepción estatista de la nación, estado y nación se convierten en una sola entidad, en una “comunidad imaginada” en términos de B. Anderson (1983), en la cual las diferentes naciones/identidades/historias que pueda incluir quedan subordinadas. Tal es el terreno en el cual surge la afirmación étnica y regional en India.

En su esfuerzo por imponer una unidad “nacional” construida en un contexto marcado por la diversidad social, étnica y religiosa, se han seguido dos estrategias contradictorias. Por un lado, se le restó importancia a la diversidad en aras de la integración nacional. Por otro, se reforzaron las diferencias “raciales”, étnicas y religiosas en la práctica social y política. En India coexisten la ideología de la unidad india y del secularismo y, al mismo tiempo, perduran instrumentos catalogadores y representaciones populares de la diversidad social sobre la base de adscripciones étnicas y de casta construidas, con el uso de un lenguaje con referencias a lo religioso, en la práctica política de sectores de la clase política. Esta última característica condujo, en los ochenta, a una amplia comunalización de la política electoral.

La evidencia más clara de este proceso ya se pudo observar en la campaña electoral del Partido del Congreso (I) de 1984/1985. Los antecedentes se encuentran en la práctica que fue adquiriendo este Partido de buscar votos en una u otra comunidad, de acuerdo con sus necesidades. Los musulmanes y los sectores subalternos fueron la “carta” que jugó Indira Gandhi después de 1969 y hasta el periodo del estado de excepción de mediados de los setenta. Desde 1980 se acercó a la pequeña burguesía hindú para obtener apoyo electoral. La presencia del elemento comunalista en la política del entonces partido gobernante condujo durante la primera mitad de los ochenta a violentos disturbios (Moradabad, Biharsharif, Meerut, Baroda, Pune, Shalapur, Bombay-Bhivandi), exacerbados por la actitud comunalista de las fuerzas de seguridad, en especial de la policía, y por la polarización creciente de los electorados hindú y musulmán. Aunque otra comunidad fue el blanco de los ataques, la violencia comunal en Delhi, en octubre/noviembre de 1984, contra la comunidad sikh también se ajusta a este patrón (véase Devalle, 1985). El uso frecuente que hacen los partidos que se dicen seculares y las élites de las tácticas comunales favoreció el desarrollo de organizaciones y partidos comunalistas, como el Bharatiya Janata Party (BJP), la Vishwa Hindu Parishad (VHP) y el RSS. La situación de dislocación social, evidente desde agosto de 1989, que estas organizaciones contribuyeron a crear —particularmente alrededor de la temida fecha del 30 de octubre, cuando los *kar sevaks* irrumpirían en el espacio sagrado en disputa en Ayodhya— dio a estas organizaciones la base para tratar de consolidar una plataforma hindú, apoyada en una ideología calificada como “fundamentalista” y en la práctica del terror.

En 1989 el Partido del Congreso (I) no dudó en usar nuevamente las mismas tácticas comunales que había utilizado en la campaña electoral de 1984-1985. En 1985, el asalto visual de la propaganda electoral sobre los votantes se materializó en carteles inmensos —en el mejor estilo de la propaganda cinematográfica sensacionalista— donde se mostraba a Indira Gandhi acribillada y sangrando, o yaciendo en los “brazos” del norte de la India (el cinturón hindú-hindi o *cow belt*) (*ibid.*). Como señala Barthes al referirse a la fotografía electoral, estos carteles actuaron como “una elipse del lenguaje... [tendiente] a hacer desaparecer lo ‘político’ (es decir, un cuerpo de problemas y soluciones) para favorecer una

'manera de ser', un estatus socio-moral" (1980:91). En 1989, el candidato mismo del Partido (Rajiv Gandhi) ocupó el lugar de la iconografía, combinando su presencia, un discurso pro-hindú y la apropiación de un espacio de fuerte carga simbólica: Ayodhya, el sitio que actualmente se disputan hindúes y musulmanes. El botín de semejante ofensiva visual/verbal era el voto hindú. El precio que los votantes potenciales en general tuvieron que pagar fue la creciente ofensiva y agudización de la violencia de la VHP.

Aunque totalmente diferentes en su naturaleza y objetivos, tanto los movimientos étnicos como los "fundamentalismos" en India surgen de la situación contradictoria de vivir en un estado que se proclama secularista dentro de una realidad que está marcada por la violencia hacia diferentes comunidades, en particular hacia aquellas que ocupan posiciones subalternas en lo social, económico y político. En India, dentro de la percepción corriente —notoriamente expresada en la prensa y en cierto discurso oficial—, tanto los movimientos étnicos como el "fundamentalismo" se suelen tratar como si fueran un mismo fenómeno. El uso común de una serie de calificativos confusos como "separatista", "secesionista" y, en particular, "anti-social" y "anti-nacional", ayudan a reproducir ese tipo de percepción superficial de los fenómenos sociales. La religión-categoría definitoria del fundamentalismo —puede entrar como uno de los varios elementos que definen la identidad etno-cultural.¹ Los casos de los sikh en Punjab, de los musulmanes en Cachemira, y de otras afirmaciones étnicas y regionales, tienen que ver con una dimensión histórico-cultural amplia, más que con un solo aspecto de identidades complejas. Sólo algunos sectores de la comunidad que afirma su identidad ante el estado en una situación de amenaza percibida o real —como ha ocurrido con los sikh— llegan a volcarse a ideologías fundamentalistas. Tanto en el caso de la etnicidad como en el del fundamentalismo, la meta es recuperar o conquistar espacios sociales y políticos. Sin embargo, por su naturaleza y objetivos generales, éstos son proyectos en abierta oposición. El fundamentalismo parecería traicionar la idea de respeto a la diversidad así como los contenidos mismos —como las especificidades históricas— de la identidad de la comunidad que intenta

¹ Otros elementos definitorios serían: la existencia en la comunidad en cuestión de una conciencia de permanencia histórica, una lengua común y, a menudo, un territorio.

regir. La conciencia social que moldea estos proyectos: uno en favor de la diversidad, el otro, de un exclusivismo completo, y las características de las mentalidades populares que los apoyan, muestran no sólo la existencia de diferentes perspectivas de lo que es o debe ser lo social, sino también la presencia de posiciones en aguda contraposición. La diferencia más importante reside en que las afirmaciones étnica (incluyendo el elemento religioso) y regional se centran en la afirmación y la defensa del respeto a la diversidad, mientras que las ideologías fundamentalistas tienden a la negación del derecho a la diversidad. Esta negación llega al punto de descartar la frágil actitud de "tolerancia" y de reemplazarla por la intención de aniquilar a quienes se perciben como *enemigos*, tanto dentro como fuera de la comunidad. En algunos casos, como en el de los sikh, el fundamentalismo se muestra como un intento de afianzar la identidad de la comunidad que se siente amenazada socialmente, mediante el reforzamiento de una tradición (un pasado, una historia) (ver Hobsbawm y Ranger, 1983), para oponerse al estado "unitarista". Otras son las explicaciones, en tanto, cuando se trata de ideologías supuestamente fundamentalistas, esgrimidas por lo que se ha llamado "la comunidad mayoritaria", es decir, una comunidad masiva hindú construida.

Es bien sabido que la separación entre religión y política en el sur de Asia es problemática. Este hecho en sí obliga a reconsiderar cómo se aplica la noción occidental de secularismo en una sociedad como la india. El problema, sin embargo, reside no tanto en esta estrecha relación entre religión y política ni en la existencia de diversidad religiosa, sino en la expresión y propósitos de los lenguajes religiosos en la práctica política, como ocurre con las ideologías fundamentalistas (véase A. Nandy, 1990).

La ideología de *Hindutva*, que exalta una cierta versión de "la identidad religiosa, racial y cultural" de "los hindúes" como una supuesta "comunidad mayoritaria", traiciona no sólo las bases de una sociedad que se define como democrática sino también la base plural del hinduismo, todo esto en un contexto en el cual la diversidad es la norma.²

² Como lo señala Frykenberg: "Ningún país ni región en el sur de Asia ha tenido jamás una 'mayoría' como tal. Tampoco en términos de casta, comunidad, etnicidad o identidad religiosa, ha habido tal cosa como una 'mayoría'" (1988:38). Véase también Bjorkman, 1988:4ss.

¿Qué ocurre cuando la supuesta “mayoría”, una peligrosa creación de las élites, se presenta apoyando una ideología “fundamentalista” como la de *Hindutva*? Ésta es una ideología que, en realidad, atrae a una minoría perteneciente a las castas altas y a la pequeña burguesía de la sociedad india urbana, que siente que su posición socioeconómica se ha vuelto inestable mientras intenta ascender en la escala social. Una vez que se restringieron ciertos privilegios tradicionales y que quedó en evidencia que tener una educación occidental no garantizaba necesariamente alcanzar posiciones especiales, estos sectores sociales comenzaron a percibir las demandas y las movilizaciones populares como una amenaza para sus ambiciones. Ya en 1984 había surgido una peligrosa ecuación, que entonces fue aprovechada por el Partido del Congreso: nación=estado=Partido del Congreso (I)=nacionalismo hindú (Devallé, 1985). La verdadera amenaza para la autoridad política establecida de los hindúes de casta alta fueron las movilizaciones campesinas, de los *dalits* y de los *adivasis* durante las dos últimas décadas, las manifestaciones de afirmación étnica y regional, y los resultados de la Comisión Mandal, la cual puso en peligro el monopolio de los sectores de casta alta sobre los empleos gubernamentales. Al mismo tiempo, la identificación de la nación india con el nacionalismo hindú, aprovechada en el terreno político por las organizaciones “fundamentalistas” hindúes, vino a agregarse a esta situación. Más aún, esta concepción de la nación india se ha formulado en oposición a uno de sus componentes: la comunidad musulmana.

Hindutva es una ideología que se basa en un hinduismo censurado y reformado, cuyos orígenes se pueden rastrear en los movimientos de reforma del siglo XIX en India. El hinduismo reformado se desarrolló en el contexto de un proceso de colonialismo cultural llamado “occidentalización”, en parte como resultado del rechazo al hinduismo popular. Por ello, la percepción del hinduismo desde la postura del *Hindutva* es elitista. Los puntos de referencia históricos y culturales de *Hindutva* son débiles. Para defender esa “identidad religiosa, racial y cultural” ha tenido que distorsionar o inventar una historia y una cultura.³ La oportunidad se presentó con el

³ Por ejemplo, los “fundamentalistas” hindúes afirman que sólo los hindúes se sacrificaron en la lucha anticolonial, y tratan de borrar de la memoria colectiva los casos de colaboración de la élite hindú con los colonizadores ingleses.

desarrollo del problema de la Babri Masjid/Ram Janmabhoomi (mezquita/templo), alentado desde 1986 por el entonces primer ministro, Rajiv Gandhi. Esto desembocó en una tragedia que ha sumido a grandes áreas de India en una violencia cuyos efectos continúan hoy en día. La situación proveyó a los ideólogos del *Hindutva* con símbolos y rituales sobre la base de los cuales movilizar los sentimientos populares, y con una oportunidad para moldear fragmentos de historia y leyendas en una "tradición inventada" con la cual alimentar la imaginación comunalista. El reclamo de la VHP de que la mezquita había sido construida en lo que es hoy la moderna Ayodhya, sobre un templo que conmemoraba el nacimiento de Rama (esto es, si él fue *realmente* un personaje histórico), en lugar de haberse dejado en manos de la justicia, fue capitalizado a mediados de los ochenta por el Partido del Congreso (I) como una "carta hindú" para jugar contra la "carta musulmana" utilizada cuando se pasó la *Muslim Women's Bill*. Así, la manipulación de la política electoral, el comunalismo y el "fundamentalismo" se han combinado de la manera más peligrosa desde la independencia. Si octubre-noviembre de 1984 fue una instancia ominosa de derramamiento de sangre, en ese momento con los sikh como víctimas, a partir de 1989, con los musulmanes como víctimas, se observa el derrumbe de la cultura política de India bajo un diluvio de violencia, favorecido por un liderazgo político débil y por las ambiciones políticas de organizaciones y partidos llamados "fundamentalistas".

La realidad de la violencia

Algunos comentarios sobre el llamado "fundamentalismo hindú" actual lo presentan como si éste fuera una enfermedad; es "contagioso" e "infecta" áreas enteras (véase la prensa india). Así se termina por concebir al comunalismo y al fundamentalismo como fuerzas autónomas más allá de la creación y la voluntad humanas. Es precisamente la presencia de la *práctica del terror* en la táctica comunal y fundamentalista, ayudada por construcciones sobre la "irracionalidad de la multitud", lo que hace que estos fenómenos aparezcan como si fueran autónomos.

Hay que tener en cuenta que los recientes disturbios que se han extendido por el norte, centro y oeste de la India, no han sido el

resultado de acciones súbitas e "irracionales", nacidas de una situación de confusión, sino el producto de acciones planeadas y organizadas: las organizaciones "fundamentalistas" (BJP y VHP) consideraron los disturbios como un medio efectivo para desarrollar una conciencia social respecto del *Hindutva*. Éste fue el papel que cumplieron los disturbios que acompañaron y siguieron al *rath yatra* (peregrinación) del BJP, que cubrió una distancia de alrededor de 11 000 kilómetros, en un contexto en el que fueron notorios el silencio oficial y las muestras de parcialidad y brutalidad de las fuerzas de seguridad.

La comunidad musulmana ha sido seleccionada como "objeto" de la violencia actual. Se la ha construido como un "enemigo" a ser eliminado, sea de la geografía de India o físicamente. De ahí los eslogans que levantaron sospechas sobre su patriotismo y los incitaban a irse a Paquistán ("India es para los hindúes hindi hablantes"; "Los musulmanes deben irse a Paquistán", Bhagalpur [Bihar], 1990), y la percepción generalizada de los musulmanes como atrasados, iletrados y "fanáticos".

Los medios de comunicación han tenido un papel crucial, en la construcción de este "objeto" y en fomentar esta violencia, al actuar como medios de propaganda hinduista, difundiendo rumores que desencadenaron más violencia y distorsionando los hechos. También hay evidencias que muestran que los disturbios fueron generados electrónicamente mediante mensajes distribuidos por audio-cassettes desde tiendas de cigarros, carros, o desde lugares no identificados en medio de la noche. Estos cassettes fueron parte de la escenografía, en el montaje de un *teatro del terror*. La visualización de símbolos y la historización de leyendas han tenido su espacio en televisión, como en el caso de las repetidas transmisiones del *Ramayana* y del *Mahabharata* cuyos textos, aunque escritos conscientemente de manera no comunalista, han funcionado como un medio para nutrir constantemente la imaginación colectiva popular con una mitología específicamente hindú.

El "completamente Otro" en la mentalidad de los "fundamentalistas" hindúes —la comunidad musulmana— se ha convertido en el blanco, como lo dice Padgaonkar, "de los miedos, frustraciones, enojo y desilusión acumulados de la nación". La satanización de los musulmanes ha resultado en la humillación y la victimización de esta comunidad y en matanzas masivas. Esta concepción del Otro

como totalmente ajeno y dispensable en manos del sector llamado “fundamentalista” hindú que puede conducir a más violencia y a mayores presiones hacia la comunidad musulmana —por medio del terror y/o minando su base económica— para que “abandonen el país”, está siendo casi una metáfora del objetivo, hoy explícito, de eliminar su misma presencia física por cualquier medio, incluyendo el genocidio.

Comentarios finales

La situación actual en India hace necesario reevaluar la aplicación de conceptos de origen occidental como el de *fundamentalismo*, sin mencionar otros que aparecen en análisis recientes como *secularismo*, *democracia* y *desarrollo*, al analizar identidades sociales colectivas en el contexto asiático.

También hay que preguntarse si la ideología de *Hindutva* —que proclama basarse en el hinduismo (en realidad, en una reciente versión occidentalizada del mismo)—, puede calificarse adecuadamente como fundamentalismo, cuando la autoridad de las escrituras sagradas no guía su proyecto. El énfasis que se pone en las leyendas (entendidas como “historia” por los “fundamentalistas”), y la celebración de rituales públicos y su repetición (como procesiones, eventos colectivos que se transforman en símbolos, como los *rath ratra* y *kar seva*, o las ofrendas de sangre durante las peregrinaciones) pueden llegar a tomar el lugar del textualismo. Sin embargo, esta tradición en proceso de formación puede llegar a ser para los “fundamentalistas” difícil de controlar. Quizás es ésta la razón por la cual, para imponer su ideología, quienes apoyan al *Hindutva* han recurrido desde el principio a la violencia dirigida a causar terror y a la eliminación de la comunidad seleccionada como *el enemigo*. Los argumentos históricos y culturales que esgrimen son demasiado débiles como para respaldar prácticas sociales tendientes a alcanzar alguna forma de aceptación voluntaria de tal ideología.

Algunos analistas indios asocian el “fundamentalismo hindú” con el fascismo (Grewal y Tuteja, 1990), otra categoría de orígenes y aplicación occidentales. La extrapolación de conceptos y categorías fuera de los contextos en que éstos se generaron, no clarifica necesariamente fenómenos como el del fundamentalismo en el

contexto asiático. Algunas características del *Hindutva* parecieran dar bases para esta categorización: el intento de imponer por la fuerza un orden social que no estaría sujeto a discusión; las justificaciones “raciales” para determinar a los “enemigos” a eliminar, y la ritualización de las acciones colectivas que llevan a la despolitización. Por más peligroso que sea el *Hindutva* para la cultura política de India, el contexto político, económico y social general pareciera no dar suficientes justificaciones aún para calificarlo de fascismo. En lugar de ello, encontramos un reforzamiento de posiciones ideológicas cuasi-traditionalistas y ultra-conservadoras, con tonos velados o abiertamente racistas. Hay también señales preocupantes sobre la manera como se entienden los derechos civiles en el contexto actual, especialmente cuando el “hinduismo militante” se ve, como lo hace J. V. Deshpande, como cualquier otra “desobediencia civil [...] aceptada como parte normal de las actividades políticas [...] del país” (1991: 851). Las matanzas y el terror de ninguna manera son parte normal de la defensa de los derechos civiles. Lo que es evidente es que el “fundamentalismo de la mayoría” se ha convertido en un instrumento político en India, que le resulta atrayente a la pequeña burguesía urbana semioccidentalizada que se siente traicionada por las promesas de desarrollo económico y amenazada por las fuerzas que defienden la igualdad para todos. En la India actual, la capitalización de las tensiones comunales existentes por parte de la ideología “fundamentalista” del *Hindutva* ha creado una combinación explosiva: las ambiciones frustradas de los sectores medios bajos más los intereses de las castas altas y la élite, en una situación de confusión en el campo de la política formal y de debilidad de la hegemonía del estado.

La ideología de las organizaciones hindúes BJP, VHP y RSS intenta en este momento llenar el vacío existente en las relaciones entre el estado y la sociedad civil.⁴ Últimamente están cambiando los términos con los que se califica el fenómeno de afirmación hinduista, y se ha comenzado a hablar de “nacionalismo hindú”. El término no corresponde bien a la realidad. Teniendo en cuenta las dudas respecto del apelativo de “fundamentalista”, pensamos que

⁴ Una consecuencia preocupante han sido los desarrollos internacionales recientes alrededor de este problema; por ejemplo, el foro pro-hindú inaugurado en Inglaterra en agosto de 1989, dirigido a los residentes hindúes y, sorprendentemente, apoyado por miembros laboristas del Parlamento británico.

el fenómeno podría calificarse de ultranacionalismo hindú, sobre la base de algunas de sus características como el exclusivismo, la intolerancia y el racismo, características que también muestran tener los ultranacionalismos europeos de hoy. Actualmente, la violencia y la práctica del terror amenazan con copar el terreno de la cultura política de India. Sin embargo, no debemos olvidar que los discursos políticos que se expresan hoy en India son mucho más diversos. Las movilizaciones populares entre campesinos, trabajadores en general, *dalits*, *adivasis* y mujeres, y los movimientos étnicos y regionales, hablan con un lenguaje diferente e intenso en los códigos de una cultura política dinámica.

México, 30 de mayo de 1991

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, B., 1983. *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- BANERJEE, S., 1991. "Hindutva' Ideology and Social Psychology", *Economic and Political Weekly* XXVI (3): 97-101.
- BARTHES, R. 1984. *Mithologies*. Londres: Paladin.
- BHARTI, I., "Bhagalpur Riots and Bihar Government", *Economic and Political Weekly* XXIV (48): 2643-2644.
- BJORKMAN, J. W., 1988. "The Dark Side of the Force: Notes on Religion and Politics", en J. W. Bjorkman (comp.), *Fundamentalism, Revivalists and Violence in South Asia*. Riverdale: The Riverdale Company: 1-19.
- DAS, V. (comp.), 1990. *Mirrors of Violence. Communities, Riots and Survivors in South Asia*. Delhi: Oxford University Press.
- DESPANDE, J. V., 1991. "Misreading 'Militant Hinduism'", *Economic and Political Weekly* XXVI (13): 851-852.
- DEVALLE, S. B. C., 1985. "India 1984: la violencia comunalista como estrategia política", *Estudios de Asia y África* XX (4): 646-678.
- , 1992. *Discourses of Ethnicity. Culture and Protest in Jharkhand*. Londres-New Delhi-Newbury Park (California): Sage.

- DOGRA, B., 1990. "Bhagalpur: Communal Violence Spreads to Villages", *Economic and Political Weekly* XXV (3): 145.
- ENGINEER, A. A., 1989. "Communal Frenzy at Indore", *Economic and Political Weekly* XXIV (44-45): 2467-2469.
- , 1991. "Making of the Hyderabad Riots", *Economic and Political Weekly* XXVI (6): 271-274.
- , 1991. "The Bloody Trail. Ramjanmabhooni and Communal Violence in UP", *Economic and Political Weekly* XXVI (4): 155-158.
- , 1990. "Communal Riots in Recent Months", *Economic and Political Weekly* XXV (40): 2234-2236.
- , 1990. "Grim Tragedy of Bhagalpur Riots. Role of Police-Criminal Nexus", *Economic and Political Weekly* XXV (6): 305-307.
- FRYKENBERG, R. E., 1988. "Fundamentalism and Revivalism in South Asia", en J. W. Bjorkman (comp.), *Fundamentalism, Revivalists and Violence in South Asia*. Riverdale: The Riverdale Company: 20-39.
- GREWAL, O. P. y Tuteja, K. L., 1990. "Communalism and Fundamentalism: A Dangerous Form of Anti-Democratic Politics", *Economic and Political Weekly* XXV (47): 2592-2593.
- HOBBSBAWM, E. y T. O. Ranger (eds.), 1983. *The Invention of Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KUMAR, K., 1989. "Secularism: Its Politics and Pedagogy", *Economic and Political Weekly* XXIV (44-45): 2473-2476.
- MOHANTY, M., 1989. "Secularism: Hegemonic and Democratic", *Economic and Political Weekly* XXIV (22): 1219-1220.
- NANDY, A., 1990. "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance", en V. Das (comp.), *Mirrors of Violence*. Oxford: Oxford University Press: 69-93.
- PANDEY, G. 1991(a). "In Defence of the Fragment. Writing about Hindu-Muslim Riots in India Today", *Economic and Political Weekly*, número anual, XXVI (11-12): 559-572.
- 1991(b). "Hindus and Others: The Militant Hindu Construction", *Economic and Political Weekly* XXVI (52): 2997-3009.
- RAHUL, 1992. "On Modernity and its Victims", *Economy and Political Weekly* XXVII (19): 1031-1032.
- RAI, A., 1989. "Added only in Parts: Strange Case of Indian Secularism", *Economic and Political Weekly* XXIV (50): 2770-2773.
- RAMASESHAN, R., 1990. "The Press on Ayodhya", *Economic and Political Weekly* XXV (50): 2701-2704.
- SAID, E. W., 1988. "Identity, Negation and Violence", *New Left Review*, 171: 46-60.
- SATHYAMURTHY, T. V., 1991. "State and Society in a Changing Perspective", *Economic and Political Weekly* XXVI (6): 303-308.

- SELBOURNE, D., 1979. "State and Ideology in India", *Monthly Review* 31 (7): 25-37.
- SEN GUPTA, B., 1991. "People, Parties and Power", *Economic and Political Weekly* XXVI (15): 937-939.
- SRINIVAS, M. N., 1991. "On Living in a Revolution", *Economic and Political Weekly* XXVI (13): 833-835.
- SUNDARAM, R., 1992. "Modernity and its Victims", *Economic and Political Weekly* XXVII (9): 459-464.
- The Times of India*. 1990, diciembre; 1991, febrero.