



Faire l'amour *et* la guerre

Le problème des « relations physiques » au sein de la People's Liberation Army (PLA) du Népal

Laurent Gayer

DANS **POLITIX 2014/3 N° 107**, PAGES 85 À 115

ÉDITIONS **DE BOECK SUPÉRIEUR**

ISSN 0295-2319

ISBN 9782804193652

DOI 10.3917/pox.107.0085

Date de mise en ligne : 19/03/2015

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-politix-2014-3-page-85?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour De Boeck Supérieur.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Faire l'amour *et* la guerre

Le problème des « relations physiques » au sein de la People's Liberation Army (PLA) du Népal*

Laurent GAYER

Résumé – De 1996 à 2006, le Népal a été le théâtre d'une « guerre populaire » animée par un parti maoïste militarisé, qui s'est largement ouvert aux recrues féminines. Les théoriciennes du « féminisme martial » maoïste partagent cependant les inquiétudes de leurs camarades masculins quant aux risques de dérive libidinale de leur mouvement : la révolution sexuelle ne doit pas se faire aux dépens de la révolution tout court. En réponse à ce qu'ils qualifient de problème des « relations physiques » (*śaririk sambandh*), les maoïstes népalais ont alors développé une « méthode scientifique » et un appareil répressif chargé de réprimer les pratiques déviantes. C'est au contenu et à la réception de cette méthode fortement hétéronormée, résumée par la formule maoïste « amour-mariage-sexe », que l'on s'est intéressé ici, à partir de l'analyse d'un corpus de textes maoïstes complétée par une série d'entretiens avec les théoriciennes du « féminisme martial » du mouvement ainsi qu'avec une trentaine de combattants et combattantes dans plusieurs camps de la PLA en novembre 2010.

« Pour des personnes de sexe opposé, il est naturel de ressentir une attraction mutuelle. L'amour s'épanouit dans le cadre des relations d'assistance et d'association. [...] [Mais] dans une organisation militaire, lorsque la plupart des recrues sont jeunes et célibataires et que le problème de l'amour, du mariage et du sexe n'est pas résolu correctement, on assiste fatalement au développement de pratiques perverses et dépravées. »
Camarade « Dinesh », 2004¹.

Si la prise en compte du genre dans l'analyse des mouvements sociaux a considérablement progressé au cours des dernières années, en France comme ailleurs, la place de la sexualité dans ces mobilisations demeure largement impensée. Ce constat n'est pas nouveau : dans un article pionnier publié en 1997, Jeff Goodwin reprochait déjà à la sociologie des mouvements sociaux de se montrer insensible à « l'explosion discursive » autour de la sexualité caractéristique des sociétés modernes² – un anachronisme figeant ce champ d'étude « dans l'ancien régime³ ». Presque trente ans plus tard, comme Goodwin en convient lui-même, le chantier n'a guère avancé⁴. En se penchant sur le « problème du sexe » dans la guérilla communiste philippine des années 1950, le sociologue américain avait pourtant posé les bases d'un ambitieux programme de recherche, qui reposait notamment sur la mise au jour de la « constitution libidinale » des mouvements sociaux. Empruntée à la psychanalyse, cette notion se réfère à la structure et « l'économie » des liens affectifs et sexuels entre les participants à ces mouvements. Pour Goodwin, pratiques sexuelles et réseaux affectifs ont un impact direct sur l'action collective, en contribuant à façonner l'identité du groupe et en renforçant la solidarité entre ses membres. Pour des raisons que nous examinerons plus loin, le mouvement des Huks démontre cependant que les relations amoureuses et les liens familiaux peuvent aussi éroder la solidarité du groupe et sa capacité d'action collective. Comme Goodwin le souligne, les formes et l'impact de cette économie libidinale varient considérablement d'un groupe à l'autre et le cas huk est sans doute moins paradigmatique du traitement de la sexualité dans les mouvements sociaux en règle générale qu'il ne révèle les failles d'un dispositif de contrôle social au sein d'une organisation particulièrement ambitieuse en la matière. À l'instar de la plupart des mouvements de guérilla, le mouvement huk s'apparente à une « institution vorace » (*greedy institution*). Cette notion, que Goodwin emprunte à Lewis

* Je tiens à remercier Bhojraj Bhat pour m'avoir donné accès aux camps de la PLA et pour m'avoir ouvert ses archives textuelles et visuelles sur la « guerre du peuple ». Je suis également reconnaissant à Rishi Jha de l'aide qu'il m'a apportée dans la traduction des textes en népali sur lesquels s'appuie cet article.

1. Camarade « Dinesh », « Janmukti senama mahila netritwa bikasko prashna » (Népal) (La question du leadership féminin au sein de la PLA), *Adha Sansar*, 13 (39), 24 août 2004 (Bhadau 8, 2061).

2. Selon la formule de Michel Foucault, in *Histoire de la sexualité*, t. 1, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 76.

3. Goodwin (J.), « The Libidinal Constitution of a High Risk Social Movement: Affectual Ties and Solidarity in the Huk Rebellion, 1946 to 1954 », *American Sociological Review*, 62 (1), 1997.

4. Entretien avec Jeff Goodwin, New York, avril 2011.

Coser, désigne ces groupes politiques ou religieux « qui réclament l'adhésion complète de leurs membres et qui s'efforcent d'absorber l'intégralité de leur personne » (*which make total claims on their members and which attempt to encompass within their circle the whole personality*⁵). Pour ces organisations, les conjoints, enfants et amants des militant-e-s constituent des « problèmes » qu'il s'agit de résoudre par des mesures plus ou moins drastiques. Il est cependant très rare que ces mouvements radicalisés parviennent à fonder une institution totale en rupture complète avec son environnement social. L'une des rares exceptions à cette règle fut peut-être le Parti Karkerani Kurdistan (PKK) et sa Mahsum Korkmaz Academy, où 10 000 militants et commandants du parti ont été resocialisés – et parfois rééduqués – entre 1986 et 1998 dans un environnement hermétique où ils ont été sujets à des pratiques disciplinaires d'une extrême rigueur, centrées sur la production d'un « Homme nouveau⁶ ». Confirmant le rôle central de la sexualité – ou plutôt, ici, de son contrôle autoritaire – dans la production de ces contre-sociétés militantes, le PKK a imposé le célibat à ses combattant-e-s⁷. Par cette interdiction – scrupuleusement respectée – des relations sexuelles, le mouvement kurde s'inscrivait dans une longue histoire de « communisme de guerre », où, comme le souligne Weber, « l'existence du groupe des guerriers était le pendant parfait de celle des moines », notamment du fait du renoncement de ses membres à toute attache familiale⁸. Cette prohibition de tout rapport sexuel, même conjugal, fait cependant figure de cas isolé dans l'histoire des guérillas modernes, la plupart d'entre elles ayant préféré réguler plutôt qu'interdire la sexualité.

La menace du « repli libidinal » (*libidinal withdrawal*⁹), conduisant les militant-e-s à privilégier leur vie familiale, sentimentale ou sexuelle au détriment de leur engagement politique, guette tous les mouvements sociaux. C'est notamment ce que démontre l'étude plus récente de Rebecca Klatch sur les « liens affectifs négatifs » au sein de la nouvelle gauche américaine¹⁰. La « voracité » des mouvements de lutte armée et les risques accrus de liaison sentimentale ou sexuelle induits par l'expérience de vie commune prolongée de leurs militant-e-s en font cependant un observatoire privilégié pour l'analyse de la composante sexuelle des mouvements sociaux, en particulier sous l'angle du « façonnage organisationnel¹¹ ». Les ajustements des militant-e-s aux règles de vie souvent

5. Coser (L.), *Greedy Institutions. Patterns of Undivided Commitment*, New York, Free Press, 1974, p. 4.

6. Grojean (O.), « La production de l'Homme nouveau au sein du PKK », *European Journal of Turkish Studies*, 8, 2008 [en ligne : <http://ejts.revues.org/index2753.html#ftn21>].

7. Grojean (O.), « Théorie et construction des rapports de genre dans la guérilla kurde de Turquie », *Critique internationale*, 60, 2003.

8. Weber (M.), *La domination*, Paris, La Découverte, 2013, p. 327.

9. Goodwin (J.), « The Libidinal Constitution of a High Risk Social Movement », art. cit.

10. Klatch (R.), « The Underside of Social Movements: The Effects of Destructive Affective Ties », *Qualitative Sociology*, 27 (4), 2004, p. 487-509.

11. Siméant (J.), Sawicki (F.), « Décloisonner la sociologie de l'engagement militant : note critique sur quelques tendances récentes des travaux français », *Sociologie du travail*, 51 (1), 2009.

extrêmement contraignantes de ces organisations incitent en effet à s'interroger de manière critique sur « l'opposition binaire de l'adhésion et du refus¹² », qui ne saurait être transcendée qu'au prix d'un renoncement aux analyses univoques de l'obéissance autant qu'aux conceptions héroïques de l'*agency*.

C'est dans cette perspective que nous nous intéresserons ici à la construction d'un autre « problème du sexe », au sein de la guérilla maoïste du Népal de 1996 à 2006. Comme la plupart des groupes armés maoïstes apparus dans le sous-continent indien depuis les années 1960, la PLA a ouvert ses rangs aux jeunes gens des deux sexes. Cette mixité sexuelle et sociale (le brassage des castes et groupes ethniques s'ajoutant à celui des sexes) était encouragée par la direction maoïste, en particulier par ses cadres féminines au nom d'un « féminisme martial¹³ » défendant le droit à la guerre des jeunes Népalaises. Cette revendication portée par les cadres féminines du mouvement s'est accompagnée de celle d'un droit à l'amour, en rupture avec les pratiques conjugales dominantes (mariage arrangé et dans certains groupes ethniques mariage d'enfants). Les théoriciennes du « féminisme martial » maoïste partageaient cependant les inquiétudes de leurs camarades masculins quant aux risques de dérive libidinale de leur mouvement : la révolution sexuelle ne devait pas se faire aux dépens de la révolution tout court. En réponse à ce qu'ils qualifient de problème des « relations physiques » (*śaririk sambamdh*), les maoïstes népalais ont alors développé une « méthode scientifique » et un appareil répressif sanctionnant les pratiques déviantes. Sur ce terrain comme sur d'autres¹⁴, les maoïstes s'inscrivaient dans la continuité du pouvoir monarchique qu'ils combattaient. Du point de vue formel au moins, les pratiques disciplinaires et le programme d'ingénierie sociale des maoïstes peuvent être comparés à et pourraient même avoir puisé leur inspiration dans les réformes sociales et légales de Prithvi Narayan Shah (1723-1775) et de ses successeurs. La conquête du pays par la dynastie des Gorkhalis, fondatrice du Népal moderne, jeta les bases d'une nouvelle société et tous leurs successeurs mirent un point d'orgue à réguler la société, de la rue à la chambre à coucher¹⁵. Au Népal comme dans le reste du monde hindou, les questions de sexualité sont des affaires de caste et donc de *dharma* (la bonne conduite attendue de chaque groupe social, garante de l'harmonie universelle). On dispose de peu d'informations sur le traitement de ces questions avant

12. Loez (A.), Mariot (N.), « Introduction générale », in Loez (A.), Mariot (N.), dir., *Obéir/désobéir. Les mutineries de 1917 en perspective*, Paris, La Découverte, 2008, p. 13.

13. J'emprunte cette formule à Peter Schalk, qui l'emploie à propos de la guérilla séparatiste des Tigres tamouls ; cf. Schalk (P.), « Women Fighters of the Liberation Tigers in Tamil Ilam: The Martial Feminism of Atēl Palacinkam », *South Asia Research*, 14 (2), 1994.

14. Lecomte-Tilouine (M.), « Kill One He Becomes One Hundred: Martyrdom as Generative Sacrifice in the Nepal People's War », in Lecomte-Tilouine (M.), *Hindu Kingship, Ethnic Revival and Maoist Rebellion in Nepal*, Delhi, Oxford University Press, 2009.

15. Lecomte-Tilouine (M.), « Ruling Social Groups. From Species to Nation: Reflections on Changing Conceptions of Caste and Ethnicity in Nepal », in Gellner (D.), ed., *Ethnic Activism and Civil Society in South Asia*, Delhi, Sage, 2009.

l'unification du pays menée par Prithvi Narayan Shah, car il s'agissait d'un droit coutumier, principalement oral. En revanche, dès que la dynastie des Gorkhali prend le pouvoir, les décrets montrent que les infractions pour relation sexuelle avec un groupe non autorisé sont sévèrement punies (on est censé n'avoir de relations sexuelles qu'avec des membres de sa propre caste ou, dans le cas des hommes de haute caste, avec des femmes de groupes inférieurs, mais de rang pur [soit au-dessus de la « barrière de l'eau » qui sépare les purs des impurs¹⁶], l'inverse étant sévèrement puni). Ces règles ont par la suite été codifiées dans le *Muluki Ain* de 1854, qui est demeuré en vigueur sous une forme pratiquement inchangée jusqu'en 1963. En milieu villageois, les infractions sexuelles ont continué à être punies par la justice informelle¹⁷. Le contrôle de la sexualité constituait donc une part intégrante du programme d'ingénierie sociale de la dynastie des Gorkhalis puis de leurs successeurs, adossé à un projet plus vaste de construction de l'État. Et il est probable que les maoïstes se soient « approprié les prérogatives des monarques du passé en contrôlant de manière très stricte les comportements sociaux¹⁸ », en commençant par ceux de leurs militant-e-s.



Combattante maoïste à l'entrée d'un camp satellite de la PLA dans le district de Kailali, novembre 2010. Photo : L. Gayer

C'est à cette « méthode scientifique », fortement hétéronormée et résumée par la formule maoïste « amour-mariage-sexe », que l'on s'intéressera d'abord ici, principalement à partir de l'analyse d'un corpus de textes maoïstes (articles

16. La « barrière de l'eau » sépare la société népalaise en deux groupes, les premiers étant autorisés à offrir de l'eau – ou de la nourriture cuite – aux personnes issues des castes supérieures et des groupes ethniques, tandis que les seconds sont frappés d'une interdiction à cet égard, du fait de leur impureté rituelle.

17. Je tiens à remercier Marie Lecomte-Tilouine pour ces éclaircissements.

18. Lecomte-Tilouine (M.), « Ruling Social Groups », art. cit.

ou interviews de cadres masculins et féminins publiés dans la presse du parti), complétée par une série d'entretiens avec les théoriciennes du « féminisme martial » du mouvement ainsi qu'avec une trentaine de combattants et combattantes dans plusieurs camps de la People's Liberation Army (PLA, la branche armée du parti maoïste népalais – cf. encadré 1). Ces entretiens ont été réalisés en octobre-novembre 2010 à Katmandou et dans deux « *cantonments* » de la PLA à l'ouest du Népal (le camp principal de la sixième division de la PLA, situé à Dasarathpur, dans le district de Surkhet, et un camp satellite rattaché à la septième division de la PLA, situé à Gorange Chisapani, dans le district de Kailali).

Parallèlement à la construction et la régulation du « problème des relations physiques » au sein de la PLA, on s'intéressera aux pratiques sexuelles effectives des combattants et combattantes de la guérilla maoïste (notamment sur la base d'une enquête quantitative menée par les maoïstes eux-mêmes entre 2002 et 2003 sur les origines sociales, la situation matrimoniale et les aspirations des recrues féminines du parti), ainsi qu'à leur réception par la société qu'ils entendaient réformer et par la monarchie qu'ils combattaient. La construction par la monarchie d'une guérilla débauchée, où la licence sexuelle se conjugait au mélange des castes, démontre que la sexualité des recrues de la PLA n'était pas seulement un enjeu de contrôle social pour les maoïstes au cours de la Guerre du peuple, mais bien un terrain à part entière de ce conflit, où se jouaient les réputations.

Encadré 1. La People's Liberation Army (PLA) du Népal

De 1996 à 2006, le Népal a été le théâtre d'une « guerre populaire » animée par un parti maoïste militarisé, le Parti communiste népalais (maoïste) (CPN [M]). Si les opérations militaires des maoïstes népalais (*maobadis*) n'impliquaient à l'origine que quelques dizaines de combattants équipés de vieux fusils, elles ont progressivement monté en volume pour aboutir à la création d'une armée en bonne et due forme, la People's Liberation Army (PLA), en 2001. Cette armée de guérilla s'est encore étoffée au cours des années suivantes : en 2004, ses 10 000 recrues se trouvaient réparties entre trois divisions, commandant chacune trois brigades. À l'issue de l'accord de paix de 2006, la PLA a été partiellement désarmée et ses 20 000 combattants homologués se sont retrouvés cantonnés dans des camps gérés par les maoïstes eux-mêmes dans l'attente d'un accord sur l'intégration de ces vétérans à l'armée régulière. Cet accord est finalement intervenu en 2012, ouvrant la voie à l'intégration de 1450 anciens combattants de la PLA dans l'armée népalaise (1388 au rang de simples soldats, le reste comme officiers). Suite à cet accord, la PLA a formellement cessé d'exister, ses « *cantonments* » ont été fermés et les armes qui y avaient été stockées sous la surveillance de l'ONU ont été placées sous contrôle gouvernemental.

Le problème des « relations physiques » et ses solutions

La coprésence de jeunes gens et de jeunes femmes non mariés dans les rangs de la PLA a toujours été une source d'anxiété pour la direction du CPN (M). Contrairement à leurs cousins « naxalites » indiens, pour lesquels « la sexualité n'est jamais devenue une question politique¹⁹ », au moins jusqu'au milieu des années 1990, les Maobadis se sont très tôt préoccupés du problème des « relations physiques ». Les cadres maoïstes n'ont jamais complètement renoncé à certaines pratiques de ségrégation sexuelle (si le projet de sections combattantes exclusivement féminines est progressivement abandonné, les recrues masculines et féminines de la PLA continueront de dormir séparément tout au long du conflit puis dans les *cantonments*). Conformément à leurs convictions « scientifiques », les idéologues du mouvement prennent cependant acte des pulsions libidinales de ses jeunes militant-e-s et proposent une explication « naturelle », fortement hétéronormée, à ces désirs sexuels. Dans un deuxième temps, ils tentent de répondre à ce problème des « relations physiques » à travers une série de prescriptions et d'interdictions en matière sexuelle. Cette doctrine n'est pas aussi révolutionnaire que ses promoteurs le suggèrent. Elle ne rompt pas fondamentalement avec les normes dominantes de la société népalaise puisqu'elle continue à concevoir le mariage comme le seul cadre légitime des relations sexuelles. Si cette doctrine se préoccupe bien de la sexualité des militant-e-s maoïstes, c'est donc essentiellement à travers l'encadrement des pratiques conjugales et un programme de planning familial. L'écart par rapport aux normes conjugales dominantes n'en est pas moins significatif, puisque cette doctrine reconnaît aux militant-e-s maoïstes le droit de choisir leur partenaire sexuel légitime (c'est-à-dire leur époux ou épouse) en contractant des « mariages d'amour » – une pratique qui restait très marginale dans le pays au milieu des années 1990.

Encadré 2. La place des femmes au sein de la PLA

Si les leaders maoïstes népalais affirment dans leurs écrits que les femmes constituaient près de la moitié des effectifs de la PLA, il semble que la part de recrues féminines dans la branche armée du mouvement maoïste ait été en réalité plus proche de 30 %. Le recrutement ciblé des femmes débute très tôt et précède même le déclenchement de la Guerre du peuple. Dès 1995, les maoïstes s'engagent ainsi à incorporer au moins deux femmes dans chaque escouade de la guérilla (comportant 9 à 11 combattants). Au cours des premières années de la guerre, des sections exclusivement féminines voient le jour au sein de la PLA, mais cette ségrégation sexuelle – devenue de plus en plus impraticable suite à l'augmentation du nombre de recrues féminines – a progressivement cédé le pas à une intégration accrue des femmes au sein de sections et bataillons mixtes.

19. Sinha Roy (M.), *Gender and Radical Politics in India. Magic Moments of Naxalbari (1967-1975)*, Milton Park/New York, Routledge, 2010, p. 123.

Loin d'être cantonnées à des tâches d'assistance logistique ou de renseignement, les recrues féminines de la PLA participent activement aux opérations militaires de la guérilla. Cette « militarisation des femmes », selon la terminologie maoïste, est d'ailleurs devenue une source de fierté pour le mouvement dans son ensemble, les faits d'armes de certaines combattantes étant même devenus une part intégrante de sa mythologie guerrière.

Bien qu'aucune femme n'ait jamais atteint le niveau de commandant de division au sein de la PLA, nombre d'entre elles ont accédé à des postes de responsabilité politique (commissaires) et militaire (commandants de section, peloton, brigade, etc.) au cours du conflit.

Droit à l'amour et liberté d'enfanter

La direction maoïste a encouragé les militant-e-s du parti ainsi que les combattant-e-s de la PLA à contracter des mariages d'amour – et notamment des mariages d'amour inter-castes – au sein du mouvement. Pour certaines cadres féminines de la PLA, il s'agit là d'un acquis essentiel du mouvement maoïste, témoignant de sa plus grande maturité politique par rapport au mouvement maoïste indien dont il s'est par ailleurs en grande partie inspiré. Comme me l'expliquait la camarade « Kranti » (révolution), pour la première fois entrée en rébellion en forçant ses parents à dédommager la famille qui l'avait « achetée », à l'âge de 11 ans : « Regarde la Guerre du peuple en Inde, ils [les naxalites] n'ont pas le droit de se marier, et lorsqu'ils le font, ils ne sont pas censés avoir d'enfants... C'est comme ça dans leur guerre populaire. Chez nous, en revanche, c'était reconnu comme notre droit fondamental [*maulikata*] ²⁰. »

Kranti semble bien informée sur la politique antinataliste des naxalites. Il semble en effet que la pratique de la vasectomie se soit banalisée chez les combattants du Communist Party of India (Maoist²¹), cette pratique ayant pour la première fois été défendue par des militantes féminines du mouvement à l'occasion d'une convention de femmes révolutionnaires en 1995²². D'autres guérillas d'extrême gauche vont plus loin encore en matière de planning familial. Les FARC colombiennes, par exemple, ont recours à des injections contraceptives et aux avortements forcés²³. Si les naxalites ne sont jamais allés aussi loin, leurs préjugés antinatalistes semblent bien plus prononcés que dans le cas des Maobadis, au point que cette divergence a pu devenir, comme le suggère Kranti, un élément conscient de distinction entre les militant-e-s de ces deux mouvements

20. Entretien avec la camarade Kranti (Kamala Rokka), Katmandou, novembre 2010.

21. Je remercie Vanessa Dougnac, l'une des rares journalistes étrangères à avoir fréquenté les maquis « naxalites » de l'Inde centrale, de cette information.

22. Vindhya (U.), « Comrades-in-Arms: Sexuality and Identity in the Contemporary Revolutionary Movement in Andhra Pradesh and the Legacy of Chalam », in Nair (J.), John (M. E.), eds, *A Question of Silence: The Sexual Economies of Modern India*, Delhi, Kali for Women, 1998, p. 176.

23. O'Keefe (A.), « Jungle Fever », *The Observer*, 24 août 2008.

insurgés idéologiquement et sociologiquement apparentés. De fait, les maoïstes népalais se singularisent par leur apologie du « mariage d'amour ». Dans un article dressant un bilan de l'impact de la Guerre du peuple sur les femmes népalaises, la camarade « Parvati » (alias Hisila Yami, la principale théoricienne du féminisme martial des maoïstes népalais, épouse du numéro deux du CPI [M] et futur Premier ministre du Népal, Baburam Bhattarai) se réjouit ainsi que le recrutement des femmes dans la PLA ait « mis un terme aux relations féodales entre les hommes et les femmes, pour les remplacer par une relation mutuelle saine et scientifique. En conséquence, le mariage d'amour fondé sur un engagement idéologique et sur les sentiments est devenu possible, brisant toutes les barrières de religion, de nationalité, d'origine géographique et d'ethnicité²⁴. » Au cours d'un entretien réalisé en 2010, Parvati m'expliqua également comment ces romances révolutionnaires purent contribuer à l'éducation, et par là même à la politisation des jeunes recrues : « Il y avait cette soif de connaissances... ce désir d'apprendre à lire et à écrire... précisément parce que... vous aviez des jeunes qui venaient de régions très reculées, sans aucune éducation, et ils apprenaient très vite... Vous savez pourquoi ? [rires] Parce qu'ils voulaient tous envoyer des lettres d'amour²⁵ ! »



Combattant-e-s de la PLA durant la Guerre du peuple. Photo : Bhojraj Bhat.

Du puritanisme révolutionnaire au néoconservatisme culturel

Bien que le développement de ces flirts épistolaires et la transformation des pratiques matrimoniales qui l'ont accompagné se soient initialement opérés

24. Camarade « Parvati », « Ten Years of People's War and the Question of Women's Liberation », in Yami (H.), *People's War & Women's Liberation in Nepal*, op. cit., p. 7.

25. Entretien avec Parvati, Katmandou, novembre 2010.

hors du mouvement maoïste, la Guerre du peuple a amplifié ce phénomène. Cela n'a fait que renforcer la modernité du maoïsme aux yeux des jeunes sympathisant-e-s, dans un contexte où « de plus en plus de jeunes Népalais associent le fait d'être "moderne" ou "développé" à la faculté de choisir un "compagnon de vie" dans le cadre d'un mariage d'amour²⁶ ». Les leaders maoïstes mettent cependant en garde leurs militant-e-s : « Il ne faut pas tomber dans l'anarchisme au nom de la liberté sexuelle²⁷. » En dépit de son apparent modernisme, le discours des leaders et auteurs maoïstes sur la sexualité est souvent teinté de puritanisme, une tendance commune à bien des mouvements révolutionnaires d'obéissance marxiste, comme l'avait relevé (et déploré) Eric Hobsbawm en son temps : « Il me faut bien admettre, non sans un certain regret, qu'il existe effectivement une affinité persistante entre la révolution et le puritanisme²⁸. » Et si les Maobadis n'ont pas été sujets à la même « peur paralysante de l'amour et de l'érotisme » que l'URSS de Staline²⁹, leur pruderie est attestée par leur champ lexical très moraliste, marqué par la récurrence de termes tels que « débauche », « perversion », « vulgarité », etc. Cette tentative de moralisation du mouvement maoïste et de la société népalaise en règle générale – on verra plus loin comment ces deux objectifs sont liés – sont inséparables de la critique du « capitalisme de la nudité » (*nangā punjivādī*) prolongeant sur le terrain culturel l'offensive idéologique du mouvement maoïste. On retrouve ainsi le même ton et le même champ lexical moraliste dans les publications maoïstes épinglant les concours de beauté, accusés de célébrer la « culture occidentale de la nudité » (*paśchim nangā sanskriti*³⁰), ou dans celles prenant pour cible les jeunes urbaines occidentalisées, accusées de confondre émancipation féminine et licence sexuelle. Dans un article publié en 2004 dans *Adha Sansar*, la camarade « Jeni » (en référence à Jenny Marx) vitupère ainsi contre ces « pseudo-intellectuelles féminines » (*kathit buddhijīvī*) assistant aux soirées huppées de la capitale dans leurs « tenues tapageuses », « une bouteille de whisky à la main ». Pour « Jeni », ces jeunes femmes croient être parvenues à la libération alors qu'elles ne sont que de « jolies poupées [*sundar guriyā*] dont la seule vocation est de tenir compagnie aux hommes ». Loin de les prendre en compassion, « Jeni » n'a que mépris pour ces bourgeoises faussement libérées, qu'elle appelle les militantes maoïstes à « filtrer » et « jeter à la poubelle³¹ ».

26. Ahearn (L. M.), *Invitations to Love: Literacy, Love Letters, and Social Change in Nepal*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2012 [1^{re} éd. 2010], p. xii.

27. Cam. Parvati, « Women's Participation in People's War in Nepal », *The Worker*, 5 October 1999, reproduit dans Yami (H.), *People's War & Women's Liberation in Nepal*, op. cit., p. 29.

28. Hobsbawm (E.), « Revolution is Puritan », *New Society*, 22 mai 1969, p. 807.

29. Carleton (G.), *Sexual Revolution in Bolshevik Russia*, Pittsburgh, Pittsburgh University Press, 2005, p. 1.

30. Sharma (D.), « Kathit sundari pratiyogita nari asmitamathi khelwad » (Népal) (Les soi-disant concours de beauté sont une tâche sur l'honneur des femmes), *Adha Sansar*, 13^e année, 36, 3 août 2004 (Shrawan 19 2061 v.s.).

31. Cam. Jeni, « Nepali krantikari mahilaka naya abhibharaharu » (Népal) (Les nouvelles responsabilités des femmes révolutionnaires népalaises), *Adha Sansar*, 13 (35), 27 juillet 2004 (Shrawan 12 2061 v.s.).

On retrouve cette charge contre la licence sexuelle prétendument importée d'Occident chez les naxalites indiens, dont les pratiques de « police sexuelle » (*sexual policing*) sont irréductibles à une volonté de préserver la discipline au sein du mouvement et sa respectabilité à l'extérieur ; elles entrent aussi en résonance avec une préoccupation plus générale, au sein des classes moyennes urbaines dont sont issus les leaders maoïstes, pour la protection de la vertu de la nation indienne et des corps féminins dans lesquelles elle s'incarne³². En dépit de leur libéralisme culturel proclamé, les mouvements maoïstes d'Asie du Sud participent ainsi d'une réaction plus vaste contre les prétendus périls culturels de la globalisation, qui aboutit inévitablement à la réhabilitation du système patriarcal. La réforme de la pratique du mariage des Maobadis et, avant eux, des naxalites (qui après avoir cherché à imposer le célibat à leurs militant-e-s se rangèrent à une position plus pragmatique et encouragèrent des formes d'union peu contraignantes, les *red book mariages*³³) est révélatrice de cette profonde ambivalence des mouvements maoïstes d'Asie du Sud sur le terrain de la sexualité. Tout en répondant aux attentes de leurs militant-e-s, dans le sens d'un plus grand libéralisme culturel, ces mouvements ont aussi bridé leur émancipation à travers des formes de contrôle social édictant la « normalité » sexuelle – le couple hétérosexuel dûment marié et dominé par la figure du chef de famille masculin – et sanctionnant les déviances³⁴.

Dans le cas népalais, les maoïstes n'ont pas seulement cherché à réguler la sexualité de leurs militant-e-s. De manière plus ambitieuse, ils ont aussi tenté d'imposer un nouvel ordre moral et conjugal dans les villages qu'ils contrôlaient, en encadrant strictement la pratique du mariage (interdiction des mariages arrangés et des mariages d'enfants, obligation pour les futurs époux de déclarer leur flamme et de soumettre leur projet de mariage, par écrit, à l'approbation des autorités maoïstes) tout en interdisant les relations sexuelles voire les simples flirts pré-nuptiaux. Dans la région de Jumla, à l'ouest du Népal, les maoïstes ont ainsi cherché à mettre un terme à la pratique traditionnelle du *chotti basne*, consistant pour les jeunes gens non mariés à se retrouver dans une grange pour y chanter toute la nuit durant. Pour les maoïstes, ces formes traditionnelles de flirt étaient « une mauvaise tradition », qui devait céder la place à des échanges épistolaires – une pratique qu'ils jugeaient plus appropriée à l'expression du sentiment amoureux, mais qui restait pourtant hors de portée d'une grande majorité de la jeunesse locale, souvent illettrée³⁵. Les villageois aux pratiques sexuelles déviantes s'exposaient aux mêmes sanctions que celles

32. Roy (S.), *Remembering Revolution: Gender, Violence and Subjectivity in India's Naxalbari Movement*, Delhi, Oxford University Press, 2012, p. 118.

33. Les *red book marriages* consistaient en une forme d'union allégée, un couple de militant-es officialisant simplement leur relation en échangeant le « petit livre rouge » devant d'autres membres du parti.

34. Roy (S.), *Remembering Revolution*, op. cit., p. 119.

35. Shrestha-Schipper (S.), « Women's Participation in the People's War in Jumla », *European Bulletin of Himalayan Research*, 33 (4), 2008-9, p. 112.

réservées aux amants illégitimes au sein de la PLA (peines de travaux forcés, notamment). Certaines pratiques d'humiliation publique (tonte des cheveux, par exemple) semblent cependant avoir été réservées aux contrevenants civils, en particulier aux couples « adultères » (dans l'Ouest du Népal, la pratique du *jari*, ou « mariage adultère », consistant pour une femme insatisfaite dans son mariage à prendre la fuite avec un nouveau conjoint, était parfois tolérée et se soldait généralement par le versement d'une compensation au mari). Mettant en doute la moralité de ces femmes, et ce bien qu'elles aient souvent été mariées à des hommes beaucoup plus âgés ou maltraités par leur belle-famille, les maoïstes ont *de facto* renforcé la domination masculine qu'ils prétendaient combattre dans la société aussi bien que dans leurs propres rangs³⁶.

Protéger les femmes en défendant le parti

Si la « méthode scientifique » des Maobadis pour résoudre le « problème des relations physiques » est teintée d'une profonde ambivalence, c'est aussi parce qu'elle prétend réconcilier, dans un cadre féministe *et* marxiste, une dynamique de réalisation individuelle et un engagement total impliquant le renoncement à tout désir et toute attache personnels. La politique de contrôle des naissances mise en place par la direction maoïste est révélatrice de ce double projet, puisqu'elle est censée protéger les militantes contre les grossesses involontaires et une mise à la retraite anticipée. Ainsi, selon Parvati, les combattantes de la PLA se seraient souvent plaintes qu'« avoir un enfant s'apparente à une sanction disciplinaire, car elles sont tenues à l'écart des activités du parti pendant une longue période³⁷ ». Amrita Thapa Magar abonde dans cette direction :

« Quand l'on se marie de façon marxiste, il est important de ne pas faire d'enfants trop rapidement et, sur ce point, un consensus est indispensable entre les deux parties, ce qui ne pourra que profiter à leur développement [celui des femmes]. Le mariage ne devrait pas aboutir à la destruction [*binash*] des femmes, mais à leur développement [*bikas*]. Sur ce point, il faut bien comprendre que le [bon] enchaînement d'événements ne devrait pas être sexe, amour et mariage, mais amour, mariage et enfin sexe³⁸. »

La « méthode scientifique » élaborée et appliquée par les Maobadis pour résoudre le problème des « relations physiques » est sans précédent dans les mouvements révolutionnaires d'Asie du XX^e siècle. Ainsi, les partis communistes chinois et vietnamiens n'intégrèrent-ils jamais à leur agenda les questions de genre et de sexualité³⁹. Elle présente en revanche certaines affinités avec celle des naxalites (même si ces derniers incitèrent initialement leurs militant-e-s au célibat,

36. *Ibid.*, p. 112 sq.

37. Cam. Parvati, « The Question of Women's Leadership in People's War in Nepal », *Monthly Review*, 2003, reproduit dans Hisila Yami, *People's War & Women's Liberation in Nepal*, op. cit., p. 36.

38. Thapa Magar (A.), « Yuddhima sahbhagi mahilaka kehi samasyaharu », art. cit.

39. Lanzona (V. A.), *Amazons of the Huk Rebellion. Gender, Sex, and Revolution in the Philippines*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2009, p. 244.

avant de se rétracter tout en continuant de décourager la procréation) et de la guérilla tamoule des LTTE à Sri Lanka (même si, dans ce cas, hommes et femmes vivaient et parfois combattait séparément⁴⁰). Cette méthode a consisté, en premier lieu, à élever l'âge légal du mariage de 18 à 20 ans (même si certains cadres maoïstes écrivant sur le sujet estiment que le meilleur âge pour se marier est en fait 25, voire 30 ans), tout en obligeant les deux parties à déclarer leur flamme devant le parti et à obtenir sa bénédiction. Si la proposition était jugée recevable, le couple devait attendre environ un an avant que la cérémonie ne soit célébrée selon un rituel « progressiste » (*pragatiśīl/janavādī vivah*) : entre 3 à 10 couples, en uniforme, prêtaient allégeance au parti et à la révolution avant d'être déclarés unis par les liens du mariage, au terme d'une brève cérémonie laïque en complète rupture avec les longs rituels traditionnels hindous. Plus originale encore était la recommandation faite aux nouveaux mariés d'avoir recours à la contraception, afin que les épouses ne soient pas contraintes de prendre leur retraite politique de manière anticipée – une tentative explicite, et assumée comme telle, d'empêcher le « repli libidinal » des recrues féminines du mouvement. Il semble ainsi que les dirigeants maoïstes aient encouragé leurs combattant-e-s et militant-e-s dûment mariés à maintenir un intervalle de plusieurs années entre chaque grossesse. Comme me l'expliqua le camarade « Jivan » (Birendra Budha), le commandant de la 7^e division de la PLA, « si vous n'arrêtez pas d'enfanter, cela affecte votre vie politique, votre vie militaire... les époux devraient faire des enfants, d'un commun accord, en maintenant un intervalle de cinq à sept ans entre chacun, de manière à ce que cela n'affecte pas leur carrière politique⁴¹ ».



Combattante de la PLA et son jeune enfant durant la Guerre du peuple. Photo : Bhojraj Bhat.

40. Schalk (P.), « Women Fighters of the Liberation Tigers in Tamil Ilam », art. cit., p. 179.

41. Entretien avec le camarade « Jivan » (Birendra Budha), camp satellite de la 7^e division de la PLA, Gorange Chisapani, novembre 2010.

Cette méthode et sa rationalisation sont résumées dans un article publié dans *Adha Sansar* en 2004 :

« En principe, quand vous rejoignez le mouvement en vous dévouant à la révolution, le parti et la lutte des classes, alors la révolution elle-même devient l'épicentre de l'amour [*prem kendra*] et les désirs personnels, les émotions, les sentiments et les aspirations sont subordonnés aux exigences de la révolution. Si vous pensez en ces termes, non seulement vos désirs personnels seront assouvis, mais ils deviendront scientifiques et permanents... Les hommes et les femmes célibataires ont un droit inaliénable au mariage, mais leur union doit intervenir au moment propice. Plus qu'à tout, les communistes croient aux méthodes scientifiques. Après avoir apporté une contribution significative au parti et à la révolution pendant un certain temps, un amour sain [*swasthya prem*] prend son essor et le mariage peut être célébré, en prenant en considération l'âge et les circonstances. Dans l'armée [la PLA], il est préférable de ne pas se marier avant 25 ans. Dans bien des cas pourtant, certains tombent amoureux à l'âge de 18 ans et présentent leur demande en mariage [au parti]. Quelle absurdité ! Il est totalement incorrect de se marier avant 20 ans. L'amour devrait galvaniser les gens. Et à l'issue du mariage, il faut avoir recours à la contraception, afin de ne pas avoir d'enfants immédiatement. Nous devons décourager les recrues de la PLA de quitter la formation pour raison de santé. S'il est difficile pour les femmes de travailler sur le front, il faut leur réserver des postes de commissaire politique ou des emplois dans d'autres secteurs, qui rendront leur engagement plus durable. Par comparaison, les femmes sont confrontées à plus de problèmes que les hommes et tout le monde devrait contribuer à la résolution de ces problèmes. Dans la PLA, l'amour légitime [*ucit prem*] et le mariage doivent faire l'objet d'une autorisation en bonne et due forme et, quand ce n'est pas le cas, les contrevenants doivent être sévèrement punis⁴². »

Les « punitions sévères » auxquelles il est fait référence ici sanctionnaient les « délits sexuels » tels que les rapports sexuels pré-nuptiaux et extraconjugaux, ainsi que la polygamie (les violeurs, pour leur part, étaient passibles de la peine de mort, aussi bien dans les rangs de la PLA que dans les villages contrôlés par les maoïstes). Le remariage au sein de la PLA n'était autorisé que si le mari avait dûment divorcé de sa première épouse, Parvati affirmant que « nous étions très stricts sur ce point... Si le premier mariage n'était pas rompu, les deux amants étaient sévèrement punis en fonction de leur rang⁴³. » Ces punitions pouvaient aller d'une simple rétrogradation à une période de « rééducation », voire à une éviction pure et simple du mouvement. Au cours de mon entretien avec elle, Parvati souligna que certains leaders de premier plan du mouvement maoïste n'échappèrent pas aux sanctions lorsqu'ils furent reconnus coupables de mauvaise conduite, une référence implicite à la relation extraconjugale du camarade

42. Cam. Dinesh, « Janmukti senama mahila netritwa bikasko prashna », art. cit.

43. Entretien avec Parvati, Katmandou, novembre 2010.

« Badal⁴⁴ » avec Pampa Bhusal. Loin de confirmer l'attachement du parti à la cause des femmes, cette affaire révéla cependant la persistance de graves inégalités sexuées au sein d'un parti qui prétendait les avoir surmontées. Tandis que « Badal » fut temporairement écarté de la direction du parti, sa maîtresse fut envoyée en camp de rééducation dans une localité reculée⁴⁵. Il semble également que certaines recrues féminines de la PLA reconnues coupables de relation extraconjugale (la figure la plus courante de ces relations impliquant des jeunes veuves ou des jeunes filles célibataires nouant des rapports avec des hommes plus âgés, de rang et/ou de caste supérieurs et déjà mariés) aient été victimes de tortures sexuelles de la part de leurs camarades – ces cas étant cependant restés isolés et ne relevant en aucun cas de directives officielles⁴⁶.

La direction maoïste n'avait pas seulement l'ambition de réguler les pratiques sexuelles, mais aussi la vie affective de ses combattant-e-s, un signe supplémentaire de la « voracité » du mouvement. Les couples surpris à flirter ou échanger des lettres sans l'aval de leur commandant s'exposaient ainsi à des réprimandes. À l'instar des auteurs de délits sexuels plus graves, ces amoureux clandestins pouvaient être dénoncés par leurs camarades ou surpris par des supérieurs hiérarchiques. Mais plus encore que sur ces pratiques de surveillance horizontale et verticale, la régulation des affects et des pulsions libidinales des combattant-e-s prenait appui sur la pratique de l'autocritique. Des séances de « purification » étaient régulièrement organisées, au cours desquelles chaque membre de la PLA était tenu d'avouer ses faiblesses ou ses manquements à la discipline.

Dissoudre la famille

Le contrôle de la vie sexuelle et affective des combattant-e-s de la PLA est irréductible aux explications institutionnalistes (assurer la cohésion interne du mouvement, protéger son image à l'extérieur, pérenniser les engagements individuels, féminins notamment) aussi bien qu'aux thèses stratégistes (l'instrumentalisation des « délits sexuels » dans la lutte d'influence entre cadres dirigeants). Cette tentative de régulation de l'économie libidinale de la PLA s'inscrivait aussi dans un projet de transformation radicale de la société népalaise, dont l'objectif n'était rien moins que l'annihilation de la famille – une institution qui, selon Balawati Sharma, une ex-députée du CPN (M) à l'assemblée constituante, originaire du district de Bajlung, est par essence oppressive : « En réalité, le mot “famille” provient du latin *famulus*, qui signifie “esclaves

44. Ram Bahadur Thapa, alias le camarade « Badal » est l'une des grandes figures de la direction du CPI (M), incarnant l'orthodoxie maoïste. Au début des années 2000, il afficha ouvertement ses divergences avec Prachanda (le « guide » du mouvement maoïste) et Baburam Bhattarai (le principal théoricien du mouvement) en s'opposant à toute négociation avec les partis politiques « bourgeois ».

45. La rumeur circule, au sein du mouvement maoïste, que Badal aurait été victime d'une machination, d'autres leaders de premier plan du mouvement soupçonnés d'écarts sexuels similaires étant restés impunis.

46. Je tiens à remercier Marie Lecomte-Tilouine de cette information.

domestiques”, si bien que le sens de *familia* est “un groupe d’esclaves vivant sous l’autorité d’une personne”, ce qui incluait l’épouse, les enfants et les esclaves⁴⁷. »

Le développement des communes populaires dans les bastions maoïstes a pu servir ce projet d’annihilation des structures familiales traditionnelles, et à l’issue de leur accouchement les combattantes mariées étaient encouragées à laisser leur nouveau-né aux bons soins des résidents de ces communes avant de retourner au front. Ce programme d’ingénierie sociale – dont les enjeux dépassaient de très loin ceux d’une simple « réforme » de la société – transparaît dans un article de Parvati, où celle-ci regrette « que l’on soit encore témoin d’une certaine réticence [de la part des recrues de la PLA] à sacrifier la maternité et la paternité à la cause de la révolution⁴⁸ ». Du fait de cette réticence, la direction de la PLA a adopté une politique destinée à séparer maris et femmes en les postant dans des localités distantes :

« À l’issue du mariage, bien que les relations entre mari et femme soient vouées à se renforcer, elles ne doivent pas se développer au détriment du parti. Les hommes et femmes mariées doivent pouvoir continuer à exercer librement, sans contrainte, leurs responsabilités au sein du parti. La division du travail et le choix de leur localisation respective ne doivent pas se faire sur la base de leurs liens conjugaux, mais en fonction des besoins de l’organisation. Il s’agit simplement de leur assurer un environnement propice pour se rencontrer de temps à autre⁴⁹. »

Sur ce terrain comme sur d’autres – l’annihilation des ennemis de classe, la rééducation des populations, la collectivisation des terres, etc. –, on constate cependant un écart considérable entre la rhétorique de la direction maoïste et les pratiques effectives des militant-e-s.

À l’épreuve du terrain : les écarts entre la doctrine maoïste et les pratiques effectives des militant-e-s

La direction maoïste poursuivait des objectifs ambitieux en matière de régulation des affects et des pratiques sexuelles des combattant-e-s de la PLA, formalisés dans une doctrine en bonne et due forme et soutenus par un arsenal de sanctions plus ou moins sévères. L’application de cette doctrine n’a pourtant pas été aussi stricte que les textes précités pourraient le laisser penser. La PLA était bien une institution disciplinaire, mais pas au sens le plus étroit du terme, tel qu’il transparaît dans la célèbre définition wébérienne – « nous appelons *discipline* la chance de rencontrer chez une multitude déterminable d’individus

47. Sharma (B.), « Mahila karyakartako bikasbare » (Népal) (Questions liées à l’empowerment des militantes féminines), *Adha Sansar*, 13^e année, 39, 24 août 2004 (Bhadau 8, 2061 v.s.).

48. Cam. Parvati, « Women’s Participation in People’s Army », *The Worker*, 9 février 2004, reproduit dans Hisila Yami, *People’s War & Women’s Liberation in Nepal*, op. cit., p. 63.

49. Cam. Dinesh, « Janmukti senama mahila netritwa bikasko prashna », art. cit.

une obéissance prompte, automatique et schématique, en vertu d'une disposition acquise⁵⁰ ». La mise en œuvre du programme doctrinaire de la direction maoïste en matière de sexualité et d'affaires familiales n'a jamais revêtu un caractère aussi univoque. Sur le terrain, les cadres maoïstes toléraient ainsi des écarts par rapport à la lettre sinon par rapport à la norme de la discipline partisane – une tolérance dont font également preuve la plupart des figures d'autorité (judiciaires, policières, carcérales...) du Népal. Et si l'on a effectivement pu observer une convergence entre prescriptions officielles et pratiques effectives (notamment en matière de célibat et de planning familial), ce n'est pas nécessairement – et en tout cas pas exclusivement – du fait de l'obéissance aveugle des militant-e-s maoïstes aux règles du parti. Comme dans la plupart des institutions « voraces », politiques ou religieuses, le rapport au groupe et à ses règles était ici affaire de subjectivation, c'est-à-dire de réalisation de soi comme sujet moral dans une double relation d'assujettissement face au pouvoir⁵¹.

La tolérance relative de la direction maoïste par rapport aux écarts à la norme

Au cours de notre enquête de terrain dans une série de *cantonments* de la PLA de l'Ouest du Népal, en novembre 2010, nous avons pu constater des écarts flagrants entre la doctrine maoïste en matière d'affaires sexuelles et familiales et les pratiques des militant-e-s. C'était le cas, en particulier, de la présence d'enfants dépassant nettement la limite d'âge au-delà de laquelle ils auraient dû quitter le camp. Jusqu'à sa dissolution en 2012, la PLA appliquait une politique de séparation des parents et des enfants. Théoriquement, les nouveau-nés étaient supposés passer entre six mois et trois ans avec leur mère. Au terme de cette période, les parents étaient censés envoyer leurs enfants chez des parents pour qu'ils soient scolarisés loin des camps de la PLA. Selon Parvati, cette politique participait à la « professionnalisation » de la PLA, en évitant que les camps de l'armée populaire ne se transforment en jardins d'enfants... Dans les camps de la PLA que j'ai pu visiter en novembre 2010, certaines combattantes de la PLA vivaient cependant avec des enfants sensiblement plus âgés (de quatre à six ans). Pourtant, cette présence ne semblait pas causer de tensions au sein des *cantonments*. Ces manquements patentés, mais tolérés à la discipline partisane s'expliquent d'abord par le pragmatisme des commandants locaux de la PLA, qui s'est encore accru à l'issue de la guerre. De manière plus générale, ces manquements à la discipline partisane peuvent également être rapprochés de certains illégalismes courants au Népal. Ainsi, en milieu carcéral, les prisonnières

50. Weber (M.), *Économie et société*, t. 1, Paris, Plon, 1995, p. 95.

51. À la suite de Michel Foucault et Judith Butler, nous entendons ici la notion de « subjectivation » comme le processus historiquement situé par lequel les groupes et les individus cherchent à se construire comme sujets moraux dans une relation de confrontation au pouvoir. Ce qui importe ici, ce n'est pas tant le résultat du processus (la subjectivité, l'identité...) que le processus lui-même : sur ce point, cf. Bayart (J.-F.), « Total Subjectivation », in Bayart (J.-F.), Warnier (J.-P.), dir., *Matière à politique. Le pouvoir, les corps et les choses*, Paris, Karthala, 2004.

sont souvent autorisées à garder leurs enfants auprès d'elles bien au-delà de la limite d'âge fixée par la loi⁵². Là encore, la PLA apparaît plus en continuité qu'en rupture avec sa société, dans un rapport parfois distendu à ses propres règles.



« Namuna » et son fils, âgé de quatre ans, au camp principal de la sixième division de la PLA, Dasarathpur, district de Surkhet, novembre 2010. Photo : L. Gayer

En dépit de ce laxisme – somme toute relatif – dans l'application du règlement du parti, la PLA ne semble pas avoir été confrontée au même phénomène de « repli libidinal » que d'autres guérillas au recrutement mixte, à l'instar du mouvement des Huks dans les Philippines des années 1950. La combativité des militants a ici été progressivement érodée par leurs aventures extraconjugales, les guérilleros huks préférant finalement faire l'amour que la guerre. Ces liaisons avaient été dûment autorisées par la direction du mouvement, qui voyait dans ces aventures au maquis une solution au « problème du sexe ». Cette décision s'avéra pourtant doublement dommageable pour le mouvement. Non seulement les combattants mirent moins d'empressement à monter au front, préférant rester au camp avec leur « *forest wives* », mais ils importèrent au maquis leurs conflits domestiques, leurs épouses légitimes montant parfois de la ville pour régler leurs comptes avec ces époux volages⁵³. Sans en conclure trop rapidement que la direction maoïste népalaise a rencontré plus de succès dans la régulation de la sexualité de ses recrues, force est de constater que la PLA n'a jamais été confrontée à des conflits sexuels aussi aigus. La principale raison en est que les femmes étaient mieux intégrées aux structures politiques et militaires du mouvement. Alors que les mères huks préféraient quitter le parti

52. Je remercie Marie Lecomte-Tilouine de cette information.

53. Goodwin (J.), « The Libidinal Constitution of a High Risk Social Movement », art. cit.

plutôt que de se séparer de leurs enfants, les combattantes à temps plein de la PLA semblent avoir manifesté un attachement plus profond à l'égard d'une organisation qui leur donnait accès à l'estime de soi, à l'autonomie et au sentiment exaltant d'appartenir à un collectif écrivant l'histoire de son pays, voire de la planète entière – ce qu'Elisabeth Wood qualifie de *pleasure in agency* dans le contexte de l'insurrection salvadorienne des années 1980⁵⁴. On pourra tiquer sur le recours au concept d'*agency*, ici, dans la mesure où une grande partie du plaisir retiré de cette expérience collective procédait d'une dynamique d'assujettissement – au collectif militant et à son régime disciplinaire (cf. *infra*). De fait, nombre de recrues de la PLA semblent avoir intériorisé ces règles, au point de sacrifier une éventuelle vie familiale à leur carrière militante – c'est en tout cas ce qui ressort des entretiens avec les combattantes de la PLA auxquelles j'ai pu avoir accès. On trouvera une illustration de cette tendance chez ces combattantes mariées qui, au terme de leur congé de maternité, s'empressaient de retourner au front même lorsque cela impliquait de laisser leur nouveau-né derrière elles. Comme l'explique Kranti,

« - Après la réunion de Chunbang [en 2005], j'ai laissé mon fils, qui devait avoir 18 ou 19 mois, et je suis retournée dans l'armée.
 - Où avez-vous laissé votre fils ?
 - Dans une commune... Nous avons des communes, nous vivons dans des communes... Nous avons environ 10 à 12 maisons dans le district de Rolpa, 10 à 12 dans le district de Rukum, nos familles vivent là. C'est là que j'ai laissé mon fils⁵⁵. »

La camarade « Reema », une vice-commandante de bataillon âgée de 30 ans, originaire du district de Kalikot et appartenant à la (haute) caste des Thakuri, abonde dans ce sens :

« En ce qui concerne la situation des femmes après avoir fait un enfant... Ce n'est pas seulement mon expérience, mais celle de toutes les femmes qui restent perçues comme des machines à enfanter... Donner naissance, laisser l'enfant et retourner à la guerre, c'est mon devoir [*mānyatā*]. C'était mon devoir et je l'ai rempli. J'ai laissé mon bébé de huit mois aux bons soins du public [*jantā ko jimnā*] et je suis retournée prendre part à la guerre⁵⁶. »

Ces témoignages demandent évidemment à être lus avec un œil critique : ils nous en disent assez peu sur les subjectivités de ces femmes combattantes et sont surtout révélateurs de leur intériorisation des règles et de la rhétorique du parti. Les propos de la camarade Reema sont particulièrement intéressants

54. Wood (E. J.), *Insurgent Collective Action and Civil War in El Salvador*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 234-237.

55. Entretien avec Kranti, Katmandou, novembre 2010.

56. Entretien avec la camarade Reema, quartier général de la 6^e division de la PLA, Dasarathpur, district de Surkhet, novembre 2010.

à cet égard : le personnel est ici entièrement annihilé par le politique et la jeune femme refuse de singulariser son expérience, préférant y voir une illustration des défis rencontrés par les femmes népalaises dans leur ensemble. On notera par ailleurs que la jeune femme a ici recours à des tropes féministes courants chez les maoïstes népalaises pour « cadrer » ce problème général – c'est le cas, en particulier, de sa référence aux femmes comme « machines à enfanter », que l'on retrouve dans la plupart des textes maoïstes consacrés aux questions sexuelles et que j'ai moi-même entendue dans la bouche de pratiquement toutes mes interlocutrices au sein de la PLA. Il s'agit en fait d'une citation de Nadezhda Krupskaya (l'épouse de Lénine et une révolutionnaire de premier plan).

La vogue du célibat

Ces jeunes guerrières sacrifiant la maternité sur l'autel de leur engagement révolutionnaire furent probablement une minorité au sein du groupe de femmes ayant combattu dans les rangs de la PLA, ne serait-ce qu'en raison de la prévalence du célibat parmi elles. Si l'on en croit une enquête conduite par les maoïstes eux-mêmes⁵⁷, plus de 70 % des recrues féminines du mouvement seraient restées célibataires durant la Guerre du peuple. Cet écart semble s'être réduit à l'issue du conflit, après qu'une partie des militantes eurent décidé d'officialiser les unions nouées au cours des années précédentes, dans un contexte (et à un âge) plus propice aux projets d'établissement familial. Mes propres entretiens auprès d'ex-combattantes maoïstes, alors postées dans des *cantonments* gérés par la PLA, sont cependant venus confirmer la résilience du célibat parmi les recrues de la branche armée du mouvement maoïste. Deux ans après la fin de la Guerre du peuple, près de 40 % de mes enquêtées (9/23) demeuraient ainsi célibataires, alors que la majorité d'entre elles (18/23) avaient atteint l'âge idéal du mariage (19-25 ans) selon les normes népalaises. Si les agents recruteurs du mouvement maoïste ont parfois cherché à attirer les jeunes hommes célibataires en leur laissant entrevoir la possibilité de trouver une épouse au sein du mouvement⁵⁸, cette motivation ne semble donc pas avoir joué un rôle significatif dans l'enrôlement des jeunes filles, contrairement à ce qu'avancent certains auteurs⁵⁹.

57. Cette enquête par questionnaire a été menée entre la mi-2002 et la mi-2003 et a concerné les recrues féminines du parti (au niveau des comités de zone et au-delà), de la PLA (au niveau des commandantes/vice-commandantes de section) et du « front de masse » (au niveau des comités de district et au-delà). En raison des difficultés logistiques inhérentes au contexte conflictuel dans lesquelles cette enquête a été menée, seuls 574 questionnaires ont été retournés, la plupart d'entre eux (232) provenant de recrues déployées dans la région de Mechi-Kosi (Népal oriental) ; cf. Camarade « Parvati », « Women's Participation in People's War in Nepal », *The Worker*, 5 octobre 2007, reproduit dans Yami (H.), *People's War & Women's Liberation in Nepal*, Kathmandu, Janadwani Publications, 2007.

58. Shrestha-Schipper (S.), « Women's Participation in the People's War in Jumla », art. cit., p. 110.

59. Adhikari (I.), « Women in Conflict: The Gender Perspective in Maoist Insurgency », in Baral (L. R.), ed., *Nepal: Facets of Maoist Insurgency*, Delhi, Adroit, 2006, p. 75.

Bien que l'on manque de données sur le statut marital des recrues masculines du mouvement maoïste dans son ensemble et de la PLA en particulier, il semble que la pratique du célibat ait également été très répandue parmi les hommes durant le conflit. Le célibat présentait cependant un coût social bien plus important pour les femmes. A la différence de leurs camarades masculins, les militantes célibataires s'exposaient à l'opprobre et au rejet de leur milieu d'origine, d'autant plus que la propagande royaliste n'a eu de cesse de diffamer les maoïstes tout au long du conflit en les accusant de pratiquer une sexualité débridée. Ces stratégies diffamatoires n'avaient d'ailleurs rien de spécifique à la contre-insurrection népalaise. Le contrôle de la sexualité n'est pas seulement un enjeu interne pour les groupes insurgés au recrutement mixte. Il participe également aux guerres morales qui opposent rebelles et gouvernants sous le regard critique de la société. Dans le cas de la rébellion huk, par exemple, la question des « relations immorales dans la forêt » tint une place centrale dans la couverture médiatique de l'insurrection⁶⁰. De même, l'État turc s'est efforcé de déshonorer le PKK en présentant ses « femmes libres » comme des esclaves sexuelles au service des combattants⁶¹. Au Népal, la Royal Nepal Army (RNA) affirma pour sa part avoir découvert de larges quantités de préservatifs dans les poches des maoïstes retrouvés morts, une affirmation suggérant que les combattantes de la PLA s'adonnaient à l'amour libre, en complète rupture avec les codes de l'honneur féminin et (donc) familial. On notera d'ailleurs que l'armée sri-lankaise avait affirmé avoir fait la même découverte dans les bunkers des Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTE, la guérilla des « Tigres tamouls ») quelques années plus tôt⁶². Certaines sources, au sein du mouvement maoïste lui-même, confirment l'usage intensif des préservatifs masculins au sein du mouvement, mais en suggérant que ces objets étaient surtout utilisés pour leur vertu antiseptique, pour transporter de l'eau ou encore pour protéger... les fusils⁶³. Il n'empêche : cette rumeur ne fit qu'alimenter les représentations sociales des combattantes de la PLA comme des filles faciles, un sentiment qui en s'ajoutant à leur agressivité présumée ne pouvait que nuire à leurs futures tentatives de réinsertion sociale après 2006. Les combattantes de la PLA restées célibataires avaient ainsi peu de chance de trouver un mari hors du mouvement maoïste tant elles étaient peu « vendables » sur le marché matrimonial. Comme le rapporte la mère d'une combattante de la PLA dans un rapport récent,

« Lorsque j'ai envoyé ma fille chez ma tante, elle l'a renvoyée en disant : "Vous êtes des maoïstes, même un chien ne vous viendrait pas en aide." Les femmes

60. Lanzona (V. A.), *Amazons of the Huk Rebellion*, op. cit., p. 214.

61. Grojean (O.), « Théorie et construction des rapports de genre dans la guérilla kurde de Turquie », art. cit., p. 31.

62. Schalk (P.), « Women Fighters of the Liberation Tigers in Tamil Ilam », art. cit., p. 180.

63. Gautam (S.), Banskota (A.), Manchanda (R.), « Where There Are No Men: Women in the Maoist Insurgency in Nepal », in Manchanda (R.), ed., *Women, War and Peace in South Asia: From Victimhood to Agency*, Delhi, Sage, 2001, p. 235.

de notre communauté disent : « Ta fille est allée chez les maoïstes, elle est invendable maintenant, qui acceptera de l'épouser ? Elle a marché et dormi avec des garçons, alors qui voudra encore la toucher ? »⁶⁴ »

Face à ces risques – connus et mesurés à leur juste valeur par les recrues féminines du mouvement – comment expliquer qu'un nombre si important de jeunes filles en âge d'être mariées aient refusé cette option ? Ce phénomène est d'autant plus remarquable que la pratique du célibat était quasiment inconnue au Népal avant la guerre, en particulier en zones rurales. De surcroît, la direction maoïste elle-même encourageait la formation de couples au sein du mouvement et pouvait faire exception à ses propres règles en autorisant certains couples à convoler avant d'avoir atteint l'âge minimal du mariage. Une première explication, valant notamment pour la fraction la plus éduquée et politisée des militantes, est celle d'une quête d'autonomie personnelle, autorisée voire encouragée par le parti. L'explication la plus plausible, que tend à valider l'augmentation du nombre de mariages dans les années ayant suivi la fin du conflit, reste cependant celle d'un moratoire conjugal : les militantes maoïstes, en particulier les combattant-e-s de la PLA, auraient choisi de repousser leurs projets d'établissement familial dans un contexte d'incertitude politique et personnelle, qui rendait difficile leur projection dans l'avenir. Cette explication n'est pourtant qu'à moitié satisfaisante. Elle passe en effet sous silence la principale condition de possibilité de ce célibat, féminin notamment. Pour mettre en pratique ces choix de vie, les jeunes recrues féminines devaient pouvoir se placer sous la protection du mouvement. La présence d'un grand nombre de jeunes femmes non mariées au sein du mouvement présentait en effet des risques de conflit autour de leur appropriation. Face à ce type de risques, potentiellement dévastateurs pour l'unité du groupe combattant, les organisations de lutte armée ont généralement adopté deux stratégies. La plus radicale – et par là même la moins fréquente – est l'interdiction pure et simple des relations sexuelles et du mariage, pratiquée par le PKK et temporairement par les LTTE. La plupart des groupes armés irréguliers au recrutement mixte préfèrent encourager les unions légitimes au sein du groupe militant. L'étude récente de Jocelyn Viterna sur le Front de libération Farabundo Martí (FMLN) du Salvador montre cependant que la variable décisive, ici, est moins la doctrine du mouvement en matière de relations sexuelles que sa capacité de contrôle effective des comportements prédateurs des combattants masculins. Ainsi, bien que le FMLN n'ait pas hésité à sanctionner très durement le harcèlement sexuel ou les violences caractérisées à l'égard des recrues féminines du mouvement, ces dernières ont quasi systématiquement recherché la protection d'un *compañero* afin de gagner le respect de leurs camarades masculins – un respect portant d'ailleurs moins sur ces femmes elles-mêmes que sur leur relation exclusive à

64. Safer World (2010), *Common Ground ?*, op. cit., p. 33.

un homme⁶⁵. Rien de tel dans le mouvement maoïste népalais, où les jeunes femmes célibataires semblent avoir évolué dans un environnement beaucoup moins oppressif en matière sexuelle. La doctrine maoïste semble ainsi avoir constitué la condition de possibilité d'un engagement politique convergeant avec une quête d'autonomie personnelle, même si de manière plus prosaïque elle a sans doute aussi facilité des ajustements temporaires, mis à l'épreuve de la pratique, à un contexte politique et un moment biographique incertains.

La question du planning familial

Une autre particularité du mouvement maoïste népalais, durant la Guerre du peuple, tient au nombre relativement limité de naissances enregistrées parmi ses militant-e-s marié-e-s. Là encore, cette observation soulève la question du degré de conformité entre prescriptions normatives et pratiques effectives. Plus encore que dans le cas du célibat, cette tendance tient d'abord à une politique délibérée de la direction du mouvement maoïste, en faveur du planning familial. L'enquête précitée conduite par les maoïstes durant la guerre confirme ainsi qu'une large part des couples mariés (30,93 %) étaient effectivement séparés géographiquement, conformément aux directives du parti⁶⁶. Cette séparation géographique des époux a sans doute contribué à limiter le rôle des naissances – 42 % des recrues mariées consultées par les enquêteurs maoïstes n'avaient pas d'enfants. De même, la moitié des femmes mariées parmi mes propres enquêtées n'avaient toujours pas d'enfants deux ans après la fin du conflit. Les périodes de séparation prolongée n'expliquent pas tout. De toute évidence, ces femmes avaient recours à la contraception – avec ou sans l'aval de leur époux. Ces pratiques étaient en fort décalage avec la situation que j'ai pu observer dans d'autres guérillas de la région, en particulier celle des sikhs du Pendjab indien, où la participation des jeunes femmes à la lutte armée était conditionnée à leur mariage avec un combattant, la quasi-totalité de ces recrues féminines étant tombées enceintes dans l'année ayant suivi leur enrôlement⁶⁷. Au Salvador, Jocelyn Viterna constate également qu'un fort taux de natalité prévalait au sein du FMLN, au moins dans la première phase du conflit. Alors que celui-ci s'intensifiait, la direction du FMLN a encouragé le recours à la contraception et aux avortements pour que la guérilla ne se trouve pas ralentie dans ses mouvements par des recrues enceintes. Cette stratégie se solda cependant par un échec⁶⁸. Dans le cas népalais, le refus de procréer des combattantes peut de nouveau s'expliquer par plusieurs facteurs, variant d'une femme à l'autre en fonction

65. Viterna (J.), *Women in War. The Micro-Processes of Mobilization in El Salvador*, New York, Oxford University Press, 2014, p. 157.

66. Cam. Parvati, « Women's Position in the Party, People's Army and the New State », in Yami (H.), *People's War & Women's Liberation in Nepal*, op. cit., tableau II, p. 204.

67. Gayer (L.), « Des "princesses" chez les "lions" : parcours de vie de recrues féminines de la guérilla sikhe », *Purushartha*, 30, 2012.

68. Viterna (J.), *Women in War*, op. cit., p. 161, 166, 170.

de ses origines sociales et de son expérience du militantisme armé. On ne peut complètement négliger, ici, l'influence de la discipline partisane et des dispositions acquises au cours du conflit, d'autant plus que celles-ci convergeaient parfois avec un engagement politique et/ou un projet de réalisation personnelle potentiellement menacés par la maternité. Là encore, on peut également voir dans ce refus de la maternité une simple précaution temporaire en des temps incertains. Loin d'être exclusives, ces trois explications ont pu se renforcer mutuellement. *A contrario*, le *baby-boom* enregistré au sein de la PLA entre l'accord de paix de 2006 et le démantèlement de la branche armée du mouvement maoïste en 2012 – en 2009, on comptait 2000 jeunes mères parmi les 3846 combattantes de la PLA homologuées par l'UNMIN⁶⁹ – peut s'expliquer par un ajustement du temps social et du temps biographique des recrues, plus favorable aux projets d'établissement familial.

Les résistances au mariage inter-castes au sein du mouvement maoïste

La politique de la direction maoïste en matière de sexualité et d'affaires familiales n'a pas rencontré d'opposition majeure et ne semble pas s'être heurtée à des résistances significatives sur le terrain tant qu'elle est demeurée au stade de prescriptions générales en matière de droits et d'interdits sexuels. Ces prescriptions semblent avoir été d'autant mieux acceptées que les maoïstes faisaient souvent preuve de pragmatisme dans leur application. Cette politique s'est en revanche heurtée à des résistances beaucoup plus significatives dès lors qu'elle s'est attachée à remettre en cause les règles très strictes de l'endogamie de caste demeurant en vigueur au Népal, à travers la promotion du mariage inter-castes et interethnique. Il faut ici rappeler que la société népalaise se subdivise en castes (groupes sociaux endogames définis par leur spécialisation professionnelle et leur statut rituel) et en groupes ethniques (*jana-jātis*). Les *jana-jātis*, qui se concentrent dans les zones montagneuses du pays, sont des groupes ethnolinguistiques indigènes, pour la plupart de langue tibéto-birmane (par contraste avec les locuteurs du népali, une langue indo-aryenne) et généralement de religion bouddhiste (ce qui les distingue des hindous de caste, les *pahāris*, ou « gens des collines », et les *madhesis*, concentrés dans la plaine du Terai frontalière de l'Inde). Si certaines minorités ethniques ont progressivement été intégrées au système des castes, notamment par le biais de mariages mixtes⁷⁰ entre hindous de haute caste et femmes indigènes, d'autres continuent d'entretenir une relation distante avec ce système de stratification sociale. C'est le cas, par exemple, de la minorité Rai⁷¹. C'est justement dans cette communauté qu'ont

69. Kshetry (R.), « Baby-boom in Maoist Army », *ipsnews.net*, 2009 [en ligne : <http://ipsnews.net/news.asp?idnews=47029>].

70. Ces mariages mixtes ne remettent pas en cause le principe général d'endogamie propre à la société de castes, dans la mesure où ils sont très strictement encadrés et limités à quelques exceptions formellement codifiées.

71. Les Rais représentent un peu moins de 3 % de la population du Népal et se concentrent dans l'Est du pays. De langue tibéto-birmane, ils sont en majorité adeptes d'un culte préhindou. Cultivant leur différence,

émergé les critiques les plus virulentes de la politique de mariage mixte mise en place par la direction maoïste, dominée par les hautes castes hindoues (Bahuns [brahmanes] et Chetris [kshatriyas]). Au-delà des réticences déjà anciennes de certaines de ces minorités ethniques à se voir assimilées par la communauté dominante des « gens des collines », il s'agit de replacer ces critiques dans le renouveau du militantisme ethnique au Népal au cours des années 1990. L'ouverture du champ politique népalais, à l'issue du « mouvement populaire » (*Jan Andolan*) de 1990, s'est notamment traduite par une effervescence identitaire sans précédent – de nouvelles identités, de nouvelles organisations et de nouvelles revendications ont émergé au cours de cette période, fédérées par une opposition commune à la domination des brahmanes (13 % de la population népalaise⁷²). Les maoïstes ont bien mesuré le potentiel de mobilisation accumulé dans ces groupes ethniques et ce n'est évidemment pas un hasard s'ils ont installé leurs « camps de base » (*base areas*) dans des zones reculées de l'Ouest du Népal (les districts de Rolpa et Rukum), en majorité peuplées de *janajātis* (les Kham-Magar). De manière générale, les maoïstes ont cherché à apparaître comme des défenseurs de la diversité culturelle afin de coopter les leaders ethniques récemment apparus sur la scène politique népalaise. Cette politique de rapprochement a cependant été perturbée par la politique de mariage mixte des maoïstes, perçue comme une menace à la fois culturelle et économique par certains leaders ethniques. C'est le cas, en particulier, de Gopal Khambu, un leader de la minorité Rai, pour qui la promotion du mariage inter-castes n'était rien d'autre qu'une conspiration destinée à arracher aux Dalits (les « intouchables », au plus bas de l'échelle sociale chez les hindous de caste) et aux *janajātis* leurs jeunes filles les plus prometteuses :

« Autoriser le mariage entre toutes les castes Chetri, Bahun et Dalit au nom du mariage inter-castes relève de la plus profonde hypocrisie et la priorité devrait plutôt être donnée aux mariages entre Bahuns et Chetris. Il nous faut rester vigilants dans l'intérêt de la communauté Dalit, qui essuie actuellement une offensive des structures patriarcales de la société. Selon moi, le mariage entre ces trois groupes [les minorités tibéto-birmanes, les Madhesis apparentés au monde des plaines du Nord de l'Inde et les Bahun-Chetris] s'apparente à une relation inter-castes qui menace l'identité, l'existence et la nature des tribus mongoloïdes. [...] Afin de lutter contre ces conspirations impérialistes, il s'agit de rappeler que, pour avoir des enfants en bonne santé, il suffit : premièrement, d'un environnement adéquat et, deuxièmement, de parents issus d'environnements différents. À cette fin, il n'est pas nécessaire que les parents appartiennent à des castes différentes. À ceux qui ignorent cet état de fait, nous

ils entretiennent une relation distante au système des castes (ils rejettent notamment la suprématie, d'origine rituelle, des brahmanes) et ont longtemps bénéficié d'un statut autonome à l'intérieur du royaume du Népal. 72. Sur ce renouveau ethnique et ses traductions politiques, cf. Gellner (D.), Pfaff-Czarnecka (J.), Whelpton (J.), eds, *Nationalism and Ethnicity in a Hindu Kingdom: The Politics of Culture in Contemporary Nepal*, Milton Park, Routledge, 1997.

voudrions demander : est ce que le camarade Marx, le camarade Lénine, le camarade Staline, le camarade Mao, le camarade Ho Chi Minh et le camarade Kim Il Sung étaient issus de mariages inter-castes ? En ce qui concerne la politique népalaise, le camarade Pushpa Lal, le camarade Prachanda, le camarade Badal, le camarade Baburam ne sont-ils pas les enfants de parents de même caste ? Pouvez-vous les qualifier d'imbéciles ? Certainement pas⁷³ ! »

En pratique, la promotion de ce type d'unions entre castes différentes semble avoir reçu un accueil mitigé. Reconnaisant l'échec des maoïstes à promouvoir ces unions après leur victoire électorale de 2008, Amrita Thapa Magar dut concéder que « la société n'accepte pas le mariage inter-castes parce que [l'endogamie de caste] est ancrée dans la fabrique sociale et qu'il est très difficile de changer les choses en en faisant simplement la promotion⁷⁴ ». Toutes les jeunes femmes mariées que j'ai pu rencontrer au sein de la PLA m'ont d'ailleurs affirmé qu'elles s'étaient mariées par amour, mais généralement au sein de leur *jati* (sous-caste). L'une des seules à s'être mariée hors de sa caste a même tenu à se justifier de cette transgression au regard des règles endogamiques traditionnelles. Lorsque j'ai demandé à la camarade « Namuna » (Modèle), une jeune commandante de peloton âgée de 24 ans, si elle avait contracté un mariage inter-castes, elle m'a fait la réponse suivante : « Oui, mais pas tant que ça. Je suis une Chetri... Ma famille a été déchue du statut de Paudel [brahmanes] à Chetri. Lui est brahmane. Donc, ce n'est pas comme si une Dalit épousait un brahmane. C'est du mariage inter-castes de taille *medium*... et c'est autorisé dans notre société⁷⁵. »

En dépit des pressions de leur parti, les membres de la PLA semblent donc s'être montrés réticents à transgresser ces tabous et à s'exposer – ainsi que leurs familles – à l'opprobre. Nombre d'entre eux/elles craignaient d'être rejeté-e-s par leurs parents et par la communauté villageoise de leur localité d'origine, leur mariage inter-castes ne faisant qu'ajouter au stigmate du militantisme (l'appartenance au mouvement maoïste, surtout pour les filles, a souvent compliqué le retour à la vie « civile » des ex-combattant-e-s). Cette peur d'être ostracisé n'était pas totalement infondée. Un combattant de la PLA cité dans un rapport commandité par l'ONG Safer World affirmait ainsi que l'une de ses amies (et ex-combattante de la PLA) avait été rejetée par sa belle-famille après avoir contracté un mariage inter-castes : « Une amie [Dalit] s'est mariée à un homme [de la minorité ethnique] Rai quand elle était encore dans la PLA. Lorsqu'ils sont rentrés chez lui, sa famille a refusé de la laisser entrer. Suite à ce rejet, mon

73. Khambu (G.), « Prem-vivah zindabad ! » (Népal) (Vive le mariage d'amour !), *Janadesh*, 13 (30), 22 juin 2004 (Ashadh 8, 2061).

74. Thapa Magar (A.), « Interview with Amrita Thapa Magar », *www.idea.int*, 2010 [en ligne : http://www.idea.int/asia_pacific/nepal/int_amrita_thapa_magar.cfm].

75. Entretien avec la camarade « Namuna », quartier général de la 6^e division de la PLA, Dasarathpur, district de Surkhet, novembre 2010.

amie a pris la fuite. Je ne sais pas où elle est partie, mais j'ai entendu dire qu'elle était à l'étranger⁷⁶. »

Devant la réticence de leurs membres à contracter des unions inter-castes, les maoïstes ont parfois eu recours à la coercition, soit en enlevant des femmes de haute caste pour les marier avec leurs recrues issues des plus basses castes⁷⁷, soit en contraignant leurs militant-e-s à épouser un-e camarade issu-e d'une caste différente de la leur. Il est cependant difficile de déterminer s'il s'agissait là d'une politique officielle ou de pratiques de prédation sexuelle de la part de cadres masculins cherchant une épouse. Parvati elle-même a reconnu devant moi l'existence de ces pratiques au cours de nos discussions : « Il existe une vraie solidarité entre les hommes. Quand quelqu'un appréciait une jeune fille, alors cette solidarité jouait à plein et ils [les compagnons de ce cadre au sein de la PLA] disaient "O.K., nous allons t'aider à avoir cette fille"... De temps à autre une fille refusait de se marier à telle ou telle personne, mais les compagnons du prétendant l'aidaient à l'avoir. C'est ce genre de solidarité entre les hommes qui... piégeait cette jeune femme⁷⁸. » Cette remarque permet d'entrouvrir la question des violences et abus sexuels au sein de la PLA – une question que je n'ai malheureusement pas eu les moyens d'approfondir, sur le modèle de ce qu'a pu faire Srila Roy dans le cas des naxalites indiens⁷⁹. Ce travail pionnier m'incite cependant à penser que les jeunes combattantes maoïstes du Népal étaient *a priori* mieux protégées que leurs homologues indiennes sur ce terrain. C'est en tout cas ce que suggère le fort taux de jeunes femmes restées célibataires jusqu'au terme du conflit – alors qu'en Inde la plupart des combattantes « choisirent » de se marier (éventuellement avec leur agresseur) pour se mettre à l'abri des comportements prédateurs de leurs camarades masculins, les recrues de la PLA népalaise ne semblent pas avoir ressenti le même besoin de protection.

Les réactions de la société dans son ensemble à ces mariages inter-castes n'étaient pourtant pas systématiquement négatives, comme le suggère le cas de l'une de mes enquêtées. La camarade « Rachana » est une Dalit originaire de la région de Jumla. Âgée de 21 ans au moment de notre rencontre, elle commandait une section de la PLA. Après avoir rejoint la branche culturelle du parti (la All Nepal's People's Cultural Federation) en 2000, elle avait intégré la PLA un an plus tard. Au cours de la guerre, elle était tombée amoureuse d'un autre combattant, issu d'une beaucoup plus haute caste (Thapa). Le jeune homme était originaire du même village et elle le connaissait depuis son enfance. Les deux amants furent mariés selon le rituel maoïste en 2003, avant que leur union ne soit à nouveau célébrée selon le rite hindou dans leur village (un rite aboli par

76. Safer World, *Common Ground? Gendered assessment of the needs and concerns of Maoist Army combatants for rehabilitation and integration*, Kathmandu, 2010, p. 32.

77. Shrestha-Schipper (S.), « Women's Participation in the People's War in Jumla », art. cit., p. 117.

78. Entretien avec Parvati, Katmandou, novembre 2010.

79. Roy (S.), *Remembering Revolution*, op. cit., chap. 5, « Sexual Violence and the Politics of Naming ».

les maoïstes, par hostilité envers la religion). Cette double transgression allait à la fois à l'encontre des règles édictées par le parti – et plus fondamentalement de son aspiration à régenter la vie affective de ses recrues et à monopoliser leur attachement –, mais aussi de l'endogamie de caste sur laquelle continue de reposer la société népalaise. Dans sa double ambiguïté, cette trajectoire conjugale vient compliquer l'hypothèse d'une resocialisation et d'une acculturation des combattant-e-s de la PLA au cours de leur carrière militante, tout en introduisant un élément de complexité dans leurs relations avec leur société villageoise d'origine⁸⁰. Ces transgressions idiosyncrasiques des normes partisans et sociales sont irréductibles à des « sensibilités » variées au sein de la PLA et témoignent plutôt d'ajustements inégaux⁸¹ des membres de la PLA à leur institution et ses normes, en particulier en ce qui concerne sa « voracité » en matière de régulation des affaires sexuelles et familiales.

Conclusion

La direction maoïste a cherché à mobiliser et prescrire des émotions, mais aussi, de manière plus originale, à les contrôler, en appelant les militant-e-s à sacrifier leurs désirs personnels sur l'autel de leurs convictions politiques. Cette exigence d'engagement total entraine ici en résonance avec l'idiome du renoncement et du sacrifice commun au bouddhisme et à l'hindouisme (les deux religions dominantes du Népal), en dépit des positions résolument anticléricales du mouvement. Cette rhétorique « pseudo-religieuse⁸² » est exemplifiée par l'invitation faite par Prachanda⁸³ aux militants maoïstes de renoncer aux désirs matériels – « mettez le feu à vos désirs !⁸⁴ » –, qui faisait écho aux traditions ascétiques hindoues et bouddhistes. Dans la même veine, les écrivains maoïstes ont fréquemment encouragé leurs camarades à « nettoyer leur esprit » et « remodeler leur personnalité » sur la base des règlements du parti.

La réponse institutionnelle de la direction maoïste au problème des « relations physiques » constitue l'une des illustrations les plus frappantes de la « voracité » de leur mouvement. Réduire cette « voracité » aux fantasmes de fusion collective des mouvements communistes serait pourtant aller un peu vite en besogne. Il faut également résister à la tentation du culturalisme, qui ferait de ce discours communautariste radicalisé l'héritage d'une « tradition »

80. Entretien avec la camarade « Rachana », quartier général de la 6^e division de la PLA, Dasarathpur, district de Surkhet, novembre 2010.

81. Siméant (J.), Sawicki (E.), « Décloisonner la sociologie de l'engagement militant », art. cit., p. 116.

82. Lecomte-Tilouine (M.), « Introduction », in Lecomte-Tilouine (M.), ed., *Revolution in Nepal: An Anthropological and Historical Approach to the People's War*, Delhi, Oxford University Press, 2013.

83. Pushpa Kamal Dahal, alias Prachanda (le terrible), est le « guide » du mouvement maoïste népalais et son principal théoricien.

84. Dans l'hindouisme, le feu a une vertu purificatrice rituelle. « Mettre le feu à ses désirs » signifie ici se purifier de ses désirs impurs, à la manière du renonçant libéré des préoccupations matérielles.

ascétique vernaculaire. La comparaison avec d'autres mouvements insurgés, à travers le temps et l'espace, montre que ces hypothèses sont pour le moins fragiles. Au Sri Lanka, par exemple, les LTTE ont eux aussi tenté de monopoliser la loyauté de leurs combattants en interdisant le mariage puis en le réglementant de manière très stricte, après que le chef du mouvement, Prabhakaran, eut succombé à l'amour. À l'instar des Maobadis, les LTTE ont cherché à dissuader leurs combattant-e-s de se marier trop jeunes (en fixant l'âge minimal du mariage à 25 ans pour les femmes et 30 ans pour les hommes, tout en exigeant de ces combattant-e-s prêts à convoler qu'ils aient au moins cinq années de service à leur actif⁸⁵), et en leur offrant la possibilité de confier leurs enfants aux soins du « public » dans des institutions spécialisées installées dans leur bastion du Vanni⁸⁶. Cette « voracité » semble en fait quasi générale chez les mouvements insurgés. Elle n'en est pas moins vouée à rester inassouvie. Aussi voraces soient-elles, ces institutions n'ont pas les moyens de devenir des institutions « totales » au sens goffmanien. Les mouvements insurgés peuvent fonctionner comme des « contre-sociétés⁸⁷ ». Ils ont pourtant rarement les moyens – et ce n'est d'ailleurs pas nécessairement dans leur intérêt – d'isoler totalement leurs membres de la société environnante, de la même manière qu'un asile psychiatrique peut isoler ses patients du monde extérieur, pour reprendre l'exemple paradigmatique de l'institution « totale ».

Dans le cas des maoïstes népalais, ces remarques générales demandent cependant à être nuancées. En premier lieu, l'ordre moral imposé aux militant-e-s par la direction maoïste était irréductible aux stratégies d'institutionnalisation et de consolidation interne d'une organisation insurgée. En projetant leur mouvement dans son ensemble et la PLA en particulier comme l'avant-garde d'une nouvelle société, cet ordre moral participait à un projet de (re)construction de l'État, anticipant l'accès au pouvoir des maoïstes. Ici comme ailleurs⁸⁸, les maoïstes ont agi en continuité plutôt qu'en rupture avec le passé monarchique. Le caractère révolutionnaire de leur programme d'ingénierie sociale – notamment en ce qui concernait l'annihilation de la famille – ne suffit pas à les singulariser sur ce terrain, bien au contraire. En édictant de nouvelles règles encadrant les relations amoureuses, les pratiques sexuelles et la vie familiale, quitte à les vider d'une grande partie de leur substance « traditionnelle », les maoïstes s'arrogeaient l'une des principales prérogatives de la monarchie qu'ils combattaient, pour rebâtir la société à même les corps de leurs sujets.

85. Herath (T.), *Women in Terrorism: Case of the LTTE*, Delhi-Thousand Oaks-Singapore, Sage, 2012, p. 109.

86. Alison (M.), « Cogs in the Wheel? Women in the Liberation Tigers of Tamil Eelam », *Civil Wars*, 6 (4), 2003, p. 54, note 39.

87. Dorransoro (G.), Grojean (O.), « Engagement militant et phénomènes de radicalisation chez les Kurdes de Turquie », *European Journal of Turkish Studies*, 2004 [en ligne : <http://ejts.revues.org/index198.html>].

88. Lecomte-Tilouine (M.), « Kill One He Becomes One Hundred », art. cit.

En ce qui concerne la réception de ce programme et des dispositifs répressifs qui lui étaient assortis, il faut souligner les limites heuristiques des bilans dressés sur la base de la dyade obéissance/résistance. Plus encore que les formes d'engagement « ordinaires », le militantisme armé est une affaire de subjectivation. Si les femmes de la PLA ont trouvé une forme d'*empowerment* à travers leur participation aux activités d'une institution « vorace », ce n'est que dans la mesure où elles se sont trouvées assujetties à un régime disciplinaire qui tolérait certains écarts ou ajustements personnels, mais qui n'en demeurait pas moins extrêmement strict. C'est cet assujettissement qui a rendu leur (relatif) affranchissement possible, bien plus que leur « *agency*⁸⁹ ». L'autonomisation matérielle des jeunes recrues vis-à-vis de leur famille, la possibilité de choisir son conjoint ou encore l'accès à la mobilité géographique pour des jeunes filles traditionnellement cantonnées à l'espace domestique furent sans doute moins des causes que des conséquences de leur engagement au sein du mouvement maoïste, qui en s'inscrivant dans la durée a souvent abouti à l'affirmation d'une subjectivité individuelle en rupture avec les choix familiaux. Comme dans le cas des jeunes mourides *baay-fall* du Sénégal étudiés par Xavier Audrain, cette émancipation était conditionnée à une dynamique d'assujettissement volontaire – « une allégeance forte et voulue, permettant de se déconnecter de son ancienne identité⁹⁰ ». Même les règles les plus contraignantes – et le mouvement maoïste népalais n'en manquait pas, notamment en matière sexuelle et familiale – sont pourtant irréductibles à l'imposition d'un cadre limitant le champ d'action individuel : elles sont aussi habilitantes⁹¹. C'est ce qui explique qu'à l'instar des participantes égyptiennes au mouvement de la renaissance islamique étudiées par Saba Mahmood⁹², les jeunes maoïstes népalaises aient pu s'épanouir dans cet assujettissement de substitution – un sentiment qui pourra troubler les tenants de l'individualisme libéral, mais qui rappelle que la subordination volontaire, en tant qu'aspiration à l'interdépendance relationnelle, constitue l'une des voies d'accès privilégiées à l'estime de soi dans un grand nombre de contextes sociaux⁹³. Ainsi, lorsque je leur demandais quel était l'aspect le plus plaisant de leur expérience dans la PLA, mes interviewées étaient unanimes : « la discipline ! » (*anushasān*). Interrogée sur son arme favorite, l'une d'entre elles, la camarade « Birsana » (oubli), m'affirma qu'il s'agissait du SLR (Self-Loading Rifle), parce que « ce n'est pas difficile, vous êtes en contrôle ». Mais

89. Pour une réflexion convergente sur les processus d'« assujettissement affranchissant », cf. Audrain (X.), « Devenir baay-fall pour être soi : le religieux comme vecteur d'émancipation individuelle au Sénégal », *Politique africaine*, 94, juin 2004.

90. *Ibid.*, p. 162.

91. Lagroye (J.), *La vérité dans l'Église catholique. Contestations et restauration d'un régime d'autorité*, Paris, Belin, 2006, p. 14.

92. Mahmood (S.), *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

93. Ferguson (J.), « Declarations of Dependence: Labour, Personhood, and Welfare in southern Africa », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19, 2013.

lorsque je lui demandai si les combattant-e-s de la PLA pouvaient *choisir* leur arme pendant la Guerre du peuple, elle me regarda avec curiosité, surprise par les implications intentionnalistes de ma question. Et c'est par une « déclaration de dépendance⁹⁴ » pleinement assumée qu'elle me répondit : « Non, il n'y avait pas de choix. Il n'y avait que commandement, contrôle et communication. »

Laurent GAYER est politiste, chargé de recherche au CNRS (CERI-Sciences Po). Ses recherches portent sur la violence politique et criminelle en Asie du Sud (Inde, Pakistan et Népal), ainsi que sur les dynamiques urbaines et l'énonciation poétique du politique dans la région. Il a notamment codirigé (avec C. Jaffrelot), *Armed Militias of South Asia. Fundamentalists, Maoists*

and Separatists et Muslims in Indian Cities. Trajectories of Marginalisation, tous deux publiés chez Hurst Publishers/Columbia University Press. Son premier ouvrage en nom propre, *Karachi. Ordered Disorder and the Struggle for the City*, vient de paraître chez Hurst et Oxford University Press US.

laurent.gayer@gmail.com

94. *Ibid.*