

Faire l'amour *et* la guerre : le problème des « relations physiques » au sein de l'Armée de libération populaire (PLA) du Népal

Laurent Gayer

(CNRS-CERI, Paris)

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 », 2004.¹

De 1996 à 2006, le Népal a été le théâtre d'une « guerre populaire » animée par un parti maoïste militarisé. Comme la plupart des groupes armés maoïstes apparus dans le sous-continent indien depuis les années 1960, l'Armée de libération populaire (PLA) – la branche armée du Parti communiste népalais (maoïste) (CPN [M]) – 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 martial »² 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 partagent cependant les inquiétudes de leurs camarades masculins quant aux risques de dérive libidinale de leur mouvement : la révolution

¹ Com. « Dinesh », « Janmukti senama mahila netritwa bikasko prashna » (Nepali) (La question du leadership féminin au sein de la PLA), *Adba Sansar*, 13^e année, n°39, Bhadau 8, 2061 (24 août 2004).

² J'emprunte cette formule à Peter Schalk, qui l'emploie à propos de la guérilla séparatiste des « Tigres tamouls » ; cf. « Women Fighters of the Liberation Tigers in Tamil Īlam: The Martial Feminism of Atēl Palacinkam », *South Asia Research*, 14 (2), pp. 163-195.

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. Sur ce terrain comme sur d'autres³, les maoïstes s'inscrivaient dans la continuité du pouvoir monarchique qu'ils combattaient, et qui depuis le 18^e siècle s'était affirmé en régulant l'ordre social jusque dans la chambre à coucher de ses sujets⁴.

C'est à cette « méthode scientifique », fortement hétéronormée et résumée par la formule maoïste « amour-mariage-sexe », que l'on s'intéressera ici, principalement à partir de l'analyse d'un corpus de textes maoïstes (articles 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 PLA en novembre 2010. Sur la base de ces sources textuelles et orales, on cherchera à retracer la « constitution libidinale » du mouvement maoïste népalais, selon les termes de Jeff Goodwin⁵. Dans un article pionnier, publié en 1997, ce dernier s'intéressait au « problème du sexe » au sein de la guérilla communiste philippine des années 1950 (le mouvement des Huks). En se penchant sur les structures affectives et la régulation de la sexualité au sein de la guérilla huk, Goodwin cherchait à extirper la théorie des mouvements sociaux de « l'ancien régime ». Quinze ans plus tard, comme il en convient lui-même, le chantier n'a guère avancé⁶. A quelques notables exceptions près – l'étude de Rebecca Klatch sur les « liens affectifs négatifs » au sein de la nouvelle gauche américaine⁷ et celle d'une ancienne étudiante de Goodwin, Vina Lanzona, sur la féminisation de la guérilla Huk⁸ –, la sociologie américaine des mobilisations n'a guère montré d'engouement pour l'économie libidinale du militantisme. En France, la prise en compte de la composante sexuelle des mouvements sociaux, en particulier sous l'angle du « façonnage organisationnel »⁹, est encore moins avancée. Les rares études intégrant cette problématique sexuelle ont encore tendance à privilégier l'angle des sentiments et des émotions au détriment de la sexualité à proprement parler – un biais méthodologique malheureusement difficilement contournable

³ Marie Lecomte-Tilouine, "Kill One He Becomes One Hundred: Martyrdom as Generative Sacrifice in the Nepal People's War", in *Hindu Kingship, Ethnic Revival and Maoist Rebellion in Nepal*, Delhi, Oxford University Press, 2009, pp. 238-265.

⁴ Marie Lecomte-Tilouine, "Ruling Social Groups—From Species to Nation: Reflections on Changing Conceptions of Caste and Ethnicity in Nepal", in David Gellner (ed.), *Ethnic Activism and Civil Society in South Asia*, Delhi, Sage, 2009, pp. 291-336.

⁵ Jeff Goodwin, "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, pp. 53-69.

⁶ Entretien avec Jeff Goodwin, New York, 2011.

⁷ Rebecca Klatch, "The Underside of Social Movements: The Effects of Destructive Affective Ties", *Qualitative Sociology*, 27 (4), 2004, pp. 487-509.

⁸ Vina A. Lanzona, *Amazons of the Huk Rebellion. Gender, Sex, and Revolution in the Philippines*, Madison, University of Wisconsin Press, 2009.

⁹ Johanna Siméant et Frédéric Sawicki, "Décloisonner la sociologie de l'engagement militant : note critique sur quelques tendances récentes des travaux français", *Sociologie du travail*, 51 (1), 2009, pp. 97-125.

au vu de la sensibilité du sujet, en particulier dans le contexte de sociétés où même l'amour conjugal ne se dit pas¹⁰.

Au-delà de ce petit nombre d'études sociologiques d'origine américaine, cette contribution entend dialoguer avec les travaux récents de sociologues indiens (les *sexuality studies* ont connu un développement remarquable en Inde au cours des dernières années) consacrés aux dispositifs d'« éducation à la passion »¹¹. A la suite de l'un des plus stimulants de ces sociologues, Sanjay Srivastava, on se montrera cependant attentif aux risques inhérents à la survalorisation des pratiques normatives et disciplinaires dans les études sur la sexualité. En se focalisant sur les régimes de prohibitions ou, dans le cas de l'Asie du Sud, sur l'idiome du renoncement et son « anxiété spermatique »¹², les chercheurs s'abstiennent trop souvent de penser la sexualité *active*¹³. Au-delà de la construction et de la régulation du « problème du sexe » au sein de la PLA, on s'intéressera donc 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 conjugale et les aspirations des recrues féminines du parti¹⁴), 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 du conflit, mais bien un terrain à part entière de ce conflit, où se jouaient les réputations.

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 politique »¹⁵, au moins jusqu'au milieu des années 1990, les Maobadis se sont préoccupés très tôt du problème des « relations physiques ». D'une part, en conformité avec leurs convictions « scientifiques », les cadres maoïstes prennent acte des pulsions libidinales des jeunes militant-

¹⁰ Stéphanie Latte Abdala, « Des intimités fragiles : les liens amoureux dans les camps de réfugiés palestiniens de Jordanie, 1948-2001 », in Jocelyne Dakhlia et al (dir.), *Histoires de l'amour. Fragilités et interdits du Kâmasûtra à nos jours*, Paris, Bayard, 2011, pp. 278-313.

¹¹ Sanjay Srivastava, *Passionate Modernity. Sexuality, Class and Consumption in India*, Delhi, Routledge, 2006.

¹² L'émission de sperme est associée, dans la tradition hindoue, à un dépérissement physique et spirituel. La rétention de sperme est quant à elle une dimension essentielle de tous les régimes d'ascèse, conférant à la fois puissance et pureté. Le cas le plus emblématique en la matière – et le plus travaillé par les chercheurs indiens – est celui de Gandhi ; *ibid.*, p. 6.

¹³ *Ibid.*, p. 5.

¹⁴ Camarade "Parvati", "Women's Participation in People's War in Nepal", *The Worker*, 5 octobre 2007, reproduit dans Hisila Yami, *People's War & Women's Liberation in Nepal*, Kathmandu, Janadwani Publications, 2007, pp. 13-30.

¹⁵ Mallarika Sinha Roy, *Gender and Radical Politics in India. Magic Moments of Naxalbari (1967-1975)*, Milton Park/New York, Routledge, 2010, p. 123.

es et proposent une explication « naturelle », fortement hétéro-normée, à ces désirs sexuels. Comme l'écrit la camarade Sandhya (Amrita Thapa Magar¹⁶), « Nous ne devrions pas l'interdire [le mariage] car il s'agit d'un phénomène naturel »¹⁷. Pour autant, les leaders maoïstes des deux sexes n'étaient pas prêts à traiter le problème du sexe comme une bagatelle et la littérature interne du mouvement maoïste consacrée à ces questions peut être assimilée à une « éducation à la passion », pour reprendre les termes du sociologue indien Sanjay Srivastava à propos des pionniers de la sexologie indienne. A l'instar des écrits de A.P. Pillay (1889-1956) et de ses épigones, la littérature maobadi opère ici « dans le contexte d'un bio-scientisme indépassable – la pulsion sexuelle – qui n'exclut pas, cependant, la possibilité de l'action individuelle, c'est-à-dire la capacité *d'exercer* l'amour »¹⁸.

Droit à l'amour et liberté d'enfanter

La direction maoïste a encouragé les militant-es du parti ainsi que les combattant-es de la PLA à contracter des mariages d'amour – et notamment des mariages d'amour intercastes – 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 (*maulikatā*) »¹⁹.

Kranti semble bien informée sur la politique anti-nataliste des naxalites. De fait, il semble que la pratique de la vasectomie se soit banalisée chez les combattants du Communist Party of India (Maoist)²⁰, 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 1995²¹. D'autres guérillas d'extrême gauche vont plus loin encore en matière de « planning

¹⁶ Amrita Thapa Magar, ex-membre du comité central du CPN (M) et dirigeante de la All Nepal Women's Association (Revolutionary), fut élue à l'assemblée constituante en 2008 and et occupe actuellement le poste de commissaire de brigade au sein de la PLA.

¹⁷ Amrita Thapa Magar, “Yuddhma sahbhagi mahilaka kehi samasyaharu” (Nepali) (De quelques problèmes rencontrés par les femmes dans le cadre de la guerre), *Adha Sansar*, 13^e année, n°34, 20 juillet 2004 (Shrawan 05, 2061 v.s.).

¹⁸ Sanjay Srivastava, *Passionate Modernity. Sexuality, Class and Consumption in India*, Delhi, Routledge, 2006, p. 57.

¹⁹ Entretien avec la Camarade Kranti (Kamala Rokka), Katmandou, novembre 2010.

²⁰ Je remercie Vanessa Dougnac, l'une des rares journalistes européennes à avoir fréquenté les maquis « naxalites » de l'Inde centrale, de cette information.

²¹ U. Vindhya, “Comrades-in-Arms: Sexuality and Identity in the Contemporary Revolutionary Movement in Andhra Pradesh and the Legacy of Chalam”, in Janaki Nair and Mary E. John (dir.), *A Question of Silence. The Sexual Economies of Modern India*, Delhi, Kali for Women, 1998, p. 176.

familial ». Les FARC colombiennes, par exemple, ont recours à des injections contraceptives et aux avortements forcés²². Si les naxalites ne sont jamais allés aussi loin, leurs préjugés anti-natalistes 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-es de ces deux mouvements insurgés idéologiquement et sociologiquement apparentés. Pour autant, les maoïstes népalais ne sont jamais allés aussi loin que le Sentier lumineux péruvien (qui, au plan doctrinaire tout au moins, constitue pourtant l'une des références essentielles des Maobadis) en organisant des « fêtes de jeunes » pour rendre leur mouvement plus attractif auprès des adolescent-es²³. Et si les mariages d'amour ont été encouragés par la direction du parti, cette politique s'est accompagnée de certains caveats, le plus important d'entre eux concernant la priorité donnée aux affaires du parti sur les attachements romantiques et familiaux – une tentative explicite, et assumée comme telle, d'empêcher le « repli libidinal » (*libidinal withdrawal*)²⁴ des jeunes recru-es. Enfin, les maoïstes n'ont pas hésité à sanctionner les comportements « déviants » dès lors que ceux-ci pouvaient être démontrés.

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 2 du CPI [M] et actuel Premier ministre du Népal, Baburam Bhattarai) se réjouit 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'ethnicité ». 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 recru-es : « 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'amour ! »²⁵

Du puritanisme révolutionnaire au néo-conservatisme culturel

Bien que le développement de ces flirts épistolaires et la transformation des pratiques conjugales qui l'ont accompagné se soit initialement opéré hors du mouvement maoïste, la guerre du peuple a amplifié ce phénomène. Cela n'a fait que renforcer la « modernité » du

²² Alice O'Keeffe, "Jungle Fever", *The Observer*, 24 août 2008.

²³ Isabel Coral Cordero, "Women in War: Impact and Responses", in Steve J. Stern (dir.), *Shining and Other Paths. War and Society in Peru, 1980-1995*, Durham, Duke University Press, 1998, p. 350.

²⁴ Jeff Goodwin, "The Libidinal Constitution of a High Risk Social Movement", art. cité.

²⁵ Entretien avec Parvati, Katmandou, novembre 2010.

maoïsme aux yeux des jeunes sympathisant-es, 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’amour »²⁶. Les leaders maoïstes mettent cependant en garde leurs militant-es : « il ne faut pas tomber dans l’anarchisme au nom de la liberté sexuelle »²⁷. En dépit de son apparent modernisme, le discours des leaders et auteurs maoïstes sur la sexualité est souvent, on l’a vu, 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 puritanisme »²⁸. 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 contre ces « pseudo-intellectuelles féminines » (*kathit buddhijīvi*) assistant aux soirées huppées de la capitale dans leurs « tenues tapageuses », « une bouteille de whiskey 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 poubelle »³¹.

Pour les tenantes de ce féminisme moral, telle que Balawati Sharma, les principaux obstacles à une authentique libération des femmes népalaises sont « les résidus du pouvoir patriarcal »

²⁶ Laura M. Ahearn, *Invitations to Love. Literacy, Love Letters, & Social Change in Nepal*, Ann Arbor, University of Michigan Press, (2012 [2010]), p. xii.

²⁷ Parvati, “Women’s Participation in People’s War in Nepal”, *The Worker* 5 October 1999, reproduit dans Hisila Yami, *People’s War & Women’s Liberation in Nepal*, op. cit., p. 29.

²⁸ Eric Hobsbawm, “Revolution is Puritan”, *New Society*, 22 mai 1969, p. 807.

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

³⁰ Dipa Sharma, "Kathit sundari pratiyogita nari asmitamathi khelwad" (Nepali) (Les soi-disant concours de beauté sont une tâche sur l’honneur des femmes), *Adha Sansar*, 13^e année, n°36, 3 août 2004 (shrawan 19 2061 v.s.).

³¹ Camarade Jeni, "Nepali krantikari mahilaka naya abhibharaharu" (Nepali) (Les nouvelles responsabilités des femmes révolutionnaires népalaises), *Adha Sansar*, 13^e année, n°35, 27 juillet 2004 (Shrawan 12 2061 v.s.).

dans la société népalaise, mais aussi « le capitalisme et la vulgarité, importés d'Occident »³². Le lien entre le capitalisme et les relations sexuelles « inappropriées » au sein de la PLA est d'ailleurs fait explicitement par les auteurs maoïstes, à l'instar du camarade Dinesh : « ... en affirmant que l'amour, le mariage et le sexe devraient être libres, certaines personnes transgressent les règles et régulations du parti sans prendre en considération les circonstances, l'âge et la situation de chacun. Ces personnes font montre de la vulgarité et de la décadence morale caractéristiques du capitalisme, en donnant plus d'importance à l'amour et au sexe qu'à la révolution »³³. 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'incarne³⁴. 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 militants-es se rangèrent à une position plus pragmatique et encouragèrent des formes d'union peu contraignantes, les *red book marriages*³⁵) est révélatrice de cette profonde ambivalence des mouvements maoïstes d'Asie du Sud sur le terrain de la sexualité, puisque ces mouvements ont à la fois répondu aux attentes de leurs militant-es, dans le sens d'un plus grand libéralisme culturel, tout en bridant leur émancipation à travers des formes de contrôle social édictant la « normalité » sexuelle – le couple hétérosexuel dominé par la figure du chef de famille masculin – et sanctionnant les déviances³⁶.

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 militant-es contre les grossesses

³² Balawati Sharma (2004a), "Janyuddha ko vikas ra mahila mukti ko prashna" (Nepali) (Le développement de la guerre du peuple et la question de l'*empowerment* des femmes), *Adha Sansar*, 13^e année, n°30, 22 juin 2004 (Ashadh 8 2061 v.s.).

³³ Camarade Dinesh, "Janmukti senama mahila netritwa bikasko prashna", art. cité.

³⁴ Srila Roy, *Remembering Revolution. Gender, Violence and Subjectivity in India's Naxalbari Movement*, Delhi, Oxford University Press, 2012, p. 118.

³⁵ 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.

³⁶ Srila Roy, *Remembering Revolution, op. cit.*, p. 119.

involontaires et une mise à la retraite anticipée. Ainsi, selon Parvati, les combattant-es de la PLA se seraient souvent plaintes qu'« avoir un bébé ressemble à une sanction disciplinaire car elles sont tenues à l'écart des activités du parti pendant une longue période »³⁷. 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 20^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 pratiquée par les naxalites (même si ces derniers incitèrent initialement leurs militant-es au célibat⁴⁰, avant de se rétracter tout en continuant de décourager la procréation) et par la guérilla tamoule des LTTE à Sri Lanka (même si dans ce cas, hommes et femmes vivaient et parfois combattaient séparément⁴¹). 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 obtenir sa bénédiction. Si la proposition est jugée recevable, le couple doit attendre environ un an avant que la cérémonie ne soit célébrée selon un rituel « progressiste » (*pragatisīl / janavādī vivah*) : entre 3 à 10 couples, en uniforme, prêtent 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 est 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. Il semble ainsi que les dirigeants maoïstes aient encouragé leurs combattant-es et militant-es 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...

³⁷ 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 Amrita Thapa Magar, "Yuddhma sahbhagi mahilaka kehi samasyaharu", art. cité.

³⁹ Vina A. Lanzona, *Amazons of the Huk Rebellion*, *op. cit.*, p. 244.

⁴⁰ Mallarika Sinha Roy, *Gender and Radical Politics in India*, *op. cit.*

⁴¹ Peter Schalk, "Women Fighters of the Liberation Tigers in Tamil Īlam: The Martial Feminism of Atēl Palacinkam", *South Asia Research*, 14 (2), 1994, p. 179.

les époux devraient faire des enfants, d'un commun accord, en maintenant un intervalle de 5 à 7 ans entre chacun, de manière à ce que cela n'affecte pas leur carrière politique »⁴².

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 subordonnées 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 punis »⁴³.

Les « punitions sévères » auxquelles il est ici fait référence sanctionnaient les « délits sexuels » (« *sexual offences* », selon les termes de Parvati⁴⁴), tels que les rapports sexuels pré-nuptiaux et extraconjugaux, ainsi que la polygamie. 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 rang »⁴⁵. Ces punitions pouvaient aller d'une simple rétrogradation à une période de « rééducation », voire à une éviction pure et simple du

⁴² Entretien avec le camarade Jivan ((Birendra Budha), camp satellite de la 7^e division de la PLA, Gorange, Chisapani, November 2010.

⁴³ Dinesh, "Janmukti senama mahila netritwa bikasko prashna", art. cité.

⁴⁴ Entretien avec Parvati, Katmandou, novembre 2010.

⁴⁵ Entretien avec Parvati, Katmandou, novembre 2010.

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 Badal⁴⁶ 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 reculée⁴⁷.

Dissoudre la famille

Le contrôle de la vie sexuelle et affective des combattant-es 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 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 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 esclaves »⁴⁸.

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 – transparait 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 révolution »⁴⁹. 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 :

⁴⁶ 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 ».

⁴⁷ 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.

⁴⁸ Balawati Sharma, "Mahila karyakartako bikasbare" (Nepali) (Questions liées à l'empowerment des militantes féminines), *Adha Sansar*, 13^e année, n°39, 24 août 2004 (Bhadau 8, 2061 v.s.).

⁴⁹ 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.

A 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 doit 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 autre⁵⁰.

Jusqu'à présent, la PLA applique également une politique de séparation des parents et des enfants. Théoriquement, les nouveaux nés sont supposés passer entre six mois et trois ans avec leur mère. Au terme de cette période, les parents sont censés envoyer leurs enfants chez des parents pour qu'ils soient scolarisés loin des camps de la PLA. Selon Parvati, cette politique participerait à la « professionnalisation » de la PLA, en évitant que les camps de l'armée populaire ne se transforment en jardins d'enfants... Ces directives ne semblent pourtant pas être appliquées de manière très stricte et dans les camps de la PLA que j'ai pu visiter en novembre 2010, certaines combattantes de la PLA vivaient parfois avec des enfants sensiblement plus âgés (de 4 à 6 ans).

En dépit de ce relatif laxisme 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 1950⁵¹. Si l'on en croit la direction Huk, la combativité des militants avait progressivement été érodée par leurs aventures extraconjugales, les guérilleros huks préférant 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 au 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 volages⁵². 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 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 « plaisir agentique » (*pleasure in agency*) dans le contexte de l'insurrection salvadorienne des années 1980⁵³. On pourra tiquer sur le recours au concept d'*agency*, ici, dans

⁵⁰ Dinesh (2004), "Janmukti senama mahila netritwa bikasko prashna", art. cité.

⁵¹ Jeff Goodwin, "The Libidinal Constitution of a High Risk Social Movement", art. cité.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Elisabeth Jean Wood, *Insurgent Collective Action and Civil War in El Salvador*, Cambridge, Cambridge

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 très strict (cf. infra). A ce stade, je souhaiterais simplement souligner que les cas de « repli libidinal » semblent avoir été sensiblement moins nombreux dans la PLA népalaise que chez les Huks. De surcroît, 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 de mes 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 fils⁵⁴.

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 8 mois aux bons soins du public [*jantā ko jimma*] et je suis retournée prendre part à la guerre⁵⁵.

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 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 relations de genre et aux questions sexuelles et que j'ai moi-même entendu dans la bouche de pratiquement toutes mes interlocutrices au sein de la PLA. Il s'agit en fait

University Press, 2003, pp. 234-237.

⁵⁴ Entretien avec Kranti, Katmandou, novembre 2010.

⁵⁵ Entretien avec la camarade Reema, quartier général de la 6e division de la PLA, Dashrathpur, district de Surkhet, novembre 2010.

d'une citation de Nadezhda Krupskaya (l'épouse de Lénine et une révolutionnaire de premier plan).

Même si l'on considère que la rhétorique *est* la réalité⁵⁶, 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. Si l'on en croit l'enquête conduite par les maoïstes eux même durant le conflit, la majorité d'entre elles seraient restées célibataires durant le conflit et ce n'est que dans les dernières années de la guerre ou depuis le processus de paix engagé en 2006 que la majorité d'entre elles auraient décidé de déclarer leur flamme devant le parti et de faire officialiser les liaisons nouées durant le conflit – une nouvelle indication de l'emprise des règlements du parti sur la vie intime de ses membres, ou plus prosaïquement le résultat d'ajustements idiosyncratiques à des temps incertains, peu propices aux stratégies d'établissement matrimonial. La même enquête montre également qu'une large part des couples mariés (30,93%) étaient effectivement séparés géographiquement, conformément aux directives du parti⁵⁷. Et bien que mon propre échantillon suggère que l'écart entre les femmes mariées et célibataires de la PLA ait tendu à se réduire depuis la fin de la guerre, près de 40% de mes interviewées (9/23) demeuraient célibataires. Autant pour l'argument selon lequel les jeunes Népalaises auraient rejoint la PLA pour y trouver un conjoint⁵⁸. De manière plus significative encore, la moitié des jeunes femmes mariées n'avaient pas encore d'enfants, ce qui suggère qu'elles avaient recours à la contraception – avec ou sans l'aval de leur époux. Ces pratiques étaient en tout état de cause 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 indien⁵⁹. A nouveau, il est difficile de déterminer s'il s'agit là de la manifestation d'un engagement sans faille, d'une dynamique d'affranchissement au moins relative, ou plus prosaïquement d'une simple précaution en des temps incertains. En tout état de cause, ces inquiétudes ne sont pas partagées par l'ensemble des jeunes mariées maoïstes, comme l'a démontré le baby boom enregistré au sein de la PLA depuis la fin de la guerre – en 2009, on comptait 2000 jeunes mères parmi les 23 610 combattant-es de la PLA⁶⁰.

⁵⁶ Barbara Metcalf, "The Past in the Present: Instruction, Pleasure, and Blessing in Maulana Muhammad Zakariyya's Aap Biittii", in David Arnold & Stuart Blackburn (dir.), *Telling Lives in India. Biography, Autobiography, and Life History*, Delhi, Permanent Black, 2004, pp. 116-143.

⁵⁷ Parvati, "Women's Position in the Party, People's Army and the New State", in Hisila Yami, *People's War & Women's Liberation in Nepal*, *op. cit.*, tableau II, p. 204.

⁵⁸ Indra Adhikari, "Women in Conflict: The Gender Perspective in Maoist Insurgency", in Lok Raj Baral (dir.), *Nepal. Facets of Maoist Insurgency*, Delhi, Adroit, 2006, p. 75.

⁵⁹ Laurent Gayer, "Des 'princesses' chez les 'lions' : parcours de vie de recrues féminines de la guérilla sikhe", *Purushartha*, 30, 2012, pp. 267-290.

⁶⁰ Renu Kshetry, "Baby-boom in Maoist army", *ipsnews.net*, 2009; URL: <http://ipsnews.net/news.asp?idnews=47029>

Résistances au mariage intercastes au sein du mouvement maoïste

La politique de la direction maoïste en matière de sexualité et de famille 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 générique et essentiellement négative, en spécifiant des droits et, plus encore, des interdits sexuels. 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 intercastes et interethnique. Cette politique n'a pas toujours été du goût des cadres du parti et s'est heurtée à une opposition frontale de certains leaders ethniques qui avaient rejoint les maoïstes au cours de la guerre. C'est le cas, en particulier, de Gopal Khambu, un leader de la minorité Rai, pour qui la promotion du mariage intercastes n'était rien d'autre qu'une conspiration destinée à arracher aux Dalits (intouchables) et aux *janajātis* (minorités ethniques) leurs jeunes filles les plus prometteuses :

Autoriser le mariage entre toutes les castes Chetri, Bahun et Dalit au nom du mariage intercastes relève de la plus profonde hypocrisie et la priorité devrait plutôt être donnée aux mariages entre Bahuns et Chetris [deux groupes de hautes castes]. Il nous faut rester vigilant 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-caste qui menace l'identité, l'existence et la nature des tribus mongoloïdes. Leurs membres ne devraient pas ignorer les positions de classe lorsqu'il s'agit de marier deux personnes appartenant à des groupes différents. Dans l'état actuel de notre société marquée par la domination masculine, la campagne visant à compenser les Dalits en mariant toutes les jeunes Dalits talentueuses à des Bahun-Chetris s'apparente à une forme d'oppression. ... Des conspirations sont en marche, suggérant publiquement que seuls les enfants nés d'unions intercastes sont beaux, sains et intelligents. 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. A cette fin, il n'est pas nécessaire que les parents appartiennent à des castes différentes. A ceux qui ignorent cet état de fait, nous 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 intercastes ? 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 pas !⁶¹

En pratique, cependant, 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

⁶¹ Gopal Khambu, "Prem-vivah zindabad !" (Nepali) (Vive le mariage d'amour!), *Janadesh*, 13e année, n°30, 22 juin 2004 (Ashadh 8, 2061).

suite à leur victoire électorale de 2008, Amrita Thapa Magar dut concéder que « La société n'accepte pas le mariage intercastes 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 promotion »⁶². 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 je demandai à la camarade « Namuna » (Modèle), une jeune commandante de peloton âgée de 24 ans, si elle avait contracté un mariage intercastes, elle me fit 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 intercastes de taille *medium*... et c'est autorisé dans notre société »⁶³.

En dépit des pressions de leur parti, les membres de la PLA semblent 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 rejetés par leurs parents et par la communauté villageoise de leur localité d'origine, leur mariage intercastes 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-es). Cette peur d'être ostracisé n'était pas totalement infondée. Un combattant de la PLA cité dans un rapport récent 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 intercastes : « Une amie [Dalit] s'est marié 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 amie a pris la fuite. Je ne sais pas où elle est partie mais j'ai entendu dire qu'elle était à l'étranger »⁶⁴.

Les réactions négatives de la société dans son ensemble n'étaient pourtant pas systématiques, comme le suggère le cas de l'une de mes interviewées. La camarade Rachana est une Dalit âgée de 21 ans et originaire de la région de Jumla. 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. 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

⁶² Amrita Thapa Magar, "Interview with Amrita Thapa Magar", *www.idea.int*, 2010; URL: http://www.idea.int/asia_pacific/nepal/int_amrita_thapa_magar.cfm

⁶³ Entretien avec la camarade Namuna, quartier général de la 6e division de la PLA, Dashrathpur, district de Surkhet, novembre 2010.

⁶⁴ Safer World, *Common Ground? Gendered assessment of the needs and concerns of Maoist Army combatants for rehabilitation and integration*, Kathmandu, 2010, p. 32.

monopoliser leur attachement –, mais aussi le système des castes sur lequel repose la société népalaise. Dans sa double ambiguïté, cette trajectoire conjugale vient compliquer l'hypothèse d'une resocialisation et d'une acculturation des combattant-es de la PLA au cours de leur carrière militante, tout en introduisant un élément de complexité dans leurs relations avec leur société villageoise d'origine⁶⁵. Ces transgressions idiosyncrasiques des normes partisanses *et* sociales sont irréductibles à des « sensibilités » variées au sein de la PLA et témoignent plutôt d'ajustements inégaux⁶⁶ 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.

Devant la réticence de leurs membres à contracter des unions intercastes, il semble que la direction maoïste ait parfois cherché à leur forcer la main. 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 reconnut 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 'ok, 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 femme »⁶⁷. 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 indiens, par exemple⁶⁸. 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 ».

Typifications sexuelles et stigmatisation des combattantes de la PLA

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

⁶⁵ Entretien avec la camarade Birsana, quartier général de la 6e division de la PLA, Dashratpur, district de Surkhet, novembre 2010.

⁶⁶ Johanna Siméant et Frédéric Sawicki, « Décloisonner la sociologie de l'engagement militant », art. cité, p. 116.

⁶⁷ Entretien avec Parvati, Katmandou, novembre 2010.

⁶⁸ Srila Roy, *Remembering Revolution, op. cit.*, chap. 5, "Sexual Violence and the Politics of Naming".

médiatique de l'insurrection.⁶⁹ 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 combattant-es 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 LTTE quelques années plus tôt⁷⁰. Sans surprise, la plupart des cadres maoïstes affirment qu'il s'agissait là de la plus vile propagande. Ainsi, selon le commandant de la 6^e division de la PLA, « C'est absurde, c'est de la propagande ! C'est totalement faux ! Ils ne trouvaient jamais les cadavres de nos camarades. Notre stratégie militaire était minutieusement élaborée et lorsque nous nous replions, c'était toujours en emportant nos armes, notre équipement et nos camarades blessés ou morts »⁷¹. D'autres sources, au sein du mouvement maoïste lui-même, confirment cependant l'usage intensif des préservatifs masculins au sein du mouvement, même si elles suggèrent que ces objets étaient surtout utilisés pour leur vertu antiseptique, pour transporter de l'eau ou encore pour protéger... les fusils⁷². 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 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 ?'⁷³

La direction maoïste a cherché à mobiliser et prescrire des émotions mais aussi, de manière plus originale, à les contrôler. C'est sur ce point que la nature « vorace » du mouvement maoïste est la plus flagrante. Dans la définition qu'en donne Lewis Coser, les « institutions voraces » (*greedy institutions*) sont celles « 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*)⁷⁴. Dans le cas des maoïstes népalais, cette exigence d'engagement total entraine en résonance avec l'idiome du

⁶⁹ Veena Lanzona, *Amazons of the Huk Rebellion*, *op. cit.*, p. 214.

⁷⁰ Peter Schalk, "Women Fighters of the Liberation Tigers in Tamil Īlam", art. cité, p. 180.

⁷¹ Entretien avec le camarade Prajwol (Mahendra Shahi), quartier général de la 6^e division de la PLA, Dashratpur, district de Surkhet, November 2010.

⁷² Shoba Gautam, Amrita Banskota et Rita Manchanda, "Where There Are No Men: Women in the Maoist Insurgency in Nepal", in Rita Manchanda (dir.), *Women, War and Peace in South Asia. From Victimhood to Agency*, Delhi, Sage, 2001, p. 235.

⁷³ Safer World (2010), *Common Ground?*, *op. cit.*, p. 33.

⁷⁴ Lewis Coser, *Greedy Institutions. Patterns of Undivided Commitment*, New York, Free Press, 1974, p. 4.

renoncement et du sacrifice commun au bouddhisme et à l'hindouisme (les deux religions dominantes du Népal), en dépit des positions résolument anti-cléricales du mouvement. Cette rhétorique « pseudo-religieuse »⁷⁵ est exemplifiée par l'invitation faite par Prachanda aux militants maoïstes de renoncer aux désirs matériels – « mettez le feu à vos désirs ! » –, qui faisait écho aux traditions ascétiques hindoues et bouddhistes. Dans la même veine, les écrivains maoïstes encouragent fréquemment 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 » 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. A Sri Lanka, par exemple, les LTTE ont eux aussi tenté de monopoliser la loyauté de leurs combattants en interdisant le mariage puis en le règlementant de manière très stricte, après que le chef du mouvement lui-même, Prabhakaran, eut succombé à l'amour romantique. A l'instar des Maobadis, les LTTE ont cherché à dissuader leurs combattant-es de se marier trop jeunes et leur ont offert la possibilité de confier leurs enfants aux soins du « public » dans des institutions spécialisées installées dans leur bastion du Vanni⁷⁶. 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-sociétés »⁷⁷. 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 ». 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 nouveau »⁷⁸.

Dans le cas des maoïstes népalais, ces remarques générales demandent cependant à être qualifiées. En premier lieu, l'ordre moral imposé aux militant-es par la direction maoïste était irréductible aux stratégies d'institutionnalisation et de consolidation interne d'une

⁷⁵ Marie Lecomte-Tilouine, "Introduction", in Marie Lecomte-Tilouine (dir.), *Revolution in Nepal. An Anthropological and Historical Approach to the People's War*, Delhi, Oxford University Press, 2013.

⁷⁶ Miranda Alison, "Cogs in the Wheel? Women in the Liberation Tigers of Tamil Eelam", *Civil Wars*, 6 (4), 2003, p. 54, note 39.

⁷⁷ Gilles Dorronsoro et Olivier Grojean, "Engagement militant et phénomènes de radicalisation chez les Kurdes de Turquie", *European Journal of Turkish Studies*, 2004; URL: <http://ejts.revues.org/index198.html>

⁷⁸ Olivier Grojean, "La production de l'Homme nouveau au sein du PKK", *European Journal of Turkish Studies*, 8, 2008; URL: <http://ejts.revues.org/index2753.html#ftn21>

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'Etat, anticipant l'accès au pouvoir des maoïstes. Ici comme ailleurs⁷⁹, les maoïstes ont agi en continuité plutôt qu'en rupture avec le passé monarchique. 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 coucher. 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 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 impurs], l'inverse étant sévèrement puni). Une relation sexuelle avec un-e musulman-e, du moins au tout début du 19^e siècle, « polluaient » l'ensemble du royaume, contraignant le roi lui-même à restaurer la pureté collective. 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 informelle⁸⁰. Le contrôle de la sexualité constituait donc une partie 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'Etat. Et il est probable que les maoïstes se soient « approprié les prérogatives des monarques du passé en contrôlant de manière très stricte les comportements sociaux »⁸¹, en commençant par ceux de leurs militant-es. 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.

⁷⁹ Marie Lecomte-Tilouine, "Kill One He Becomes One Hundred: Martyrdom as Generative Sacrifice in the Nepal People's War", in *Hindu Kingship, Ethnic Revival and Maoist Rebellion in Nepal*, Delhi, Oxford University Press, 2009, pp. 238-265.

⁸⁰ Je tiens à remercier Marie Lecomte-Tilouine pour ces éclaircissements.

⁸¹ Marie Lecomte-Tilouine, "Ruling Social Groups—From Species to Nation: Reflections on Changing Conceptions of Caste and Ethnicity in Nepal", in David Gellner (dir.), *Ethnic Activism and Civil Society in South Asia*, Delhi, Sage, 2009, pp. 291-336.

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 résistance/soumission. Plus encore que les formes d'engagement à plus faible risque, le militantisme armé est une affaire de subjectivation : de réalisation de soi comme sujet moral dans une double relation d'assujettissement face au pouvoir⁸². 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 très strict. C'est cet assujettissement qui a rendu leur (relatif) affranchissement possible, pas leur « *agency* »⁸³. 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 l'engagement au sein du mouvement maoïste, qui en se radicalisant 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 cependant conditionnée à une dynamique d'assujettissement volontaire – « une allégeance forte et voulue, permettant de se déconnecter de son ancienne identité »⁸⁴. Et à l'instar des participantes égyptiennes au mouvement de la renaissance islamique étudiées par Saba Mahmood⁸⁵, les jeunes maoïstes népalaises ont pu trouver du plaisir dans cet assujettissement de substitution – un paradoxe attesté par le fait que, lorsque je leur demandai quel était l'aspect le plus plaisant de leur expérience dans la PLA, mes interviewées étaient unanimes : « la discipline ! » (*anusbasān*). Dans la même logique, quand je demandai à la camarade Birsana quelle était son arme favorite, elle me répondit qu'il s'agissait du SLR (Self-Loading Rifle), parce que « Ce n'est pas difficile. Vous êtes en contrôle ». Mais lorsque je lui demandai si les combattant-es de la PLA pouvaient *choisir* leur arme pendant la guerre du peuple, elle me regarda avec curiosité, surprise par les implications intentionnalistes, voire « agentiques » de ma question : « Non, il n'y avait pas de choix. Il n'y avait que commandement, contrôle et communication ».

Pour conclure, je souhaiterais mentionner brièvement le parcours de Tara Rai, dont l'autobiographie *Chapamar Yuvatiko Dairy (Journal d'une jeune guérillera)* est devenue un best-seller au Népal ces dernières années. En 2005, alors qu'elle n'avait que 15 ans, Tara Rai rejoignit les maoïstes en devenant une « artiste » révolutionnaire. Trois mois plus tard, elle fut

⁸² A la suite de Michel Foucault et Judith Butler, j'entends ici la notion de "subjectivation" comme le processus historiquement situé par lequel les groups 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. Jean-François Bayart, "Total Subjectivation", in Jean-François Bayart & Jean-Pierre Warnier (dir.), *Matière à politique. Le pouvoir, les corps et les choses*, Paris, Karthala, 2004, pp. 215-253.

⁸³ Pour une réflexion convergente sur les processus d'« assujettissement affranchissant », cf. Xavier Audrain, "Devenir baay-fall pour être soi: le religieux comme vecteur d'émancipation individuelle au Sénégal", *Politique africaine*, 94, juin 2004, pp. 149-165.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 162.

⁸⁵ Saba Mahmood, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

capturée par la RNA. Emprisonnée deux années durant, elle ne fut relâchée qu'en 2007. Elle rejoignit de nouveau la branche culturelle du parti mais fit défection après avoir été battue, aux côtés de plusieurs camarades, par un groupe de villageois furieux, qui demandaient restitution de l'argent qui, selon eux, leur avait été extorqué par les maoïstes durant la guerre. La rupture entre Tara Rai et le mouvement maoïste ne fut pourtant consommée qu'à l'issue de sa rencontre avec un jeune employé de Nepal Telecom, une rencontre qui l'incita à réévaluer son passé militant :

Le 1^{er} juin 2007, j'ai trouvé la lumière de ma vie [*jīvan ko jyoti*] quand j'ai rencontré Amar à Nepal Telecom. Même lorsqu'il était très occupé il trouvait toujours le moyen de venir me voir. Avec son aide, un nouveau chapitre de ma vie s'est ouvert. A sa demande expresse, je suis retournée dans mon village, même si c'était difficile de vivre en société, parce que je devais continuer à vivre. Pour moi les gens ne devraient pas me qualifier de « maoïste ». Certains disent « les maoïstes ont ruiné ma vie »... D'autres me demandent « Les maoïstes ont construit de grandes maisons, ont amassé beaucoup d'argent... Et toi, Tara ? » Alors je leurs réponds « Je ne sais pas ce que les autres ont amassé mais moi tout ce que j'ai reçu en partage c'est de la tristesse et de la souffrance ». Aujourd'hui encore je continue à pleurer mais lorsque je pleure, Amar me dit « Quand tu pleures, tu me fais mal. Tu devrais recommencer ta vie ». Comme le cœur d'Amar est pur et grand. Amar m'a appris à rire et à vivre. Il m'a montré la voie⁸⁶.

Si, finalement, Tara Rai préféra faire l'amour que la guerre – un choix rassurant pour le lectorat de la classe moyenne urbaine éduquée qui a fait le succès du livre –, ce processus de repli libidinal ne semble pas avoir été si courant parmi ses anciens compagnons d'armes. Nombre d'entre eux se sont conformés aux règles très strictes édictées par leur parti en matière de sexualité et d'affaires familiales, lorsqu'ils n'ont pas choisi de rester célibataire en affirmant que les « affaires familiales » (*parivarik jhamela*) ne devaient pas interférer avec leur engagement révolutionnaire⁸⁷. Le récit de Tara Rai n'en démontre pas moins que, si les liens libidinaux peuvent renforcer la densité dynamique des mouvements sociaux, ils peuvent aussi tenir lieu d'agent corrosif, ouvrant des brèches dans la solidarité collective⁸⁸. Dans le cas de mouvements insurgés comme la PLA, l'amour – romantique, sexuel, familial – put ainsi devenir un facteur autant qu'un signe manifeste de dé-radicalisation et de réinsertion dans la société des gens sans armes.

⁸⁶ Tara Rai (2010), *Chhapamar Yuwatiko Dairy* (Nepali) (Journal d'une guérillera), Kathmandu, Ratna Pustak Bhandar, 2010, pp. 154-155.

⁸⁷ Au cours d'un entretien recueilli au camp satellite de la 7e division de la PLA, Lokesh Smriti Brigade, Gorange Chisapani, en novembre 2010, la camarade Rachana m'expliqua que « Pour moi, le mariage n'est pas aussi important que le parti. J'ai encore tant de choses à faire pour le parti ».

⁸⁸ Jeff Goodwin, "The Libidinal Constitution of a High Risk Social Movement", art. cité; Rebecca Klatch, "The Underside of Social Movements", art. cité.