



**HAL**  
open science

## Pour une anthropologie religieuse du maoïsme népalais

Philippe Ramirez

► **To cite this version:**

Philippe Ramirez. Pour une anthropologie religieuse du maoïsme népalais. Archives de Sciences Sociales des Religions, 1997, Religion, politique et identités en Himalaya, 99, pp.47-68. hal-00585598

**HAL Id: hal-00585598**

**<https://hal.science/hal-00585598>**

Submitted on 18 Jul 2017

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Pour une anthropologie religieuse du maoïsme népalais / *For a  
Religious Anthropology of Maoism in Nepal*

Philippe Ramirez

---

**Citer ce document / Cite this document :**

Ramirez Philippe. Pour une anthropologie religieuse du maoïsme népalais / *For a Religious Anthropology of Maoism in Nepal*.

In: Archives de sciences sociales des religions, n°99, 1997. Religion, politique et identités en Himalaya. pp. 47-68;

[http://www.persee.fr/doc/assr\\_0335-5985\\_1997\\_num\\_99\\_1\\_1132](http://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1997_num_99_1_1132)

---

Document généré le 15/03/2016

## Resumen

La posición de los maoistas nepalés frente a una sociedad organizada aún, en gran medida, al rededor de su monarquía hindú, plantean problemas que hacen posible el enriquecimiento antropológico de los fenómenos revolucionarios. Los discursos en torno a la religión testimonian, en gran medida, de una visión del mundo que se aleja claramente de una filosofía materialista que el marxismo nepalés debería, en principio, vehicular. La ausencia de negación radical de la religión es particularmente evidente. En este artículo se intenta justificarla mostrando que el maoismo nepalés, partiendo del principio de la decadencia de la sociedad actual, propone una vuelta a una edad de oro anterior a la emergencia de la monarquía y de las castas. Aproximándose en numerosos puntos a las temáticas fundamentalistas religiosas del sub-continente indio, se esfuerza en construir una representación coherente del mundo que responda a las preocupaciones paradoxales de la sociedad nepalésa contemporánea ; la crítica de la tradición debe evitar la crítica de la reafirmación de la identidad nacional.

## Abstract

The role of the Maoists in modern Nepal is problematic as society remains widely based on the Hindu monarchy. Such an issue may contribute in a significant way to the anthropological approach of revolutionary phenomena. In Nepal, the Maoists' discourse on religion reflects conceptions broadly divergent from the materialist philosophy they are supposed to communicate. The absence of any radical rejection of religion is particularly noticeable. The Nepalese Maoism considers that the present society is the product of a process of decadence. The revolution will bring it back to the golden age that preceded the appearance of monarchy and castes. In many ways, this philosophy concurs with the South-Asian religious fundamentalisms. Nepalese Maoism attempts to construct a coherent vision of the world which responds to the paradoxical preoccupations of present society, i.e. criticism of tradition and a search for national identity.

## Résumé

La position des maoïstes népalais vis-à-vis d'une société encore largement organisée autour de sa monarchie hindoue pose des problèmes qui permettent d'enrichir l'approche anthropologique des phénomènes révolutionnaires. Les discours à l'égard de la religion témoignent notamment d'une vision du monde qui s'écarte très nettement de la philosophie matérialiste que le marxisme népalais est censé à priori véhiculer. L'absence de rejet radical de la religion est particulièrement notable. On tente de le justifier dans cet article en montrant que le maoïsme népalais, partant du principe d'une decadence de la société actuelle, propose un retour à un âge d'or antérieur à l'apparition de la monarchie et des castes. Rejoignant sur de nombreux points les thématiques des fundamentalistes religieux du sous-continent indien, il s'efforce de construire une représentation cohérente du monde qui réponde aux préoccupations paradoxales de la société népalaise contemporaine : la critique de la tradition doit ménager la réaffirmation de l'identité nationale.

## POUR UNE ANTHROPOLOGIE RELIGIEUSE DU MAOÏSME NÉPALAIS

### INTRODUCTION

La légalisation des partis politiques au Népal en avril 1990 et les élections législatives de mai 1991 ont confirmé l'audience très large des différentes composantes du Parti Communiste Népalais. À l'issue des élections de décembre 1994, le PCN-Marxiste Léniniste Unifié est devenu le premier parti à la chambre des représentants et a assumé le gouvernement durant neuf mois. Il vient de revenir aux affaires comme composante majoritaire du cabinet de coalition constitué en mars 1997 par L.B. Cand. Le simple fait que le Népal, monarchie de statut hindou par sa constitution, ait été gouverné sans heurts graves par d'anciens activistes maoïstes mérite que soient posées quelques questions sur la place d'un mouvement *a priori* athée et républicain face à une religion d'État et à une monarchie. Mais cet article voudrait aussi tenter de rappeler l'intérêt de l'approche anthropologique des phénomènes révolutionnaires, notamment dans leurs aspects religieux. Il me semble que les outils de l'anthropologie, qui permettent d'aborder «de l'intérieur» un phénomène social, peuvent apporter une contribution essentielle aux débats que la sociologie et la philosophie politiques n'ont de leur côté cessé d'entretenir sur le millénarisme, le totalitarisme et en particulier sur les «religions de substitution» (1).

Ainsi, au lendemain de la dernière guerre, Raymond Aron relançait l'examen de ces questions en introduisant le concept de «religions séculières», qu'il définissait par trois critères : la subrogation de la fonction politique à la fonction spirituelle, l'immanentisme et la promesse du salut (2). Ce point de vue, abondamment repris par les défenseurs du «monde libre» dans leur analyse des totalitarismes communistes, fut l'objet de critiques virulentes. Hannah Arendt, tout en reconnaissant que la notion de «religions séculières» remettait à l'ordre du jour «le problème presque oublié des rapports entre

---

(1) Sur une approche anthropologique des messianismes révolutionnaires, voir par ex. MÜHLMANN, 1968 et PEREIRA DE QUEIROZ, 1968.

(2) ARON, 1990.

religion et politique», condamnait les « sciences sociales », dont la méthodologie héritée de Marx confond sciemment idéologie et religion, ne se préoccupant que des « fonctions » au détriment du « contenu ». Envisager la possibilité d'une « religion sans dieu » équivaldrait à un « blasphème » auto-risant l'assimilation d'Hitler à Jésus au titre de la similarité de leur fonction sociale (3). Au-delà de la critique méthodologique, dont il est inutile ici de souligner la profonde inexactitude, il est vrai qu'à la différence de la philosophie politique, l'objet ultime des sciences sociales n'est pas la définition du « meilleur gouvernement ». Or c'est précisément ce qui permet à l'anthropologie d'éclairer le « contenu » d'un discours sur le monde à partir du contexte social et culturel qui lui est propre, d'expliquer sa signification pour ses auteurs eux-mêmes et de constater, le cas échéant, comment celle-ci remet en question les frontières que nous établissons entre religion et politique.

La discussion portera ici avant tout sur les discours produits par les cadres des différentes mouvances maoïstes népalaises (4). L'observation locale, « par le bas » de ce phénomène est bien entendu essentielle d'un point de vue anthropologique. Avant d'y consacrer des publications spécifiques dans le futur, j'ai pris le parti de me pencher au préalable sur les vecteurs principaux de la propagation du maoïsme au Népal, c'est-à-dire sur les partis eux-mêmes. Après avoir présenté brièvement l'histoire du communisme népalais, je m'interrogerai sur l'introduction d'une idéologie à prétention athée dans une société qui ne pose pas le sacré comme un domaine autonome, et notamment pas autonome du système politique. On passera en revue les principales positions des maoïstes népalais vis-à-vis de la religion en général, et de la religion dominante du Népal en particulier, l'hindouisme. On verra quel sort lui est réservé dans les programmes esquissant une société socialiste à la népalaise. Au-delà des jugements portés sur les religions existantes, le discours maoïste népalais est porteur de valeurs et de symboles constitutifs d'une vision sur le monde qui contraste avec la philosophie matérialiste « classique ». On tentera de mettre en relief certains de ses aspects. Au fil de la discussion, on cherchera à savoir si les idées véhiculées par le maoïsme népalais rejoignent des idées formulées en dehors de ce mouvement, autrement-dit si celui-ci ne procède pas d'une évolution globale des valeurs au Népal – dont il ne serait qu'une des expressions.

## I. LES PARTIS COMMUNISTES NÉPALAIS : ÉVOLUTIONS STRUCTURELLES ET IDÉOLOGIQUES

Le premier parti communiste népalais, fondé à Calcutta le 15 septembre 1949, ne deviendra une force politique d'ampleur nationale que dans les an-

---

(3) Cf. notamment « Religion et politique » dans ARENDT, 1990; la critique était dirigée avant tout contre Jules Monnerot (voir par ex. MONNEROT, 1963).

(4) Les matériaux présentés proviennent d'une part de textes publiés par les communistes népalais ou par leurs sympathisants, sous forme de livrets vendus à même le trottoir sur les marchés ou distribués dans les permanences des sections locales. D'autre part je me suis entretenu avec des cadres ou des militants depuis une dizaine d'années, c'est-à-dire avant et après la légalisation des partis politiques en 1990.

nées 1960. En janvier 1951, la dictature Rana est renversée, la dynastie Shah rétablie et le Népal inaugure sa première expérience démocratique, dominée par la recherche d'un consensus entre le palais, le parti social-démocrate du Nepali Congress et les conservateurs Rana. Le Parti Communiste du Népal, qui prône la poursuite de la lutte contre « le régime féodal » et l'instauration d'une république, est interdit en 1952. Modérant ses positions vis-à-vis de la monarchie, il est à nouveau autorisé en 1956. Dans les premières élections législatives, en mai 1959, il ne présente des candidats que dans la moitié des circonscriptions et n'obtient que quatre sièges.

Le coup d'État de décembre 1960, par lequel le roi Mahendra met fin au pluralisme politique et rétablit la monarchie absolue dans le cadre de la « Démocratie pancayat », marque pour le Parti Communiste le retour à la clandestinité, et l'amorce d'un processus fait de scissions régulières, processus toujours à l'œuvre aujourd'hui. Ce factionalisme chronique, présenté par les communistes népalais comme une tension entre des options idéologiques et stratégiques divergentes est avant tout généré par des conflits de personnes. Ainsi, la réunion du Comité exécutif à Varanasi en avril 1963 aurait vu s'affronter deux conceptions de la stratégie révolutionnaire : l'une radicalement républicaine et alignée sur Pékin, l'autre ouvertement favorable à Moscou et concevant que la marche vers le socialisme s'accommode d'un passage par la monarchie constitutionnelle (5). En fait, les revirements successifs des différents chefs du Parti vis-à-vis de la doctrine relativisent notablement le déterminisme de celle-ci. Par contre, la dénomination des deux factions issues de la rupture de 1963 – et de celles qui suivront – en suggère la nature profonde : d'un côté le Parti Communiste du Népal-Pushpa Lal, dirigé par Pushpa Lal Shrestha, de l'autre le Parti Communiste du Népal-Rayamajhi, mené par Keshar Jang Rayamajhi.

Au cours des années suivantes, la fragmentation se poursuivra dans les deux camps, durant la période Pancayat d'abord, puis après le retour des partis politiques dans la légalité en avril 1990. À cette date, huit organisations distinctes se réclamaient de l'appellation Parti Communiste du Népal. Malgré leur contingence, les positions stratégiques vis-à-vis de la couronne et des institutions parlementaires restent, au-delà des affiliations personnelles qui les déterminent, le premier critère permettant d'aborder cette multiplicité. La ligne pro-Moscou (PCN-Varma et PCN-Manandhar), relativement épargnée par le palais dans les années pancayat, ne pèse plus guère en termes militants et électoraux. Ces deux partis ont à présent abandonné toute référence révolutionnaire et présentent un programme social-démocrate. La ligne pro-Pékin, celle qui nous intéressera ici, affiche quant à elle une identité ouvertement marxiste-léniniste, mais c'est là sans doute le seul point commun entre des organisations déchirées par des polémiques virulentes. La fracture majeure au sein de ce camp intervint en 1971 lorsque Man Mohan Adhikari, récemment sorti de prison, et son Parti Communiste « Marxiste » reconnurent le rôle du roi dans la préservation des intérêts nationaux, se séparant alors du républicain radical Pushpa Lal Shrestha. Celui-ci adopta alors l'étiquette « Parti Commu-

---

(5) Au même moment, à la suite du conflit sino-indien, le Parti Communiste Indien Marxiste (PCI-M) adopta une position modérée à l'égard de la Chine, et se détacha de la mouvance majoritaire, alignée sur l'URSS.

niste Marxiste-Léniniste» (plus couramment MaLe), et à l'image de ses homonymes indiens (CPI-ML) en 1967, les fameux «naxalites», lança en 1972-1973 dans le sud-est du pays, une «campagne d'élimination des ennemis de classe», organisant depuis la frontière indienne des raids violents contre les propriétaires terriens du district de Jhapa – ce qui valut à cette faction le surnom de «Jhāpālī». Après la mort de Pushpa Lal en 1978, les MaLe prirent peu à peu leurs distances avec le maoïsme radical et le républicanisme. Au lendemain de la légalisation des partis en 1990, ils se réconcilièrent avec le PCN-M pour former sous l'étiquette «Parti Communiste du Népal-Marxiste-Léniniste Unifié» (UML) un pôle communiste puissant face au Nepali Congress, resté le parti le plus influent dans le pays.

Première force d'opposition issue des législatives de mai 1991, l'UML remporta celles de décembre 1994 et gouverna pendant neuf mois, ne remettant en cause à aucun moment ni la monarchie parlementaire ni l'économie de marché. La position actuelle d'UML constate que la structure de la société népalaise ainsi que les conditions internationales ne sont pas favorables à l'instauration du socialisme. Cette déviation par rapport aux valeurs fondatrices du mouvement laisse le champ libre à une mouvance radicale dont la présence sur la scène népalaise n'a jamais été aussi sonore. Animés par une dynamique permanente de division et de recombinaison, les «Masal», «Mashal», «Maoïstes» et «4<sup>e</sup> conférence» se réclament toujours haut et fort de Mao Dzedong, condamnent sans ambages la démocratie parlementaire – «système bourgeois» – et disent préparer activement la révolution, mais divergent quant au calendrier et à la stratégie : entre infiltration des institutions par le biais électoral, campagnes d'agitation urbaine et lutte armée, les chefs alternent parfois brusquement en fonction des positions adoptées par leurs concurrents les plus proches, dans un jeu identitaire classique sur la scène politique népalaise – et indienne – mais qui atteint ici son paroxysme.

Il peut être utile de situer rapidement les doctrines maoïstes actuellement diffusées au Népal dans le cadre du mouvement communiste international et asiatique. La plupart des cadres communistes népalais ont étudié ou séjourné longuement en Inde, éventuellement en exil forcé, une minorité seulement en URSS. C'est donc dans les universités et les métropoles indiennes que les communistes népalais se sont initiés au marxisme-léninisme. L'influence des communistes indiens a été déterminante. La géographie entre d'ailleurs en ligne de compte pour expliquer que le communisme soit au Népal dominé par des tendances maoïstes. L'influence directe de la Chine y est pour très peu. Par contre, les réseaux les plus puissants se sont développés dans le sud-est du royaume, dans les districts jouxtant le Bengale (Jhapa, Morang, Ilam), où le Parti Communiste Indien-Marxiste, d'obédience maoïste, est l'une des principales forces politiques. Tout au long de la période Pancayat, l'évolution du Parti Communiste du Népal (PCN) a été calquée sur celle du PCI, que ce soit dans l'option chinoise ou dans la division en deux factions respectivement «Marxiste» et «Marxiste-Léniniste», dans l'engagement de cette dernière dans la lutte armée, puis finalement dans le succès d'une approche modérée, acceptant le jeu parlementaire et des alliances circonstancielles avec les «partis bourgeois», en l'occurrence avec le Nepali Congress dans le renversement des Pancayat en 1990 (6).

---

(6) Sur les partis communistes indiens, voir par exemple GRAFF (1974) ou BRASS (1973).

En termes de doctrine, les maoïstes népalais se réclamaient tous, jusqu'en 1990, de la « Nouvelle Démocratie » (*naulo janavād*) : c'est par cette expression que Mao Dzedong désigna pour la première fois en janvier 1940, la voie chinoise du marxisme-léninisme (7). La Nouvelle Démocratie représentait pour Mao un régime socialiste approprié à la Chine, se distinguant à la fois de la démocratie bourgeoise occidentale et des soviets. La traduction népalaise, qui est employée dès 1957 (2<sup>e</sup> congrès), repose sur le terme *janavād*, littéralement « populisme », alors que « démocratie » se traduit couramment par *prajātātra*, litt. « gouvernement par les sujets ». Le succès de cette doctrine au Népal est sans doute dû en partie au rôle prépondérant qu'elle octroie à la paysannerie, le prolétariat industriel étant aujourd'hui encore très marginal dans ce pays. La Nouvelle Démocratie est sérieusement remise en cause par le PCN-M en 1979, lorsque son chef, Man Mohan Adhikari, préconise une voie qui passerait par le maintien provisoire de la monarchie et une alliance des communistes avec les libéraux du Nepali Congress. Après le rétablissement du multipartisme en avril 1990, la référence à la Nouvelle Démocratie disparaîtra d'ailleurs presque entièrement des professions de foi des amis d'Adhikari, réunis dans le PCN-UML. Les partis radicaux se déclarent par contre toujours entièrement fidèles à cette forme de socialisme, qui serait incompatible avec la démocratie multipartite, système bourgeois qui ne réglerait en rien les problèmes fondamentaux de la paysannerie et du prolétariat. À leur tour, ces partis d'extrême-gauche s'opposent violemment sur des divergences idéologiques, qui, officiellement, seraient la première raison de leur éclatement. Ainsi, la question de savoir s'il faut adopter la « pensée de Mao Dzedong » ou le « Maoïsme » est au cœur de débats persistants au sein de ces mouvances qui se qualifient mutuellement d'« opportunistes de gauche » et d'« opportunistes de droite ». Ces options doctrinaires conditionneraient des options stratégiques concernant l'opportunité et les moyens de la phase révolutionnaire. Les arguments dans ce domaine sont alimentés par la production idéologique d'organisations basées aux États-Unis, particulièrement le Mouvement Révolutionnaire Internationaliste (RIM) et le Mouvement Maoïste Internationaliste (MIM). RIM et MIM se réclament de la Grande Révolution Proletarienne chinoise, dénoncent les « révisionnistes de Pékin », préconisent le soulèvement armé immédiat partout en dehors des pays impérialistes eux-mêmes – où la bourgeoisie est pour le moment trop puissante. Ils soutiennent les guérillas péruviennes, mexicaines et philippines.

Or, si la littérature néo-maoïste importée au Népal traite longuement du prolétariat, de l'impérialisme, du féminisme et du centralisme démocratique, elle est muette sur la religion. Mao Dzedong lui-même n'était guère prolix sur ce sujet. Ce qui nous permet de supposer que les discours des communistes népalais en matière religieuse ne relaient pas directement une propagande venue de l'extérieur. Il nous faudra par contre estimer la prégnance au Népal de la position marxiste classique – « la religion opium du peuple » – puisque les textes fondateurs, de Marx et Engels au moins, sont relativement bien connus des intellectuels communistes népalais.

---

(7) GUILLERMAZ, 1975, pp. 365-366.



## II. DES BILLETS POUR LE PARADIS : LE MATÉRIALISME, LE ROI ET LA TOLÉRANCE

L'énonciation et la mise en œuvre d'idéologies *a priori* matérialistes dans une société où la religion ne constitue pas un domaine autonome posent un paradoxe évident, dont la résolution ne peut passer que par deux voies : soit un rejet fondamental des institutions historiques népalaises, donc de l'hindouisme et de la monarchie, soit une adaptation de la dialectique et de l'éthique matérialistes aux réalités népalaises. Nous allons voir que si les positions des maoïstes népalais sont diverses, c'est tout de même une réinterprétation du matérialisme qui les domine.

### *1 – Le ministre et la vache*

À l'époque du gouvernement UML (décembre 1994-août 1995), la participation des ministres et dirigeants communistes à des rituels et manifestations hindous ou bouddhistes était largement couverte par la presse, particulièrement par les deux journaux jumeaux contrôlés par l'État, le Gorkhapatra et le Rising Nepal. Tel ministre participe à la célébration de l'anniversaire du Bouddha, tel autre inaugure une conférence organisée par des hindouistes militants, tel autre en voyage officiel en Inde fait un détour pour rendre hommage à une divinité réputée... (8). Les discours prononcés à ces occasions réaffirment systématiquement, non seulement le respect des opinions religieuses de la part du gouvernement et du parti, mais aussi la pertinence des valeurs religieuses dans le contexte népalais actuel. Ces professions de foi se multiplièrent spectaculairement lors d'une des crises que dut affronter le cabinet Adhikari. En avril 1995, invité par un organisme de défense des droits de l'homme, le ministre Padma Ratna Tuladhar affirme que pour les musulmans la consommation de viande de bœuf constitue un droit fondamental. Dans la législation népalaise rappelons-le, l'abattage de la vache, « animal national » selon la constitution, est assimilé à un meurtre, passible de trente ans d'emprisonnement. Il est de notoriété publique cependant, que les restaurants et supermarchés proposent de la viande de bœuf importée à destination de leur clientèle étrangère.

Padma Ratna n'a rien d'un iconoclaste. Élu député avec l'investiture d'UML sans appartenir au parti, issu d'une famille de commerçants néwar bouddhistes, il est réputé pour son indépendance à l'égard du marxisme doctrinaire, ainsi que pour son militantisme en faveur des cultures minoritaires. Il a été l'une des premières personnalités de gauche à défendre l'idée d'une compatibilité entre tradition religieuse et communisme ; dès 1990, c'est-à-dire bien avant que UML n'accède au pouvoir, il inaugure un temple hindou lors d'une commémoration du fondateur du Parti Communiste, Pushpa Lal Shrestha (9). Or les termes exacts de sa déclaration sont bientôt transformés, sciem-

---

(8) M.K. NEPAL, vice-premier ministre UML justifie ainsi son pèlerinage au sanctuaire de Ventakesh à Tirupati : « Once you are in politics, you have to do everything » (*India Today*, 15/3/95).

(9) *RN*, 23/7/90.

ment ou inconsciemment ; c'est une toute autre formule qui lui est attribuée et que ses adversaires répandent allègrement : « les musulmans doivent avoir le droit d'abattre des vaches ». L'émotion est générale. Les réactions les plus violentes proviennent bien entendu des hindouistes militants qui demandent immédiatement le limogeage du ministre (10). Ils appellent plusieurs fois à la grève générale, sans succès : la grande majorité des organismes se réclamant de l'hindouisme sont des associations de bienfaisance fortement attachées à l'idée d'un Népal hindou se démarquant d'un sécularisme indien perçu comme la première cause des affrontements communalistes. Plus significatif est l'émoi qui s'empare du gouvernement lui-même ainsi que du parti UML. Plusieurs réunions de crise doivent être organisées avant que ne se dessine une position officielle. Les divergences sont manifestes : faut-il au nom de la laïcité et des droits de l'homme défendre la coexistence entre plusieurs pratiques religieuses contradictoires, ou réaffirmer la conception traditionnelle de la « tolérance » à la népalaise, selon laquelle la primauté des valeurs de l'hindouisme est le garant de la paix intérieure ? (11). Finalement, Padma Ratna ne fut ni limogé, ni nommé condamné par aucun membre de la majorité. Cependant son opinion ne fut jamais publiquement défendue. Ce qui est particulièrement instructif quant à notre propos, c'est le contenu des multiples déclarations officielles qui, dans les mois suivants, évoquèrent – toujours à demi-mot – cet événement.

La première mise au point officielle vint du premier ministre Man Mohan Adhikari : « la question de porter atteinte à la vache, reconnue comme animal national par la constitution, ne se pose absolument pas » (12). Quelques jours après, il exprima sa « préoccupation quant aux efforts entrepris par certains pour attenter à la tolérance religieuse et introduire des maux sociaux sous prétexte de modernisation » (13). Dans le style habituel des « petites phrases » animant les débats politiques népalais, les destinataires d'un tel message ne sont pas nommés. L'opinion cependant sait fort bien décoder ce type d'allusions. Ces « certains », ainsi montrés du doigt, sont bien entendu Padma Ratna d'un côté et les fondamentalistes hindous de l'autre. Mais au-delà d'une simple condamnation destinée à diffuser une crise particulière, une telle prise de position est remarquable par son poids sémantique. Car elle permet d'intégrer dans une même logique l'évolution des communistes népalais et l'histoire politique du Népal. C'est la légitimité institutionnelle du mouvement dirigé par Man Mohan qui est ainsi affirmée, alors qu'il y a seulement quinze ans ce même parti était identifié à un groupe de clandestins luttant les armes à la main contre le principal fondement du Népal historique, l'État monarchique hindou. Bien entendu, la légitimité de ce gouvernement repose fonctionnellement sur la position majoritaire d'UML au sein d'une assemblée élue au suffrage universel. Il semble toutefois que cela ne suffit pas et qu'il est nécessaire – la « crise de la vache » en fournissant une occasion précieuse – de démontrer que l'équipe dirigeante, malgré ses antécédents révolutionnaires, se situe dans une continuité historique. Et cette continuité, en quoi consiste-

---

(10) Sur les hindouistes militants, voir l'article de Véronique BOUILLIER dans le présent volume.

(11) *The Independent*, 17/5/95.

(12) *RN* 15/5/95.

(13) *KP*, 27/5/95.

t-elle, si ce n'est dans la défense d'une tradition socialement vertueuse, celle de la tolérance religieuse ?

Tout s'éclaire lorsque l'on sait que les piliers du régime des Pancayat – qui vient de s'effondrer – ne se lassaient pas de répéter que le Népal était une terre de tolérance par essence, que cette tolérance constituait un héritage ancien de l'hindouisme originel, disparu en Inde mais préservé ici grâce à la permanence de la monarchie hindoue, grâce à l'indissociabilité entre les institutions de gouvernement, le roi et l'hindouisme. Par cette logique, les républicains, mais aussi les tenants d'une monarchie réellement constitutionnelle, devenaient des « éléments antisociaux », puisque adversaires tout à la fois du roi et de l'hindouisme, donc de la tolérance et de l'harmonie sociale (14). Man Mohan reprend ici presque mot pour mot cette rhétorique et l'adapte admirablement à une situation contemporaine : autrefois dirigée contre les tendances régionalistes et surtout contre l'opposition politique, elle sert aujourd'hui à diffuser une crise portant sur un sujet religieux. Dans d'autres discours prononcés à la même époque, il insiste sur « la préservation de la glorieuse histoire de tolérance qui est celle du Népal », ou sur « le défi formidable qui consiste à établir une intimité entre la société et les valeurs éternelles de la religion et de la culture » ; ou encore, il nie l'existence d'un « problème religieux » au Népal, situation qu'il attribue à la « tolérance » régnant dans ce pays (15). Un autre chef d'UML, au passé beaucoup plus radical, C.P. Mainali, reconnaît que l'enseignement du Bouddha « nous avait inspiré à nous dédier à la paix et aux bonnes actions », et prône le respect mutuel des religions, « nécessaire à la liberté et à l'harmonie dans le pays » (16). Plus étonnant encore pour qui ignorerait l'histoire contemporaine népalaise, mais tout à fait caractéristique en réalité, est que cette tolérance traditionnelle soit, dans la bouche d'un marxiste de formation comme Man Mohan, opposée à la perspective de « maux sociaux » attribués à la « modernisation ».

Par ces « petites phrases », Man Mohan n'enterre pas, contrairement aux apparences, ses convictions maoïstes. Nous touchons là au paradoxe fondamental du communisme népalais en même temps qu'à sa profonde pertinence dans ce pays. Le projet révolutionnaire est au Népal comme ailleurs, présenté comme une remise en ordre, comme la restauration d'une harmonie sociale mise à mal par le développement de l'exploitation capitaliste et de l'impérialisme. Or comment fut justifié le coup d'État du roi Mahendra en décembre 1960, si ce n'est en expliquant que la démocratie parlementaire qui venait d'être interrompue ne correspondait pas aux aspirations traditionnelles du Népal, puisque reposant non pas sur l'harmonie sociale mais sur l'affrontement entre des « groupes d'intérêts », les partis ? Le « désordre » qui émailla la première expérience démocratique népalaise était bien la preuve que le redressement du pays ne pouvait passer par l'introduction d'un système importé, que cette idée représentait une lubie de jeunes intellectuels défendant la modernisation à tout prix. Le salut résidait dans un rétablissement des institutions politiques traditionnelles reposant sur la souveraineté intégrale du monarque.

---

(14) Sur la rhétorique de la tolérance sous les Pancayat, voir l'admirable analyse de Richard BURGHART (1994).

(15) *KP*, 27/5/95 et *RN* 5/5/95 et 24/6/95.

(16) *RN*, 16/5/95.

Dès lors, il ne paraît pas absurde de chercher à mettre en perspective cette rhétorique avec celle du communisme, d'autant plus, nous allons le voir, s'il s'agit d'un communisme reformulé à la népalaise.

## 2 – La religion : vertu éternelle ou conspiration ?

Les positions actuelles des dirigeants UML à l'égard de la religion traduisent bien-entendu leur intégration dans la politique institutionnelle, esquissée en 1979 avec la reconnaissance de la monarchie et parachevée en 1994 avec leur accession au gouvernement. Les discours ont évolué, les comportements aussi. Il suffira de relever deux faits parmi les plus marquants : en 1990, UML entérine une constitution dont le préambule conserve la notion d'« État hindou ». En 1994-1995, le gouvernement Adhikari ne remet nullement en cause les privilèges fonciers accordés aux officiants de sanctuaires, les *guthī* ; il concrétise aussi un projet, seulement esquissé par ses prédécesseurs du Congress, qui visait à promouvoir le sanskrit – identifié aux brahmanes par les minorités – dans les écoles primaires et à la radio. Cette modération, même si elle caractérise la tendance dominante du mouvement communiste népalais, n'épuise pas l'ensemble des choix doctrinaires adoptés par les marxistes de ce pays. Elle se situe sur un éventail idéologique dont toutes les composantes ne réservent pas le même sort à la question religieuse, et par voie de conséquence à l'hindouisme et au roi. Du côté des maoïstes radicaux, on est dans un sens resté plus fidèle aux valeurs fondatrices trahies par les « opportunistes de droite » incarnés par UML. Mais on va le voir, des nuances déterminantes subsistent entre le discours de ces radicaux et la condamnation classique de la religion par le marxisme-léninisme.

Pour revenir à « l'affaire de la vache », Chitra Bahadur KC, leader du PCN-Mashal, qualifie ainsi la campagne organisée contre Padma Ratna : « une conspiration programmée par des réactionnaires dans le dessein de fourvoyer les gens de conviction religieuse ». Il ajoute que « la liberté du peuple en matière de religion ne doit pas être menacée par quiconque » et met en garde contre « les éléments qui ne visent que leurs propres intérêts en instiguant le fanatisme religieux » (17). On en conviendra, cette position ne diffère guère de celle d'UML si ce n'est qu'elle introduit l'idée que la piété sincère du peuple est victime de manipulations. Or cette conception qui fait de la religion non pas un mal en soi mais un levier utilisé par des forces mal intentionnées et égoïstes, est au centre de la dialectique maoïste népalaise. C'était déjà la position du jeune Parti Communiste Népalais telle que par exemple formulée il y a vingt-huit ans par son fondateur, Pushpa Lal Shrestha : « Par la politique pro-hindoue de l'État, les éléments réactionnaires, sous couvert religieux, s'opposent à certaines communautés religieuses, répriment les opinions et la lutte du peuple, par des moyens égoïstes (*svārthasādhan*) » (18). La dénonciation porte non pas sur l'hindouisme lui-même mais sur son instrumentali-

(17) RN, 14/5/95.

(18) SHRESTHA, 2049 V.S., pp. 33-34.

sation par l'État. Pour Pushpa Lal, cet état de fait est le produit d'un processus historique :

« Après que nos ancêtres eurent dépassé le stade de la religion naturelle en devenant bouddhistes, l'hindouisme prit peu à peu de l'importance sous le règne des rois Licchavi. À cette époque nos aïeux se divisèrent en deux sectes (*sampradāya*) opposées. Afin d'essayer de prouver la perfection de leurs religions respectives et d'établir leur ancienneté, ils rédigèrent le *Svayambhu purāna* et le *Paśupati mahātmya* (19). Constatant que cette contradiction interne dans le domaine religieux risquait de provoquer un conflit, ce qui aurait eu un effet désastreux sur l'économie, nos ancêtres s'élevèrent au-dessus du sectarisme religieux et travaillèrent à la grandeur (du pays). Grâce à leur unité, la nation népalaise se développa. En raison des sentiments patriotiques répandus dans le peuple, il semble que les lignées régnantes adoptèrent une politique de tolérance religieuse. Dans ce phénomène, la bienveillance du roi n'y était pas pour grand chose, la raison principale étant bien les sentiments patriotiques du peuple. L'économie féodale se renforçant au Népal, une monarchie forte devint nécessaire. À cette fin, l'hindouisme plus que le bouddhisme pouvait fournir des principes idéologiques, si bien que progressivement les classes féodales népalaises commencèrent à prendre le parti de l'hindouisme. Cette tendance atteint son apogée à l'époque Rana. Aujourd'hui, dans la monarchie féodale des Pancayat, cet hindouisme réactionnaire caractéristique joue un rôle vital. Il a acquis le statut de religion royale » (20).

On passera rapidement sur l'ethnocentrisme néwar de Pushpa Lal, pour qui l'histoire du Népal se résume à celle de son pays d'origine, la Vallée de Katmandou. L'idée centrale de cette reconstruction est l'imposition par la monarchie d'une religion exclusive au détriment de la cohabitation harmonieuse permise autrefois par la sagesse du peuple ancien. Un parallèle direct est établi entre les contradictions économiques et les contradictions religieuses. L'hindouisme est ainsi identifié à la religion des puissants. Il ne s'agit pas de l'hindouisme en tant que tel mais de l'hindouisme-réactionnaire-religion royale, c'est-à-dire d'une forme dévoyée et instrumentalisée. Le mal ne vient pas de la religion, toujours décrite comme un « sentiment du peuple », mais de l'usage qui en est fait.

« En utilisant la foi religieuse du peuple, divers responsables de communautés religieuses promettent le paradis aux gens et, brandissant le bâton de la lutte contre les péchés de ce monde, les manipulent selon leurs intérêts propres. C'est une vérité incontestable que toutes les religions présentes au Népal telles le bouddhisme, l'hindouisme ou l'islam eurent à leur origine un rôle progressiste (*pragatisil bhūmikā*). De par la grandeur (*māhātmyale*) de notre Népal, ce rôle positif a été bénéfique, mais à présent les religions sont devenues des outils utilisés par les classes féodales de ce pays pour satisfaire leurs intérêts » (21).

Nous commençons ainsi à entrevoir comment le marxisme népalais a, dès ses origines, défini une voie originale prenant en compte l'indistinction entre religion et société. La religion n'est pas « l'opium du peuple », du moins dans le passé idéal, lorsqu'elle était dotée d'une fonction positive, « progressiste ». Entre les mains du peuple la religion est bénéfique à la société, entre les mains des « classes féodales » elle devient un instrument de domination :

(19) Récits d'origine des deux lieux saints, respectivement bouddhiste et hindou, de la vallée de Katmandou.

(20) SHRESTHA, 2049 V.S., p. 33.

(21) SHRESTHA, *op. cit.*, p. 34.

« Nous pouvons dans nos propres villages voir les prêtres (*puret*). Ils viennent raconter des histoires ou des *purana* dans une maison et décident autoritairement [*jabarjasti* = violemment] qu'il faut (leur) offrir de l'argent et de la nourriture. Le *bheti* est censé être quelque chose que l'on donne selon son bon vouloir. Or les prêtres, en exigeant tel ou tel montant ont transformé les rites en armes à extorquer des richesses. Aujourd'hui, au nom de la religion, des superstitions terrifiantes se sont répandues dans la société. Les croyances comme les médiums (*dhāmi*), chamanes (*jhāmkri*), fantômes et sorcières sont des superstitions » (22).

« C'est pourquoi les communistes ne combattent que les altérations (*vikṛti*) qui sous le couvert de la religion permettent de gagner de l'argent en vendant des billets pour le paradis, de se prétendre avatar de Vishnu pour se faire vénérer, de s'enrichir par l'usure sous prétexte de prêtrise (*jajmāni*), de répandre des croyances néfastes (*kurīti*) dans la société, de considérer les femmes comme des esclaves, tout ça pour satisfaire ses propres intérêts en brisant le pays et le peuple sous le joug de la religion » (23).

Ces discours renversent les rapports mis en avant par l'idéologie pancayat entre la monarchie, la religion et la paix sociale : ici, le souverain n'est pas le protecteur de la religion qui assure l'harmonie entre les différents segments de la société, il est au contraire celui qui dévoie la religion au bénéfice d'une classe privilégiée.

L'instrumentalisation de la religion n'est pas pour autant présentée comme une spécificité népalaise ; c'est un universel :

« Il y a 7-8 siècles sur le continent européen, dans certains pays, on vendait des billets pour le paradis. Les rois et empereurs de cette époque prétendant que l'on pouvait aller au paradis, vendaient aux gens crédules des billets pour le paradis et accumulaient des richesses par milliards. Ainsi pour eux, évoquer la religion pour s'enrichir était devenu une habitude. Les miséreux qui du matin au soir avaient faim étaient de par leur ignorance victimes des rois. À cette époque, la religion était un gagne-pain » (24).

Contraste manifeste avec la position d'UML qui estime que la monarchie constitutionnelle est actuellement incontournable. Interrogé sur la contradiction apparente que constitue le soutien de la monarchie par un marxiste, Man Mohan Adhikari se justifie ainsi : « Je suis bien entendu communiste. Cependant, je sais que la monarchie est nécessaire pour quelque temps. La coexistence des communistes et de la monarchie est tout à fait normale dans notre pays. La monarchie népalaise est le symbole de l'unité du Népal ». Et pour lever toute ambiguïté, le cabinet du premier ministre doit dès le surlendemain préciser que les propos de Man Mohan ont été déformés dans la presse anglophone et qu'il ne fallait pas comprendre « la monarchie est nécessaire pour quelque temps » (« for sometime ») mais bien « pour les temps à venir » (« for times to come ») (25).

S'il y a donc un clivage au Népal entre plusieurs conceptions du rôle de la religion dans la société, il passe non pas entre les communistes et les autres, mais entre UML et les radicaux. Toutes les idéologies politiques népalaises reconnaissent à différents degrés des vertus sociales à la religion. Ce n'est donc pas sur ce point que les divergences fondamentales apparaissent. Par

(22) DAHAL, 2047 V.S., p. 6.

(23) DAHAL, *op. cit.*, pp. 5-7.

(24) *Ibid.*, p. 6.

(25) RN, 23/5/95.

contre, la question de l'État hindou, et donc du caractère sacré de l'autorité des rois Shah, distingue bien ceux qui en font le garant de la cohésion nationale de ceux qui le considèrent comme un facteur de division.

### 3 – La religion dans la société socialiste

Si les déclarations plus ou moins circonstanciées que nous venons de passer en revue suggèrent que les communistes népalais n'entretiennent pas d'hostilité foncière à l'égard de la religion, une interrogation importante demeure quant à la place que les projets de société socialiste lui réservent. En 1968, Pushpa Lal formulait assez précisément le programme de son parti dans le domaine religieux :

« Nous ne voulons pas nous en prendre aux opinions religieuses du peuple ; nous voulons le libérer de l'exploitation religieuse actuelle et rallier les groupes religieux à l'édification d'un nouveau Népal populaire. À cette fin, le gouvernement populaire révolutionnaire adoptera les mesures suivantes : 1. Ne pas octroyer à quelle religion que ce soit le statut de religion d'État mais proclamer la laïcité (*dharma nirpekśa*) de l'État populaire révolutionnaire. 2. Respecter la foi religieuse individuelle et permettre à chacun d'adhérer à la religion de son choix. 3. Octroyer les mêmes droits aux citoyens prônant des opinions religieuses ou athées (*dharma bipakśya*). 4. Abolir toutes les formes d'exploitation exercées au nom de la religion par les *guru, purohit, sādhu, santa, mahanta, lāmā, mullā, maulavī, bhante*, pères (chrétiens : *pādarī*) : privilèges fonciers (*dhev prathā*), *guṭhī, bhandārā prathā* et autres. 5. Se séparer (*alagyāune*) de toutes les institutions d'éducation religieuse. 6. Nationaliser les biens des temples ; l'État se chargera des dépenses nécessaires au culte ainsi que des collectes (au bénéfice de ces temples). 7. Réprimer durement par la loi la propagation d'opinions communalistes (*sāmpradāyik*) et 8. Expulser hors du pays les missions religieuses et autres » (26).

Présenté ainsi, l'État révolutionnaire adopterait une politique laïque guère dissemblable de celle des premières républiques françaises par exemple : respect de toutes les opinions, dissociation entre État et religion, abolition des institutions permettant l'autonomie financière des cultes et prise en charge de cette fonction par l'État. La spécificité réside dans les deux dernières mesures, qui reflètent deux préoccupations largement partagées par les élites politiques népalaises, quelle que soit leur affiliation idéologique. La peur du communalisme d'abord, qui se réfère directement à l'expérience indienne. De tous temps les communistes népalais ont pris soin d'affirmer leur position sur ce sujet. En effet, prônant la laïcité, ils tombaient immédiatement sous la critique de la propagande pancayat : la laïcité constitue une menace pour des sociétés pluri-religieuses comme celles du Népal et de l'Inde ; le seul salut réside dans l'adoption par l'État de la seule religion qui permet la coexistence de toutes, l'hindouisme. Ne pouvant décemment, en tant que marxistes, accepter le concept de religion d'État, les maoïstes népalais durent proposer une alternative qui se distingue de la laïcité libérale à l'indienne : la répression, qualifiée de « dure », des « opinions communalistes ». Le renvoi des missionnaires répond à une question connexe. La constitution pancayat prohibait explicitement

---

(26) SHRESTHA, *op. cit.*, pp. 34-35.

par son article 19 le prosélytisme. La constitution de 1990 a d'ailleurs conservé mot pour mot cette provision. L'hindouisme népalais, qui se perçoit comme non-prosélyte, est toujours hanté par la fuite de ses adeptes. Ce sentiment fut entretenu par la politique isolationniste des Shah – qui après la prise Kathmandou en 1769 expulsèrent les missionnaires capucins – et des Rana qui percevaient comme des menaces l'introduction d'idées étrangères. Les maoïstes ne se dissocient pas de cette forme de nationalisme. Que les missions chrétiennes soient nommément désignées n'est pas fortuit : le Népal ne connaissait pas la présence jusqu'à une époque très récente d'organismes musulmans voués au prosélytisme.

### III. UNE RELIGION DE REMPLACEMENT ?

L'étude du rapport du maoïsme népalais à la religion ne peut se cantonner à ses prises de position vis-à-vis des religions constituées. Par son caractère révolutionnaire, ce mouvement vise non seulement une refonte globale de la société mais il propose aussi une vision globale du monde et de l'histoire faite d'un ensemble de représentations cohérentes. C'est en cela que ce phénomène peut être approché à l'instar d'un système religieux, et non comme un programme réformiste dont chaque élément – de par sa nature pragmatique – est légitimement susceptible d'être envisagé séparément. On partira du constat que le discours et la praxis du maoïsme népalais accordent une place privilégiée aux domaines usuellement associés aux religions, telles l'activité symbolique, la mythologie – si l'on veut la cosmogonie – ou la définition des normes éthiques.

#### *1 – Les martyrs, la mort et le sang*

La célébration du martyr tient une place tout à fait particulière dans le mouvement maoïste népalais. Elle ne peut qu'évoquer l'intense activité rituelle que les États communistes consacrent à leurs héros disparus. La momification de Lénine et de Mao, ou les défilés militaires vietnamiens précédés par un sosie d'Ho Chi Minh suffisent à illustrer une même préoccupation : refuser la mort du héros, jusque dans ses implications physiques.

Les différents partis communistes népalais consacrent des moyens importants à la diffusion des photographies de ceux qu'ils nomment les « martyrs » (*śahīd*), en particulier sous la forme de calendriers, média privilégié de propagande commerciale ou politique en Asie du Sud. Les martyrs ainsi commémorés sont pour la plupart des militants ou des sympathisants communistes victimes de la répression pancayat. Dans ces trois dernières années, les iconographies ont réservé une place privilégiée à Madan Bhandari et Jivnath Ashrit, deux membres du comité central d'UML disparus dans un accident de voiture en 1993. Cet événement a suscité une crise politique nationale, UML défendant bruyamment la thèse d'un attentat sur lequel le gouvernement Congress aurait refusé de faire toute la lumière. Il reste que les deux leaders ont acquis de la part de leur parti le statut de martyrs et sont l'objet d'hom-



mages ritualisés lors de toutes les manifestations publiques d'UML. La forme la plus courante et la plus concrète de ces hommages consiste dans l'exhibition de portraits auxquels sont offerts des colliers de fleurs. Ces portraits sont placés aux côtés de ceux des fondateurs historiques du communisme international : de gauche à droite, selon une séquence toujours scrupuleusement respectée, Marx, Engels, Lénine, Staline et Mao. Depuis la mort de Madan Bhandari et Jivnath Ashrit, le parti organise une semaine de lectures pieuses sur le site même de leur disparition, se conformant ainsi à une pratique hindoue, tant dans la forme que dans le fond (27).

Une publication récente consacrée aux martyrs par les animateurs de différents courants politiques illustre l'allégorie du martyr chez les maoïstes népalais (28). On y apprend par exemple de la plume de S. Lamsal, qui se qualifie d'« écrivain progressiste », que « le martyr, pour édifier la grandeur du pays et du peuple, mène jusqu'au bout un combat contre la saleté et la souillure (*phohor mailā*) qui entachent l'autorité et la société ». Comment ne pas ici rapprocher le martyr du brahmane, sachant que les partis communistes, plus que tous les autres sont au Népal dirigés par une majorité de brahmanes ? Le même auteur poursuit : « Il ne faut jamais, d'un point de vue idéologique, considérer nos martyrs immortels de façon idéaliste... mais scientifiquement... De nombreux ennemis du peuple sont aussi devenus des martyrs » (29). Ainsi, le statut de martyr ne peut être octroyé qu'au terme d'une analyse « scientifique » menée par ceux qui incarnent les intérêts du peuple, démarche qui permet de faire la part entre « nos martyrs » et les martyrs illégitimes. Un autre « écrivain progressiste » va dans le même sens : « le fait que les martyrs réprimés par les gouvernants aient été haineusement présentés comme des fantômes (*bhūtpret*) est un exemple de leur diabolisation » (30). Cette assertion n'est compréhensible qu'en référence aux conceptions traditionnelles. Le martyr, mort de mort violente, ne peut échapper à l'errance que par une reconnaissance de son statut qui équivaut à sa réintégration dans la société.

R. Gautam emploie au sujet du martyr une métaphore digne d'intérêt : « Le sang des respectés martyrs du passé n'a pas été perdu [en vain] et le sang des martyrs qui tomberont [à l'avenir] ne sera pas perdu non plus. Quelle que soit la satisfaction des ennemis du peuple, leur défaite le jour venu [lit. : « à la fin »] est assurée, et plus certaine encore sera la victoire du sang des martyrs » (31). La symbolique du sang doit être relevée pour sa récurrence dans le communisme népalais, même si nos matériaux sur ce point sont encore trop insuffisants pour ébaucher une réelle interprétation. Ainsi, l'une des composantes radicales du mouvement communiste, le PCN-Masal, se surnomme *raktim parivār*, la « famille sanguine ». L'on pourrait sans y prendre garde se contenter de voir là une simple référence au rouge du communisme et négliger le sens premier de *raktim*, puisque aussi bien le terme courant pour « rouge », *rāto*, est formé sur la même racine *rakta* qui signifie « sang ». Or sur les affiches du groupe, cette appellation est inscrite en lettres rouges

(27) Cf. par exemple *KP*, 18/5/95.

(28) Madan-Aśrit, *Smṛti Pratiśṭhān* (ed.) *Śahīd*, bhadra 2052 V.S.

(29) LAMSAL, « Śahīdko vaicārik vivecanā », pp. 210-212 in *ibid.*

(30) AHUTI, « Nepālī śahīdbāre », p. 219 in *ibid.*

(31) GAUTAM, in *ibid.*, p. 228.

ruisselantes ce qui ne laisse aucun doute quant à la valeur donnée. Et il n'est pas exclu qu'un tel symbole soit plus qu'anecdotique au Népal puisque l'on sait qu'en 1940, les Rana découvrirent l'existence d'un mouvement d'opposition dénommé Raktapāt maṇḍal, « le cercle de la saignée » (32).

## 2 – De la révolution au sens propre : histoire et éthique

Finalement, il faut s'interroger sur le sens de cette révolution qui verra « la victoire du sang des martyrs ». Pour revenir à une question ébauchée plus haut dans cet article, quelle est, pour les maoïstes népalais, la place de la révolution promise dans l'histoire de la société népalaise ? S'agit-il de faire table rase des structures et des valeurs existantes pour établir un monde totalement nouveau ?

### *De l'origine des castes*

Qu'en est-il par exemple des conceptions portant sur la hiérarchie des statuts, des *jāt* – des « castes » si l'on veut –, qui malgré sa disparition légale en 1962 reste l'un des traits fondamentaux de la société népalaise ? On pourrait s'attendre de la part des communistes à des positions originales en la matière, en rupture avec les idéologies « réactionnaires ». Or les matériaux en notre possession reflètent pour l'essentiel le discours dominant dans les villages, qui présente la hiérarchie des statuts comme une corruption récente de l'ancienne société hindoue. De deux choses l'une : soit les campagnes népalaises se sont profondément imprégnées des doctrines marxistes-léninistes, soit les discours maoïstes coïncident avec, et reprennent éventuellement, un courant d'opinion plus vaste. On en jugera par exemple à partir de l'histoire de l'apparition des statuts au Népal telle que retracée par B. Dahal. Cette reconstruction débute par un schéma évolutionniste et universel directement calqué sur le modèle marxiste :

« Les brigands qui ne cherchent qu'à subsister en pillant le labeur d'autrui ont essayé d'effrayer le peuple en prétendant que les communistes ne respectent pas les castes. Ils répètent que si les communistes arrivaient au pouvoir, ils fonderaient toutes les *jātī* en une seule. À sa naissance, l'homme ne porte pas de *jāt*... tous ont le même sang, les mêmes besoins... Dans le monde d'autrefois il n'y avait pas de division en *jāt*, tous les hommes étaient égaux. Mais par la suite, les exploiters commencèrent à fabriquer toutes sortes de lois scélérates afin d'établir leur propre supériorité dans la société. Ils divisèrent les gens en différentes catégories afin de morceler l'unité du peuple... il y eut des grands et des petits... Ainsi, ayant affaibli le peuple, les rois de cette époque purent établir leur loi et gouverner seuls. Jusqu'à aujourd'hui, les opprimés, restés ignorants de ces conspirations, continuent de servir les féodaux » (33).

Le schéma est ensuite appliqué au Népal :

« Dans notre Népal d'autrefois, la coutume des castes n'existait pas non plus. Au temps des rois Malla, un individu qui s'appelait Jayasthiti Malla, lorsqu'il devint roi fit venir des brahmanes depuis l'Inde et établit une distinction parmi les gens d'ici entre *jātī* appelées *bāhun*, *ksetrī*, *vaiśya* et *śudra*. Ce qui nous montre

(32) SEVER, 1993, p. 334.

(33) DAHAL, *op. cit.*, p. 7.

qu'au Népal aussi le roi a institué les castes pour satisfaire son intérêt propre (*svārtha*)» (34).

L'idée que les hiérarchies sociales actuelles sont un produit d'une corruption historique de l'égalitarisme des origines pourrait sembler d'inspiration marxiste si l'on ne précisait qu'elle est déjà présente dans la littérature hindoue ancienne, notamment dans les Lois de Manu, et qu'elle est très largement répandue dans les campagnes (35). Mais alors que la cosmogonie classique présentait l'instauration de la hiérarchie, aussi bien sociale que politique, comme un acte divin nécessaire au ré-ordonnement d'un monde menacé d'anarchie par la cupidité humaine, les marxistes népalais en font une «conspiration», des «lois scélérates», motivées par les intérêts personnels des classes dirigeantes inspirées par les agents étrangers que représentent les brahmanes indiens – ce qui cadre en l'occurrence avec la dénonciation actuelle de l'Inde comme source de tous les maux.

Quel sort les communistes réserveront-ils aux *jāt* dans la société à venir ?

«Pour les communistes, c'est une grosse erreur que de faire «chi-chi» et «dur-dur» («pousse-toi de là») à des hommes faits de même sang et de même chair; cela mène la société à sa ruine. Mais lorsque nos ennemis disent que les communistes veulent d'un seul coup mélanger [*gōlmāl* : lit. «mélanger», «détruire»] toutes les *jāt*, c'est absolument faux. Les communistes veulent amener l'égalité de statut entre les hommes. Ils ont compris qu'il fallait le faire progressivement par le moyen de l'éducation. Ainsi à l'époque de nos grands-pères, l'orthodoxie de caste était très prononcée... moins du temps de nos pères et encore moins chez nous et nos enfants... par l'éducation on fera de même dans le peuple... Selon leurs besoins, les Bahun (brahmanes) pourront coudre et les Damai (tailleurs) étudier les sciences et devenir savants. Les communistes considèrent donc que les castes sont une chose néfaste et que dans la mesure du possible il ne faut pas les laisser se répandre dans la société. Nous n'oublions pas que les castes ne profitent qu'aux puissants» (36).

On le comprend immédiatement, la condamnation porte moins sur l'existence des *jāt* que sur leurs rapports actuels. On remarquera que ce programme ne prévoit explicitement aucune démarche législative dans ce domaine : aucune abolition, qui est certes implicite dans le code népalais actuel, mais aucune répression légale non plus. On notera surtout que le souci principal est de rassurer quant aux projets de «mélanges» que les adversaires prêtent aux communistes. Les communistes ne veulent pas «mélanger» les *jāt*, ils ne veulent pas les «détruire», ce qui en népali se résume à un même terme (*gōlmāl*); ils prétendent seulement réformer la discrimination dans les comportements. Les brahmanes pourront coudre et les Damai (tailleurs intouchables) étudier, mais leur distinction ne disparaîtra pas.

#### *De la condition des femmes*

Dans la société socialiste, les comportements discriminatoires entre castes disparaîtront donc progressivement grâce à l'éducation. Cette modération, cette passivité optimiste contrastent avec le volontarisme qui transparaît d'au-

(34) *Ibid.*

(35) DONIGER, 1991, par exemple I.81-87. Sur les conceptions de l'histoire sociale dans une localité du Népal Central, voir RAMIREZ, 1994.

(36) DAHAL, *op. cit.*, pp. 8-9.

tres programmes relatifs à l'éthique, notamment en ce qui concerne la condition féminine, ou plus précisément, les relations entre sexes.

«Quelle sera donc la condition des femmes dans l'État communiste ? Les communistes pensent qu'il faut donner aux femmes des droits égaux à ceux des hommes ainsi que la liberté. Ne pas considérer les femmes comme ses propres jouets, ne pas les maltraiter, ne pas prendre une épouse en plus de la première, punir les crimes qui consistent à déshonorer nos sœurs, les violer ou porter son regard sur la femme d'autrui ; c'est un crime pour un homme marié d'avoir des relations avec une autre, il faut établir une loi qui ne permette qu'une épouse par homme et qu'un époux par femme ; punir durement les voyous qui lancent de vilains mots à nos filles et sœurs et qui insultent les femmes ; abolir la prostitution et permettre aux prostituées d'exercer une profession correcte en leur offrant un emploi ; interdire qu'une quelconque femme soit une épouse collective ; arrêter la polygamie, le mariage des enfants, les mariages forcés contre la volonté de la fille, les mariages entre un vieux et une jeune (*anamela vivāh*) ; telle est la politique des communistes...

Il faut donc savoir que seuls les communistes respectent nos sœurs. Nous savons tous que les opposants aux communistes déshonorent nos sœurs. Dans les villes et les campagnes, les Congressi, Pance et Mandale violent les filles des autres. Leur gouvernement a ouvert des bordels un peu partout et contemple le spectacle de prostituées (offertes) à la vue de tous. Les Congressi, Pance et Mandale sont aussi des gens qui ont plusieurs épouses. Ce sont des voyous qui n'accordent aucun droit à leur fille et en font des servantes qui lavent leur vaisselle. Ce sont des ennemis du peuple, qui ennuient les femmes (*chedchād garne*), écrivent des livres cochons à leur sujet et font des choses dégoûtantes... ils répandent ces rumeurs sur les communistes pour couvrir leurs propres crimes et briser l'unité entre hommes et femmes... » (37).

Une telle profession de foi associe les thèmes communs à la gauche et aux libéraux népalais avec de remarquables accès de puritanisme. Aucune précision sur les mesures qui assureraient l'égalité effective de droits pour les femmes ; par contre, une virulente insistance sur la répression de comportements tous placés sur le même plan : viol, prostitution, polygamie, adultère, asservissement domestique, pornographie, attitudes « déshonorantes » (regards, plaisanteries...). Certains de ces maux renvoient à des pratiques traditionnelles : polygamie, mariage des enfants, mariages arrangés. D'autres, comme la pornographie, ont progressé avec le désenclavement économique et culturel du Népal. Comme tous les courants politiques dans le Népal actuel, le mouvement communiste doit traduire de façon cohérente les aspirations complexes et souvent contradictoires d'une opinion népalaise tiraillée entre références traditionnelles et références extérieures. Mais alors que les libéraux restent prudemment en retrait sur les questions éthiques, les communistes rejoignent les fondamentalistes hindous dans une critique violente des « nouveaux comportements ». Par exemple, lorsque la section locale d'un syndicat étudiant proche d'UML demande, dès juillet 1990, « la prohibition dans l'ensemble du district de la production et de la distribution d'alcool ainsi que de la projection de films vidéo obscènes », elle inaugure un ensemble de campagnes identiques menées avant tout par des associations féministes (38). En effet, pour les communistes comme pour les fondamentalistes et certains groupes féministes,

(37) *Ibid.*, pp. 15-17.

(38) *RN*, 14/7/90 ; ces campagnes animées par des femmes sont très courantes en Inde.

la lutte contre l'alcool et la pornographie participe d'un projet global de réforme de la société qui passe par une moralisation des comportements individuels. Or cette moralisation ne s'adresse pas qu'aux pratiques archaïques mais aussi à celles attribuées à la modernité. Le premier ministre Adhikari s'en est expliqué très clairement lors d'un discours consacré au « redressement moral » : « La société est confrontée à des maux et des incohérences dus au déclin des valeurs morales » (39). Dès lors, il apparaît clairement que, pour une partie importante des dirigeants communistes népalais au moins, le progrès consiste en un retour à un état antérieur de la société.

Il semble évident, mais nous ne pourrions nous en justifier en détail ici, que cet aspect de l'idéologie communiste népalaise participe à un ensemble de courants d'idées où elle puise sa source autant qu'elle l'alimente. Les thèmes de cette éthique puritaine, ainsi que l'idée d'un âge d'or trouvent au Népal comme en Inde de multiples parallèles chez les réformateurs et fondamentalistes hindous, mais aussi – spécificité népalaise – parmi plusieurs ONG américaines opérant au Népal, qu'il s'agisse de missionnaires chrétiens ou de féministes radicales.

### *Les forces souterraines*

Un dernier aspect de l'idéologie maoïste népalaise confirmera combien elle partage de représentations avec d'autres courants de pensée népalais. Un des leitmotiv du discours politique népalais consiste à désigner ses adversaires par des métaphores péjoratives rarement explicitées, bien qu'évidentes pour l'auditoire. Les dirigeants pancayat ne se lassaient pas de dénoncer les « forces secrètes », « masquées » (*gupti*), les « éléments égoïstes » (*byaktigat svartha*) ou « anti-sociales », coupables de tous les maux. L'expression la plus significative, due à T.P. Acharya, était sans doute *bhumigat giroh*, littéralement les « bandes souterraines », terme dont le succès résidait dans son homophonie avec *bhumigat kirro*, « les insectes souterrains ». L'opposition congressi et communiste retournait des qualificatifs très similaires. Dans les deux cas, le contexte de ces énoncés signifiait immanquablement d'une part que ces forces anonymes s'interposaient entre le roi et le peuple, d'autre part qu'elles étaient dirigées depuis l'étranger. Actuellement, seuls les maoïstes radicaux désignent nommément les « Congress-Pance-Mandale » (40) comme source de tous les maux. Ces derniers sont accusés de « conspirations », notamment lorsqu'ils critiquent les communistes népalais. L'opposition au PCN est le fait de ceux qui ont peur que sa justice triomphe, donc des « ennemis du peuple » : « Ceux qui ont peur de la loi du parti communiste, les ennemis du peuple tels le Congress, les Pance et les Mandale, combattent notre parti » (41). Subsiste donc l'idée que les adversaires avancent masqués et que le rôle des communistes est de les dénoncer.

L'association constante entre des actions secrètes et la main de l'étranger est familière chez les communistes népalais. Par exemple, au sujet des mouvements hindouistes : « diverses forces réactionnaires venues de l'étranger entretiennent des liens obscurs avec ces éléments communalistes et utilisent la

(39) KP, 27/5/95.

(40) Le Mandal, « Cercle », représentait la milice secrète du régime Pancayat.

(41) DAHAL, *op. cit.*, p. 38.

lutte contre le féodalisme et l'impérialisme pour répandre la réaction» (42). MK Nepal en mai 1995 au sujet de «l'affaire de la vache» : «Des éléments étrangers tentent d'exacerber le débat et de créer une agitation politique dans notre pays. Nous ne plierons pas face à ces diktats étrangers» (43). Bhandari, dirigeant Emale, affirme au sujet des communistes radicaux que : «la réaction a pénétré dans ce groupe et les soutient depuis l'extérieur» (44). Il me semble qu'on ne peut se contenter de voir dans ces dénonciations à demi-mot de simples instruments tactiques. Elles participent à une conception globale de la société. Dans un glossaire expliquant au grand public les éléments de la terminologie communiste, Dahal définit ainsi ce qu'il faut entendre par «peuple» (*janatā*) : «On appelle peuple les gens qui vivent de leur labeur, aiment leur pays et combattent les ennemis étrangers. Les exploiters qui ne travaillent pas et survivent en suçant le sang et la sueur des pauvres, les féodaux, les truands (*jālī*) et les charlatans (*phaṭāhā*) ne font pas partie du peuple. Ces exploiters ne sont que des ennemis du peuple» (45).

## CONCLUSION

Mes interlocuteurs maoïstes sont généralement choqués à l'évocation des aspects religieux de leur mouvement. Il m'est immanquablement rétorqué que le marxisme est une science et non une religion. La réaction n'est sans doute pas surprenante. Il y a plus de trente ans Jules Monnerot expliquait que le marxisme était une religion travestie qui ne devait à aucun prix s'avouer comme telle, afin de ne pas prêter le flanc aux critiques rationalistes, et qu'il ne pouvait exister comme religion qu'en se donnant pour science (46). Sans souscrire inconsidérément à ce schéma dans le cas népalais, les matériaux présentés ici semblent bien indiquer que le maoïsme dépasse au Népal le simple cadre d'un projet de gouvernement ou de réforme économique et sociale. Il ne répond cependant qu'imparfaitement au modèle des «religions séculières» conçu par R. Aron. Il constitue sans doute la promesse d'un salut, qui par l'abolition de l'exploitation verrait la résolution des conflits et donc l'avènement d'une harmonie sociale :

«Dans le régime communiste, il n'y aura pas de sentiments d'hostilité comme entre riches et pauvres, purs et impurs, femmes et hommes, hindous et musulmans. Les hommes étant éduqués, l'exploitation aura disparu... La police ne sert qu'à opprimer (*daman*) le peuple. Or dans le communisme, tous les hommes étant égaux, personne n'a besoin d'opprimer qui que ce soit. Il n'y a donc pas de police. Le maintien de la paix et de la sécurité est assuré en commun par les gens» (47).

Mais l'immanentisme du maoïsme népalais mérite d'être reconsidéré – j'espère l'avoir montré ; il ne se pose pas enfin, dans son discours au moins,

(42) SHRESTHA, 2049 V.S., p. 34.

(43) KP, 19/5/95.

(44) BHANDARI, p. 14.

(45) DAHAL, *op. cit.*, p. 38.

(46) MONNEROT, 1963.

(47) DAHAL, *op. cit.*, p. 38.

comme un substitut de la spiritualité ni de la religion dans le sens d'accès au sacré. L'existence de l'au-delà n'est jamais formellement niée, et d'ailleurs fort peu évoquée. La religion n'est pas non plus foncièrement rejetée, mais les institutions religieuses issues d'une «conspiration» politiquement motivée : c'est à ce niveau seulement que l'immanentisme interviendrait.

Malgré les consonances révolutionnaires de ce phénomène et son origine étrangère, il convient de ne pas surestimer son originalité par rapport aux autres mouvements idéologiques qui parcourent les sociétés actuelles du sous-continent indien, et notamment le réformisme religieux, fondamentaliste ou non (48). Il est fort probable que cette relative conformité du discours marxiste népalais, et particulièrement son adéquation aux préoccupations identitaires du moment, ait largement contribué à son succès populaire. Idéologie holiste, le maoïsme propose une représentation cohérente d'un monde contemporain complexe et animé de forces contradictoires. Car si le désenclavement culturel et économique du Népal depuis 1950 a suscité une remise en cause unanime des représentations et pratiques traditionnelles, il a aussi engendré par réaction un souci tout aussi unanime de réappropriation historique et identitaire. C'est par exemple dans ce sens que les maoïstes s'en prennent aux fondements actuels de l'État népalais – le roi et l'hindouisme – tout en entretenant un nationalisme exacerbé. C'est aussi dans ce sens qu'ils condamnent parallèlement certaines pratiques sociales traditionnelles, au nom de la liberté individuelle, et d'autres plus modernes, cette fois au nom de la restauration des valeurs, c'est-à-dire de la tradition. À cet égard, l'idée d'une corruption, d'une décadence est tout à fait centrale. Elle permet de justifier de la nécessité d'un changement qui en tant que restauration ne constituera nullement une menace vis-à-vis de l'ordre et de la tradition séculaires, mais permettra au contraire un retour à l'harmonie des origines.

Philippe RAMIREZ  
*Milieus, Sociétés et Cultures en Himalaya*  
 UPR299 – CNRS

---

(48) MONNEROT (1969, p. 336) proposait de voir la propagation du marxisme d'ouest en est comme «un cas particulier de diffusion culturelle». Cette diffusion peut bénéficier dans certaines cultures d'un substrat favorable : Mühlmann (1968, p. 318) a suggéré que le bolchévisme se situait dans la continuité de la tradition gnostique et millénariste russe.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ARENDET Hanna, *La Nature du totalitarisme*, Paris, Payot, 1990 (coll. « Bibliothèque philosophique »).
- ARON Raymond, *L'Âge des empires et l'avenir de la France* (1<sup>re</sup> éd. 1945), dans *Chroniques de Guerre, la France libre, 1940-1945*, Paris, Gallimard, 1990.
- BHANDARI M., *Bartamān paristhiti ra pārīko dāyitva* [La situation actuelle et la responsabilité du parti], Katmandou, Ne.Ka.Pā. (Mā-Le), 2047 V.S., 1990.
- BRASS P.R. (ed.), *Radical Politics in South-Asia*, Cambridge. (Mass.), MIT Press, 1973.
- BURGHART R., « The Political Culture of Panchayat Democracy », in M. HUTT (ed.), *Nepal in the Nineties*, Delhi, Oxford University Press, 1994, pp. 1-13.
- DĀHĀL B., *Kāmgres-pāce-mandale jastā janatākā śatruharūle kamyuniṣṭaharūkā virūddhamā garekā jhuṣṭā pracāraharukō khaṇḍan (sarvasādhāraṇ janatākolāgī)* [Réfutation des arguments erronés opposés aux communistes par les ennemis du peuple comme le Congress, les Panca et les Mandale (à l'intention du grand public)], Rukum, Pratibhā Sāhityak Parivār, 2047 V.S., 1990.
- DONIGER W. (trad.), *The Laws of Manu*, New-Delhi, Penguin, 1991.
- GRAFF Violette, *Les Partis communistes indiens*, Paris, Armand Colin, 1974.
- GUILLERMAZ J., *Histoire du Parti communiste chinois*, t. 2, *de Yenan à la conquête du pouvoir (1935-1949)*. Paris, Payot (coll. « PPP »), 1975.
- KP : *The Kathmandu Post*.
- Madan-Aśrit Smṛti Pratisthān (ed.) : *Śahīd*, [Martyr] Katmandou, 2052 V.S., 1995.
- MONNEROT J., *Sociologie du communisme*, Paris, Gallimard, 1963.
- MONNEROT J., *Sociologie de la révolution ; mythologies politiques au XX<sup>e</sup> siècle ; la nouvelle stratégie révolutionnaire*, Paris, Fayard, 1969 (coll. « Les grandes études contemporaines »).
- MÜHLMANN W.E., *Messianismes révolutionnaires du tiers-monde*, Paris, Gallimard, 1968.
- PEREIRA DE QUEIROZ M.I., *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles : histoire et ethnologie des mouvements messianiques* (Préf. de R. Bastide), Paris, *Anthropos*, 1968.
- SHRESTHA Puṣpalāl, *Nayām janavādī kranti, nayām janavādī kāryakram* [la révolution du nouveau populisme, le programme du nouveau populisme], Iṭaharī, Jāgṛti prakāśan, 2049 V.S., 1992 rééd. de deux textes datant de 1968.
- RAMIREZ Philippe, *Patrons et Clients : étude des relations politiques sur le site d'un ancien royaume indo-népalais*, Argha (*Népal Central*), thèse de Doctorat, Paris X, 1994.
- RN : *The Rising Nepal*.
- SEVER A., *Nepal under the Ranas*, New Delhi, Oxford & IBH Publications, 1993.



*Résumé*

*La position des maoïstes népalais vis-à-vis d'une société encore largement organisée autour de sa monarchie hindoue pose des problèmes qui permettent d'enrichir l'approche anthropologique des phénomènes révolutionnaires. Les discours à l'égard de la religion témoignent notamment d'une vision du monde qui s'écarte très nettement de la philosophie matérialiste que le marxisme népalais est censé a priori véhiculer. L'absence de rejet radical de la religion est particulièrement notable. On tente de le justifier dans cet article en montrant que le maoïsme népalais, partant du principe d'une décadence de la société actuelle, propose un retour à un âge d'or antérieur à l'apparition de la monarchie et des castes. Rejoignant sur de nombreux points les thématiques des fondamentalistes religieux du sous-continent indien, il s'efforce de construire une représentation cohérente du monde qui réponde aux préoccupations paradoxales de la société népalaise contemporaine ; la critique de la tradition doit ménager la réaffirmation de l'identité nationale.*

*Abstract*

*The role of the Maoists in modern Nepal is problematic as society remains widely based on the Hindu monarchy. Such an issue may contribute in a significant way to the anthropological approach of revolutionary phenomena. In Nepal, the Maoist' discourse on religion reflects conceptions broadly divergent from the materialist philosophy they are supposed to communicate. The absence of any radical rejection of religion is particularly noticeable. The Nepalese Maoism considers that the present society is the product of a process of decadence. The revolution will bring it back to the golden age that preceded the appearance of monarchy and castes. In many ways, this philosophy concurs with the South-Asian religious fundamentalisms. Nepalese Maoism attempts to construct a coherent vision of the world which responds to the paradoxical preoccupations of present society, i.e. criticism of tradition and a search for national identity.*

*Resumen*

*La posición de los maoistas nepalés frente a una sociedad organizada aún, en gran medida, al rededor de su monarquía hindú, plantean problemas que hacen posible el enriquecimiento antropológico de los fenómenos revolucionarios. Los discursos en torno a la religión testimonian, en gran medida, de una visión del mundo que se aleja claramente de una filosofía materialista que el marxismo nepalés debería, en principio, vehicular. La ausencia de negación radical de la religión es particularmente evidente. En este artículo se intenta justificarla mostrando que el maoísmo nepalés, partiendo del principio de la decadencia de la sociedad actual, propone una vuelta a una edad de oro anterior a la emergencia de la monarquía y de las castas. Aproximándose en numerosos puntos a las temáticas fundamentalistas religiosas del sub-continente indio, se esfuerza en construir una representación coherente del mundo que responda a las preocupaciones paradoxales de la sociedad nepalésa contemporánea ; la crítica de la tradición debe evitar la crítica de la reafirmación de la identidad nacional.*