



HAL
open science

Le maoïsme, stade suprême du nationalisme

Philippe Ramirez

► **To cite this version:**

Philippe Ramirez. Le maoïsme, stade suprême du nationalisme : La notion de "peuple" dans la littérature maoïste népalaise. V. Bouillier, C. Servan-Schreiber. De l'Arabie à l'Himalaya : Chemins croisés en hommage à Marc Gaborieau, Maisonneuve et Larose, pp.229-248, 2004, 2706817674 9782706817670. hal-00585995

HAL Id: hal-00585995

<https://hal.science/hal-00585995>

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.

paru dans in : V. Bouillier et C. Servan-Schreiber (ed.) *De l'Arabie à l'Himalaya : Chemins croisés en hommage à Marc Gaborieau*, Paris : Maisonneuve et Larose, 2004.p.229-248.

Philippe Ramirez

"Le maoïsme, stade suprême du nationalisme" : la notion de "peuple" dans la littérature maoïste népalaise.

"Sans cesse, les habitudes populaires sont dérangées par ce qui paraît troubler l'ordre des choses... À chacun de ces heurts, à chaque perception de l'extraordinaire, la société hésite, elle cherche, elle attend."

Marcel Mauss (Esquisse d'une théorie générale de la magie, 1902-1903).

En 1982, Marc Gaborieau se penchait sur la phraséologie du régime pancayat, cette "démocratie sans partis" à la népalaise instituée en 1962 par le roi Mahendra.¹ Il démontait soigneusement les mécanismes de cette tentative d'imposition d'une nouvelle conception de la société nationale. Ce travail constituait une contribution majeure à la réflexion sur l'anthropologie de l'État népalais, alimentée également, au sujet de la même période, par B. Borgström (1982), ainsi que par R. Burghart (1984) dans une perspective diachronique. Si l'intérêt porté par les népalaisants au discours politique fut sans doute suscité par l'inflation rhétorique de la part du régime népalais, il révélait aussi une nouvelle attitude des anthropologues à l'égard d'un objet longtemps délaissé. Deux ans auparavant, C. Geertz dénonçait une vision de l'activité politique comme restreinte à un ensemble d'artifices d'imposition de la force et appelait à en considérer sérieusement la profusion d'aspects symboliques.² Si cette critique a été largement entendue, suscitant notamment une profusion de travaux sur les rituels d'État, le discours politique en tant qu'objet anthropologique souffre toujours d'un certain déficit de légitimité. Or il fait bien partie des missions de l'anthropologie de restituer les discours et les représentations. La littérature politique ne peut être évacuée sous prétexte qu'elle se réduirait à une simple somme de slogans ou à un ensemble de documents de propagande. La propagande d'ailleurs n'est pas

1 Gaborieau, 1982.

2 Geertz, 1980, pp. 121-123

en elle-même sans intérêt, ne serait-ce que parce qu'elle s'appuie sur des représentations, sur des valeurs que le propagandiste suppose exister chez sa population cible.³ Certes, l'interprétation de ce type de corpus ne va pas sans poser des problèmes sérieux, notamment quant à son statut tant chez l'émetteur que chez le destinataire. La propagande idéologique est-elle l'objet d'une évaluation rationnelle ou relève-t-elle d'un processus de "croyance", comme le pensait Gramsci ?⁴ Et vise-t-elle bien à "propager" le contenu qui semble être le sien, ou plutôt à établir le seul lexique et la seule source de parole légitimes ?⁵

Enfin, il ne fait pas de doute que la narration historique, qui attirera particulièrement notre attention ici, constitue une forme de lutte, comme ne se lassent de le répéter les théoriciens révolutionnaires : l'imposition de nouvelles représentations issues de et impliquant une redéfinition, une réinterprétation de la société, de l'histoire, du monde procède de la lutte symbolique, qui peut être tout aussi décisive dans un conflit que la lutte militaire.⁶ Les "fonctions pratiques" de l'histoire militante ne sont donc peut-être pas si évidentes et comme celles du mythe méritent une attention particulière de la part des anthropologues.

Depuis ces travaux pionniers sur le discours d'État au Népal, le royaume a connu des mutations politiques profondes, qui ont vu en 1990 l'instauration d'une monarchie parlementaire, puis en 1996 le déclenchement par le Parti Communiste Maoïste d'une puissante rébellion armée. Je propose donc de poursuivre la démarche entreprise il y a vingt ans en tentant de décrypter à travers les nouveaux discours politiques, particulièrement celui des maoïstes, l'évolution récente des représentations de la nation.

Je voudrais montrer ici que le désir de nation constitue l'un des ressorts fondamentaux du mouvement maoïste et que les représentations maoïstes dans ce domaine se situent dans le prolongement cohérent du processus de construction nationale en œuvre au Népal depuis plus de deux siècles. Plus précisément, l'imaginaire national des *Maovadi*, les maoïstes népalais, parachèverait l'émergence, ébauchée depuis cinquante ans, du "peuple" comme constituant exclusif du corps social. Deux clarifications sont nécessaires afin de lever des ambiguïtés sérieuses qui pourraient apparaître

3 cf. Ellul, 1962 et Appadurai, 1981.

4 Gramsci, 1932.

5 Telles seraient selon Colas (1994, p. 256) les fonctions du discours totalitaire et des "mensonges d'État", mais je pense qu'on peut en faire l'hypothèse pour le discours politique — et religieux — en général.

6 voir par exemple les mécanismes "historicogéniques" mis en lumière par Kertzer (1996, pp. 86 et 158) à partir de l'exemple du PC italien.

à la lecture de l'analyse qui suit. D'abord, la mise en évidence du désir de nation comme l'un des constituants centraux de l'idéologie maoïste népalaise ne vise pas à éluder ou à minimiser d'autres dynamiques du mouvement, notamment la révolte contre les injustices sociales ou les violences policières ainsi que l'utilisation de moyens militaires à des fins strictement personnelles. D'ailleurs, comme on tentera de le montrer, ces motivations sont étroitement articulées au désir de nation. Ensuite, sans refuser aux acteurs du conflit tout discernement, je ne pense pas — comme le défend encore une école sociologique⁷ — qu'on puisse rendre compte de leur discours et de leur comportement par le seul recours au "choix rationnel". Les représentations et édifices sémantiques qui seront mis en relief ici, notamment ceux de type messianique, ne relèvent pas tous d'élaborations maîtrisées, dans le cadre de stratégies délibérées, mais largement aussi de processus inconscients — proches des "attentes" ou des "forces collectives" évoquées par Mauss — dont les contextes politiques violents forment un révélateur particulièrement propice.⁸ Mon analyse des textes politiques doit se comprendre dans ce sens et non dans celui d'un procès d'intention.

Les enjeux actuels de la question nationale au Népal doivent être abordés comme résultant directement d'une série de mutations postérieures à l'unification népalaise par les souverains de Gorkha à la fin du XVIIIe siècle, selon un processus reconstitué par Richard Burghart.⁹ La souveraineté des anciens rois embrassait deux types d'autorité, foncière et rituelle, s'exerçant sur des domaines territoriaux partiellement superposés : les "possessions" et le "royaume". S'y ajoutait un certain nombre de "pays" (*des*) sur lesquels les indigènes revendiquaient des droits ancestraux. À partir de la démarcation des frontières, à l'issue de la guerre anglo-népalaise de 1815-16, ces trois entités subirent différents processus de redéfinition. Dans les conceptions administratives de la fin du XIXe siècle, les entités régionales durent laisser la place à un édifice codifié reposant sur des "espèces" (*jāt*) interdépendantes, autrement dit à un système des castes national. Dans les années 1960, l'État-nation pouvait être, dans le discours officiel, défini par des limites spatiales précises englobant un domaine royal

7 Notamment Elster, 1989.

8 Mauss, 1950, pp. 77-88 et 306-308. L'évocation de "noeuds prélogiques" par Rouquette (1994) fournit une voie intéressante dans l'exploration des aspects inconscients du discours et du comportement politiques. Pour un panorama récent des approches de l'imaginaire dans les sciences politiques, voir Braud, 1996.

9 Burghart, 1984.

désormais indistinctement foncier et rituel, une langue officielle commune et une communauté politique unique. Dans un Népal où la hiérarchie des castes était censée devoir s'effacer aisément, il ne restait pour le régime pancayat qu'à organiser la coexistence de "classes" horizontalement juxtaposées, au travers de maints efforts rhétoriques soigneusement analysés par M. Gaborieau.¹⁰

Il semble que cette conception de l'État-nation ait finalement et à des degrés divers été entérinée par une grande partie des Népalais, malgré l'effort récent de certains mouvements ethniques et régionalistes pour réintroduire une légitimité ancestrale et locale.¹¹ Seule une histoire de la nation "vue d'en bas" — qui reste à écrire — pourrait nous en assurer. Mais on peut au moins élargir le champ d'observation en considérant les discours concurrents produits par les prétendants à la direction de l'État. Il est nécessaire en effet, pour introduire les conceptions maoïstes de la nation — et en s'inspirant en quelque sorte de leur propre dialectique — d'évoquer la nature des "contradictions" politiques qui ont présidé aux processus décrits par Burghart, de les replacer dans le cadre de rapports politiques. Les conceptions du corps politique népalais ont évolué au fil de tensions, non seulement de conflits d'intérêts aux niveaux central et local, mais aussi de débats et d'expériences législatives et administratives.

Jusqu'à la prise du pouvoir par l'oligarchie rana en 1846, ce sont les rapports de force à l'intérieur du palais — entre les clans militaires gorkhali — qui déterminent la transformation de l'État.¹² Les motifs des rivalités relèvent bien entendu de la conquête de positions prééminentes dans l'État mais également de controverses sur la définition de ses objectifs. Puisque cet État et ses détenteurs sont avant tout militaires, c'est la poursuite et le calendrier des campagnes d'expansion territoriale qui constituent l'objet principal du débat. La forme même de l'État semble par contre incontestée, notamment la souveraineté du roi sur la terre. Elle constitue l'aspect le plus tangible d'une communauté politique articulée par des liens verticaux et contractuels entre un propriétaire unique et une pyramide de tenanciers. Après la neutralisation de la dynastie Shah et de la vieille aristocratie gorkhali par Jang Bahadur Rana, l'arène de la compétition se déplace du palais à la famille Rana. Les postes militaires restent l'enjeu majeur de cette

10 Gaborieau, op. cit.

11 Sur le rapport des différentes minorités à l'État-nation népalais, voir la précieuse somme de contributions réunie par Gellner et al. (ed.), 1997.

12 Voir par exemple Whelpton, 1991, pp. 19-24. Les charges militaro-administratives étaient alors réservées à certaines familles issues de Gorkha, la principauté d'origine de la dynastie Shah.

compétition mais la politique (*policy*) de l'État se détourne de la guerre pour s'orienter vers la dissociation, la centralisation et la rationalisation des fonctions jusque-là totalement assimilées au système foncier : levée de l'impôt, justice et maintien de l'ordre. Il s'agit tant pour les gouvernants que pour les gouvernés des premières expériences "administratives" dans un sens moderne. Le souverain-propriétaire se double peu à peu d'un gestionnaire. Les "pays" et leurs coutumes, dont la reconnaissance avait été érigée en principe de gouvernement local,¹³ doivent peu à peu se plier à la normalisation. Les donations foncières à perpétuité, *birtā*, par nature sacrées et inaliénables, ne sont plus elles-mêmes à l'abri des nouvelles réglementations.

Pour des raisons évidentes, l'historiographie officielle récente situe l'origine de cette modernisation après le retour de la dynastie Shah aux affaires en 1951, mais elle débute dès le début de la période rana. Est entreprise par contre depuis cette date une redéfinition de la répartition de l'autorité au sein de l'État. D'une part, les rois Tribhuvan et Mahendra achèvent la mise à l'écart définitive d'une aristocratie militaire (1951-1959) dont les Rana étaient les derniers représentants, le processus même qui pour Max Weber constitue le point de départ de l'État moderne.¹⁴ D'autre part la vie politique de l'époque est animée par le débat sur le rôle constitutionnel du souverain.¹⁵ Car de nouvelles entités politiques apparues dans les trois dernières décennies, les partis, revendiquent la direction de l'État. Quels que soient les intérêts personnels poursuivis, cette prétention ne se fonde pas sur une légitimité lignagère, sur le droit d'une famille à exercer certaines fonctions, mais sur une légitimité populaire, dans un cadre "national", soit sur le droit des habitants d'un territoire à déterminer la forme et la politique de l'État. Apparaît peu à peu la référence au "peuple" (*janatā*) comme communauté de cohérence horizontale. Si les réformes agraires des années 1950-60 échouent dans la redistribution effective, elles réussissent dans l'abolition des privilèges d'origine royale et dans la privatisation de la terre, c'est-à-dire dans l'émancipation du domaine foncier à l'égard du souverain. La disparition légale des discriminations de caste pose les bases d'une communauté politique homogène. En 1959, après huit ans d'efforts, les partis vont jusqu'à obtenir du roi l'instauration d'un régime parlementaire, et le plus largement implanté d'entre-eux, le Nepali

13 cf. Regmi, 1968.

14 Weber, 1959, p. 128.

15 Sur la redéfinition des rapports du roi népalais à l'État et sa "descente dans l'arène", voir Burghart, 1996.

Congress, parvient au gouvernement. Mais la source ultime de l'autorité reste le souverain : le soutien populaire dont se réclament les partis ne se manifesterait guère lors de leur écrasement en décembre 1960 par le coup d'État du roi Mahendra.

La notion de "peuple" (*janatā*), en tant qu'entité définissable hors du rapport au monarque, ne s'installe que progressivement dans la seconde moitié du XXe siècle selon un processus qu'il resterait à documenter dans ses détails.¹⁶ Elle se serait imposée peu à peu dans le discours politique au détriment de "*prajā*", les sujets, qui ne subsiste plus aujourd'hui — ironiquement — que dans le terme *prajātantra*, la "démocratie".¹⁷ Ainsi, reflétant la transition qui s'opère alors, dans le préambule de la constitution de 1962 le terme de "peuple" coexiste avec celui de "sujets" sans qu'il soit possible de les distinguer sémantiquement ou fonctionnellement. Le même préambule prend acte de la nécessité que, dans l'intérêt du royaume (*adhirājya*) et du peuple (*janatā*), le régime de gouvernement soit conforme à la volonté populaire (*loksammātī*). Ces ambiguïtés reflètent la persistance d'une distinction fondamentale entre le royaume, hérité du passé, et les sujets-peuple, dont la volonté doit désormais orienter le destin national : la médiation du roi s'impose. La nation elle-même est définie comme "unité du peuple autour de l'allégeance à la couronne". Et le roi promulgue cette constitution en vertu de "l'autorité étatique inhérente à sa personne" (*antarnihit rājkīya sattā*). Cette souveraineté est dite se fonder sur "les usages" et sur sa transmission par les ancêtres du monarque.¹⁸ La dynastie Shah représente encore la colonne vertébrale de l'histoire népalaise, permettant la légitimation de tous les régimes successifs par référence à la fondation du Népal par l'ancêtre Prithvi Narayan Shah.

Dans les perceptions communes, le roi reste source de prospérité et garant contre les abus des autorités intermédiaires, vocation qui justifie la mise à l'écart des partis et des élus par Mahendra en faveur d'un exercice direct du gouvernement par le palais. Autant que la sacralité du souverain, c'est la représentation d'une nation fondée sur le rapport direct entre le roi et le

16 Avant la fondation du Parti Communiste du Népal en 1949 et la publication de son "Manifeste", l'influence du marxisme-léninisme sur les débats publics était marginale. Le Divya Upadesh, testament du roi Prithvi Narayan datant de 1774, parle de *duniyā*, qui correspondrait plutôt à "gens" qu'à "peuple", ainsi que de *prajā* (sujets) et *raitān* ("tenanciers" : "les tenanciers sont le trésor du palais") ; cf Naraharinath, 2009 V.S.

17 Dans son discours d'investiture de 1959, B.P Koirala, chef du premier gouvernement élu, manie alternativement et très soigneusement les deux termes, se félicitant à plusieurs reprises de bénéficier à l'issue des élections d'une double légitimité : de la part du "roi" et de la part des "sujets".

18 Sri 5 sarkar, 2023 VS, préambule, chap. 1 et chap. 5.

peuple qui rend compte des expériences administratives et politiques concrètes. La multiplication des projets assignés à l'État-nation par le régime pancayat (1961-90) introduit le "peuple" — encore mal dissocié du "pays" — parmi les paradigmes centraux du discours politique, tant de la part du régime que de ses détracteurs. Le régime comme le Nepali Congress font du "service au pays" (*des sevā*) leur valeur centrale, déclinée comme "service au peuple" par les communistes. Mais face à la conception, défendue par l'opposition clandestine, d'une démocratie pluraliste relayant la volonté du peuple, l'idéologie pancayat brandit le slogan "un pays, une langue, un chef". Elle prône le "consensus" (*samanvaya*), garant de la paix civile et du "développement" (*vikās*) au bénéfice du pays. Les partis politiques sont identifiés aux "intérêts particuliers" (*svārtha*) et à des éléments "antisociaux" (*asamājīk tatva*), puisque perturbateurs du consensus.¹⁹ Et le régime restera toujours inquiet que les assemblées de représentants et le gouvernement qu'il a lui-même établis n'interfèrent dans la politique royale à destination du pays. Ainsi, jusqu'en 1990, c'est un réseau d'organismes parallèles au gouvernement et contrôlé directement par le palais qui détermine la répartition des ressources matérielles et des positions. Et c'est bien vers le palais, vers son tout-puissant "Secrétariat", qu'au long de réseaux personnels négligeant les procédures bureaucratiques, remontent les sollicitations, tant de la part des zéloteurs du régime que des partis.²⁰

Au printemps 1990, le régime pancayat doit finalement céder face au "mouvement populaire" (*jana āndolan*), une puissante campagne de protestation menée par les partis clandestins. Dans la constitution de 1991 instaurant la nouvelle monarchie parlementaire, le "peuple" est pour la première fois désigné comme source de la souveraineté (*sārvabhaumsattā/rājyaśakti*). Le roi n'incarne plus celle-ci mais s'en voit confier "l'exercice" (*prayog*). Apparaît explicitement un rapport de représentation entre le peuple et le monarque : "Sa Majesté est le symbole (*pratīka*) de l'unité de la nation et [de celle] du peuple népalais." La nation ne se définit plus par l'allégeance au monarque mais par l'allégeance à "l'indépendance et l'intégrité nationales du Népal".²¹

Toutefois, malgré ce pas décisif dans la consécration institutionnelle du "peuple", l'histoire de la construction symbolique de la nation est loin

19 Sur la logique de ce discours, voir Borgström, 1980.

20 Sur le gouvernement "invisible" exercé par le secrétariat du palais, voir notamment Shah (1990), pp. 10 et 29.

21 Sri 5 sarkar, 2047 VS, préambule, chap. 1 et chap. 5.

d'avoir atteint son terme. D'abord, le schéma entériné dans la constitution ne reflète pas une unanimité des représentations népalaises de la nation. Il résulte en fait des rapports de forces au sein du Comité de Rédaction de la Constitution, où sont représentées les puissances politiques majeures au lendemain du "mouvement populaire" : le roi Birendra, les partis parlementaristes (Nepali Congress et PCN-UML) et la gauche radicale, chacun porteur de ses propres conceptions de la nation et se réclamant de la volonté populaire. Ensuite, d'une extrémité à l'autre du spectre politique, que ce soit dans les discours très récents du roi Gyanendra ou dans les communiqués maoïstes, la nation est préférentiellement désignée par la formule *des ra janatā* "le pays et le peuple".²² Nul doute que le pays a remplacé le royaume, mais nul doute aussi que persiste la vieille distinction entre le contenant et le contenu et donc une certaine ambiguïté sur la souveraineté dont relève le "pays". Les implications de ce flottement ne sont pas négligeables dans l'actualité la plus récente. Ainsi, la prise de contrôle réussie des finances de l'État par le gouvernement a endigué le flot des quémandeurs à la porte du palais : la lutte pour les positions ministérielles s'en est trouvée exacerbée, l'opposition tant que la minorité dans le parti majoritaire se trouvant totalement coupées de ressources détenues par le seul réseau au pouvoir. *A contrario*, depuis le lancement de l'insurrection maoïste en février 1996, les souverains Birendra et Gyanendra ont pu, à l'insu des gouvernements, des élus et des partis, refuser puis décider la mobilisation des forces armées (novembre 2001), suspendre le parlement (mai 2002) puis négocier directement avec les rebelles (février 2003).

Le retour des chefs de la guérilla à Katmandou et les pourparlers en cours (avril 2003) aboutiront éventuellement à l'institutionnalisation du parti maoïste et à l'abandon de ses desseins initiaux. Le projet cependant, tel qu'il a été formulé et diffusé, ne nous paraît pas moins révélateur d'un état historique des représentations politiques népalaises, non seulement celles des maoïstes eux-mêmes mais celles de l'ensemble de la société népalaise. L'entreprise maoïste vise explicitement la conquête de l'État. Pour cela, elle remet en cause les règles constitutionnelles en vigueur, qui forment le cadre de la compétition politique entre partis, pour réintroduire la légitimité de la

²² Kantipur, 4/1/03 pour le discours du roi en visite dans l'Est. Voir aussi l'article du dirigeant maoïste Kiran, <www.insof.org/article_kiran_np.htm>, qui dénonce les opposants "au pays, au peuple et à la guerre populaire".

violence.²³ Mais l'entreprise se situe aussi dans le fil de la construction de la nation. Elle propose — et impose — une redéfinition du contenu, de l'essence et du destin de la nation népalaise, identifiée au "peuple". Ce projet est tout à fait explicite dans les écrits de la direction et des intellectuels du parti et vise essentiellement la restauration de la grandeur de la nation par la réalisation de la nature originelle du peuple, d'essence violente. Le parachèvement de la nation n'est pas un projet superposé à la révolution marxiste-léniniste, mais au contraire étroitement articulé, indissociable de l'émancipation sociale. Par un glissement très subtil du discours marxiste-léniniste, la conquête de l'État par le peuple est inscrite dans l'histoire, pas dans l'histoire de la lutte des classes (le peuple est rarement assimilé au prolétariat ou aux paysans), mais bien dans celle de la nation népalaise. La guerre du peuple n'est pas dévoyée par ces desseins nationalistes de ses ambitions émancipatrices dans le domaine économique : car, on va le voir, ce sont les mêmes "ennemis" qui exploitent le peuple et qui lui dénie son identité violente.

On peut dire que les maoïstes visent l'accomplissement radical et définitif des processus d'intégration des différentes composantes du corps politique ébauchés dans les étapes précédentes : après la fusion du domaine foncier et du domaine rituel, après la naturalisation du corps politique puis son identification comme "peuple", est venu le temps de la réification du peuple et de sa sublimation, et enfin de la réalisation de son contrôle total sur l'État.²⁴

C'est à l'issue de ces évolutions et non *ex nihilo* qu'interviennent les représentations maoïstes de la nation. Et pour une grande part elles s'orientent dans la même direction, en parachevant l'émergence du peuple comme composante exclusive et souveraine de la nation. Le peuple constitue l'unique source de justice et de légitimité. Cette conception n'est guère éloignée de l'esprit de la constitution de 1990, si ce n'est que celle-ci prévoit une dévolution de l'autorité souveraine du peuple — notamment au bénéfice du roi. La direction maoïste entend par contre que le peuple exerce

23 Il faut noter que quelques mois avant la fondation du PCN-M, une de ses deux principales composantes (SJM-Bhattarai) avait été empêchée de se présenter aux législatives de novembre 1994, à la suite d'un litige entre partis homonymes.

24 Cette séquence illustre dans une certaine mesure le mouvement pendulaire décrit par Graham Clarke (1995) au sujet de l'intégration nationale dans la région himalayenne : celle-ci oscillerait selon les périodes entre les modèles du "territoire" et du "sang". Mais je pense que les évolutions caractéristiques touchent davantage la redéfinition de ces éléments et de leurs rapports ; ainsi l'émergence du "peuple", qui pour Clarke constitue un retour de balancier vers le "sang" (p. 126), témoignerait plutôt d'une tentative effrénée de conciliation des deux principes.

lui-même l'autorité dont il est porteur. Ce principe doit être appliqué de façon holiste. Il est inconcevable que subsistent les signes et vestiges d'autres autorités. C'est ainsi que doivent être éclairés les efforts de la guérilla pour expulser les forces de police là même où les nécessités purement militaires ne le justifieraient pas, pour expulser les agents de développement aussi, gouvernementaux ou ONG, pour détruire les infrastructures civiles (y compris eau et électricité), pour s'en prendre récemment aux comités villageois de gestion des forêts. Tout ce qui n'a pas été établi par le peuple — à l'initiative de son représentant légitime faut-il entendre — est non seulement illégitime mais constitue un affront au peuple. Cette position trouva son origine dans la terreur policière de 1995 à Rolpa : les forces de l'ordre furent mises par le ministre de l'intérieur à la libre disposition d'un groupe local de clients, en conflit avec des sympathisants maoïstes. Dès lors la police était devenue l'ennemie du peuple et les attaques contre les garnisons relevaient de l'autodéfense. Le paradigme fut par la suite étendu à tous les symboles et réalisations de l'État, fut-ce une simple adduction d'eau.

On ne peut circonscrire cette sublimation du peuple à une lutte pour son émancipation matérielle. Une analyse des textes maoïstes permet de faire ressortir un édifice sémantique assez cohérent et explicite qui suggère que les conceptions et les projets des dirigeants du mouvement concernent aussi l'émancipation de la nation elle-même. Ce discours se distingue par ses objets et par ses formes de la dialectique matérialiste classique, avec laquelle il entre cependant en résonance. D'un côté l'analyse des rapports économiques et les projets institutionnels, qui calquent parfaitement les textes marxistes-léninistes importés, révélant très peu de souci pour "l'adaptation aux conditions objectives". De l'autre la justification de la violence, argumentée par référence à l'histoire nationale, exposée en termes très spécifiques et sur un registre symbolique et lyrique.

La littérature marxiste népalaise ne présentait pas jusqu'alors cette forme dichotomique. De Pushpa Lal Shrestha et Mohan Bikram Singh à CP Mainali et Bamdev Gautam, existait un effort — souvent laborieux — de lecture de l'histoire népalaise en termes marxistes-léninistes, notamment un souci de déceler les origines de la société de classes.²⁵ Mais au-delà des débats intracommunistes sur l'existence des conditions de la lutte armée, celle-ci ne faisait guère l'objet d'élaborations ; étant donnée la fidélité des

25 voir par exemple le tableau historique dressé par P.L. Shrestha (2049, p. 19), qui — peut-être de par ses origines néwars — n'accorde aucun rôle particulier à l'unification gorkhali.

campagnes au roi, une telle perspective restait alors éloignée. L'éloge de la violence pouvait apparaître çà et là dans les textes des chants militants, notamment ceux de Masal²⁶, voire affleurer dans certaines analyses. Ainsi, dès 1968, Pushpa Lal critiquait la doctrine pancayat d'une unité nationale fondée sur le principe "un pays, une langue, un chef", soutenant que la diversité culturelle du pays restait incontournable. Il rétorquait que la base de l'unité népalaise était "la lutte inspirée par le sang des martyrs" lors de la lutte contre les Rana et que l'unité nationale ne serait établie que par "un combat durable des classes révolutionnaires sous la direction de la classe prolétarienne".²⁷ L'idée d'une nation construite par la violence, ainsi que la référence au "sang des martyrs", sont donc bien antérieures à l'essor des maoïstes, mais n'entraient pas dans un édifice sémantique élaboré. Chez Baburam Bhattarai, Pracanda et les auteurs de leur mouvance, par contre, il y a là une préoccupation majeure. À partir d'un canevas emprunté à Lénine et à Mao Dzedong et de motifs récurrents du discours politique népalais contemporain, va se constituer par une série de translations une véritable mystique de la violence comme réalisation nécessaire du destin historique de la nation népalaise.

Dès sa création en mars 1995, le Parti Communiste Népalais-Maoïste adopte la résolution "Stratégie et tactiques de la Lutte Armée au Népal", comme cadre idéologique du mouvement qui sera lancé onze mois plus tard.²⁸ De façon significative, cette résolution est introduite par une histoire des luttes du peuple népalais qui remonte avant même la création du Népal, bien que l'accent porte davantage sur les mouvements d'opposition au régime pancayat. La conclusion de ce préambule historique dénonce comme produit de la propagande réactionnaire l'image d'un peuple népalais pacifique et non-violent : tous les acquis du peuple auraient été obtenus par des moyens violents et illégaux. Les Népalais auraient toujours été fiers de donner leur vie pour contrer les ingérences étrangères. Les Népalais seraient "les grands guerriers du monde". Les réactionnaires intérieurs et étrangers conspireraient contre la "tendance combative" du peuple népalais. La responsabilité d'initier la lutte armée méthodiquement aurait échoué aux révolutionnaires... dans le droit fil du grand patrimoine historique. Les motivations stratégiques de l'exercice se perçoivent aisément. Le PCN-M,

26 Masal : groupe de Mohan Bikram Singh, séparé des autres communistes radicaux en 1983 et dont sont issus une partie des dirigeants maoïstes actuels. Sur une analyse de ces chants, voir de Sales, 2003.

27 Shrestha, op. cit., p. 42.

28 CPN-M, 1997.

alors idéologiquement et numériquement marginal parmi les communistes, doit justifier que sa démarche se situe dans le droit fil des mouvements communistes et recruter parmi les partis "révisionnistes", c'est-à-dire essentiellement le PCN-UML. Or l'articulation de la violence à l'histoire nationale va prendre une importance telle dans les textes postérieurs, après même que le PCN-M soit entré en conflit violent avec les autres communistes, qu'on peut soupçonner qu'elle dépasse de beaucoup les tentatives de positionnement et de recrutement au sein de la gauche. En novembre-décembre 1995, dans le premier numéro de *Maobādī*, l'organe du Parti, paraît une analyse de Pracanda sur "Les lois de la guerre révolutionnaire néo-démocratique népalaise dans un contexte historique".²⁹ Le futur président du PCN-M a rédigé plusieurs textes sur la lutte armée dans les dix années précédentes³⁰, mais aucune fresque historique conséquente. "Les lois de la guerre..." viennent appuyer la résolution de mars, dont on peut penser qu'elle émanait directement du même auteur. L'insistance porte ici davantage sur les périodes anciennes, les luttes postérieures à la création du PCN étant résumées très brièvement. Le principal objet de l'argumentation est de montrer que le peuple népalais a toujours été un peuple guerrier et que les méthodes de la guerre populaire népalaise sont une création des ancêtres-fondateurs de la nation. La teneur marxiste du texte se résume à quelques figures rhétoriques telles "les conditions objectives de développement" ; mais les fondements du matérialisme historique sont totalement absents. Contrairement au texte équivalent de Mao Dzedong³¹, les origines historiques de la stratégie révolutionnaire sont ici situées uniquement dans un contexte national. Pracanda nie précisément que les principes mêmes de la guerre prolongée et de l'encerclement des villes par les campagnes aient été empruntés à Mao, car "ils s'accordent parfaitement au processus de développement historique népalais". Ce processus part des guerres incessantes provoquées par la multiplication des "petits royaumes". Les troupes sont formées uniquement du "peuple", à travers la corvée, et équipées des armes disponibles dans les maisons. Les guerres sont menées par une association intime entre le peuple et le roi. Le roi, contrairement aux souverains récents, combat sur le champ de bataille. Il est même défini comme "le combattant le plus fort et le plus expert". Il n'existe pas encore à

29 Pracanda, 2052 VS.

30 le plus ancien à ma connaissance serait "Quelques mots au sujet de la lutte armée", publié dans Yuvak dhvani en 1986 ; cf Pracanda 2052 VS.

31 Mao Dzedong, 1937

l'époque d'idéologie tactique et stratégique mais déjà "les embryons de la tactique de la guerre populaire moderne", tels l'embuscade, l'incendie des positions ennemies ou l'emploi de la forêt comme forteresse.

Selon Pracanda, les besoins commerciaux et la domination anglaise en Inde incitent les petits rois et notamment ceux de Gorkha à la "centralisation" par la conquête territoriale. Les méthodes guerrières gagnent alors en efficacité grâce à la "foi hindoue", aux préceptes édictés par Kautilya et au souci pour le moral des soldats et du peuple. Les dirigeants gorkhali savent susciter chez le peuple "le sentiment du gorkhali brave" (*bir gorkhālīko bhāv*). Des troupes régulières sont constituées, mais le commandement militaire reste confondu avec le commandement politique, un principe toujours en vigueur chez les maoïstes népalais [et qui permet à Pracanda de réfuter dans ses communiqués récents l'hypothèse d'une rivalité entre les ailes militaires et politiques du mouvement]. De même, le peuple, dont le *khukri* devient un emblème national, reste "l'avant-garde" et tous considèrent la guerre comme un devoir personnel. Il ne fait pas de doute pour Pracanda que la paternité de la stratégie actuelle des maoïstes revient aux Gorkhalis : "petits et faibles" face à des royaumes "forts et nombreux", ils font de Gorkha une "zone d'appui" et "mènent une guerre prolongée". La guerre anglo-népalaise de 1814-16 marque la "fondation du développement de l'esprit national". Le processus n'est pas attribué à la classique cristallisation de la conscience nationale face à une menace extérieure. Car "la compétence et la bravoure" démontrées dans cette guerre établirent les Népalais comme "la race guerrière et brave du monde" ; les exploits des femmes et des enfants face aux canons anglais représentèrent "une nouvelle étape dans l'épopée de la bravoure de l'espèce humaine". La défaite cependant inaugura la décadence de la monarchie dans son rôle national : victoire des agents pro-anglais au sein du palais, développement de l'exploitation économique par des rois qui ne s'adonnent plus qu'à l'oisiveté, détournement de la religion au bénéfice de l'oppression ("pour que le roi se fasse appeler avatar de Vishnu"), imposition du régime des castes... L'armée devient "une armée de location" et les jeunes vont servir les capitalistes comme mercenaires : "le Népal ne put rester immaculé" (*achuto*).

Trahi par ses rois, le peuple dut attendre la fondation du Parti Communiste en 1947 qui lui fournit "conscience, enthousiasme et énergie" pour renouer avec ses "luttres sacrificielles" (*balidānī saṅgarṣa*). Selon Pracanda, ce n'est

que par la violence qu'il parvint à obtenir quelques menues réformes.³² Si bien que pour sortir de la crise actuelle de la société népalaise, la solution ne peut résider dans les réformes mais dans la "destruction" (*dhvamis*), et dans cette logique "ceux qui professent des réformes pacifiques et constitutionnelles sont devenus des ennemis du peuple".

Car la révélation de la nature guerrière des Népalais par Pracanda vise directement le complot destiné à les désarmer mentalement (*mānasik ruple niśastra*) en les décrivant comme pacifiques et non-violents. S'y opposent les communistes, dont le devoir actuel est "d'offrir un commandement au peuple népalais porteur de l'épopée de bravoure pleine d'honneur". C'est la conclusion ultime de l'exposé de Pracanda, et il n'est pas innocent, je crois, qu'elle ne fasse aucune allusion à un projet d'émancipation économique et sociale.

Le texte est particulièrement représentatif d'un discours sur la société qui part de la certitude d'une décadence. La notion est un point d'entrée privilégié dans les conceptions maoïstes népalaises et sans doute une clef pour comprendre leur pouvoir de séduction. En effet, le sentiment est répandu dans la population népalaise que les difficultés économiques et politiques sont les manifestations particulières d'une crise touchant la totalité des pans de la société, voire de son environnement naturel. Tout serait brisé (*katam, bigriyo*), corrompu : les mœurs, la religion, les hommes politiques, les jeunes, les forêts, le climat... Cette certitude peut être rapprochée d'un autre sentiment, très communément exprimé par les Népalais, celui que leur pays est un "petit pays", à la fois de taille réduite et économiquement pauvre — sa faiblesse stratégique est par contre peu évoquée. A ce sentiment, le discours maoïste népalais répond par la logique universelle du prophétisme, qu'il illustre de façon particulièrement significative. Si non seulement les institutions mais aussi les valeurs sont dégénérées, les visions du monde et de l'histoire prévalentes peuvent également être remises en cause : c'est ce à quoi s'attachent au Népal les intellectuels maoïstes, mais aussi les fondamentalistes hindous.³³ Aux angoisses face à un futur qui ne peut que s'obscurcir, le constat de la décadence oppose une vérité déjà existante mais qui a été perdue. Ce qui a deux implications politiques : d'abord le salut se situe avant l'origine de la décadence ; ensuite, si la réalité de la décadence a été cachée, c'est par ceux

32 Il est fait ici référence au renversement des Rana et à l'abolition des privilèges entre 1951 et 1959, à la libéralisation des pancayat en 1979 et au rétablissement des libertés politiques en 1990.

33 cf Ramirez, 1997, sur la dénonciation de cette décadence des valeurs.

qui en bénéficient. D'une part, l'avant-garde maoïste révèle que la décadence est celle de la nation et que la vérité perdue est la nature guerrière du peuple népalais. D'autre part, tous ceux qui s'opposent à l'expression de cette nature guerrière, en prônant la non-violence ou en défendant les institutions parlementaires, cherchent à maintenir la décadence afin de conserver leurs privilèges : ce sont donc des ennemis. "Les lois de la guerre..." pose donc le cadre prophétique de la guerre du peuple. Est encore absent à ce stade le martyr (*śahīd*), une figure essentielle, qui établira un lien téléologique entre les combattants de la guerre du peuple et ceux des luttes nationales précédentes.³⁴ Nous l'avons vue évoquée par Pushpa Lal en 1968. Elle a émergé semble-t-il à la fin de la période Rana, s'appliquant à quatre opposants exécutés en février 1940. Leur commémoration annuelle (*śahīd divas*), est institutionnalisée par le roi Mahendra en avril 1961, peu après la suspension de l'expérience parlementaire. Sur la "Porte des śahīd" édifée à Katmandou, le buste du roi Tribhuvan, qui en 1951 a restauré la monarchie népalaise dans sa pleine autorité, surplombe ceux des quatre martyrs. Devant le monument jusqu'en 1990, les ténors pancayat allèguent chaque année que le régime a été "rêvé par les martyrs", établissant ainsi une continuité entre la lutte contre l'oppression rana et les initiatives royales du moment. Le rituel entre dans la construction par la dynastie Shah d'une légitimité fondée sur la défense de la démocratie. Dans les années 1980, les communistes étendent la qualité de martyr à tous leurs militants tués par la police. Après la légalisation des partis en 1990, la reconnaissance publique des martyrs et de leurs "rêves" devient tant un paradigme qu'un enjeu dans l'accaparement de la volonté populaire par les différentes forces politiques. Selon la "preuve par la mort", la possession de martyrs est gage de vérité.³⁵ Au Nepali Congress, qui défend le *statu quo* parlementaire au nom de ses martyrs tombés depuis 1950, les partis communistes opposent les victimes des manifestations contre le gouvernement Nepali Congress de G.P. Koirala en 1992-93, pour convaincre que la lutte contre l'oppression doit se poursuivre.³⁶ Mais aussi

34 On n'entrera pas ici dans une discussion du champ sémantique de *śahīd*. Si l'acception de *śahīd* en nepali diffère sensiblement du sens originel, chrétien, de "martyr" comme "témoin", elle correspond bien au sens étendu de "Personne à qui on a infligé des supplices et/ou la mort pour une cause, un idéal.", cf. Le trésor de la langue française < <http://zeus.inalf.fr> >

35 Sur la "preuve par la mort" que constitue le martyre, voir Albert, 2001.

36 Il faut ici mentionner le recueil d'hommages à deux leaders CPN-UML disparus récemment, où des paradigmes similaires sont mis au service de professions de foi divergentes, confirmant l'existence d'un véritable langage martyrologique népalais (Gautam 2052VS). Plusieurs contributions d'obédience marxiste-léniniste y établissent une filiation liant les martyrs récents aux héros de l'unification népalaise.

bien les martyrs sont-ils invoqués pour se lamenter que la pollution de la rivière Vishnumati, qui traverse Kathmandou souille une eau qui jadis reçut le sang des martyrs.³⁷ La mort du martyr établit une sacralité, qui de son corps rejaillit sur son groupe et particulièrement sur le destin de celui-ci. Après le lancement de la Guerre du Peuple, le martyr envahit toutes les publications maoïstes, sa célébration devenant le motif central des anniversaires du mouvement.³⁸ Des listes répertorient les martyrs tués par la police. Des "portes des martyrs" sont érigées à l'entrée des "zones d'appui", les territoires contrôlés par la guérilla. S'installe donc un culte des martyrs reprenant les aspects de celui célébré par l'État. La "preuve par la mort" joue à présent massivement en faveur des maoïstes.

Il est certain que la direction maoïste a saisi tout l'intérêt que pouvait présenter la martyrologie pour sa propagande. Les différents aspects de la figure du martyr assurent plusieurs fonctions dans la mobilisation, et on passera sur les impacts purement émotionnels suscités par la mort de combattants dont la jeunesse est systématiquement mise en avant. Mais c'est de la cohérence de l'idéologie dont il s'agit aussi. Le martyr est d'abord une victime vertueuse, dont la mort établit le vice de l'ennemi. Le martyr, représentation allégorique du combattant maoïste, est aussi à la fois un héros, au sens guerrier, ainsi que le porteur d'un destin, d'un "rêve". Et le martyr est géniteur d'un corps social. Les guerres menées par les héros gorkhali ont édifié le Népal dans ses frontières et dans sa gloire. La cessation des guerres et la trahison de l'héroïsme ont mené à la décadence nationale. Le martyr et le combat poursuivi par ses semblables réintroduisent la nation dans son destin oublié, promettant la résurgence du pays dans le futur.³⁹

Au-delà de ces analogies, la fonction historique du martyr dans l'imaginaire national maoïste est de plus assurée par la nature sacrificielle de sa mort. La notion de "sacrifice" ou "d'auto-sacrifice" (*atmabalidān*) est récurrente dans la martyrologie maovadi. Il faut se garder je crois de la relier trop vite au sacrifice hindou, voire musulman via l'étymologie de *sahīd*, du moins en tant que motif rhétorique puisque bien entendu les analogies structurales

37 Rising Nepal, 29/1/2001. Deux des martyrs de 1940 furent exécutés au bord de cette rivière.

38 Le premier texte significatif paraît en anglais dans The Worker en juin 1996. Le premier anniversaire de la Guerre du Peuple donne lieu à la publication d'un fascicule spécifique : NeKaPā (Ma), 2053 VS.

39 Sur ces thèmes voir par exemple Gautam, 2052 VS, NeKaPā, 2053VS, CPN (Maoist), 1996.

sont plus évidentes.⁴⁰ La martyrologie maovadi se serait elle-même constituée à partir d'origines multiples dont on ne pourra rendre compte en détail ici. Elle présente d'étroites similarités avec celle d'autres mouvements néo-maoïstes, dans le sous-continent (Naxalites indiens, Tigres tamouls) mais aussi en Amérique latine (Sentier lumineux). Il s'agirait d'un développement relativement récent. Lénine reconnaissait aux masses une faculté spontanée à "l'abnégation" ("self-sacrifice" dans les éditions anglaises), susceptible de déterminer l'issue d'une lutte.⁴¹ Mais il rejetait absolument l'idéal du martyr, qu'il identifiait à la soumission, contrairement à Kautsky puis Trotsky et Boukharine. Ceux-ci de leur côté n'en firent aucunement un principe transcendant. Mao enfin fut sur ce point assez peu prolix, et une fois retombée la ferveur des Gardes rouges, les *lieshi* de la Chine populaire perdirent leurs vertus mobilisatrices.⁴²

Spontanément ou non, l'idéologie maoïste népalaise a cependant totalement assumé cette mutation par laquelle, à partir du modèle léniniste originel d'une lutte forgeant des combattants, on en est arrivé au sacrifice inspirant et constituant l'armée du peuple. Par "inspiration", on peut entendre simplement que le martyr représente le modèle du combattant maoïste. Or il nous est dit explicitement que le sang nourrit la "bravoure" des soldats⁴³, une variante intéressante de la formule : "le sang des martyrs irrigue la révolution", très répandue parmi les mouvements révolutionnaires.⁴⁴ Puisque les Népalais sont un peuple guerrier — et que l'armée maoïste émane du peuple — c'est donc le peuple lui-même qui est nourri par le sang des martyrs. Cette représentation doit être rapprochée d'abord de l'édification de portes de martyrs aux limites des territoires contrôlés par la guérilla. De même que, selon certains écrits maoïstes, les frontières du Népal historique ont été tracées par le sang,⁴⁵ la célébration des martyrs de

40 Ainsi pourrait-on aisément, à partir du corpus maoïste népalais, dégager un modèle proche de celui décelé par Daniel Negers dans les récits communistes telugu : "la mort du héros assassiné sur ordre du zamindar apparaît comme sacrificielle ; elle produit des résultats ; le sacrifiant correspond à la figure collective des travailleurs". (Negers, 1999, p. 314-315). La martyrologie sikh, sans doute la plus élaborée dans le sous-continent, accorde un rôle essentiel à l'auto-sacrifice (Das, 1993). Celui-ci cependant est conçu comme une mort délibérée, une idée absente au Népal, où le caractère volontaire de l'acte concerne l'engagement comme combattant.

41 Lénine, 1902, p. 29.

42 Sur le Vietnam, où les notions de "héros" et "martyr" sont distinguées, voir De Tréglodé, 2002, pp. 263-304.

43 Gautam, 2052 VS, p. 7.

44 Pour un exemple péruvien : PCP, 1995. Voir aussi Khomeini, 1995, p. 2 et sur une critique de la position des radicaux indiens selon laquelle le sang nourrit les idées, Gandhi (1946) § 27, n° 92.

45 Gautam, 2052 VS, p. 7.

la Guerre du Peuple établit le territoire sacré du nouveau Népal. Ensuite, un thème récurrent évoque une parenté entre la famille génétique du martyr et les combattants maoïstes : à sa mort, les parents du martyr deviendraient parents de ses frères d'armes.⁴⁶ Il faut enfin mentionner qu'en dehors du strict contexte maoïste, les collectes de sang, élément fréquent des commémorations en Asie du Sud, sont au Népal principalement organisées lors du Jour des martyrs.⁴⁷

On a ainsi affaire ici à un édifice très cohérent — qui n'est pas nécessairement perçu consciemment comme tel, ni par ses promoteurs ni par leur public. Cet édifice établit à la fois la nature du peuple, son aspect et le moyen de sa régénération : le peuple népalais est guerrier, il constitue une famille descendant des ancêtres-héros et engendrant des combattants-martyrs, il doit retrouver son salut par la guerre. Ainsi, à partir de la lutte des classes comme moteur de l'histoire en arrive-t-on au sacrifice du martyr comme moteur de l'histoire nationale. Au fil d'un continuum d'analogies, l'idéologie maoïste népalaise opère une transposition du modèle marxiste-léniniste originel, à l'issue de laquelle les représentations communes sont mises en cohérence afin de répondre à une frustration générale.

Au sujet de récits communistes en pays télougou, Daniel Negers suggérait que "les Communistes recourent principalement à la célébration nationaliste de l'identité régionale à base linguistique pour habiller message de libération sociale radicale".⁴⁸ Il me semble possible, dans le cas népalais, sinon d'inverser la proposition, au moins de suggérer que les deux messages ont la même valeur, que l'émancipation nationale constitue, pour les maoïstes comme pour leur auditoire, une préoccupation tout aussi importante que l'émancipation sociale. Certes, comme nous l'avons vu, la rhétorique maoïste de la nation est, comme toutes celles qui l'ont précédée, indissociable de la dynamique politique du moment. Elle constitue effectivement un moyen de lutte essentiel face aux autres forces en présence. Certes aussi, elle s'appuie sur l'aspiration des Népalais à la restauration de leur puissance nationale et se révèle donc un instrument de mobilisation particulièrement opportun. Mais c'est aussi d'un imaginaire dont il s'agit, d'un phénomène largement culturel et inconscient. Dans ce sens, n'ont plus guère de pertinence ni la qualification de la mystique maoïste comme "mystification" au service d'objectifs seulement politiques,

46 Voir par exemple Prachanda, 2000.

47 Rising Nepal, 30/1/2002.

48 Negers, op. cit., p. 301.

ni la hiérarchisation entre motivations politiques, ethniques, nationalistes, voire matérielles et opportunistes. La révélation et la recherche du salut à la base du mouvement procèdent de cette conception unitaire du monde qui pour Weber caractérisait toutes les prophéties : "Pour le prophète, la vie et le monde, les événements sociaux et les événements cosmiques ont un "sens" unitaire systématique déterminé. La conduite des hommes doit être orientée selon ce sens et être modelée de façon significative et unitaire pour qu'on puisse leur apporter le salut".⁴⁹

Sources

Albert, J.-P. 2001 "Sens et enjeux du martyr : de la religion à la politique" *Recherches et travaux de l'Institut d'ethnologie*, n° 15, pp. 17-25, Institut d'Ethnologie/MSH, Neuchâtel/Paris.

Appadurai, A. 1981, "The Past as a Scarce Resource", *Man*, vol. 16, pp. 201-219.

Borgström, B.E. 1980, "The best of two worlds: Rhetoric of autocracy and democracy in Nepal", *Contributions to Indian Sociology*, vol. 14, n° 1, p. 35-50.

Borgström, B.E. 1982, "Power structure and political speech", *Man*, vol. 17, n° 2, pp. 313-327.

Boukharine, N.I. 1923, *ABC du Communisme*. Paris : Librairie de l'humanité.

Braud, P. 1996, *L'émotion en politique*. Paris : Presses de Sciences Po.

Burghart, R. 1984, "The Formation of the Concept of Nation-State in Nepal", *Journal of Asian Studies*, vol. XLIV, n° 1, nov. 1984, pp. 101-125.

Burghart, R. 1994, "The Political Culture of Panchayat Democracy", pp. 1-13 in M. Hutt (ed.) *Nepal in the Nineties*. Delhi : Oxford University Press.

Burghart, R. 1996, "Gifts to the gods: power, property & ceremonial in Nepal", p. 237-270 in Cannadine, D. & Price, S. (eds.), *Rituals of Royalty: Power & Ceremonial in Traditional Societies*. Cambridge : Cambridge Un. Press.

Clarke, G.E. 1995, "Blood and Territory as Idioms of National Identity in Himalayan States", *Kailash*, vol. XVII, n° 3-4, pp. 89-131.

Colas, D. 1994, *Sociologie politique*. Paris : PUF.

⁴⁹ Weber, 1995, p. 275.

- CPN (Maoist) 1996, "Red Salute to the Immortal Martyrs of the People's War", *The Worker* 2, June 1996.
- CPN (Maoist) 1997, "Strategy and Tactics of Armed Struggle in Nepal: Document adopted by the Third Plenum of the CC of CPN (Maoist) in March 1995", *The Worker* 3.
- Das, V., Bajwa, R.S. 1993, "Community and Violence in Contemporary Punjab", pp. 245-259 in D. Vidal, G. Tarabout & E. Meyer (eds.) *Violences et non-violences en Inde*. coll. Puruṣārtha, Paris : EHESS.
- De Tréglodé, B. 2002, *Héros et révolution au Viêt Nam*. Paris : Editions L'Harmattan.
- Ellul, J. 1962, *Propagandes*. Paris : A. Colin.
- Elster, J. 1989, *The Cement of Society*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Gaborieau, M. 1982, "Les rapports de classe dans l'idéologie officielle du Népal", *Puruṣārtha* 6, pp. 251-290.
- Gandhi, M.K. & al. (eds.) 1946, *The Mind of Mahatma Gandhi*. Ahmedabad : Navajivan Mudranalaya.
- Gautam, B., Devkota, V. 2052 VS [1995], *śahīd* [martyr]. Katmandou : Madan Ashrit Smriti Pratishthan.
- Geertz, C. 1980, *Negara, the Theater State in Nineteenth Century Bali*. Princeton : Princeton University Press.
- Gellner, D.N., Pfaff-Czarnecka, J. & Whelpton, J. (eds.) 1997, *Nationalism and Ethnicity in a Hindu Kingdom. The Politics of Culture in Contemporary Nepal*. Amsterdam : Harwood.
- Gramsci, A. 1932, *Cahiers de prison* t. 3. Paris : Gallimard, 1978.
- Kertzer, D.I. 1996, *Politics and Symbols: the Italian Communism Party and the Fall of Communism*. New Haven-London : Yale Un. Press.
- Khomeini, Imam 1995, *The Ashura Uprising in the Words & Messages of Imam Khomeini*. Téhéran : The Institute for Compilation & Publication of the Works of Inum Khomeini, International Affairs Department.
- Lénine, V.I. 1902, "Que Faire", < www.marxists.org > .
- Mao Dzedong 1937, "On Guerrilla Warfare". < www.maoism.org >
- Mauss M. 1950 (1ère éd.) *Sociologie et anthropologie*. Paris : PUF, 1985.
- Naraharinath Yogi (ed.) 2009 V.S. [1952] *Divya Upadesh*. Kashi.
- Negers, D. 1999, "Trois récits communistes. De l'usage de la poésie populaire chantée en pays télougou", *Bulletin d'Etudes Indiennes*, n° 17-18, pp. 295-425.

NeKaPā (Maovādī) 2053 VS [1997], *Nepālī janāyuddhakā mahān amar śahīdharū* [Les grands martyrs immortels de la guerre du peuple népalaise]. s.l.

PCP (Partido Comunista del Peru) 1995, "¡Contra la dictadura genocida y vendepatria, persistir en la guerra popular !". Comité Central, Partido Comunista del Peru, Marzo 1995.

Pracanda 2052 VS [1995], *Nepālī krāntikā samasyāharū* [Les problèmes de la révolution népalaise]. s.l. : NeKaPā (Maovādī).

Pracanda 2000, "Red Flag Flying on the Roof of the World, Inside the Revolution in Nepal: Interview with Comrade Prachanda", *Revolutionary Worker* n°1043, February 2000.

Regmi, M.C. 1968, *Land Tenure and Taxation in Nepal*. Berkeley : I.I.S., Un. of California (Research Series, n°12).

Rouquette, M-L. 1994, *Sur la connaissance des masses. Essai de psychologie politique*. Paris : PUF.

de Sales, A. 2003, "Remarks on Maoist songs and iconography" in : M. Hutt (ed.) *The Maoist Movement in Nepal*. Londres : Hurst and Co.

Shah, R. 1990, *Politics in Nepal 1980-90: Referendum, Stalemate and Triumph of People Power*. New Delhi : Manohar.

Shrestha, Pushpa Lal 2049 VS (1992) *Nayā Janavādī krānti, Nayā Janavādī kāryakram* [la révolution néo-démocratique, le programme néo-démocratique]. (1ère ed. 1968), Itahari : Jagriti prakashan.

Sri 5 Sarkār, 2023 *Nepālko Saṁvidhān 2019* [Constitution du Népal 1962]. Katmandou.

Sri 5 Sarkār, 2047 *Nepāl Adhirājyako Saṁvidhān 2047* [Constitution du royaume du Népal 1990]. Katmandou.

The Worker, n°2, June 1996.

Weber, M. 1959, *Le savant et le politique*. Paris : Plon.

Weber, M. 1995, *Économie et société t. 2*. Paris : Pocket.

Whelpton, J. 1991, *Kings, Soldiers and Priests: Nepalese Politics and the Rise of Jang Bahadur Rana, 1830-1857*. Delhi : Manohar.