

De la psychanalyse à l'Inde, et retour. Formes et raisons de la réévaluation du féminin dans la modernité indienne

by Livio Boni

Je vais tenter de présenter mon intérêt et mon travail sur le nouage psychanalyse/Inde en reconstruisant brièvement la série de stratifications thématiques et herméneutiques à travers laquelle un tel intérêt s'est constitué et amplifié au fil des années, et cela en dépit de ma formation en autodidacte en matière d'indianisme. La première de ces stratifications, qu'on on peut la qualifier d'*herméneutique*, concerne la présence de l'Inde et du monde indien chez Freud. Ce fut en effet mon point de départ. Je travaillais à une thèse de doctorat à Paris VII, concernant les aspects post-romantiques chez Freud, et sa méfiance envers le monde indien et hindou n'avait pas manqué de m'intriguer, me paraissant un indice supplémentaire d'un certain classicisme anti-romantique chez le fondateur de la psychanalyse. Que l'on songe à l'ironie avec laquelle Freud réagit à la "trilogie bicéphale" de Romain Rolland consacrée à trois grandes figures du mysticisme moderne indien: Ramakrishna, Vivekananda et Gandhi – justifiant sa propre réticence à "pénétrer dans le jungle hindoue" avec son "goût grec pour la *sofrosune* («juste mesure»)"; sa "mentalité bourgeoise", peu portée à l'aventure; et même avec son "prosaïsme juif". Ces remarques, pas dépourvues d'auto-ironie, me paraissaient déjà une entrée en matière bien plus intrigante et riche de suggestions que tout enthousiasme «à la Jung» pour l'Inde et pour l'Orient.

A travers ces résistances, à première vue anecdotiques, avouées par Freud face aux recherches de Rolland sur l'apport de l'Inde au renouvellement spirituel de l'Europe issue de la Grande Guerre, se profile en effet un motif freudien fondamental: la double équation Inde = mysticisme, et «mysticisme = régression pré-œdipienne». C'est ce motif qui traverse la célèbre discussion entre Rolland et Freud sur le «sentiment océanique» (notion largement inspirée à Rolland par la mystique bengalie), faisant en sorte que la culture indienne paraisse aux yeux de Freud comme étant essentiellement une culture de l'*Urmutter*, de la Déesse Mère, de la

prédisposition généralisée à réinstaurer un état de fusion pré-symbolique et de toute puissance paradoxale à travers la dissolution dans le flux, dans le *samsara*. L'on verra par la suite comment la psychanalyse indienne sera obligée de compter avec ce diagnostic freudien, en lui donnant une tournure singulière, afin de pouvoir se frayer un chemin à l'intérieur de la «jungle hindoue». Mais, pour l'instant, j'aimerais m'en tenir à Freud et rappeler quelques autres indices de la présence de l'Inde dans son œuvre. Présence, il est vrai, plutôt spectrale, et néanmoins fort instructive.

Voici quelques points, schématiquement:

- la rencontre à Vienne, en 1926, avec le poète Rabindranath Tagore, figure essentielle de ce qu'on appelle la «Renaissance bengalie» (fin XIXe-début XXe siècle), sur laquelle j'aurai occasion de revenir au cours de cet exposé. Il s'agit d'un épisode peu connu de la biographie de Freud, qui liquidera d'ailleurs l'événement avec un commentaire sarcastique «J'ai eu l'impression – écrira-t-il à Anna Von Vest – d'avoir rencontré le Père Éternel peint par Michel-Ange dans la Chapelle Sixtine, seulement de 10.000 plus vieux!». Et il ajoutera, toujours dans la même lettre de 1926, faisant référence à une autre rencontre avec un Indien, à peu près contemporaine, celle avec le philosophe Das Gupta, auteur d'une monumentale *History of Indian Philosophy*: «j'ai eu ma dose d'Indiens pour un bon moment». Nouvelle rencontre manquée, donc, que celle avec Tagore, un des protagonistes de la Renaissance moderne de l'Inde, prix Nobel de littérature en 1913. Je signale au passage que c'est seulement ces dernières années que les spécialistes et les biographes de Tagore ont commencé à s'intéresser aux effets produits après-coup, chez lui, par la rencontre avec Freud, qui ne parut pas l'impressionner non plus sur le moment. En effet, on ne dispose apparemment d'aucun récit de cette rencontre par Tagore lui-même, mais certains chercheurs, tels Santanu Biswas à Calcutta, ont mis en évidence l'intérêt grandissant dont fait l'objet la psychanalyse de la part de Tagore au cours des années 30, en particulier quant à ses conséquences pour la poésie moderne et la technique d'association libre, intérêt qui le poussa même à intervenir dans un débat concernant la traduction plus appropriée de «psychanalyse» en bengali, ce qui tranche avec les positions hostiles à la psychanalyse adoptées par Tagore au cours des années 20.

- on retrouve deux autres indices, moins anecdotiques et plus consistants sur le plan philologique et conceptuel, dans *Au-delà du principe de plaisir*. Dans ce sommet spéculatif de l'œuvre freudienne figure en effet la notion de «principe de Nirvana», version radicalisée du «principe de constance» emprunté à Fechner. Impossible de rentrer ici dans le détail de la place occupée par cette nouvelle notion dans la construction freudienne. Bornons nous alors à remarquer comment un tel choix sous-entend une réception du concept de Nirvana tel qu'il se donne chez Schopenhauer et chez Nietzsche, ce qui implique l'ouverture d'un canal de communication entre freudisme et philosophie indienne – dans ce cas précis, avec le bouddhisme – quoique filtré à travers la philosophie allemande anti-idéaliste.

Une deuxième trace philologiquement consistante de la présence d'un horizon indien dans la spéculation freudienne est repérable dans une note en bas de page rajoutée à la deuxième édition d'*Au-delà du principe de plaisir*. Se référant au mythe platonicien des Androgynes, Freud, en suivant Heinrich Gomperz (fils du plus célèbre Theodor) paraît admettre la possibilité d'une origine indienne du mythe en question. Dans ce cas le renvoi à l'Inde semble jouer une fonction rhétorique dans l'argumentation freudienne: l'hypothèse d'une origine indienne renforce en fait l'idée d'un caractère ultra-originaire du mythe, presque intemporel, ou « archi-originaire » (pour s'exprimer dans le lexique de Derrida). Ici, pour la première fois, Freud semble céder au leitmotiv exemplifié par le mot de Friedrich Schlegel selon lequel «Tout, absolument tout, est originaire d'Inde». En tout cas, l'appel à une Origine qui soit en deçà de l'origine de la philosophie grecque elle-même, contribue de façon stratégique à créer cette dilatation spéculative où la question de l'origine, celle de l'origine de la pulsion, et enfin celle de la pulsion de mort deviennent une seule et même question.

Je viens de synthétiser les éléments autour desquels s'est condensé le premier noyau de mon intérêt pour le nouage Inde-psychanalyse, donnant lieu à une première étude publiée d'abord en italien sur la *Rivista di Psicoanalisi* (en 2004), et ensuite en français sur la revue *Essaim*, et que j'ai repris comme telle en ouverture du livre que j'ai coordonné plus récemment, *L'Inde de la psychanalyse. Le sous-continent de l'inconscient* (Paris, Campagne Première, 2011).

Entre-temps j'avais eu occasion de rentrer en contact avec l'Indian Psychoanalytical Society (IPS), fondée à Calcutta en 1922, première Société de psychanalyse établie en dehors du monde «occidental». J'avais par conséquent commencé à m'intéresser à l'histoire de la psychanalyse en Inde, mais je m'étais arrêté au constat d'un épuisement assez rapide de sa veine créative à partir des années 50, lorsque la Société Psychanalytique Indienne semble se conformer aux canons dominants dans la psychanalyse internationale de langue anglaise, renonçant à l'audace et à l'expérimentation culturelle qui en avaient marqué les débuts pendant les années 20/40 (pour se faire une idée de cette involution il suffit de parcourir les différentes issues de *Samiksa*, la revue de l'Indian Psychoanalytical Society, fondée en 1947, et qui a cessé de paraître au début des années 2000). L'invitation émanant de Lorena Preta et Maurizio Balsamo à concevoir la section indienne du numéro de *Psiche* consacré aux *Geografie della psicoanalisi* en 2008 fut ainsi l'occasion de tirer un premier bilan, enrichi d'un entretien avec Sudhir Kakar – le seul psychanalyste indien dont le travail soit connu, et reconnu, en dehors de l'Inde – ainsi que d'une conversation avec Charles Malamoud à propos de l'intérêt de la psychanalyse pour les études sanskrites, en particulier pour l'étude des *Véda*.

Il fallut par la suite un changement de perspective, depuis le freudisme et l'histoire de la psychanalyse jusqu'au gandhisme et l'histoire politique de l'Inde moderne, pour pouvoir franchir une nouvelle étape dans mes recherches et mon intérêt pour la «Chose» indienne. M'appuyant sur l'essai magistral d'Erik Erikson *Gandhi's Truth. On the Origins of militant Non-Violence* (prix Pulitzer en 1970) ainsi que sur les contributions des deux principaux freudiens contemporains dans l'Inde d'aujourd'hui – le psychanalyste Sudhir Kakar et le sociologue Ashis Nandy, l'un comme l'autre influencés par le travail d'Erikson – j'envisageais la possibilité de repenser, à travers le prisme gandhien, la question de la violence de la pulsion. L'intérêt d'une approche analytique à la question de la non-violence gandhienne consiste en effet à prendre en contre-pied les lectures habituelles, éthico-spiritualistes, du gandhisme, qui visent à remmener ce dernier à un idéalisme éthico-religieux, afin d'insister, au contraire, sur la construction matérielle, presque technique, qu'il opère, d'un corps libidinal autre, alternatif à celui formé sur le couple dominant-dominé induit par le colonialisme. Pour le dire autrement, l'approche analytique me semblait permettre d'envisager le gandhisme comme une «technologie du soi» (pour reprendre une

formule du dernier Foucault), tout en l'envisageant, en même temps, comme une construction collective, et non pas comme une éthique universelle-individuelle, dans la mesure où il réalise, autour du corps ascétique du Mahatma, un processus de subjectivation de masse, un corps libidinal collectif d'un genre tout à fait inédit.

Prenons un exemple: Jean-Paul Sartre remarque quelque part, à l'occasion d'une série de grèves de la faim dans les prisons françaises, comment, chez Gandhi, la pratique bien connue de la grève de la faim comme outil militant ne s'adresse jamais à l'adversaire (c'est-à-dire à l'occupant anglais, pour l'essentiel), mais toujours et uniquement à ses compagnons de lutte. Depuis la première expérimentation de la grève de la faim comme moyen politique, qui eut lieu à Ahmedabad en 1918, en soutien aux revendications des ouvriers des industries textiles, propriété d'une famille qui comptait par ailleurs parmi les sympathisants de Gandhi, la grève de la faim du «gourou» a pour but celui souder un collectif en lutte, de l'exhorter à maintenir une position intransigeante de non-violence, à ne pas céder aux passages à l'acte, ni répondre aux provocations et à la répression exercées par la partie adverse. Autrement dit, la grève de la faim, y compris la grève «jusqu'à la mort», à laquelle Gandhi fera recours dans les conjonctures les plus critiques, joue un rôle complexe, à la fois de conduite exemplaire et de modalité d'incorporation collective au corps abstinent du *leader*, ce qui rend possible un processus de suspension-sublimation de l'agressivité immanente au conflit. C'est là un élément fondamental non seulement de la conception mais de la pratique de la non violence, de sa *praxis*, ou plutôt de celle que Gandhi appelle «la persévérance dans la vérité» (*Satyâgraha*). Depuis l'époque de la non-collaboration et de la résistance passive en Afrique du Sud, Gandhi conçoit le Satyâgraha comme une technique et une économie qui impliquent une traversée de la violence, et non pas simplement sa mise de côté. Et la violence en question n'est pas uniquement la violence moïque (auto-conservation, emprise), mais celle de la pulsion *en tant que telle*. D'où le fait que la pratique du Satyagrâha se greffe sur celle, plus traditionnelle dans l'ascétisme hindou, du Brahamacharya, la chasteté intégrale, épousée par Gandhi dès 1906. Une partie du génie gandhien consiste alors dans le fait d'agencer la pratique ascétique, essentiellement individuelle, du Brahamacharya, à celle, antagonique et collective, du Satyagrâha, concevant ainsi un dispositif inédit fondé sur la construction d'une organisation libidinale de la lutte en mesure de se soustraire aux rapports de force à l'intérieur desquels elle surgit et de déterminer ainsi une économie autre. Cette économie

autre inclut à la fois un certain traitement des pulsions du Moi et des pulsions sexuelles (pour en rester au lexique de la «première topique»). Et, à y regarder de plus près, l'intrication entre ces deux dimensions pulsionnelles est toujours très stricte dans la subjectivation gandhienne.

Faisons un ou deux exemples, qui résulteront tout à fait familiers à qui connaît un peu le trajet gandhien, mais qui assument une tonalité quelque peu différente si on les fait résonner sur la caisse de résonance de la métapsychologie freudienne: au niveau de la construction du corps érogène, ou du corps libidinal, le rapport entre oralité et phallicité est fondamental chez Gandhi. Au point que la pratique du Brahamacharya résulte inconcevable lorsqu'elle est dissociée de celle de jeûne quasiment permanent, qui ne saurait à son tour se limiter au végétarisme strict. Car toute réactivation, ne serait-ce que ponctuelle, du désir oral, est perçue comme déstabilisante, dans la mesure où elle risque de se transposer, ou de venir à coïncider, avec le désir génital, et celui-ci risque de se traduire à son tour en désir phallique et en agressivité moïque. Ainsi on pourrait dire qu'il existe chez Gandhi une transivité et traductibilité pulsionnelles immédiates, depuis l'oralité jusqu'à l'agressivité, en passant par l'analité (Gandhi est constamment sujet à des violentes dysenteries, en particulier lors des grèves de la faim, et celles-ci sont à leur tout perçues comme une source potentielle de jouissance); l'auto-érotisme (Gandhi est obsédé par le contrôle de ses pollutions nocturnes), jusqu'au désir génital et l'identification phallique. D'où une conception «praxique» du traitement de la violence de la pulsion dans son ensemble, conception en vertu de laquelle toute réactivation d'un segment libidinal risque de se transposer immédiatement sur un autre segment. Dès lors, la solution gandhienne ne consiste guère dans le fait de déplacer l'énergie pulsionnelle d'une source à l'autre, ni dans le fait de changer d'objet, mais dans le fait d'ouvrir sur la possibilité d'une incorporation collective au corps du renonçant, c'est à dire dans la possibilité d'utiliser son propre corps abstinent pour la constitution d'une communion trans-individuelle qui réalise pour un temps le dépassement de la pulsionnalité elle-même, et donc de la sexualité aussi. On connaît la fonction transférentielle fondamentale jouée par toute une série de figures féminines dans l'itinéraire de Gandhi, depuis sa femme Kasturbai jusqu'à Mira (Madelaine Slade), sa dernière disciple favorite, en passant par Ambalal, à l'époque de la première grève de la faim à outrance à Ahmedabad, ou par Prema Kantak, sa disciple la plus proche à l'époque de la fondation de l'ashram Satyagrâham . L'alliance symbolico-psychologique avec la partie féminine correspond chez Gandhi à la mise en avant d'un autre versant de la pulsionnalité, moins centré sur le nouage triparti oralité/phallicité/agressivité, mais plutôt sur une sorte de prédisposition à

l'aliénation et au sursis pulsionnel, dont le féminin serait le dépositaire. C'est aussi cela que Gandhi entendait exprimer en déclarant, vers la fin de sa vie, être «devenu *psychiquement* une femme» (nous soulignons). Il ne s'agit donc pas d'une promotion de la shakti, de la puissance féminine – fort répandue dans la mystique hindoue – mais d'une réévaluation du féminin à partir de son versant non-conjugal (donc non-érotique), versant fort étendu pour Gandhi, car allant de l'éloge de la chasteté féminine à celui de l'amour maternel, en passant par l'amour sororal et l'androgynie.

Voilà, dans ses grandes lignes, la solution proposée par Gandhi au problème de la déconstruction de la réaction viriliste induite par le traumatisme colonial.

Or, cette deuxième stratification de mes recherches – traversant le gandhisme, la question de la violence pulsionnelle et du «devenir-femme» chez Gandhi, entre psychobiographie et psychologie de masse – m'a permis de revenir à l'histoire de la psychanalyse en Inde par un autre biais, irréductible à celui, en fin des comptes assez limité, de l'histoire de la réception de la psychanalyse d'un point de vue purement infra-analytique, mais plutôt à partir de la question plus large de la déconstruction de celle qu'on pourrait appeler la subjectivité post-coloniale. C'est dans ce cadre qu'acquière tout son sens la question posée par Gandhi d'une réévaluation de la polarité féminine de la pulsion, et que la solution proposée par ce dernier résulte tout à fait irréductible au niveau de la psychobiographie. La proposition gandhienne d'une féminité pulsionnelle «élargie» représente en effet une réponse originale et décisive au complexe de castration qui travaille la culture de la renaissance nationale entre la moitié du XIXe et la moitié du XXe. Produit par un effet d'intériorisation de l'idéologie coloniale, le thème de la dévirilisation des Indiens (et en particulier des hindous), traverse en fait une grande partie de l'élaboration idéologico-culturelle qui accompagne l'émancipation indienne. On le retrouve, par exemple, dans les trois grands romans de Rabindranath Tagore – *La maison et le monde*, *Quatre chapitres* et *Gora* – véritables «romans de formation» de la conscience anti-coloniale indienne. Dans ces *Bildungsroman* on retrouve une critique à la fois subtile et solennelle, par rapport à toute solution réactive qui prônerait l'adhésion à des modalités de subjectivisation viriliste et guerrière, qui finissent inévitablement par se résoudre en formes de complicité inconsciente avec l'ennemi. Comme on le voit dans *Ghare Bhaire* (*La maison et le monde*) – transposé au cinéma par Satyagit Ray en 1984 – où le faible Nikhil se révèle *in fine* plus généreux et plus loyal que son ami d'enfance, le

charismatique et déterminé Sandip, devenu chef indépendantiste, lequel n'hésite guère à manipuler Bimala, la femme de son hôte et ami, et à sacrifier la communauté musulmane du village, afin de renforcer sa position de meneur nationaliste, alors même que le flegmatique Nikhil, aristocrate quelque peu fatigué, hésitant sur tout, et intimidé par la personnalité de Sandip, choisira finalement de se sacrifier dans la vaine tentative de sauver la communauté musulmane, faisant preuve d'un courage tant noble que tardif. Sans tomber dans une typologie, Tagore construit en fait l'intrigue de ses chefs-d'œuvre sur une série d'intrications psychologiques et de renversements de morale qui entendent montrer l'impraticabilité de toute solution univoque. Dans *Gora* aussi, tout comme dans *La maison et le monde*, la critique implicite du nationalisme swadeshi se structure autour d'un triangle amoureux dans le cadre duquel la position féminine joue un rôle discriminant, devenant le lieu par rapport auquel se révèle le désir ultime animant des positions subjectives en compétition entre elles. Ashis Nandy dispose donc de plus d'un argument pour soutenir une certaine continuité entre la critique littéraro-psychologique du virilisme nationaliste chez Tagore et la stratégie gandhienne de promotion d'une féminité irréductible à la passivité, à l'absence de virilité et la castration, mais irréductible aussi à la sacralisation de la Mère-Patrie typique du nationalisme bengali du début du XXe siècle.

Tout se passe en somme comme si la transvaluation gandhienne du féminin devait se frayer un chemin entre deux écueils: d'un côté une conception du féminin renvoyant à l'éviration (conception liée à la «fausse conscience» engendrée par la construction idéologique coloniale), et de l'autre une idéalisation réactionnelle de la Mère violée par l'envahisseur, pour l'intégrité de laquelle les fils doivent être prêts à tout sacrifice, d'eux-mêmes comme des autres, conception typique du nationalisme indien du début du XXe siècle. On remarquera que c'est d'ailleurs se référant à ce même motif de la Mère violée que Natharam Godse, le meurtrier de Gandhi, justifie son geste:

«Gandhiji a manqué à son devoir de père de la Nation. Il s'est révélé être le Père du Pakistan. C'est seulement pour cette raison que j'ai ressenti le devoir, en tant que fils dévoué de la Mère Inde, de mettre fin à la vie du soi-disant Père de la Nation, qui a joué un rôle à tel point essentiel dans la vivisection du Pays – notre Mère-Patrie»

Pour le dire autrement, l'opération gandhienne ne résulte intelligible qu'à partir de cette fausse alternative entre une dépréciation du féminin en tant qu'incarnation du fantasme de castration, et une idéalisation œdipienne du maternel en tant qu'intégrité absolue. A cet égard, la

pietas pulsionnelle prônée par Gandhi – et considérée par ce dernier comme une forme d'*empowerment* – véhicule une conception du féminin qui n'est pas tout à fait étrangère au désir phallique, ni purement antithétique à ce dernier, comme il advient par contre dans la conception du féminin comme pure négation de la virilité, ou comme instance maternelle dépourvue de désir propre.

Et c'est à ce point précis qu'on peut retrouver – et que j'ai moi-même retrouvé, au cours de mon itinéraire de recherche – l'histoire singulière de la psychanalyse indienne, lors d'une troisième stratification, que l'on pourrait dire *idéologique et post-coloniale* de mon archéologie critique. Je me contenterai ici de fournir quelques indications sur ce troisième volet, aussi bien en raison du fait qu'il serait difficile de rentrer ici dans le détail du contexte historique et culturel qui a vu l'émergence de la psychanalyse en Inde; qu'en raison du fait qu'il s'agit pour moi de recherches encore largement en cours.

D'abord on peut remarquer, dans la première génération de psychanalystes indiens, le partage évident, sinon la fracture, entre une importation para-coloniale, voire pro-coloniale, de la psychanalyse, et une appropriation post-coloniale, voire anti-coloniale. Les deux représentants principaux de ces deux orientations fondamentales sont le médecin militaire anglais Owen Berkeley-Hill, camarade d'études d'Ernest Jones, directeur du premier asile psychiatrique indien (l'hôpital de Ranchi, aujourd'hui capitale de l'état du Jharkhand, au début réservé aux Anglais, et successivement ouvert également aux Indiens), qui joua un rôle important dans la reconnaissance précoce de l'Indian Psychoanalytical Society et dans l'insertion de cette dernière dans le circuit international; de l'autre la figure de Girindrashekar Bose, médecin et psychiatre bengali, s'intéressant de psychanalyse dès 1909, personnage à la vaste érudition, traducteur des *Yoga Sutra* de Patanjali, premier président de l'Indian Psychoanalytical Society (tout en n'ayant jamais fait d'analyse personnelle), fondateur de la revue analytique *Samiksa* (1947) ainsi que du centre de consultation psychanalytique de Lumbini Park à Calcutta, thérapeute original et infatigable promoteur du freudisme dans le milieu culturel de Calcutta (première capitale de l'Inde britannique). Par de-là les différences socio-culturelles et les personnalités fort différentes de ces deux figures fondatrices, il est aisé de reconnaître, dans leur œuvre comme dans leur legs, un recours antithétique à la psychanalyse à partir d'une même question: celle qu'on a jusqu'à présent définie comme la question du complexe colonial indo-hindou, renvoyant au complexe de

castration et de dé-virilisation du mâle indien, complexe associé à son tour à celui d'une fonction ambivalente du fantasme de la Mère toute-puissante, objet d'une dévotion par laquelle on recherche une possibilité paradoxale de revirilisation et d'émancipation. Or, on peut affirmer qu'Owen Berkeley-Hill, au-delà de sa propre orientation politique et de sa profonde ambivalence envers le monde indien, embrasse l'idée d'un tel complexe fondamental, comme le prouve de façon éloquente son article le plus significatif du point de vue idéologique, «Tha Anal-Erotic Factor in the Religion, Philosophy and Character of the Hindus», publié sur *l'International Journal of Psychoanalysis* en 1921, et où l'on retrouve toute une série de lieux communs de l'évolutionnisme vulgaire propre à l'idéologie coloniale européenne, mais remis, pour ainsi dire, à la sauce freudienne: les Indiens – et les hindous en particulier – en raison de leur religiosité idolâtre et fondée sur un culte archaïque du féminin (comme, par exemple, celui de Kali) seraient restés bloqués au stade pré-phallique de leur évolution symbolico-psychologique collective, et, comme tels, seraient incapables d'accéder au niveau d'abstraction et d'intériorisation de la Loi propres aux monothéismes. D'où leur infériorité au niveau moral et la décadence de leur civilisation, qui n'a pu être revitalisée et relancée sur la scène de l'histoire que par les invasions arabo-persanes, et puis européennes. D'où aussi la caractéristique «efféminé et cruel» de l'homme hindou, dont l'émancipation est confiée, de façon paternaliste, à l'homme européen, de préférence britannique. L'historienne Christiane Hartnack remarque à juste titre comment les textes de Berkeley-Hill sur la psychologie hindoue trahissent une certaine fascination érotique par rapport aux mâles indiens «efféminés et cruels». Mais ce n'est pas tellement sur ce point que je souhaiterais insister ici, mais plutôt sur le contraste entre cette perspective et celle de Girindrasekhar Bose, en particulier par rapport à celui qu'on peut considérer le concept plus important élaboré par ce dernier, celui d'*opposite wish*, déjà avancé lors de sa thèse de doctorat de 1921 (exactement contemporaine de l'article de Berkeley-Hill susmentionné), intitulée *The Concept of Repression*, et défendu devant Freud lui-même, lors d'une discussion épistolaire autour de l'article de Bose «Genèse et résolution du désir œdipien» de 1929.

Or, en quoi consiste, au juste, la théorie de Bose? Elle consiste dans l'idée que toute «répression», ou tout «refoulement», du désir, ne soit possible qu'en raison de l'efficacité inconsciente d'un désir contraire. Seulement une poussée désirante peut, pour Bose, en réprimer une autre. D'où la singularité de son point de vue sur l'Oedipe: la résolution de ce dernier ne serait pas tellement à rechercher dans l'intériorisation de l'interdit paternel, dont émane la menace de

castration, mais dans un «désir d'être une femme» psychiquement efficient mais réprimé dans le désir «*pro matrem*». Pour Bose une telle réactivation du désir d'être une femme contribuerait de façon essentielle à la séparation du garçon par rapport à la mère, et à la résolution de l'Oedipe. Il insiste en outre sur le fait que, en Inde, la résolution de l'Oedipe ne se jouerait pas tellement dans la rivalité et la culpabilité par rapport au père, mais plutôt dans la crainte/désir inconscients d'être châtré par ce dernier, ainsi que par une inhibition phallique durable, se cristallisant autour du mythe culturel de l'enfant-dieu (Ganesh). Par delà le jugement que l'on peut porter sur la pertinence, ou l'impertinence, de la perspective théorique de Bose (Freud avouera ses réserves à son égard en 1933, tout regrettant par la suite le peu de crédit accordé à la théorie de Bose par la communauté analytique), ce qui me paraît important de remarquer ici, dans la foulée d'un essai important d'Ashis Nandy, *The Savage Freud. The first Non-Western Psychoanalyst and the Politics of Secret Selves in Colonial India* – qu'il serait grand temps de traduire en italien et en français – et de ce que l'on vient d'exposer ici, c'est le déplacement opéré par Bose par rapport au motif omniprésent de la castration du masculin en Inde, et ceci par le biais d'une réévaluation de la polarité féminine de la subjectivation post-oedipienne. Autrement dit, on est en présence d'une solution théorique qui n'est pas sans rappeler le geste gandhien lui-même. Tout comme Gandhi s'efforce de concevoir et d'incarner un devenir-femme qui ouvre sur des nouvelles formes de subjectivation, ni réactives ni régressives, de l'émancipation par rapport à la tutelle coloniale, de manière analogue la psychanalyse indienne tente, dans ses premières décennies d'existence, de proposer une conception dynamique du sujet, en repérant une position efficiente et positive de l'identification au féminin. De cette façon Bose ne se limite guère à réaliser une sorte de fusion entre la perspective freudienne sur la bisexualité psychique et l'idéal hindou de l'*Ardhanarishvara* – la forme androgyne propre aux manifestations suprêmes du divin – mais opère une parallaxe fondamentale, un changement stratégique de perspective par rapport à l'*aut aut* auquel se trouvait soumis le sujet de la décolonisation: réagir par révirilisation (afin de défendre la Mère outragée), ou intérioriser la castration coloniale.

Or, je crois qu'un examen des séquences indiennes de la réception de la psychanalyse et du freudisme à partir de ce point de vue, que l'on peut qualifier de «post-colonial», représente une véritable tâche intellectuelle et une contribution nullement accessoire à la compréhension critique du rapport entre psychanalyse et idéologie, bien au-delà du seul cas indien. Par exemple, il serait

intéressant de comparer la perspective de Frantz Fanon sur le rapport entre décolonisation, violence et subjectivation, à celle de Gandhi et Bose

Le refus de toute forme de synthèse culturelle imaginaire entre culture indienne et culture européenne de la part de Freud; la possibilité d'un réexamen du gandhisme comme organisation libidinale de la lutte collective; la réévaluation de la fonction stratégique d'un devenir-femme immanent au processus de soustraction par rapport aux identifications induites par le colonialisme: voici trois directions de recherche dans lesquelles le *peu de rapport* entre l'Inde et la psychanalyse me paraît néanmoins susceptible de donner lieu à une série d'effets critiques qui dépassent les spécialismes, et d'aborder le problème plus général de la co-appartenance de la psychanalyse au fond idéologique sur lequel elle émerge, et sur lequel, par conséquent, elle peut en même temps exercer un effet de retour, en l'infléchissant et en le déconstruisant à sa manière.