

SAVOIRS EN DISPERSION: LA DOMESTICATION INDIENNE DE LA PSYCHANALYSE

À PROPOS DE

Livio Boni (dir.) *L'Inde de la psychanalyse. Le sous-continent de l'inconscient*, Paris, Campagne Première, 2011, 272 p., 24,40 €;

Ashis Nandy, *The Savage Freud and Other Essays on Possible and Retrievable Selves*, New Delhi, Oxford University Press India, 1999, 284 p., 37,50 \$.

*Matthieu Renault est docteur en philosophie politique, chercheur associé au Centre de sociologie des pratiques et des représentations politiques (CSPRP, Université Paris VII Denis Diderot). Il est l'auteur de *Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale* (Éditions Amsterdam, 2011).

Identifiant, à la suite de Schlegel, l'Inde à l'Originnaire, Freud lui fait jouer «le rôle d'une sorte d'inconscient de l'Europe».

Retourner la psychanalyse sur elle-même, l'arracher à ses amarres culturelles, la désancrer des structures coloniales, subvertir la psychologie freudienne du genre, telle fut la tentative encore largement méconnue du premier psychanalyste non-occidental, Girindrashekhar Bose. La publication récente de l'ouvrage collectif *L'Inde de la psychanalyse* dirigé par Livio Boni est l'occasion de revenir sur toute une histoire et une littérature marquée par l'essai fondamental d'Ashis Nandy: *The Savage Freud*. Par **MATTHIEU RENAULT***

«*Il y a des endroits dans le monde, écrit James Clifford, où la psychanalyse ne pourra jamais voyager avec le moindre degré de confort*». Enracinée dans la Vienne bourgeoise du tournant des XIX^e et XX^e siècles, la psychanalyse fut pourtant bien plus, ajoute l'anthropologue, qu'un «*acte local, qu'une ethnoscience masculine de Vienne*¹»: elle se transforma, au prix de déplacements et de révisions, en *théorie voyageuse*. Clifford mentionne son appropriation dans l'*ego-psychology* américaine et son décentrement (post)colonial dans l'œuvre de Frantz Fanon. Il aurait tout aussi bien pu évoquer son transfert en Inde où fut fondée à Calcutta et dès 1922 l'Indian Psychoanalytical Society présidée jusqu'à sa mort, en 1953, par Girindrashekhar Bose.

L'Inde de la psychanalyse

Comment Freud perçut-il cette première échappée de la psychanalyse en dehors des frontières de l'Europe? Non pas à proprement parler comme une véritable sortie hors de l'Europe, puisque l'introduction de la psychanalyse en Inde demeurait pour lui, souligne Livio Boni, un phénomène interne à l'Empire britannique, susceptible tout au mieux de conférer à la nouvelle science une valeur transculturelle². Freud rejoignait à cet égard Ernest Jones pour lequel, rappelle Ashis Nandy, les sociétés des colonies étaient appelées à fonctionner comme des groupes subordonnés de la British Psychoanalytical Society³, qui avait elle-même succédé à la London Psychoanalytical Society fondée en 1913. Et Freud n'allait-il pas témoigner à Bose lui-même «*de la fière conquête que [la psychanalyse avait] réalisée dans des pays étrangers*⁴»? C'est que pour ces *conquistadors* que furent les pionniers de la psychanalyse, les cultures non-occidentales représentaient, ainsi que le souligne le psychanalyste indien Sudhir Kakar, autant d'objets d'appropriation, de territoires à annexer⁵, à l'instar de ce nouveau continent du savoir qu'était l'inconscient et de ce continent noir que représentait, à l'image de l'Afrique, la sexualité féminine. Cette surdétermination impériale de l'importation de la psychanalyse n'était du reste pas dénuée de réciprocité: lors des premières années d'existence

de l'Indian Psychoanalytical Society, l'un de ses membres dessina un portrait imaginaire de Freud et le lui offrit; celui-ci se plaignit en retour qu'il y ressemblait à un «parfait Anglais»... à un parfait colon britannique.

Ainsi qu'en témoigne sa correspondance avec Romain Rolland à propos de la «sensation océanique», Freud faisait en outre preuve d'une profonde résistance à l'égard de l'Inde, parlant tour à tour de «*mondes étrangers*» et de «*jungle hindoue*» et opposant au prétendu mysticisme indien le «*prosaïsme juif et l'anxiété du petit-bourgeois*» censés le définir lui-même. Et si dans *Au-delà du principe de plaisir* Freud met à l'épreuve l'hypothèse d'une origine indienne du mythe grec des androgynes, c'est avant tout, écrit Boni, pour renforcer son propos en puisant «*à une origine plus ancienne où le signifiant "Inde" se confond avec la nomination de l'Origine*». Identifiant, à la suite de Schlegel, l'Inde à l'Originnaire, Freud lui fait jouer «*le rôle d'une sorte d'inconscient de l'Europe*⁶». Carl Gustav Jung, grand admirateur de l'Inde, n'allait-il pas alors être un meilleur interlocuteur pour la psychanalyse indienne? Sans même faire mention de l'orientalisme de Jung, de ses ambivalences à l'égard de son «*bon sauvage indien*⁷», Nandy souligne que son défaut était paradoxalement d'être trop proche de l'Inde, Freud touchant à des besoins plus profonds chez les Indiens qui n'étaient pas tant à la recherche de critiques internes (*in-house criticisms*) que d'une théorie en discontinuité avec leur culture psychologique et apte à servir de critique radicale de cette culture.

Parmi les quinze membres fondateurs de l'Indian Psychoanalytical Society, deux étaient britanniques. Le premier, Owen A. R. Berkeley Hill, reconnu pour ses travaux à l'hôpital psychiatrique de Ranchi, affirmait que la personnalité hindoue était gouvernée par l'*érotisme anal*, ce qui la rendait étrangère à toute détermination, à toute persévérance, à tout amour de l'ordre, et l'inclinait au contraire à l'avarice, la méchanceté, la mesquinerie, etc. C'est pourquoi, ajoutait-il, presque toutes les «races» du monde éprouvent de l'antipathie à l'égard des Hindous, qu'il jugeait affectés d'une singulière altérité ne se retrouvant guère chez

Matthieu Renault: *Comment expliquez-vous la pénétration soudaine et pour le moins créative de la psychanalyse dans l'Inde des années 1920-1940?*

Livio Boni: Si l'on veut se mettre à la recherche des caractères originaux de la (pré)histoire de la psychanalyse en Inde, il faut les chercher dans le fait que la psychanalyse, au lieu d'être perçue comme une pensée irrationaliste, biologisante et décadente, comme ce fut souvent le cas en Europe dans la première partie du xx^e siècle, se trouve plutôt associée, d'emblée, à l'héritage des Lumières, à la culture rationaliste et progressiste d'une modernité qui, vue d'Inde, va de Galilée à Hegel, Marx et Freud, sans trop de discontinuités. Cet héritage se trouve néanmoins objet d'une « dispute » larvée mais bien reconnaissable entre son usage positiviste-colonial (fondé sur l'idée d'une féminisation/infantilisation des peuples colonisés) et son usage stratégique par les élites cultivées bengalies, y cherchant les arguments pour renverser le diagnostic colonialiste en le subvertissant de l'intérieur. À cela s'ajoutent au moins deux autres facteurs qui justifient le peu de résistance dont fait l'objet la psychanalyse au début de sa transplantation indienne.

Le premier tient au peu de sens que fait, en Inde, l'accusation de *pansexualisme*, si récurrente chez les pourfendeurs « occidentaux » de la psychanalyse. Sudhir Kakar parle d'une compétition structurelle, dans la tradition indienne, entre un courant ascétique et un courant érotique. Mais même si, selon les périodes historiques, c'est l'un ou l'autre qui prend le dessus, l'un comme l'autre placent le corps libidinal, le « *corps érogène* », pour parler comme Freud, au centre de leur dispositif anthropologique, dans un cas pour le rendre plus puissant à travers la pratique de l'abstinence (*bramacharya*); dans l'autre pour le maîtriser et l'exalter dans une technicisation et une ritualisation de la recherche de la jouissance même (comme dans les écoles tantriques).

Deuxième surdétermination historique du contexte indien de réception de la psychanalyse: l'influence du paradigme marxien, et marxiste,

dans l'Inde du xx^e siècle, notamment au Bengale, influence qui deviendra massive après la Révolution de 1917. Sans rentrer dans les détails, particulièrement complexes, on peut dire que le marxisme est généralement reçu comme une pensée matérialiste et rationaliste héritière de la modernité et nullement en contraste ni avec la mentalité scientifique, ni avec l'humanisme élargi, ni avec la révolution freudienne. Le marxisme se présente en effet davantage comme un lieu de *synthèse* entre nécessaire réévaluation de l'Histoire après la léthargie coloniale, affirmation du paradigme scientifique et humanisme de l'émancipation individuelle par la création et l'expérimentation existentielle. D'où sa compatibilité foncière avec la psychanalyse.

MR: *Pourquoi alors cette appropriation fort prometteuse n'a-t-elle pas été suivie d'un véritable développement?*

LB: Si l'on excepte la figure de Sudhir Kakar, héritier de l'inflexion donnée à la psychanalyse en Inde par Girindrasekhar Bose, l'on pourrait même parler d'une stérilisation, d'une marginalisation et d'une mise au pas des psychanalystes indiens, qui, à partir de la fin des années 1950, se sont conformés aux codes et courants dominants de la psychanalyse anglaise et américaine.

C'est que le mouvement de renouvellement issu de la Renaissance bengalie (moitié du xix^e siècle), culminant avec Tagore et auquel participe l'introduction de la psychanalyse en Inde par Bose, échoue dans l'ambition qui était la sienne de devenir hégémonique dans l'Inde en voie d'émancipation nationale. Il se trouve progressivement obligé de céder la place au gandhisme, qui seul parviendra à mobiliser les masses. Ce dernier se sert de certains apports de la Renaissance bengalie et de ses héritiers, mais choisit pour l'essentiel un tout autre chemin, celui d'une réinvention/réactivation du paradigme ascétique doublée d'une subversion interne de la tradition religieuse. C'est là une coupure fondamentale qui va assécher l'environnement culturel et

idéologique sur lequel s'était greffée la psychanalyse, et qui va « immuniser » durablement l'Inde vis-à-vis du freudisme, et cela malgré le fait que le gandhisme se montrera à son tour incapable d'assurer son hégémonie sur la construction du nouvel État national indien indépendant, cédant la place au socialisme modéré de Nehru.

On pourrait aussi opter pour une analyse plus positive et dire, avec Ashis Nandy, que c'est bel et bien le gandhisme qui parvient à résoudre une série de complexes (au sens psychologique du terme) hérités de la colonisation, notamment à travers une revalorisation du pôle féminin de la « *psyché* indienne », non plus entendu au sens de la passivité/castration mise en avant par l'idéologie coloniale (et nationaliste indienne) mais au sens du sacrifice/sublimation réactivant le motif fondamental d'une supériorité symbolique du féminin à l'intérieur même d'un processus d'émancipation nationale – d'où la solution gandhienne donnée à d'autres questions cruciales de la décolonisation, tel que le rapport à la violence et à l'Histoire.

MR: *Pour conclure, quel avenir a selon vous la psychanalyse en Inde?*

LB: Je crois que la psychanalyse est en train de faire retour, discrètement mais assurément, dans la critique même de la construction des subjectivités collectives en Inde après l'Indépendance, comme le prouve la grande part que les théoriciens indiens prennent dans le mouvement international des études culturelles-postcoloniales-subalternes, largement influencé par le paradigme analytique filtré par la *French Theory* et en particulier par la déconstruction derridienne... C'est probablement par ce biais « méta-politique », à la fois transnational et enraciné dans le contexte local, que la psychanalyse peut retrouver sa fonction d'analyse du « *malaise dans la civilisation* », sans laquelle une véritable implantation disciplinaire reste une chimère ou un pur ornement.



l'Indien chrétien ou musulman⁸. Il suffit pourtant de songer à l'ethnopsychiatrie coloniale algérienne et à sa pathologisation systématique de l'« Arabe-Musulman » pour comprendre que si l'objet diffère, le but de légitimation scientifique de l'entreprise coloniale demeure le même. Le second psychanalyste, C. D. Dangar, s'intéressa quant à lui aux relations entre mythologie indienne et complexe de castration et fut également l'auteur d'un article sur la « *psychologie des tendances révolutionnaires* » dans lequel, ainsi que le rappelle Christiane Harnack, il prétendait démontrer que les activistes politiques indiens tels Gandhi souffraient du problème psychologique du « refus de l'autorité du père », les meurtres d'officiers britanniques n'étant rien d'autre que des symptômes-déplacements de la haine inconsciente du père-britannique et du désir d'un retour à la symbiose pré-œdipienne avec la mère (*Mother India*)⁹.

Ainsi que l'affirme Nandy l'importation de la psychanalyse en Inde n'était pas le fruit de choix cognitifs apolitiques ou d'une diffusion culturelle « naturelle », mais s'avérait au contraire indissociable du colonialisme et de la culture « universelle » de la connaissance qui l'accompagnait comme son double. Ainsi, la psychanalyse indienne menaçait de n'être rien de plus que le produit d'un *transfert de technologie*. Et Nandy de s'interroger : Girindrashekar Bose, le « premier psychanalyste

non-occidental », était-il conscient d'être pris dans une grille coloniale de connaissance ? Comprendait-il que sa responsabilité analytique était aussi une responsabilité politique ?

« Retourner la discipline sur elle-même »

Héritier de la Renaissance bengalie, membre des élites occidentalisées de Calcutta – « *le plus vivant des marchés d'idées entre l'Orient et l'Occident dans le monde* » –, Bose s'efforça de réconcilier « *les deux aspects de son propre moi* », de « *relocaliser la psychanalyse* » en Inde, d'« *indigéniser les imports coloniaux* », de « *domestiquer la psychanalyse pour les Indiens* »¹⁰. Ce geste, argue Nandy, fut inséparable d'une subversion de l'inscription coloniale du savoir psychanalytique. Car si la psychanalyse formait, aux côtés du marxisme, la plus influente des critiques *internes* de l'Occident moderne, si elle entendait démystifier la culture bourgeoise, elle n'en restait pas moins ambivalente à l'égard de cette culture, se nourrissait d'elle en donnant elle aussi lieu à de violentes critiques eurocentriques des cultures non-occidentales. La tâche qui s'offrait à Bose était donc, selon les termes de Nandy, de désancrer la psychanalyse, de l'arracher à ses amarres culturelles pour la faire voyager et ce sans pour autant lui faire perdre son extraordinaire potentiel critique. Bose avait une double responsabilité : la psychanalyse devait



servir à la fois d'instrument de démythification des aspects anachroniques ou pathologiques de la culture indienne et d'« école occidentale de pensée qui pouvait être retournée contre l'Occident lui-même »; elle devait être un instrument de « critique radicale du monde sauvage et, en même temps, un instrument de subversion des structures impériales ». Il s'agissait de « retourner la discipline sur elle-même ».

Pour cela, il fallait, à en croire Nandy, jouer des divisions internes à la psychanalyse, de la contradiction intime entre le Freud romantique, guérisseur holiste œuvrant aux frontières de la philosophie, et le Freud positiviste, soucieux de dépouiller sa science de toute *Weltanschauung* (conception du monde), de la prémunir de toute accusation d'irrationalisme – d'où les comparaisons communes entre Freud, d'un côté, Copernic, Newton et Darwin de l'autre. Mais « l'autre psychanalyse survécut, comme l'autre Freud, dans les fêlures de la conscience moderne ». Si c'est seulement plusieurs décennies plus tard que cette face cachée fut découverte en Occident, il en fut tout autrement en Inde : « Pour un étranger au monde occidental, ces fissures à l'intérieur de Freud ouvraient d'immenses possibilités ». Bose sut exploiter, dit Nandy, les contradictions internes à la psychanalyse. Il dévoila, et plus encore incarna, le *moi secret* de Freud. S'opposant à tout biologisme des

instincts-pulsions, il inscrivit la nouvelle science dans le cadre d'une philosophie de la vie, d'une *Weltanschauung*, et fit ainsi de la psychanalyse non « seulement une entreprise cognitive ou un instrument thérapeutique, mais aussi une profession de foi morale et une forme de critique sociale ».

Cette interprétation n'est certes pas sans soulever certaines interrogations dans la mesure où Nandy semble reconduire certains clivages binaires qui, quoiqu'institués en divisions internes aux sujets (coloniaux) de connaissance, n'en risquent pas moins de perpétuer une image de l'Inde-Orient en tant que face obscure, secrète, perdue, de l'Occident : son inconscient. Que Nandy réduise le champ de la psychanalyse « occidentale » au monde anglophone est également problématique car il passe ainsi sous silence les relocalisations différentielles et conflictuelles de la psychanalyse à l'intérieur de l'Europe. Cette interprétation n'en a pas moins l'indéniable mérite, d'une part, de resituer la question de la circulation (post)coloniale des savoirs dans le cadre géopolitique des relations et conflits internationaux, au-delà de la simple confrontation des contextes de départ et d'arrivée du transfert théorique et, d'autre part, de démontrer que ces circulations, en tant qu'elles sont aussi des transformations intimes affectant et altérant les savoirs de l'intérieur, ne doivent pas seulement être un objet sociologique et historique,

Avant Frantz Fanon dans les années 1950, Bose savait déjà à sa manière que la domestication extra-européenne des savoirs européens ne pouvait aller sans une mise en question de leur *modus operandi*, sans une décolonisation de la méthode.

mais doivent aussi faire l'objet d'une épistémologie politique, une épistémologie décoloniale.

Il apparaît alors significatif que Bose ne se soit guère soucié, ainsi que nous l'apprend à nouveau Nandy, de la pureté des concepts psychanalytiques, position qui n'était pas étrangère à son isolement à l'égard de la culture quotidienne de la psychanalyse en Occident. Cette situation d'exil intellectuel s'avéra néanmoins salutaire ; elle lui permit de lire le texte freudien avec plus de liberté que ses lecteurs occidentaux, « *comme un texte classique ouvert à diverses interprétations* »... et donc à diverses appropriations – ceci démontrant du reste que « *le fait que les textes circulent sans leur contexte* » n'est pas seulement générateur de malentendus comme l'affirme Bourdieu¹¹, mais aussi parfois de profondes innovations. Et si Bose continua à faire usage de l'hypnose et fit, contre les injonctions freudiennes, de l'introspection – qui avait derrière elle « *l'autorité d'au moins deux mille ans de passé indien* » – la clé de sa méthode thérapeutique, c'est non seulement en raison d'une certaine ignorance des controverses ayant lieu en Europe, mais aussi, ajoute Nandy, parce que ne l'intéressaient guère les débats occidentaux sur la méthode. Avant Frantz Fanon dans les années 1950, avant Lewis R. Gordon de nos jours, Bose savait déjà à sa manière que la domestication extra-européenne des savoirs européens ne pouvait aller sans une mise en question de leur *modus operandi*, sans une décolonisation de la méthode.

Le désir d'être une femme : de Bose à Gandhi... et Fanon

Si Nandy appuie très largement son propos sur les écrits bengalis de Bose, qu'il juge plus incisifs et pour tout dire plus libres que ses textes rédigés en anglais, ces derniers n'en dévoilent pas moins à merveille la singularité de la greffe indienne de la psychanalyse. « *Quand une personne est frappée*, écrit Bose, *naît alors en elle le désir de frapper l'offenseur [...]. Le désir de représailles ou de vengeance suit la loi mosaïque – œil pour œil, dent pour dent*¹² ». Cet argument, qui pourrait suggérer l'idée d'une inversion imaginaire de la relation sujet-colonisateur/objet-colonisé, n'est chez Bose qu'une suite logique de ce qui reste sa contribution centrale à la psychanalyse, à savoir sa théorie des *désirs opposés* (*opposite wishes*) qui le conduit à proposer une réinterprétation et une remise en question du complexe d'Œdipe. Contestant la prévalence de l'angoisse de castration, Bose met au premier plan le désir de l'enfant de castrer le père et de faire de lui une femme, désir qui puise lui-même ses sources dans un désir plus originaire, le *désir d'être une femme*, lequel, pour l'enfant mâle, est aussi désir (et non pas angoisse) de castration.

Si ce qui se révèle ici est la singularité de la formation des identités de genre dans la culture indienne, Bose fait néanmoins bien plus que tempérer les ardeurs universalistes de Freud en leur opposant des limites culturelles. Affirmant que seule « *une analyse superficielle de patients européens semble montrer l'importance du complexe de castration* » et que « *quand l'analyse est poussée plus en profondeur, le désir d'être une femme*

EXTRAIT GANDHI ET L'AMBIVALENCE À L'ÉGARD DE LA FÉMINITÉ EN INDE

Gandhi était pleinement conscient de l'ambivalence persistante à l'égard de la féminité qui existe dans la société indienne. D'un côté, la femme est un aspect du sacré qui est au fondement de la vie et reflète une continuité avec le divin, elle est un symbole de puissance et d'énergie. De l'autre, la société indienne vit avec l'anxiété et la peur constante que ce puissant principe actif puisse se transformer en principe de destruction et d'annihilation. Ce parce que les femmes sont perçues comme en synergie avec les principes cosmiques de reproduction. Cette ambivalence trouve aussi son expression dans la façon typiquement indienne de dévaluer et marginaliser les femmes. L'impulsion de base est peut-être liée à l'époque coloniale,

lorsque la hiérarchie de genre est devenue une métaphore servant à légitimer la domination britannique, mais l'ambivalence en question et la hiérarchisation qui en découle *étaient déjà* présentes dans certains secteurs de la société indienne et dans la culture indienne elle-même. Ces dimensions de la culture ont été dynamisées et renforcées par la domination coloniale. Le véritable danger du colonialisme, ce n'est pas qu'il agresse les cultures et les élimine. Le colonialisme n'est pas un virus ou une bactérie. Le véritable danger du colonialisme, c'est qu'il tend à se construire sur les cultures existantes et à tirer profit des divisions et des ambivalences existantes dans les sociétés assujetties. Dans la foulée, le colonialisme re-hiérarchise les

différents éléments des cultures colonisées. Techniquement, ces cultures ne sont pas bouleversées, elles sont réordonnées. Des éléments qui étaient récessifs deviennent dominants, des éléments dominants deviennent récessifs. [...] On me dira que les valeurs féminines n'existent pas en tant que telles, qu'il s'agit d'une forme d'essentialisme et que toutes les valeurs sont socialement déterminées. Il n'en reste pas moins que certaines valeurs sont associées à la féminité dans les cultures dominantes de notre époque. Mohandas Karamchand Gandhi comprenait cela, d'où sa tentative de donner à la féminité un statut plus élevé qu'à la masculinité.

Talking India : Ashis Nandy in Conversation with Ramin Jahanbegloo, New Delhi, Oxford University Press, 2006. p. 42, 46.

se découvre être l'élément central de la situation de castration», Bose oppose non pas tant l'Inde à l'Europe, que la surface aux profondeurs, qui sont aussi celles du psychisme. Il subvertit ainsi l'image de l'Inde-Origine, conçue par lui non plus comme une origine indicible rejetée (refoulée) hors du savoir psychanalytique – d'où la thèse freudienne selon laquelle, dit Boni, les cultures de l'*Urmutter* (de la Terre-Mère) seraient « *en position régressive par rapport aux civilisations patriarcales* » –, mais comme un commencement de l'histoire psychique devant être pleinement intégré à l'édifice théorique de la psychanalyse. Le conflit des genres qui oppose Freud et Bose ne peut donc être conçu seulement en termes de différences culturelles ; c'est bien plutôt une lutte, s'exerçant au sein même de la théorie psychanalytique, pour la nomination de l'universel. En ce sens, l'intervention théorique et thérapeutique de Bose ne saurait être subsumée sous le nom d'*ethnopsychanalyse* – quoique cette dernière en constitue très certainement un moment, moment stratégique de subversion de l'*ethnopsychanalyse* coloniale d'un Berkeley-Hill ou d'un Daly, et plus généralement moment de contestation de l'euro(ethno)centrisme freudien.

Ce conflit des genres n'est par ailleurs pas sans conséquence politique. Car la thèse du désir d'être une femme relève aussi, écrit Hartnack, de l'affirmation d'« *un monde féminin séparé, [...] préservé des agressions et conflits induits par le dominateur étranger* ». Si cette thèse, ajoute Boni, se fonde « *sur la primauté du féminin dans la mystique bengalie, ainsi que sur la reconnaissance de l'androgynie comme figure de complétude dans l'hindouisme* », elle n'est pourtant pas « *étrangère à la position de castration à laquelle sont renvoyés les mâles contemporains de Bose, pris en tenaille entre domination coloniale et hyper-puissance symbolique du féminin au foyer et dans l'espace culturel* ». Il ne s'agit donc pas tant pour Bose de renverser la relation au père-colonisateur que d'ouvrir le champ à une autre dimension du féminin conçue comme « *ressource de subjectivation* » au-delà de la castration coloniale¹³.

Vient alors à l'esprit la figure de Gandhi qui, écrit Kakar, « *peut déclarer publiquement [...] qu'il est psychiquement devenu une femme*¹⁴ ». Se refusant à battre les colonisateurs à leur propre jeu – *via* une revendication d'hyper-masculinité – Gandhi, argue Nandy dans *L'Ennemi intime*, préfère opter pour une stratégie de l'androgynie¹⁵. Or, ne pourrait-on pas transférer à son tour Gandhi dans l'horizon de la psychanalyse et ce non pas tant pour donner lieu à une interprétation analytique de sa vie que pour initier un authentique dialogue entre psychanalyse et théorie gandhienne ? C'est ce que propose Boni qui donne à voir l'élaboration chez Gandhi d'une économie libidinale de la lutte révélant une intrication entre sexualité et violence, entre violence du désir et violence corporelle et, inversement, entre renoncement à la satisfaction

de la pulsion et non-violence. C'est pourquoi il s'agit pour Gandhi, précise Boni, de traduire la pulsion, de la convertir en une contre-pulsion agissant comme puissance nouvelle – une conversion qui n'est pas une négation de la violence, mais qui implique au contraire une « *traversée de la violence* » : pour Gandhi, aller au-delà de la violence suppose de l'avoir au préalable désirée¹⁶.

Concluons en soulignant que Gandhi est ici au plus près de Frantz Fanon, son double en miroir, non moins soucieux que lui de la santé du corps (dé)colonisé et qui développe une économie de la violence révolutionnaire suivant les lois « *thermodynamiques* » de circulation et de distribution des énergies agressives et libidinales dans le champ colonial¹⁷. Si une conversion de la violence sera pour Fanon nécessaire, elle ne peut néanmoins qu'être précédée par ce qu'Elsa Dorlin appelait récemment une conversion à la violence. Et jamais Fanon, quoiqu'il ait eu à lutter contre la sur-sexualisation du Noir-colonisé, ne prône une déssexualisation, la maîtrise (organisation et non renoncement) pulsionnelle collective devant bien plutôt s'inscrire dans le projet d'une *érotique de la libération*. C'est autour de la question de la « *dialectique* » de la (non-)violence et de l'amour que pourrait donc être poursuivie cette confrontation des figures de Gandhi et de Fanon qui serait susceptible d'éclaircir bien des dilemmes des décolonisations.

NOTES

- 1. Clifford, J. « Notes on Theory and Travel » in J. Clifford, V. Dhareshwar (dir.) *Traveling Theories, Traveling Theorists, Inscriptions* 5, Santa Cruz, University of California, 1989. http://www2.ucsc.edu/culturalstudies/PUBS/Inscriptions/vol_5/clifford.html (dernière consultation le 1er mars 2012).
- 2. Livio Boni, « Freud et l'Inde, herméneutique d'un itinéraire manqué », in *L'Inde de la psychanalyse. Le sous-continent de l'inconscient*, Paris, Campagne Première, 2011, p. 17.
- 3. Ashis Nandy, « The Savage Freud », in *The Savage Freud and Other Essays on Possible and Retrievable Selves*, New Delhi, Oxford University Press India, 1999, p. 114-115.
- 4. Sigmund Freud, cité in Christiane Hartnack, « Vishnu on Freud's Desk: Psychoanalysis in Colonial India » in T. G. Vaidyanathan et Jeffrey J. Kripal (dir.), *Vishnu on Freud's Desk. A Reader in Psychoanalysis and Hinduism*, New Delhi, Oxford University Press India, 1999, p. 82.
- 5. Voir Sudhir Kakar, « Psychoanalysis and Non-Western Cultures », in *Culture and Psyche. Selected Essays*, New Delhi, Oxford University Press India, 2008, p. 45.
- 6. Livio Boni, « Freud et l'Inde, herméneutique d'un itinéraire manqué », *op. cit.*, p. 23-25 et 30-33.
- 7. Voir Sudhir Kakar, « Encounters of the Psychological Kind: Freud, Jung, and India », in *Culture and Psyche, op. cit.*, p. 39.
- 8. Owen A. R. Berkeley-Hill, cité in Nandy, « The Savage Freud », *op. cit.*, p. 98.
- 9. Voir Christiane Hartnack, « Vishnu on Freud's Desk », *op. cit.*, p. 97.
- 10. Nandy, « The Savage Freud », *op. cit.*, p. 102, 113, 119-120, 122, 126 et 132 ; Christiane Hartnack, « Vishnu on Freud's Desk », *op. cit.*, p. 84, 87, 93 et 105. Voir également Sudhir Kakar, « La psychanalyse au bord du Gange » (entretien avec Livio Boni), in *L'Inde de la psychanalyse, op. cit.*, p. 73.
- 11. Pierre Bourdieu, « Les conditions sociales de la circulation internationale des idées », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2002/5, n° 145, p. 4.
- 12. Girindrashekar Bose, « The Genesis and Adjustment of the Oedipus Wish », in T. G. Vaidyanathan et Jeffrey J. Kripal (dir.), *op. cit.*, p. 26.
- 13. Entretien avec Livio Boni.
- 14. Sudhir Kakar, « La psychanalyse au bord du Gange », *op. cit.*, p. 72.
- 15. Ashis Nandy, *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, New Delhi, Oxford University Press, 1988, p. 48-55.
- 16. Livio Boni, « Gandhisme et organisation libidinale de la lutte, éléments pour une lecture matérialiste de la non-violence politique » in *L'Inde de la psychanalyse, op. cit.*, p. 243-259.
- 17. Matthieu Renault, *Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, p. 145.

Se refusant à battre les colonisateurs à leur propre jeu – *via* une revendication d'hyper-masculinité – Gandhi, argue Nandy dans *L'Ennemi intime*, préfère opter pour une stratégie de l'androgynie.
