Livio Boni

La bouche, l'anus et les restes.
Notes sur l'anatomie symbolique du corps intouchable en Inde

La psychanalyse est présente en Inde depuis maintenant plus d'un siècle, son acte officiel de naissance remontant à 1922, lorsque un noyau de quinze individus, composé par quatorze indiens et un britannique, fonde l'Indian Psychoanalytical Society, avec la bénédiction d'Ernest Jones, le grand disciple anglais (en fait, Galois) de Freud, véritable cheville ouvrière du Mouvement psychanalytique naissant, et de Freud lui-même, qui avait lu et validé la thèse que son fondateur, le dr Girindrasekhar Bose, lui avait envoyée en 1921, thèse intitulée *The Concept of Repression*, premier livre de psychanalyse paru en Asie[i]

Dans une lettre à Lou-Andreas Salomé, datée du mois de mars 1922, Freud salue cette nouvelle ne cachant pas sa satisfaction : « La nouvelle la plus intéressante concernant le monde psychanalytique est celle de la fondation d'un groupe local à Calcutta... » écrit-il à sa correspondante[ii]

Bien entendu, à cette époque, Calcutta, et l'Inde dans son ensemble, font encore partie de l'Empire britannique – Calcutta étant même la deuxième ville la plus peuplée de l'Empire, après Londres – et cette naissance s'inscrit donc dans un contexte de colonisation, y compris de *colonisation psychanalytique*, si l'on veut, puisque Freud et Jones semblent davantage soucieux de la diffusion, voire de l'expansion de la psychanalyse dans le monde, que de la question de son appropriation originale ou de ses potentialités de transformation dans des contextes extra-européens.

Il n'empêche que ni Freud ni Jones ne verront de difficultés particulières à que ce soient des Indiens à prendre en charge l'installation de la psychanalyse en Inde, premier pays extra-européen où elle trouve ainsi une inscription institutionnelle.

Qui sont donc ces quinze fondateurs ? A côté de leur chef de file, Girindrasekhar Bose, médecin de formation, praticien de l'hypnose, grand passeur de Freud en Inde, on trouve le médecin militaire britannique Owen Berkeley-Hill, qui fit toute sa carrière de psychiatre dans l'Inde coloniale (et fut analysé par Jones) et treize indiens, pour la plupart psychologues, tous issus de la bourgeoisie bengalie. Je n'ai pas mené l'enquête sociologique sur chacun d'entre eux, mais on peut déduire facilement leur extraction de classe – et de caste – de leurs patronymes (Bose, Mitra Bannerjee, Chatterjee, Ganguly) autant de noms de famille qui correspondent à des castes supérieures, mais pas forcément brahmaniques, car une particularité de Calcutta, première capitale de l'Inde britannique, avant New Delhi, consiste dans la présence d'une vaste classe bourgeoise (*bhadralok*) où fusionnement différentes castes supérieures, aussi bien brahmaniques, que Khsatryas (guerriers), et même des castes intermédiaires ou inférieures, grâce à l'urbanisation et à la démultiplication des professions administratives et libérales (avocats, journalistes, fonctionnaires, enseignants, etc.),

même si le brahmanes restent majoritaires à l'intérieur de cette nouvelle bourgeoisie urbaine, tout en se sécularisant (ce qui ne veut pas dire qu'ils deviennent laïques, rompant avec la religiosité, mais qu'ils s'affranchissent d'un certain des contraintes rituelles et des règles de pureté qui régissent d'habitude la division par castes).

Girindrasekhar Bose, par exemple, fait partie de la caste des Kayasthas, qui, tout en étant considérée comme une caste supérieure, n'est pas brahmanique. Les Kayasthas sont en effet une caste de scribes, traditionnellement liés, aux métiers de l'écriture officielle (actes administratifs, secrétariats des princes, rédaction de documents officiels, etc.) et cette caste, qui admettait par exemple des sous-castes musulmanes, bien que très influente et pléthorique, à l'époque coloniale, est considérée comme rituellement inférieure à la caste des brahmanes – le prêtres).

Si on fait donc un recensement rapide des patronymes des quatorze membres indiens fondateurs de la Société psychanalytique indienne (je rappelle qu'on peut facilement déduire l'identité de caste à partir du patronyme) on en conclut qu'ils sont tous des hommes, ils sont tous hindous (il n'y a pas de musulmans), et qu'ils appartiennent tous aux castes supérieures, tout en étant pas tous forcément d'extraction brahmanique.

Disons, pour simplifier, que *la première génération de psychanalystes indiens appartient à une bourgeoisie, issue certes des castes supérieures, mais ouverte,* y compris aux les castes intermédiaires, voire inférieures (un patronyme « Pal », a priori lié à une basse caste, figure par exemple parmi ses membres, dans les années 1930)[iii].

Est-ce pour cette raison que la psychanalyse indienne ne semble pas s'être souciée de la question de l'appartenance de caste, au moment de son implantation, et cela jusqu'à une époque récente ? Née dans les grandes villes, comme Calcutta et Bombay – elle puise dans une bourgeoisie urbaine cosmopolite, moins sujette aux contraintes des divisions de caste qui régissent l'Inde profonde ou rurale. À Bombay, capitale économique du pays, on compte par exemple des Parsis (zoroastriens d'origine perse) dans la première génération d'analystes, formée dans les années 1940, et encore aujourd'hui, même si les Parsis représentent une minorité religieuse infime dans le Pays. Bref, à la question, qui nous intéresse ici, de savoir par quel biais expliquer l'*indifférence* de la psychanalyse indienne, pendant des longues décennies, à la question des castes, on pourrait être tenté de donner une réponse purement sociologique : c'est précisément dans la mesure où la psychanalyse demeure, jusqu'à la fin du siècle dernier, un phénomène limité aux très grandes villes – comme Calcutta, Delhi, Bombay ou Bangalore – et concerne une bourgeoisie cosmopolite, que cette question semble, sinon résolue, tout au moins lointaine, ou résiduelle. On serait ainsi face à la fois à un certain entre-soi entre castes supérieures urbanisées, et aux prises avec un idéal de modernité, auquel la psychanalyse se trouve associée, rendant quasiment inconcevable une problématisation de la caste.

Une telle explication contient sans doute plusieurs éléments de vraisemblance, mais ne me parait pas suffisante à justifier l'impasse quasiment totale que l'on fait, sur la question, dans la

psychanalyse indienne, jusqu'au moins le début des années 2000. Que l'on prenne par exemple la revue de l'Indian Psychoanalytical Society, *Samiksa*, fondée par Bose en 1947 et ayant arrêté ses publications en 2006. Eh bien, en feuilletant cette revue – en langue anglaise – il est à peu près impossible de trouver la moindre contribution concernant les dimensions subjectives, pathologiques ou simplement les aspects inconscients de la culture castes. Cela paraît d'autant plus étonnant que d'autres différences anthropologiques majeures sont bien prises en compte, dans la même revue, comme par exemple la question du rapport entre hindous et musulmans, ou même celle de la race (à travers la question des *Adivasi*, les populations autochtones de l'Inde, non-hindoues).

Raison de plus pour s'intéresser – en laissant provisoirement en suspens cette question des explications possibles de l'indifférence apparente de la psychanalyse à la question des castes, sur laquelle on reviendra dans la discussion avec Dyvia Dwivedi – à l'un des rares textes analytiques indiens abordant le problème, texte que l'on doit au psychanalyste Sudhir Kakar, sans doute le plus connu et le plus influent des psychanalystes indiens de l'époque post-coloniale. Ses travaux se situent en effet entre la fin des années 1970 et 2024, date de sa mort, couvrant donc quatre décennies, et ont connu un retentissement certain bien en dehors de l'Inde : en Asie, au Moyen-Orient, en Europe et aux États-Unis. Une grande-partie de ses livres ont d'ailleurs été traduits en français et, pour la petite histoire, ce fut Octave Mannoni qui tenta, le premier, de le faire publier en France, en promouvant auprès de son éditeur, Le Seuil, la publications du deuxième livre de Kakar, *Shamans, Mystics and Doctors*, qui date de 1982, mais qui finalement ne paraîtra en français qu'en 1997 (au Seuil).

Proche du psychanalyste germano-américain Erik Erikson (bien connu pour ses études sur les « cycles de vie », mais aussi auteur d'une remarquable psycho-biographie de Gandhi), Kakar est considéré, à juste titre, comme un passeur entre culture indienne et culture dite « occidentale », via la psychanalyse. Peu enclin à prendre des positions explicitement politiques, il est l'auteur d'une œuvre importante, qui surdétermine même, à plusieurs égards, l'avenir de la psychanalyse indienne, mais il n'a jamais constitué d'école, ce qui laisse la question de son legs et son héritage, en Inde même, largement ouverte.

Cela dit, mon but n'est pas aujourd'hui de présenter l'ensemble de la trajectoire de Kakar, mais plutôt de discuter ce texte qui a dû circuler en amont de notre séance, « The Psychology of Untouchability », (2006) dans lequel Kakar aborde la question de l'intouchabilité à partir de la conception du corps dans la culture indienne, et plus en particulier à partir de la question du rapport entre orifices et impuretés, qui semble omniprésente, non seulement dans les prescriptions concernant le corps individuel, mais aussi dans le réglage des relations *entre les corps.*

Kakar revient en effet, dans ce court article (en fait, une conférence) sur celle qu'il qualifie d'«obsession », dans la culture indienne, pour la pureté des orifices. On sait par exemple que la

bouche joue un rôle primordial dans la question de la pureté et de l'impureté, puisqu'un grand nombre d'interdits, y compris dans la division entre castes, concerne la commensalité, c'est-à-dire le fait de consommer des boissons ou de la nourriture entre individus appartenant à des castes différentes, puisque chaque acte de manducation – de consommation orale – expose le corps propre à l'impureté. Ainsi, non seulement chaque caste à ses propres interdictions alimentaires – plus on est en haut, en principe, dans la hiérarchie rituelle des castes, plus on a d'interdits, les brahmanes étant en principe strictement végétariens, alors que les kshatriyas peuvent consommer certains produits animaux.., les interdictions alimentaires se réduisant au fur et à mesure qu'on descend dans la hiérarchie, jusqu'aux hors-castes, ou Intouchables, qui peuvent tendanciellement manger de tout, y compris du porc ou du bœuf... ; mais, pour compliquer davantage les choses, la proximité avec un corps obéissant à un autre régime alimentaire, et donc à une autre économie de la pureté, est également source de pollution symbolique. Ainsi un brahmane s'abstiendra de consommer de la nourriture avec quelqu'un issu d'une basse caste, par crainte de compromettre sa pureté « orale ». Autrement dit, on pourrait dire qu'il y a une certaine dose d'intouchabilité dans toutes les castes, à l'exception des brahmanes, dans la mesure où tout contact avec une caste inférieure peut compromettre le régime de pureté rituelle d'une caste supérieure, même si cette situation devient paroxystique avec les castes dites intouchables.

Ceci dit, il importe ici de ne pas confondre tout ce carcan de règles concernant la pureté et l'impureté, avec des règles hygiéniques, puisqu'il s'agit plutôt de préserver une certaine *hiérarchie symbolique*, à la base de laquelle il y a l'idée que l'univers est régi par une économie de la manducation universelle, c'est-à-dire de la consommation (les dieux mangeant les hommes, les hommes mangeant les animaux, les animaux les plantes, les plantes des matières inorganiques, etc.). Dans cette économie symbolique de la manducation universelle, la survie du monde tient à la possibilité de différer cette consommation réciproque, charge qui revient aux brahmanes, à travers leur continence et maîtrise orale, mais aussi à travers la pratique du sacrifice rituel. Je ne peux pas rentrer dans les détails, concernant l'économie du sacrifice védique, c'est-à-dire le sacrifice auquel est préposé le brahmane, mais je me limiterai à dire qu'une fonction fondamentale de celui-ci consiste en fait à soustraire une partie du monde – des fruits, des sucreries, de la nourriture cuite, par exemple, donnés en offrande aux dieux – à cette manducation universelle, les constituant comme *restes consacrés*. La production d'un tel reste assure au monde sa permanence, différant ainsi sa destruction. Le brahmane est donc conçu comme une sorte fonctionnaire du Symbolique conjurant la fin du monde à travers la production de ces restes soustraits provisoirement à la consommation, avant d'être rendus à nouveau consommables[iv]

Mais revenons à la question des orifices. Le brahmane est donc d'un côté censé limiter sa pulsion orale, considérée comme source de toute activité pulsionnelle potentiellement destructrice, de dévoration du monde ; de l'autre il soustrait, à travers la consécration des offrandes, une partie du

monde à sa consommation ordinaire (selon un principe que notre amie Divya Dwivedi qualifierait sans doute d' « hypophysique » [v]). Mais le brahmane a aussi une troisième fonction fondamentale : sublimer l'oralité en parole, via la récitation des formules issues des textes sacrées. Autrement dit, le brahmane est le serviteur de la Parole, qui ne peut exister qu'en inhibant la pulsion orale. Dès lors, le travail du brahmane consiste à assurer, du point de vue symbolique, cette translation de la dévoration à la parole. Ainsi son «travail consiste essentiellement dans la récitation de textes sacrés, récitation qui n'est pas forcement liée à la lecture, et il peut même arriver qu'il soit analphabète, puisque sa première fonction demeure la récitation qui accompagne le sacrifice rituel. Par contre, plus une caste est détachée de la parole, plus elle est dans l'action sur le monde, plus elle est autorisée à consommer celui-ci, ce qui fait que les castes les plus basses connaissent moins d'interdits alimentaires.

Tout se passe en somme comme si l'orifice buccal était l'*orifice primordial*, non seulement du point de vue biologique, ou érogène, mais aussi et surtout du point de vue symbolique, puisqu'il est le premier qu'il convient de maîtriser, et plus on le maîtrise, plus on a potentiellement accès à l'humain, passant de la manducation au parlêtre.

On constate, à partir de ces jalons anthropologiques sommaires, l'extrême sensibilité, dans la culture indienne « classique » (védique) pour cette coexistence, dans la pulsion orale, entre ses virtualités les plus archaïques (relevant de la dévoration) et ses virtualités plus hautement sublimatoires (renvoyant à la parole et donc au langage).

Or, le problème est que – comme on le déduit aussi du texte de Kakar – la bouche est inséparable non seulement de certains orifices de la partie supérieure du corps, comme le nez (impossible de manger sans « sentir » ce qu'on mange), mais aussi d'un orifice de la partie inférieure du corps, l'anus. Cela va de soi, du point de vue physiologique, puisqu'on ne peut se nourrir sans évacuer une partie de ce qu'on a ingéré, mais ceci a également des conséquences symboliques majeures dans la conception du corps comme entité imaginaire et symbolique.

Avant de voir quelles sont ces conséquences et comment elles sont pour ainsi dire résolues à travers l'introduction de l'intouchabilité, il me faut faire deux incises à propos du corps propre. Celui-ci possède une dimension *cosmique*, dans la conception hindoue, étant donné que le corps humain est conçu comme univers en miniature. Cela renvoie par exemple au mythe du *Purusha*, l'Homme primordial, dont le démembrement sacrificiel par les dieux donne naissance au monde. À cette équivalence entre le corps humain et le monde tout court renvoie aussi la justification de la division entre castes, puisque, dans cette perspective, les brahmanes correspondent à la bouche (de l'homme primordial), les ksatriyas à ses bras, les commerçants (vaisyas) à ses cuisses, et les laboureurs (shudras) à ses pieds. Seulement, attention, il ne s'agit pas là d'une simple allégorie, comme dans l'Europe du Moyen-Age, où l'on retrouve souvent cette image du corps social comme un corps humain avec le Roi à sa tête, l'Église à la place du cœur, la chevalerie à la place des bras, et les

serviteurs de la glèbe à la place des jambes. Car la métaphore est pour ainsi dire rétroactive, dans la conception indienne : non seulement on peut utiliser l'image du corps pour se représenter les hiérarchies sociales, mais les hiérarchies sociales correspondent à la structure organique du corps propre, du corps vivant !

Ainsi, par exemple, on lit dans les *Lois de Manu*, le grand traité codifiant des règles de pureté et d'impureté ayant fait autorité pendant deux-mille ans :

> « Tous les trous (du corps humain) qui sont au dessus du nombril sont purs ; tous ceux qui sont au-dessous sont impurs, ainsi que les excrétions sorties du corps » (Livre V, § 150)

On revient donc à cette nécessite obsessive, pointée par Kakar, de « séparer la bouche de l'anus », puisque ces deux trous sont fonctionnellement inséparables ; alors qu'ils doivent être clivés, du point de vue symbolique, puisque le premier, la bouche, est l'organe de la sublimation et de la parole (conçue comme une sorte de reste infini de la pulsionnalité) ; et l'autre, l'anus, est l'organe des déjections, et de la production de restes comme déchets.

Or, l'intouchabilité *naît de cette exigence de projeter hors-corps ce dernier type de restes*, qui, contrairement aux restes in-finis du sacrifice, renvoient à la finitude radicale et à la mort, sous forme de déchets ou de détritus. Expulsés qu'ils sont en dehors du corps propre-cosmique, les Intouchables sont néanmoins essentiels à la survie de celui-ci, puisqu'ils assurent cette différence symbolique entre l'orifice buccal et l'orifice anal. Tant qu'ils demeurent dans le corps, les excréments se trouvent encore dans un entre-deux entre l'ingestion et l'expulsion, déterminant une potentielle pollution générale de l'ensemble du corps. Par contre, une fois évacués, les excréments rendent à nouveau possible cette distinction symbolique fondamentale entre l'orifice supérieur et l'orifice inférieur, au prix d'une excrémentisation d'une partie du corps social, celle des dits Intouchables[vi].

Toutefois, cette identification excrémentielle demeure ambiguë, puisqu'elle renvoie l'objet infériorisé à un lien indémêlable avec le corps propre qu'il s'agit de préserver. On retrouve ici, sous une forme plus imaginale, cette singularité mise en évidence par tous les sociologues de la discrimination de caste, c'est-à-dire le fait qu'elle n'est jamais une exclusion franche et totale, un compter l'autre pour rien, mais toujours une *exclusion incluante*, ou une *inclusion excluante*, si l'on préfère, qui compte le sujet discriminé pour quelque chose, même si cette inclusion est infime, puisque toute sous-caste, même la plus basse, même lorsqu'elle est intouchable, est incluse ne serait-ce que marginalement dans le système, à travers une série de règles, d'obligations, de conventions coutumières, de grandes corvées et de petits privilèges qui lui sont accordés, faisant en sorte que *personne* n'est jamais tout à fait en dehors système, et que chacun à une place, pour ingrate qu'elle soit (selon cette logique « holistique » mise en exergue par le sociologue Louis Dumont dans *Homo hierarchicus*.

Or, il y aurait tout un tas de considérations analytiques à faire sur cette *identification excrémentielle* de l'Intouchable, en reprenant par exemple les théories sexuelles infantiles et l'idée d'un accouchement anal, que l'on y retrouve chez Freud. Il faut aussi avoir à l'esprit le fait que les excréments ne font pas l'objet d'un refoulement, dans la culture indienne, mais plutôt d'une mise à l'écart progressive. Ce rapport, qu'on pourrait peut-être qualifier de *clivage de l'excrémentiel* (séparer sans refouler) se traduit par exemple dans une éducation anale beaucoup plus tardive des enfants : jusqu'à vers l'âge de trois ans, les enfants indiens peuvent se salir, sans recevoir des réprimandes, les bébés d'ailleurs ne portent traditionnellement pas de couches, et le contrôle du sphincter ne constitue pas, en Inde, une étape érigée à preuve d'autonomisation pour l'enfant. C'est seulement dans un deuxième temps, et progressivement, que se met en place une éducation à la défécation, d'abord en demandant à l'enfant de se rendre dans un lieu séparé, à cette fin, tout en continuant à le nettoyer après l'acte ; et seulement plus tard, vers l'âge de cinq ans, en lui apprenant à se nettoyer tout seul. Plusieurs observateurs avertis, indiens comme européens, aussi bien psychiatres, que psychanalystes ou anthropologues (depuis Médard Boss jusqu'à Sudhir Kakar), parlent d'un « tour de vis », voire même d'une « deuxième naissance », qui se mettrait en place vers l'âge de cinq ou six ans, avec un changement de cap radical : l'obligation pour les enfants à prendre un bain tout seuls en début et en fin de journée, à ne jamais se servir la main gauche (dont on se sert pour se nettoyer), ni pour manger ni pour aucune autre activité, tout se passant comme si l'obsession pour la pureté, et pour la dissociation radicale entre la bouche et l'anus, venait ainsi compenser une première phase pendant laquelle le rapport de l'enfant avec ses déjections est toléré ou laissé à une certaine spontanéité.

Ces différences culturelles déterminent un régime de l'excrémentiel différent de celui schématisé par Freud dans les *Trois essais sur le développement de la sexualité :* sous nos cieux, l'excrémentiel demeure une source potentielle d'excitation, dans la mesure où il fait l'objet d'une césure pulsionnelle, d'un détachement brusque, devenant refoulé et quasi-tabou ; alors que dans le contexte indien l'excrémentiel semble se configurer comme l'envers permanent de la pureté, l'ombre portée sur la sublimation brahmanique, et comme une entité à la fois clivée (les latrines étant traditionnellement à la marge du village,par exemple) et omniprésente (d'où cette compulsion obsessionnelle à se purifier). Cette différence, dans le rapport à l'excrémentiel, se détecte également dans la langue, Kakar faisant observer qu'on ne retrouve point, dans les langues indiennes, l'équivalent de l'expression « Merde ! », ou « Shit ! », qui signalent, dans les langues européennes, à la fois une révolte contre la contrainte et une forme d'excitation.

Enfin tout ceci a des conséquences également sur les modes d'infériorisation de l'autre, car traiter l'autre comme une merde, par exemple à travers la détestation raciste, recèle toujours une part d'excitation érotique, dans l'imaginaire raciste, alors que cela me semble beaucoup moins évident dans le cas de l'intouchabilité, où une inquiétante complémentarité s'instaure entre le plus pur et le

plus sale. Je reviendrai sur ce point dans la discussion, ou une autre fois, mais pour l'heure j'aimerais terminer par une comptine, fort populaire dans le sous-continent indien, tirée de l'étude de l'anthropologue américain Alan Dundees, intitulée *Two Tales of Crow and Sparrow. A Freudian folkloristic essay on caste and untouchability* (1997), que Kakar qualifie (en 2006) de seule étude psychanalytique sérieuse sur la question de l'intouchabilité :

> Il était une fois un corbeau qui voulait manger les oisillons du moineau. Une fois il se rendit chez ce dernier et réclama son festin. Le moineau se montra astucieux, sachant qu'il ne pouvait se battre contre le corbeau. Après avoir réfléchi, il répondit calmement : « Oh, le corbeau. Tu peux assurément manger mes petits, mais à une condition. Tu sais que t'es un Mahar, un intouchable, et moi, je suis un brahmane, donc, s'il te plaît ne touche pas à mes petits tel que tu es. Tu dois d'abord te laver le bec et tout le reste, et ensuite tu les mangeras.
> « Qu'il en soit ainsi !», répondit le corbeau, et se rendit au fleuve. Il était sur le point d'immerger son bec dans ses eaux, lorsque le fleuve s'exclama : « Oh, le corbeau, tu es un Mahar, ne te baigne pas dans mes eaux ».
> Oh, le fleuve, je dois me baigner dans l'eau, pour ensuite pouvoir aller manger les oisillons du moineau ».
> Dans ce cas – réplique le fleuve – va prendre un pot de terre et puise l'eau avec ça ».
> Le moineau se rendit alors chez le potier, en lui disant « Ho, le potier, donne-moi un pot. Avec le pot, je pourrai puiser l'eau. Avec l'eau, je pourrai prendre un bain. Et, après le bain, je pourrai me rendre manger les oisillons du moineau ».
> « Dans ce cas, tu dois m'apporter un peu de terre, pour en fabriquer un, puisque tous les pots sont cassés ».
> Le corbeau se rendit alors chez la terre et commença à creuser avec son bec, mais il n'arrivait pas à creuser suffisamment. Alors, il se rendit chez le cerf et lui demanda une corne. Le cerf lui répondit que, pour lui casser une corne, il fallait que le corbeau lui organise un combat avec le chien. Le corbeau se rendit chez le chien et le pria d'engager dans un combat avec le cerf, de sorte qu'il puisse récupérer l'une de ses cornes, avec laquelle récolter la terre nécessaire à fabriquer un pot pour puiser l'eau dans laquelle se laver le bec avant de pouvoir se rendre manger les oisillons du corbeau. Le chien accepta, tout en ajoutant « Oh, le corbeau, pour mes battre avec le cerf j'ai besoin d'une boule d'acier à lui lancer sur les cornes». Le corbeau se rendit alors chez le forgeron, le priant de lui fabriquer une boule d'acier. Celui-ci forgea une boule dans le feu et l'offrit au corbeau. Le corbeau prit la boule dans le bec et se brûla à mort.
> Ainsi la progéniture du moineau fut épargnée[vii]

Saute aux yeux ici l'accent mis sur l'oralité... Le corbeau est un animal qui représente souvent l'impureté, voire l'intouchabilité, à cause de sa nature de charognard et de sa couleur foncée, proche de l'excrémentiel, mais aussi en raison de son croassement supposé disgracieux, opposé au chant du moineau. L'oralité se sublime en parole, métaphorisée par le chant. Car la discrimination envers les Intouchables concerne aussi la dimension linguistique. Non seulement les Intouchables ne sont pas autorisés à prononcer la langue sacrée sanskrite, mais ils sont supposés être dans une demi-langue, dans un rapport au langage hésitant, fragmenté, voire dégénéré. La littérature Dalit, qui a émergé en Inde à partir des années 1970, a tenté de renverser cette relégation à la marge du langage, et beaucoup d'auteurs ont d'ailleurs joué avec ce « *broken langage* » qu'on leur attribue, en le revendiquant, en le surjouant ou en mobilisant les virtualités expressives. En tout cas, c'est là une

autre caractéristique propre à la discrimination de caste : celle-ci comporte aussi une inscription différentielle dans le grand Autre de la langue, puisque seulement les trois premières castes (brahmanes, guerriers et commerçants) peuvent accéder à la langue sanskrite, alors que les basses castes en sont exclues, et les Intouchables rejetés même dans cette « demi-langue», qui les relègue aux marges du parlêtre.

Un autre point remarquable, à mes yeux, dans cette comptine par ailleurs cruelle – comme toute comptine pour enfants, probablement –, est qu'elle met en scène une confrontation directe entre la caste supérieure (les brahmanes) et les Intouchables. Les autres castes n'y figurent pas, ou alors elles sont allégorisées par cette chaîne hiérarchique « naturelle » et infinie : l'eau, la terre, le Cerf et le Chien... Autrement dit, cette historiette semble confirmer, à sa manière, la thèse défendue par Ambedkar, mais présente aussi dans *Homo hierarchicus* de Louis Dumont, selon laquelle le système des castes ne serait que l'échafaudage recouvrant en réalité l'opposition fondamentale entre les brahmanes et les plus basses castes, voire entre les brahmanes et les Intouchables, tout court.

Je conclurai en précisant que le livre de Dundees s'organise autour de deux versions matricielles de cette histoire du corbeau et du moineau, et que, dans la deuxième version, le corbeau ne se rend pas coupable de menacer les oisillons du moineau, mais de voler sa nourriture dans le nid et de la remplacer...avec du caca ![viii] Ceci semble confirmer cette opposition entre oralité (sublimable) et analité (non sublimable), dont on a vu la portée pour l'opposition structurale brahmane/intouchable.

Tout ceci, pose la question, à mes yeux incontournable, de savoir *quelle conception alternative du corps*, au sens large (corps propre, corps exogène, corps collectif, corps allégorique, etc.) peuvent opposer les Dalit, les dits Intouchables, dans un contexte, comme celui de l'Inde contemporaine, où a émergé une littérature Dalit très vivace, écrite dans plusieurs langues indiennes, souvent militantes ou autobiographiques, mais aussi versée dans la poésie et dans la construction d'un imaginaire autonome.

J'espère qu'on aura occasion de voir de plus près quelques exemples de réécriture de soi, *à même les corps*, chez des écrivains Dalit, dans une prochaine séance.

Pour l'heure, j'ai le grand plaisir de passer la parole à Divya Dwivedi, qui abordera sans doute les choses un peu autrement, mais je suis certain que des points de convergence et de résonance vont se dégager du croisement de nos interventions.

À Pantin, samedi 10 octobre 2026

i Si l'on excepte le Japon, où la psychanalyse fera aussi une percée à peu près à la même époque, voire légèrement plus tôt, notamment par le biais de la psychiatrie d'inspiration phénoménologique.

ii Citée dans Christiane Hartnack, *Psychoanalysis in Colonial India*, Delhi, Oxford India, 1996, p. 2.

iii Cf. T.G., Vaidyanathan & Jeffrey J. Kripal, *Vishnu on Frued's Desk, A Reader in Psychoanalysis and Hinduism*, Delhi, Oxford India, p 453

iv Je reprends ici, dans leurs grandes lignes, le thèse du livre majeur de Charles Malamoud, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte, 1989

v Terme, emprunté Kant, indiquant, chez les philosophes Shaj Mohan et Divya Dwivedi, l'hypostase de faits sociaux en lois naturelles et symboliques.

vi Seuls les excréments de la vache font exception, car aucun produit qui en est issu n'est impur, et, bien au contraire, les excréments et l'urine de la vache sont – mélangés au lait, au beurre et au yaourt – sont les ingrédients du *panchavavya*, mixture purifiante prescrite dans Les Lois de Manu en cas de violation des règles de pureté de caste.

vii Cf. Alain Dundes, *Two Tales of Crow and Sparrow. A Freudian folkloristic essay on caste and untouchability*, Rowman & Littlefield, Boston, 1997, pp. 32-33.

viii Cf. , Ivi, p. 34