

## **Dalla psicoanalisi all'India, e ritorno. Forme e ragioni della rivalutazione del femminile nella modernità indiana.**

**Livio Boni**

Tenterò di presentare il mio interesse e il mio lavoro sul nesso psicoanalisi-India ricostruendo brevemente una serie di stratificazioni tematiche ed ermeneutiche attraverso le quali esso si è costituito e ampliato nel corso degli anni, malgrado la mia formazione da autodidatta in materia d'indianismo.

Prima stratificazione, che si può dire ermeneutica: la presenza dell'India e del mondo indiano in Freud.

E' stato il mio punto di partenza. Stavo lavorando ad una tesi di dottorato, a Parigi VII, sull'antiromanticismo in Freud, e la sua diffidenza verso il mondo indiano e indù mi intrigava, parendomi un ulteriore indizio di classicismo antiromantico da parte del fondatore della psicoanalisi. L'ironia con la quale Freud reagisce alla "trilogia bicefala" di Romain Rolland consacrata a tre grandi figure del misticismo moderno indiano: Ramakrishna, Vivekananda e Gandhi – adducendo come giustificazione alla propria reticenza a "penetrare nella giungla indù", il proprio "gusto greco per la misura" ("sofrosune"), una "mentalità medio-borghese", poco incline all'avventura, e persino la "prosaicità ebraica" – mi sembrava d'altronde decisamente più ricca di suggestioni che l'entusiasmo "à la Jung" per l'Oriente e l'India. Attraverso le resistenze a prima vista quasi aneddotiche di Freud nei confronti delle ricerche di Rolland sull'apporto indiano ad un rinnovamento spirituale dell'Europa reduce dalla catastrofe della Prima guerra mondiale si profilava infatti un tema freudiano fondamentale: l'equazione "India = misticismo" e "misticismo = regressione" pre-edipica. E' il motivo che ricorre nella celebre discussione tra Rolland e Freud sul sentimento oceanico (nozione fortemente ispirata, in Rolland, dal misticismo bengalese) e che fa sì che, per Freud, la civiltà indù appaia in larga misura come una civiltà dell'Urmutter, della Dea Madre, della propensione generale alla restaurazione di uno stato di fusione pre-simbolica e di restaurazione paradossale dell'onnipotenza psichica attraverso la dissoluzione nel flusso, nel samsara. Vedremo come la psicoanalisi indiana sarà costretta a fare i conti, e a dare una certa inflessione a questa diagnosi freudiana, per potersi aprire un varco all'interno della "giungla indù". Ma per il momento vorrei restare a Freud e ricordare qualche altro indizio di una presenza dell'India nella sua opera, presenza certo alquanto spettrale, e nondimeno istruttiva. Schematicamente:

– l'incontro a Vienna, nel 1926, con il poeta Rabindranath Tagore, figura essenziale del cosiddetto "Rinascimento indiano" della fine della fine del XIX°-inizio XX° secolo, sulla quale avrò modo di tornare. Episodio poco conosciuto della biografia freudiana, che si risolverà per Freud in un commento sarcastico: "mi sembra – scrive Freud ad Anna von Vest – di avere incontrato il Padre Eterno dipinto da Michelangelo nella Cappella Sistina, solo più vecchio di 10.000 anni!". E facendo allusione, nella stessa lettera del '26, all'incontro con il filosofo Das Gupta, autore di una monumentale Storia della filosofia indiana, Freud aggiunge "ho avuto la mia dose di indiani per un bel pezzo". Nuovo incontro mancato dunque, con l'India e con uno dei massimi esponenti della sua rinascita moderna. Vorrei segnalare en passant che solo recentemente gli studiosi e i biografi di Tagore hanno cominciato a ricostruire l'interesse in qualche modo après-coup suscitato dalla psicoanalisi in Tagore. Non disponiamo infatti, almeno a mia conoscenza, della versione da parte di Tagore dell'incontro con Freud, ma alcuni studiosi analiticamente informati, come Santanu Biswas a Calcutta, hanno messo in evidenza il crescente interesse di

Tagore, a partire dagli anni 30, per il freudismo e le sue conseguenze sulla poesia moderna, interesse che si spinse fino ad intervenire in una querelle circa la traduzione più appropriata del termine “psicoanalisi” in bengalese, e che fece seguito alla scomunica della psicoanalisi da parte del poeta alla metà degli anni ‘20 [1].

– due ulteriori indizi, più consistenti sul piano filologico e concettuale, si trovano in *Al di là del principio di piacere*. In questo sommo speculativo del pensiero di Freud compare infatti la nozione di “principio di Nirvana”, versione radicale del vecchio “principio di costanza”. Impossibile entrare nel dettaglio dell’occorrenza del concetto nell’opera di Freud. Basti qui ricordare come una tale scelta implichi una certa ricezione dell’uso del concetto di Nirvana nella filosofia schopenhaueriana e in Nietzsche, aprendo finalmente un canale di comunicazione tra la filosofia indiana – in questo caso il buddhismo – e il freudismo, sebbene attraverso lo spesso filtro della filosofia speculativa tedesca post-idealista. Un’altra traccia filologicamente interessante di un’orizzonte indiano nella speculazione freudiana si trova in una nota a piè di pagina aggiunta alla seconda edizione di *Al di là del principio di piacere*. Riferendosi al mito platonico degli Androgini Freud sembra, sulla scorta di Heinrich Gomperz (figlio del più noto Theodor), ammettere la possibilità di un’origine indiana del mito. In questo caso, il riferimento all’India sembra svolgere una funzione di tipo retorico nell’argomentazione freudiana: l’ipotesi di un’origine indiana rafforza l’idea di un’originarietà quasi atemporale del mito, il suo carattere “arci-originario”, direbbe un deriddiano. Per la prima volta Freud sembra indulgere al leitmotiv romantico esemplificato dall’aforisma di Friedrich Schlegel: “Tutto, assolutamente tutto, è originario dell’India”. In ogni caso, l’appello ad un’Origine ancora più originaria della filosofia greca sembra contribuire ad una dilazione speculativa in cui la questione dell’origine e quella della pulsione (di morte) diventano indistinguibili.

Sono questi gli elementi intorno ai quali si è costituito il primo nucleo del mio interesse al nesso psicoanalisi-India, assumendo la forma di un articolo pubblicato nel 2004 sulla *Rivista di Psicoanalisi*, e poi in francese sulla rivista *Essaim*, e ripreso quindi tale e quale nel saggio d’apertura del volume collettaneo da me curato *L’Inde de la psychanalyse. Le sous-continent de l’inconscient*, pubblicato in francese l’autunno scorso.

Nel frattempo avevo avuto modo di entrare in contatto l’*Indian Psychoanalytical Society*, fondata a Calcutta nel gennaio del 1922 (prima Società analitica fuori dal mondo occidentale). Avevo quindi cominciato ad interessarmi alla storia della psicoanalisi in India, ma mi ero fermato alla constatazione di un esaurimento abbastanza rapido della sua vena creativa a partire dagli anni 50, allorché la Società psicoanalitica indiana sembra uniformarsi alle correnti dominanti dalla psicoanalisi internazionale di lingua inglese, perdendo l’audacia e il senso di sperimentazione culturale che l’aveva contraddistinta negli anni 20/40 (una scorsa, anche distratta, alla rivista della Società Indiana, *Samiksha*, permette di farsi un’idea a proposito di questa involuzione). L’invito di Lorena Preta e di Maurizio Balsamo a curare la sezione indiana di un numero di *Psiche* consacrato alle “Geografie della psicoanalisi” nel 2008 fu l’occasione di un primo bilancio, arricchito da una lunga intervista con Sudhir Kakar – il solo psicanalista il cui lavoro sia conosciuto, e riconosciuto, fuori dall’India – e da una conversazione con Charles Malamoud, sull’interesse della psicoanalisi per l’indianismo ed in particolare per la lettura dei Veda[2].

Uno spostamento di prospettiva, dal freudismo e la storia della psicoanalisi al gandhismo e la storia politica dell’India moderna mi ha permesso in seguito di compiere un passo ulteriore nelle mie ricerche e nel mio interesse meta-analitico per la “Cosa” indiana. Sulla scorta della lettura del saggio magistrale di Erik Erikson *Gandhi’s truth. The Origins of militant Nonviolence*[3] (premio Pulitzer nel 1970) – e della lettura di contributi da parte dei

due freudiani di spicco nel contesto indiano, il già citato Sudhir Kakar e Ashis Nandy, entrambi fortemente influenzati dall'approccio di Erikson a Gandhi – mi interessava la possibilità di ripensare, attraverso il prisma gandhiano, la questione della violenza della pulsione. L'interesse di un approccio analitico al motivo della non-violenza gandhiana consiste infatti nel prendere in contropiede le letture dominanti, etico-spiritualiste del gandhismo, che tendano ad equipararlo a un idealismo etico-religioso, per far emergere, al contrario, la costruzione materiale, e pressoché tecnica, di un corpo libidinale altro, alternativo a quello dominato-dominante prodotto dal colonialismo. Detto in altri termini, l'approccio analitico mi sembrava permettere d'abbordare il gandhismo da un lato come una "tecnologia del sé", per riprendere un paradigma dell'ultimo Foucault; e, d'altro canto, permettere un'intelligenza del gandhismo come costruzione collettiva, e non come etica universal-individuale, attraverso un dispositivo che realizzasse, intorno al corpo ascetico del Mahātma, un processo di soggettivazione di massa, un corpo libidinale collettivo di tipo inedito.

Prendiamo un esempio: Jean-Paul Sartre nota da qualche parte, durante un'azione di sostegno ad una campagna di scioperi della fame nelle carceri francesi, come in Gandhi la celebre pratica del digiuno militante non fosse mai indirizzata all'avversario (all'occupante inglese, per intenderci) ma sempre e solamente ai propri compagni di lotta. Fin dalla prima esperienza d'impiego politico dello sciopero della fame, avvenuta ad Ahmedabad, nel 1918, in sostegno alle rivendicazioni degli operai di un'industria tessile, proprietà di una famiglia per altro simpatizzante di Gandhi, lo sciopero della fame del guru ha per fine quello di ricompattare un collettivo in lotta, incitandolo a mantenere una condotta intransigente di non-violenza, a non indulgere a passaggi all'atto, a non rispondere alle provocazioni e alla repressione avversa. Detto altrimenti, l'uso politico dello sciopero della fame – anche ad oltranza, fino alla morte, come dichiara Gandhi in diverse situazioni incandescenti – svolge un ruolo complesso, al tempo stesso di exemplum e d'incorporazione collettiva al corpo astinente del leader, permettendo un processo di sospensione-sublimazione dell'aggressività immanente al conflitto. E' questo un elemento fondamentale non solo della concezione ma della pratica, della praxis della non-violenza, o piuttosto di quella che Gandhi chiama la "perseveranza nella verità" (Satyâgraha). Fin dall'epoca della non-collaborazione e della resistenza passiva in Sud Africa Gandhi concepisce la Satyâgraha come una tecnica e un'economia che implicano un attraversamento della violenza, e non una sua semplice rimozione. E questa violenza non è solo la violenza delle pulsioni dell'io (autoconservazione, aggressività) ma è la violenza della pulsionalità in quanto tale. Da qui il fatto che la pratica della Satyâgraha s'innesti su quella, più tradizionale nell'ascetismo induista, della Brahmacharya, della "castità integrale", enunciata da Gandhi fin dal 1906. Una parte del 'genio' gandhiano consiste allora nell'articolare la pratica ascetica semiprivata della Brahmacharya alla pratica ascetica fondamentale antagonista della Satyâgraha, inventando un dispositivo inedito fondato sulla costruzione di un'organizzazione libidinale della lotta capace di sottrarsi al rapporto di forze in cui sorge istaurando un'economia altra [4]. Altra economia che include tanto un certo tipo di trattamento delle pulsioni dell'io (per utilizzare il linguaggio della prima topica) quanto delle pulsioni sessuali. E, a ben vedere, l'intricazione tra le due dimensioni pulsionali è sempre strettissima nella soggettivazione gandhiana, e ciascun versante della pulsionalità è concepito in maniera integrale. Ancora un paio d'esempi, che risulteranno familiari a chi abbia un po' di dimestichezza con la biografia gandhiana, ma che risuonano in maniera alquanto diversa su una cassa di risonanza metapsicologica: sul piano della costruzione del corpo erogeno, o libidinale, è essenziale, in Gandhi, il nesso tra l'oralità e la fallicità. Tanto che la pratica della brahmacharya risulta inconcepibile se dissociata da quella di un digiuno quasi

permanente, irriducibile alla pratica di un vegetarianismo ortodosso. Ogni riattivazione momentanea del desiderio orale è allora percepita come potenzialmente destabilizzante, nella misura in cui rischia di coincidere, o di trasferirsi, sul desiderio fallico, e quest'ultimo di convertirsi a sua volta in aggressività egoica. Si potrebbe quindi sostenere che esista in Gandhi una teoria dell'assoluta transitività e traducibilità libidinale, dall'oralità all'aggressività, passando attraverso l'analità (Gandhi è soggetto, durante i digiuni, a violente dissenterie, a loro volta oggetto di potenziale godimento destabilizzatore), l'autoerotismo (Gandhi è ossessionato dal controllo sulle polluzioni notturne) fino al desiderio fallico.

Da qui una concezione pratica del trattamento della violenza della pulsione nel suo insieme, concezione in virtù della quale ogni riattivazione di un segmento libidinale rischia di trasparsi immediatamente in un altro segmento. La soluzione gandhiana consisterà allora non nello spostare l'energia pulsionale da una fonte all'altra, o nel cambiare d'oggetto, ma nell'aprire alla possibilità di un'incorporazione collettiva al corpo rinunziante, di utilizzare il proprio corpo astinente come supporto per la costituzione di una comunione trans-individuale che sia superamento della pulsionalità medesima, e quindi della sessuazione stessa. E' nota in questo senso la funzione transferenziale fondamentale giocata da tutta una serie di figure femminili nell'itinerario gandhiano, dalla moglie Kasturbai fino a Mira (Madeline Slade), la sua ultima discepola prediletta, passando per Ambalal all'epoca del primo sciopero della fame ad Ahmedabad, o Prema Kantak, discepola prediletta all'epoca della fondazione dell'ashram Satyâgraham[5]. L'alleanza simbolico-psicologica con la parte femminile rappresenta in Gandhi la promozione di un altro versante della pulsionalità, meno incentrato sul triplice nesso oralità/fallicità/aggressività che su quello di una sorta di predisposizione ad una alienazione ed a un differimento pulsionale di cui sarebbe depositario il femminile. E' anche questo che Gandhi intendeva significare allorché proclamava, verso la fine della sua vita, d'essere divenuto, dal punto di vista psichico, una donna. Non si tratta tanto, quindi, di una promozione della shakti, della potenza del femminile – assai diffusa nella mistica indù – ma di una rivalutazione del femminile a partire dal suo versante non-coniugale (e quindi non-erotico), assai esteso in Gandhi, visto che esso va dall'elogio della castità femminile a quello dell'amore materno, passando per l'amore sororale e l'androginia.

Tale è la conclusione gandhiana del problema della decostruzione della sessualità virilista suscitata dal conflitto anti-coloniale.

Questa seconda stratificazione delle mie ricerche – attraverso il gandhismo, la questione della violenza pulsionale, del "divenire-donna" in Gandhi, sospesa tra psicobiografia e psicologia di massa, mi ha consentito infatti di tornare sulla vicenda della psicoanalisi in India da un altro punto di vista, non più limitato alla prospettiva, in fin dei conti frustrante, della ricezione della psicoanalisi in India su un piano squisitamente infra-analitico, ma a partire dalla questione della decostruzione di quella che potremmo definire la soggettività coloniale. E' in questo senso che il problema gandhiano della rivalutazione di una polarità femminile della pulsione acquisisce tutta la sua portata, e che la soluzione proposta da Gandhi assume un'intelligibilità irriducibile alla psicobiografia. La promozione gandhiana di una femminilità pulsionale "allargata" costituisce infatti una risposta originale e decisiva al complesso di castrazione che attraversa tutta la cultura della rinascita indiana tra la metà dell'800 e la metà del '900. Frutto di un'interiorizzazione dell'ideologia del colonizzatore, il tema della de-virilizzazione degli indiani (ed in particolare degli indù) percorre in effetti una gran parte dell'elaborazione ideologico-culturale che accompagna l'emancipazione dell'India[6]. La si ritrova, ad esempio, nei tre grandi romanzi di Rabindranath Tagore, (La

casa e il mondo, Quattro capitoli e Gora), veri e propri “romanzi di formazione” della coscienza anti-coloniale indiana. In questi Bildungsroman si ritrova infatti al tempo stesso una critica sottile e solenne di ogni soluzione reattiva consistente nell’aderire a modi di soggettivazione virili e guerrieri che si risolvano infine in una complicità inconscia con il nemico. Come in Ghare Bhaire (La casa e il mondo) – trasposto cinematograficamente da Satyagit Ray nel 1984 – in cui l’esitante Nikhil si dimostra alla fine più leale e generoso del carismatico e determinato Sandip, indipendentista che non esita a manipolare Bimala, la moglie del suo amico e ospite, e a sacrificare la comunità musulmana del villaggio, pur di rinforzare la propria posizione di capo nazionalista, mentre il flemmatico ed aristocratico Nikhil, fino all’ultimo esitante su tutto, e intimidito dalla personalità di Sandip, finirà per sacrificarsi nel vano tentativo di salvare la comunità subalterna musulmana, facendo prova di un coraggio tanto nobile quanto tardivo. Senza cedere ad una tipologizzazione, Tagore costruisce la trama dei suoi capolavori, su intricazioni psicologiche e rovesciamenti morali, mostrando l’impraticabilità d’ogni soluzione univoca. Anche in Gora, come in La casa e il mondo, la critica implicita del nazionalismo Swadeshi[7] si struttura intorno ad un triangolo amoroso in cui la posizione femminile finisce per giocare un ruolo discriminante di luogo attraverso il quale si svela il desiderio ultimo delle posizioni soggettive maschili tra loro in competizione. Ashis Nandy ha dunque più di una ragione per sostenere una certa continuità tra la critica letterario-psicologica del virilismo nazionalista in Tagore e la strategia gandhiana di promozione di una femminilità irriducibile alla passività, all’assenza di virilità e alla castrazione, così come alla sacralizzazione della Madre-patria propria alla retorica del nazionalismo bengalese d’inizio XX° secolo[8]. Come se la trasvlutazione gandhiana del femminile dovesse aprirsi un varco navigando tra due scogli: una concezione del femminile come evirazione (tipica della “falsa coscienza” indotta dal costruito ideologico coloniale) e un’idealizzazione reattiva della Madre violata dall’invasore per la cui integrità i figli devono essere disposti ad ogni sacrificio, di sé e degli altri, tipica del nazionalismo indiano d’inizio ‘900. Ed è interessante notare come sia ancora ricorrendo a questo motivo persistente della Grande Madre violata che Natharam Godse, l’assassino di Gandhi, giustifica il proprio atto, preparandosi al castigo estremo:

“Gandhiji ha mancato al proprio dovere di padre della Nazione. Si è rivelato essere il Padre del Pakistan. E’ solo per questa ragione che mi sono sentito in dovere, in quanto figlio devoto della Madre India, di porre fine alla vita del cosiddetto Padre della Nazione che aveva giocato un ruolo tanto essenziale nel portare alla vivisezione del Paese – la nostra Madre-patria”[9].

Detto in altri termini, l’operazione gandhiana risulta intelligibile solamente a partire da questa falsa alternativa tra una svalutazione del femminile come incarnazione del fantasma di castrazione ed un’idealizzazione edipica del materno come integrità assoluta. In questo senso, la pietas pulsionale ricercata da Gandhi – e concepita come potenzializzazione – propone un’accezione del femminile che non è del tutto antitetica o estranea al desiderio fallico, come accade invece nella concezione del femminile quale negazione del virile o come istanza materna sacralizzata e a-desiderante.

Ed è a questo punto che ritroviamo – e che ho ritrovato a mia volta nel mio itinerario di ricerca – la storia peculiare della psicoanalisi indiana, in una terza stratificazione, che si potrebbe definire ideologica e post-coloniale, della mia archeologia critica. Mi contenterò di qualche indicazione al riguardo, sia per l’impossibilità materiale di ricostruire minuziosamente il contesto storico dell’emergere della psicoanalisi nell’India coloniale (e della sua parziale eclissi nell’India post-coloniale), sia perché si tratta di una parte delle mie ricerche ancora, per molti versi, in fieri.

Da un canto si può facilmente osservare, nella prima generazione di psicoanalisti indiani, una chiara divisione, se non una frattura, tra un'importazione sostanzialmente paracoloniale, se non pro-coloniale; ed un'appropriazione post-coloniale, se non apertamente anticoloniale. I due rappresentanti principali di questi due orientamenti di fondo sono da una parte il medico inglese Owen Berkley-Hill, compagno di studi di Ernest Jones, sovrintendente del primo ospedale psichiatrico dell'India (l'ospedale di Ranchi, in Bihar, all'origine riservato agli europei), cui si deve il precoce riconoscimento dell'Indian Psychoanalytical Society (1922) e l'inserimento della stessa nel circuito istituzionale coloniale; dall'altra, la figura di Girindrashekar Bose, medico e psichiatra bengalese, familiarizzatosi con la psicoanalisi fin dal 1909 (pur non essendo mai stato analizzato), erudito eclettico, traduttore delle Yoga Sutra di Patanjali, fondatore della rivista Samiksa (1947) e del dispensario analitico di Lumbini Park a Calcutta, terapeuta originale e infaticabile introduttore del freudismo nel più vasto milieu della culturale di Calcutta (capitale delle Indie britanniche fino al 1911). Al di là delle differenze culturali, sociali e delle personalità diversissime tra queste due figure fondatrici della psicoanalisi in India, è facile riscontrare, nella loro opera e nel loro lascito, un ricorso antitetico alla psicoanalisi e al freudismo a partire da uno stesso problema: quello che abbiamo definito il complesso coloniale indiano-indù, complesso che abbiamo finora definito come un complesso di castrazione e di de-virilizzazione del maschio indiano accompagnato da un ricorso ambiguo al fantasma di una Madre onnipotente, oggetto di una devozione cui viene affidata ogni possibilità di revirilizzazione e di riscatto. Ora, si può sostenere che, per l'essenziale, Owen Berkley-Hill, a prescindere dal proprio orientamento politico e dalla propria profonda ambivalenza verso il mondo indiano, abbracci una simile prospettiva, come comprovato dal suo articolo ideologicamente più significativo, intitolato "The Anal Erotic Factor in the Religion, Philosophy and Character of the Hindus" pubblicato sull'International Journal of Psychoanalysis nel 1921, in cui si ritrovano tutta una serie di motivi dell'evoluzionismo volgare proprio al colonialismo europeo, conditi però in salsa freudiana: gli indiani – ed in particolare gli indù – in ragione della loro religiosità fondata sull'idolatria e su culti arcaici del femminile (come quello di Kali) sarebbero rimasti collettivamente bloccati ad uno stadio pre-fallico d'evoluzione simbolico-psicologica, incapaci d'accedere all'astrazione e all'interiorizzazione della Legge propria ai monoteismi. Da qui la loro inferiorità sul piano morale e la decadenza della loro civiltà, revitalizzata e rilanciata unicamente dalle invasioni arabo-persiane, e poi europee. Da qui il carattere "effeminato e crudele" dell'uomo indù, la cui emancipazione è paternalisticamente affidata alla tutela dell'uomo europeo, di preferenza britannico. Christiane Hartnack ha buon gioco nel rilevare come i testi di Berkeley-Hill sulla psicologia indù non siano esenti da una certa fascinazione erotica nei confronti dei maschi indiani "effeminati e crudeli"[10]. Ma non è tanto su questo punto che vorrei insistere, quanto sul contrasto tra una siffatta prospettiva e quella tratteggiata invece da Girindrashekar Bose, attraverso quello che viene considerato il suo contributo teorico più originale, la teoria del "desiderio contrario" ("opposite wish") esposta nella sua tesi del 1921 (esattamente contemporanea quindi dell'articolo di Berkeley-Hill) The Concept of Repression, e difesa al cospetto (epistolare) dello stesso Freud, in un breve scambio su "la risoluzione del complesso di Edipo" del 1929[11]. In che cosa consiste la teoria di Bose? Nell'idea che ogni "repressione", o "rimozione", di un desiderio sia possibile unicamente a partire dall'efficacia inconscia di un desiderio contrario. Solo una formazione desiderante può rivelarsi efficace nel reprimerne un'altra. Da qui un punto di vista originale sull'Edipo: la soluzione di quest'ultimo non sarebbe tanto da ricercare nell'interiorizzazione dell'interdizione paterna da cui proviene la minaccia di castrazione quanto nell'inclusione di un certo "desiderio d'essere una donna" psichicamente efficiente e represso dal desiderio pro matrem. Una tale riattivazione contribuisce in maniera decisiva alla "risoluzione" dell'Edipo portando ad una separazione

con la madre. Bose insiste inoltre sul fatto che la risoluzione dell'Edipo in India non passa tanto attraverso la rivalità ed il senso di colpa verso il padre, quanto attraverso una paura/desiderio persistenti d'essere castrati da quest'ultimo, e un'inibizione fallica duratura, rappresentata culturalmente dal mito del bambino-dio, Ganesh[12]. Al di là del giudizio sulla pertinenza o l'impertinenza della prospettiva teorica di Bose (Freud confesserà, in una lettera del 1933, di non riuscire a prendere sul serio la teoria dei "desideri contraddittori") quel che mi sembra interessante notare, sulla scia di un saggio importante di Ashis Nandy – *The Savage Freud. The first Non-Western Psychoanalyst and the Politics of Secret Selves in Colonial India* (che sarebbe urgente tradurre in italiano e in francese)[13] – e di quanto detto finora, è come l'approccio di Bose abbia come esito più o meno esplicito quello di sottrarsi al motivo ossessivo della castrazione del maschio indiano, rivalutando una polarità femminile della soggettivazione post-edipica. Detto il altri termini, siamo in presenza di una soluzione teorica che non è priva di affinità con il gesto gandhiano stesso[14]. Così come Gandhi si sforza di concepire e d'incarnare un divenire-donna che apra la possibilità di nuove forme di soggettivazione, né reattive né regressive, dell'emancipazione dalla tutela coloniale, allo stesso modo la psicoanalisi indiana tenta, nei suoi primi decenni di vita, attraverso l'opera fondamentale di Bose, di proporre una concezione dinamica del soggetto, assegnando una posizione efficiente e positiva all'identificazione col femminile. In questo modo Bose non si limita a realizzare una sorta di fusione tra la prospettiva freudiana sulla bisessualità psichica e l'ideale indù dell'Ardhanarishvara – la forma androgina propria alle manifestazioni supreme del divino – ma opera una parallasse fondamentale, un mutamento strategico di prospettiva rispetto all'aut aut cui è sottoposto il soggetto della decolonizzazione: reagire revirilizzandosi (per difendere la Madre offesa) o accettare la castrazione coloniale.

Credo che un riesame delle sequenze indiane della ricezione della psicoanalisi e del freudismo da questo punto di vista, post-coloniale (per usare un termine che a volte rischia di diventare uno slogan ma la cui pertinenza spero aver almeno suggerito in questo caso) possa rappresentare un autentico compito intellettuale e un contributo non secondario ad una comprensione critica del nesso psicoanalisi/ideologia, ben al di là della fattispecie del caso indiano. Per esempio, attraverso un raffronto tra la prospettiva di Franz Fanon sul rapporto tra decolonizzazione, violenza e soggettivazione, e quella di Gandhi e Bose[15].

Rifiuto d'ogni forma di sincretismo e di sintesi culturale immaginaria tra cultura indiana ed europea da parte di Freud; possibilità di un riesame del gandhismo come organizzazione libidinale della lotta collettiva; e rivalutazione della funzione strategica di un divenire-donna immanente al processo di sottrazione alle identificazioni indotte dal colonialismo: ecco tre linee direttrici sulle quali il quasi non-rapporto tra l'India e la psicoanalisi mi sembra poter produrre una serie di effetti critici che vadano al di là degli specialismi, entrando nel più vasto campo del problema di come la psicoanalisi sia complice di tutta una serie di formazioni ideologiche, e possa dunque, proprio per questa ragione, contribuire ad una loro inflessione.

[1] Rimando in proposito al saggio di Biswas "Psicoanalisi e poesia" in L. Boni (dir.), *L'Inde de la psychanalyse*, Paris, CampagnePremière, 2011, o alla sua versione inglese "Rabindranath Tagore and Freudian thought", in *International Journal of Psychoanalysis*, 84, 2003, pp. 717-732.

[2] Cfr. « Psicoanalisi lungo il Gange », intervista di L. Boni con Sudhir Kakar; et "Freud in sanscrito", intervista di L. Boni con Charles Malamoud, in *Psiche*, 1/2008 pp. 23-31 e 41-47, entrambe riprese in francese in L. Boni (dir.), *L'Inde de la psychanalyse*, op. cit.

[3] A mia conoscenza mai tradotto in italiano.

[4] Abbiamo tracciato a grandi linee una lettura di questo tipo in L. Boni, "Gandhisme et organisation libidinale de la lutte, éléments pour une lecture matérialiste de la non-violence", in L. Boni (dir.), *L'Inde de la psychanalyse*, op. cit., pp. 243-258.

[5] Si veda in proposito Sudhir Kakar, « Gandhi e le donne », in S. Kakar, *Sesso e amore in India*, Parma, Pratiche, 1995.

[6] Sul tema, si veda il saggio essenziale di Ashis Nandy, *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, New Delhi, Oxford University Press, 1984.

[7] Nato in reazione al progetto di partizione del Bengala, realizzato dagli Inglesi nel 1905, il movimento "swadeshi" (letteralmente "Dello stesso paese") ebbe un vasto seguito e fu una componente essenziale del nazionalismo indiano e dell'indipendentismo pre-gandhiano.

[8] Per una lettura dettagliata e penetrante dei tre grandi romanzi di Tagore, cfr. Ashis Nandy, "The Illegitimacy of Nationalism: Rabindranath Tagore and the Politics of Self", in A. Nandy, *Bonfire of Creeds*, Oxford India, 2004, pp. 153-233.

[9] Citato in Ashis Nandy, « Final Encounter. Politics of Assassination of Gandhi », in A. Nandy, *Bonfire of Creeds*, op. cit., p. 77, in nostra traduzione (dalla traduzione inglese dell'originale in marathi).

[10] Cfr. Christiane Hartnack, « Psychoanalysis in Colonial India », in T. G. Vaidyanathan & Jeffrey J. Kripal, *Vishnu on Freud's Desk. A Reader in Psychoanalysis and Hinduism*, New Delhi, Oxford India, 1999, pp. 81-106.

[11] Per la corrispondenza Bose-Freud, cfr. Samiksa, special issue on Bose, 1955. Sulla teoria degli "opposite wishes", cfr. G. Bose, "Opposite fantasies in the release of repression", *Indian Journal of Psychology*, 10, 1/3, 1935, pp. 29-41

[12] Sudhir Kakar propone dunque di considerare il "complesso di Ganesh" come migliore illustrazione della versione indiana dell'Edipo (cfr. "Psicoanalisi lungo il Gange", intervista con L. Boni, op. cit., p. 26).

[13] Cfr. A. Nandy, *Bonfire of Creeds*, op. cit., pp. 339-994.

[14] Per quanto riguarda il rapporto di Gandhi con la psicoanalisi, il solo cenno che vi compaia nei quaranta volumi che raccolgono i suoi scritti è in merito ad un articolo di Owen Berkeley-Hill, "Hindu-Muslim Unity" (*International Journal of Psychoanalysis*, 6, 1925) che Gandhi ebbe modo di discutere alla fine degli anni '20 al domicilio di Girindrashekar Bose, sede (ancora oggi) dell' *Indian Psychoanalytical Society*. L'articolo propone una riconciliazione tra indù e musulmani intorno a una serie di pasti totemici ritualizzati durante i quali gli indù accettino di sacrificare, almeno simbolicamente, le vacche, e di sospendere pertanto l'identificazione ricorrente del musulmano col profanatore della Madre, prendendo a loro un po' di distanza rispetto a un'ideale materno paralizzante. Ritroviamo quindi, in questa applicazione "selvaggia" di Totem e Tabù, un'opposizione binaria maschile/femminile, ed una concezione di quest'ultimo come essenza pre-simbolica senza possibilità di divenire. Non si conosce la reazione di Gandhi a queste suggestioni di Berkeley-Hill, di cui si limita a far menzione nella sua corrispondenza (cfr. *Mahatma Gandhi, Collected Works*, vol. 20, Ahmedabad, Navajivan

Trust, 1968, pp. 89-90) sebbene sia possibile che un verbale dell'incontro sia ancora conservato in Parsibagan Lane. Per un'analisi di quest'episodio, cfr. Sudhir Kakar, *The Colors of Violence. Cultural Identities, Religion and Conflict*, Chicago University Press, 1996.

[15] Cfr. Matthieu Renault, « Savoirs en dispersion : la domestication indienne de la psychanalyse », à propos de L. Boni (dir.) *L'Inde de la psychanalyse. Le sous-continent de l'Inconscient* et de Ashis Nandy, *The Savage Freud and Other Essays on Possible and Retrievable Selves*, in *La Revue des Livres*, n° 5, mai-juin 2012, pp. 52-59.