

L'AUTRE DU DESIR — QUEL AUTRE ?

Guy Poitevin

Le Thērigāthā, Chant des sœurs

L'analyse du corpus de chants sur Ambedkar recueilli auprès de femmes paysannes intouchables rende pertinente et éclairante, par l'immense distance culturelle, historique et sémantique qui les sépare, une comparaison avec un texte bouddhiste ancien de 73 poésies (un total de 522 versets en *pāli*), le *Thērigāthā*¹, *Chant des sœurs*. C'est le seul texte canonique dans le monde des religions qui soit attribué à des auteurs femmes et focalise sur leur expérience religieuse comme femmes². C'est dans le contexte du bouddhisme primitif un témoignage unique de membres d'une communauté de renonçantes, *bikkhuni-sangha*, disant leur expérience de libération selon le *dhamma* de Bouddha. Ces *sœurs bouddhistes*³ diffèrent dans l'ensemble par leur appartenance sociale des femmes du corpus de chants sur Ambedkar : 23 sont de descendance noble et royale, 13 de familles de grands marchands, 7 d'éminentes familles brahmanes, 9 de familles brahmanes plus communes, 2 de familles brahmanes pauvres, 4 d'autres castes inférieures, 11 de castes non mentionnées, 4 des courtisanes de renom. Elles n'en sont pas toutefois moins intensément éprises de libération à l'appel de Bouddha que nos paysannes intouchables à l'appel d'Ambedkar, son héraut au vingtième siècle. Les unes et les autres ne parlent que de vérité existentielle, c'est-à-dire d'une expérience intime, subjective, acquise à la faveur d'un engagement de vie personnel plus que de discours et d'énoncés idéologiques.

Les deux textes ont au premier abord beaucoup en commun. Les compositions lyriques de *Thērigāthā* circulèrent pendant plusieurs siècles sous forme de tradition orale. Il s'agit donc dans les deux cas, formellement, au fil des pratiques de mémoration, de transmission orale, de reprise et de réappropriation, d'un procès homologue d'adaptation et de préservation à la fois, le texte du *Thērigāthā* se conformant bien plus toutefois que le chant des meules à des normes poétiques très formalisées⁴. On recourt de part et d'autre à des formules, des canevas syntaxiques, des représentations, des images qui

¹ Cf. Rhys Davids (1964).

² D'autres traditions religieuses offrent des textes attribués à des femmes mais jamais avec l'autorité d'écritures canoniques. Seul le texte fascinant des Actes de Thécle qui appartient au christianisme primitif fut également considéré comme canonique pendant plusieurs siècles mais il passa ensuite dans la tradition apocryphe : MacDonald (1983). À défaut d'être canoniques, des textes chrétiens de mystiques médiévales vaudraient d'être rapprochés de l'érotisme de nos distiques sur Ambedkar : un amour passionné du Christ en entretient la vision dans le cœur sous les traits d'un jeune fiancé ; les sentiments des sœurs du *Thērigāthā* à l'égard de Bouddha sont sous le signe de l'attachement de sœurs pour leur frère bien-aimé, leur ami intime et non leur amant. Voir Kakar (2001), p. :205 : « In the *Thērigāthā*, or psalms of notable sisters of the Bouddha order, ... there is none of the eroticism of their medieval Christian counterparts... » C'est en Inde la passion amoureuse de Radha et de Krishna telle qu'elle est appropriée par les mouvements de *bhakti* qui s'impose tout naturellement si l'on veut établir une comparaison car elle est la référence et le modèle explicite de tous les amours divins dans la tradition des chants de la meule eux-mêmes, mais ceci dépasse notre propos ici. Voir « The Cloistered Passion of Radha and Krishna », *op. cit.*, p. 197-220.

³ Horner (1999), p. 167-8.

⁴ Blackstone, (2000), 3-6.

appartiennent à un stock commun de ressources expressives héritées, « prédonnées » et « préconçues ».

Les poèmes des sœurs ne furent vraisemblablement assemblés en recueil et préservés par écrit qu'au premier siècle avant notre ère. Le but de cette mise par écrit était probablement de proposer des modèles d'états de perfection atteints en suivant l'enseignement de Bouddha au terme de luttes héroïques. Il s'agit de témoignages et d'exemples capables de rendre compte de ce que fut cette lutte et de ce que signifie la libération conquise au sein d'une société patriarcale⁵. Cette libération est celle qu'assure la fidélité au *dhamma* de Bouddha. Il s'agit donc du salut apporté par le Bouddha mais tel qu'il est approprié, perçu, vécu et articulé par des femmes qui furent parmi les premières disciples admises par le Bouddha dans la communauté des renonçants⁶. Le *Thēriḡāthā* témoigne abondamment à cet égard de façons de voir, d'expériences, d'attitudes et de modes de penser propres à des êtres féminins. Il ne s'agit point de Bouddha lui-même, mais des transformations radicales que l'enseignement de Bouddha les porta à réaliser en leur vie de femmes et ce qu'il leur en coûta à cet égard, en même temps que de l'accès au but ultime, l'état de *nibbāna*, un état de délivrance apaisé.

Les commentateurs et spécialistes⁷ ont toujours étudié ce texte comme un des plus anciens documents de sotériologie bouddhiste. Cette approche les a empêchés de remarquer les origines féminines de cette sotériologie. Les connotations proprement féminines de cette expérience de salut et de son articulation sont pourtant fascinantes et autrement inconnues dans les textes canoniques *pāli*. Un ensemble complexe d'images, de perceptions et de pensées projette une conscience de soi au féminin bien distincte⁸.

C'est ainsi que l'on n'entend jamais parler d'aucune des déficiences que la gent masculine généralement considère comme des attributs congénitaux et constitutifs de la personnalité féminine. Au contraire, par exemple, une sœur sur le chemin de l'émancipation rejette avec fermeté les doutes sur la capacité intellectuelle et spirituelle des femmes d'atteindre un tel état : « Comment notre nature de femme nous en empêcherait-elle ? »⁹ Ces doutes sont soulevés par *Māra*, la figure mythique du mal qui se fait à cet égard le porte-parole de la culture misogyne de l'époque.

Il est surtout significatif que ce soient les préoccupations les plus communes, pratiques et émotionnelles, qui frayent la voie à l'intériorisation des préceptes bouddhistes. L'universalité de l'impermanence est articulée en référence à la malchance culinaire¹⁰. La célèbre courtisane Ambapalli reconnaît cette impermanence d'une façon encore plus féminine, lorsqu'elle contemple, un à un, les charmes de son corps qu'elle chérissait et entretenait, inexorablement flétris par le temps. Il est agréable de noter à cet égard l'imagerie naturelle extrêmement raffinée avec laquelle Ambapalli décrit les grâces d'un corps féminin dans la pleine fleur de l'âge. Son authentique souci esthétique inspire

⁵ Horner (1999).

⁶ Cf. Blackstone (2000), p. 38-9.

⁷ On trouvera une bibliographie dans Blackstone (2000), p. 155, n. 3.

⁸ Rajapakse (2000), p. 3-4.

⁹ Rhys Davids (1964), p. 45.

¹⁰ Rhys Davids (1964), p. 9-10.

le respect et l'admiration, et non le dénigrement ou la condamnation¹¹. La description naturaliste de la décrépitude de l'âge est indemne de considérations péjoratives, moralisantes ou méprisantes. Une longue description de la chevelure, symbole favori de la féminité dans la tradition sud-asiatique, est remarquable de ce point de vue¹².

Pour comprendre comment, selon l'enseignement de Bouddha, la souffrance pénètre toute la vie, une autre sœur, Kisa Gotami, se réfère à l'obligation de partager la vie à la maison avec d'autres épouses et d'autres femmes hostiles les unes aux autres, l'enfantement dans la douleur, la mort des êtres chers, mère, mari et enfants, le sort indigne réservé aux veuves, le suicide auquel certaines femmes recourent pour échapper à ces souffrances¹³.

Bien loin d'être portées à jouer les séductrices, les femmes du *Thērīgāthā* sont celles qui rejettent les avances de séducteurs qui cherchent à se les approprier en les arrachant à leurs exercices spirituels ou à les violer dans la forêt où elles se retirent pour méditer. Ce sont elles qui s'avèrent le plus aptes à prêcher avec succès aux hommes le contrôle des passions¹⁴.

Finalement, il faut souligner que pour un certain nombre d'entre elles, ce qui les pousse à accéder à un état de féminité libérée¹⁵, c'est le lourd fardeau de servitude que leur imposent les contraintes sociales et la culture en les confinant dans la cuisine et l'élevage des enfants, le *samsāra*, et qui les condamne ainsi au cycle infernal de renaissances aussi indésirées les unes que les autres¹⁶. La liberté conquise est à la fois libération religieuse (*nibbāna*) et délivrance (*mutta*) des rôles sociaux et des réseaux de relations familiales qui pèsent et blessent comme un carcan. La libération religieuse est dans leur idée et leur pratique une émancipation de « la naissance et de la mort », « du désir et de la haine »¹⁷.

Il faut surtout ne pas oublier que selon l'étonnant énoncé canonique de Bouddha, quiconque doué des qualités mentales et spirituelles requises, « qu'il soit une femme ou un homme », peut atteindre l'état de délivrance du *nibbāna*¹⁸. C'est ce qui incita les sœurs dont le *Thērīgāthā* nous a gardé les témoignages lyriques, à réaliser ce dont elles étaient capables et à le dire ouvertement, brisant les inhibitions d'un âge féodal, patriarcal et misogyne.

Trois visées différentes ?

Les aspects spécifiques du chant des meules sur Ambedkar apparaissent plus clairement par comparaison. Trois différences me semblent éclairantes.

La première différence pourrait s'articuler dans une distinction conceptuelle opposant la vision messianique de libération sociale et politique des paysannes intouchables du vingtième siècle à la visée sotériologique de

¹¹ Cf. Blackstone (2000), p. 58-82.

¹² Rhys Davids (1964), p. 121-6.

¹³ Rhys Davids (1964), p. 108-9 ; Blackstone (2000), p. 43.

¹⁴ Rhys Davids (1964), p. 142, 150, 165.

¹⁵ Rhys Davids (1964), p. 100, 15, 21, 25, 146.

¹⁶ Voir chants 37 (64), 42 (91).

¹⁷ Cf. Blackstone (2000), p. 13-35.

¹⁸ Voir chants. 26 (34), 31 (46), 39 (76), 41 (86).

délivrance du désir des sœurs du *Thērīgāthā*. Ceci est clair quand on rapproche, parmi d'autres qui parlent de *briser les observances du vieux dharma* (10c10 ; 10h3 ; 1f18) ou se moquent de *dieux de pierre* impuissants (10c4), ce chant de la meule :

Ne vénérez plus d'étranges dieux de pierre
Laissez les vieilles coutumes, la société a sombré. (10c5)¹⁹

de ce poème d'une renonçante (Nanduttara, n. 42) :

Je vénérais le feu, la lune et beaucoup d'autres dieux. Je visitais les rivières et les lieux saints et me plongeais dans leurs eaux. (87)

La tête à demie rasée, je dormais à même le sol. Je ne mangeais pas le soir et observais un grand nombre d'observances semblables. (88)

Je ne pensais qu'à m'embellir et me décorer avec des ornements, des bains, des applications de parfums. Je ne refusais à mon corps aucune satisfaction de ses envies sexuelles. (89)

Par la suite, je m'éveillai à la foi, je fus gagnée au *dhamma*, je quittai la maison, j'entrai dans l'ordre des renonçants. J'observai minutieusement mon corps. Mon appétit sexuel s'éteignit complètement. (90)

Toutes les vies antérieures furent anéanties. Mes envies et mes désirs prirent fin. Toutes les entraves furent brisées et mon esprit trouva la paix. (91)

L'imaginaire du chant des meules n'est point celui d'une indifférence spirituelle affranchie du souci qui taraude les êtres-dans-le-monde, par renoncement aux préoccupations de ce monde, l'Éveil de Bouddha, l'entrée dans une communauté (*sangha*) plus fraternelle et moins patriarcale et une discipline de vie désormais insensible aux instincts et aux pulsions qui agitent les êtres-au-monde. L'enthousiasme des paysannes du chant des meules est celui qu'autorise l'inauguration par Ambedkar, héraut de Bouddha, d'un monde gouverné par les principes humanistes de Bouddha, le *Pancaśīl*, une fois qu'eût été définitivement rejeté le *dharma* erroné du « faiseur » du monde. L'espoir est celui de voir l'homme renouant des liens de parenté avec l'humanité en lui, dans ce monde, sur la base de la Constitution et des lois données au pays par *Bhīm*. Bref, la vision est de nature politique en ce qu'elle est celle d'un *Royaume de Bhīm*, d'une Société humanisée par les lois d'Ambedkar et les principes de Bouddha. *Bābā* a définitivement *brisé l'entreprise d'aveuglement d'une culture hindoue inepte* (10h11).

Il a rejeté au loin le *dharma* hindou et la nation hindoue
Nous, nous avons pris le nouveau *dharma* de *Bābā*. (10c9)

Cette différence n'est toutefois pas à comprendre dans les seuls termes de jeux de concepts antinomiques opposant une reconstruction sociale et politique à une évasion dans un non-lieu de réconciliation sans rapport aucun avec ce monde.

Une observation élémentaire peut déjà mettre en doute la validité d'une telle opposition simpliste d'un être-au-monde engagé face à un autre en fuite. La

¹⁹ Pour une explication de la classification, voir la note 51 dans l'ouvrage.

communauté de salut des renonçantes, *bikkhunī-sangha*, reste bien en ce monde pour y témoigner qu'on peut et doit le vivre selon des valeurs totalement différentes. Les sœurs du *Thērīgāthā* ne vivent point en dehors de tout réseau de relations humaines qu'elles abandonneraient à leur inhumanité pour une vie ailleurs qu'en ce monde. Leur sotériologie invente au contraire un nouveau type de communauté humaine qui brise sans doute radicalement avec les principes de leur société féodale, inégalitaire, patriarcale, sexiste et misogyne, mais elles quêtent de celle-ci, à titre de reconnaissance publique de leur choix de vie, l'aumône qui les fait vivre en son sein.

Les paysannes intouchables, de leur côté, rêvent souvent de leur royaume *dalit* et de son fondateur, *Bhīm-rāj*, en termes messianiques de *Bhīm-dēv* : dieu d'homme, il réalise le *relèvement des indigents et des miséreux*, il est le *défenseur* qu'on prie en toute confiance car il a *construit sa villa dans mon cœur* (7b11, 16). Des prédicats divins de *connaissance* et de *miséricorde* (1a35, 11a12, 15-19) leur viennent aussitôt à l'esprit. Cette interpénétration d'idiomes empruntés à des registres sémantiques différents interdit de se satisfaire trop aisément de discours interprétatifs en termes conceptuels antinomiques. Leur coalescence dans des événements de langage symphoniques n'est un amalgame illogique voire irrationnel qu'au regard de distinctions conceptuelles auxquelles le discours doit bien recourir dans sa phase analytique. Mais distinctions et classements des objets mentaux par catégories ne mettent point sur la voie d'une compréhension de l'unicité dynamique de l'acte de parole dont les chants témoignent. Cette unicité est de l'ordre de la volonté de vivre de sujets et non de la représentation théorique d'observateurs.

Le manteau de mon *Bhīm*, on dirait un costume de roi
A la terre de *Bhārat* il montre le chemin pour vivre. (1a14)

Les visées qui motivent les perceptions, les attitudes et l'agir sont à distinguer de leurs médiations expressives. Le désir n'est point à confondre avec les objets, concepts ou métaphores, qui le signifient et en tiennent lieu dans la conscience. Il est énergie, dynamique de vie et non savoir. Le contraste entre, d'une part, les sémantèmes religieux et idéologiques des poèmes des sœurs bouddhistes, le *Thērīgāthā*, et, d'autre part, l'univers politique et social des chants d'Ambedkar, marque le procès de figuration du chant des meules en son ensemble. C'est un fait de langage qui se situe au plan des signifiants et des énoncés. Mais leur ultime effet de signifiante, c'est-à-dire la visée de l'acte de parole qu'ils médiatisent, relève dans les deux cas d'une volonté de vivre autrement, c'est-à-dire humainement.

Il y a même plus dans ce vouloir vivre que ce que la prise de parole et l'acte d'énonciation en portent au dire. Dans les deux cas l'effet de signifiante ultime est une dénonciation et une inversion des ordres donnés. Les sœurs du *Thērīgāthā* réalisent ce renversement radical sur un mode sotériologique qui les conduit à un style de vie radicalement inverse des valeurs et des fins du monde qu'elles dénoncent comme inhumain. En vivant autrement, elles le condamnent, y mettent fin et retrouvent une décence humaine qui leur était refusée. Les paysannes intouchables du Maharashtra envisagent le renversement sur un mode politique et social historique même si leur nouvelle vision articule ses rêves de transformation en termes souvent religieux et métaphoriques. La différence des formes symboliques de communication et d'articulation mesure la différence des contextes culturels et sociaux et des systèmes de « représentations préfabriquées » comme des « possibilités préconçues » offertes par chacune des époques et chacun des

états de civilisation humaine en cause. La volonté d'inversion des ordres est par contre le « commun dénominateur » de leurs variantes. Cette visée fondamentale et générale s'avère le « caractère commun » qui les rend comparables²⁰.

Ce caractère commun est non seulement décisif, il revêt une signification cruciale en ce que cette volonté d'inversion révèle la nature du désir comme puissance d'agir, énergie de la vie, vouloir-être autrement. Ce désir est dans les deux cas le fondement même du sujet, sa définition ou, si l'on préfère, sa modalité substantielle. Le désir est effort d'être, force d'exister²¹. Je reviendrai sur ce point.

La deuxième différence porte sur les perceptions relatives à la condition féminine.

Les témoignages du *Thērīgāthā* foisonnent de connotations explicites de luttes douloureuses d'autonomie féminine conquise contre l'emprise répressive d'un environnement patriarcal, féodal et misogyne. Ils se prêtent à juste titre à une lecture féministe pour une raison plus radicale encore que les connotations féminines de leur sotériologie et de leur poétique. La dure lutte de conquête de la liberté par les sœurs du *Thērīgāthā* est exemplairement inscrite et enracinée dans un refus explicite de ce qu'elles perçoivent comme la forme par excellence de la souffrance humaine, celle de la condition féminine. On peut penser en effet que dans le contexte d'un ordre féodal primitif, et un mode de production domestique traditionnel, agraire, à environ deux mille ou deux mille cinq cents ans de nous, l'assujettissement de la femme par l'homme puisse être conceptualisé comme la base des autres formes de relations sociales inégalitaires. La subordination de la femme au pouvoir masculin à titre d'instrument de toutes ses fins²² assume ainsi un rôle de fondation en dernière instance de l'oppression de l'homme par l'homme. Cette façon de voir peut être discutable mais elle s'avère plausible quand on se rappelle la composition sociale du groupe des sœurs du *Thērīgāthā* et les parcours de vie de la plupart d'entre elles : la cruauté du destin qui marquait leur condition féminine pouvait naturellement primer dans leurs perceptions celle qui marquait leurs conditions de vie matérielle. L'atroce inhumanité de celle-ci n'est toutefois point absente de plusieurs de leurs témoignages.

L'intentionnalité générale du chant des meules n'est point enracinée dans une vision du monde focalisée sur les contraintes répressives qui pèsent particulièrement sur la condition féminine. Les chanteuses ne font pas de l'injustice de leur condition de femme l'argument essentiel de leurs chants de libération. La visée est celle de la libération des *dalit*, quoi qu'il en soit des ambiguïtés qui grèvent ce mot et son extension. Le contexte du combat

²⁰ Cf. Lévi-Strauss (2004), XXXI, XXXVII.

²¹ « Le désir (cupiditas) est l'essence même de l'homme, en tant qu'elle est conçue comme déterminée, par une quelconque affection d'elle-même, à faire quelque chose, » pensait Spinoza pour qui le conatus (l'effort), la puissance de l'être, l'aspiration à persévérer dans son être est « l'être lui-même (le réel, la nature) en tant que chacun de ses modes s'efforce d'être et n'est rien d'autre, ici et maintenant, que cet effort. C'est la force d'exister, et l'existence même comme force. » La vie est volonté de plénitude et non un manque. Toute perception d'un manque frustrant engendre donc nécessairement une expérience d'angoisse de néant. Besnier (1993), p. 173-4.

²² Sur l'inégalité générique comme fondement ou infrastructure des autres systèmes d'inégalité et de subordination sociale dans des sociétés vivant autrement que des sociétés capitalistes industrielles leur rapport à l'économie, voir Poitevin et Rairkar (1985), p. 227-36 ; Godelier' (1984), p. 44-5 ; Godelier (1982).

d'Ambedkar est celui d'une société complexe où divers systèmes de rapports économiques et sociaux et de communication symbolique donnent à l'exploitation *des faibles, des miséreux, des indigents, des harijan, des femmes, des musulmans, etc.* les dimensions d'un effet systémique par coalescence de divers réseaux et facteurs de divers niveaux. Les chants des paysannes renvoient aux multiples causes ramifiées et enchevêtrées de cet effet systémique de marginalisation et de répression. Celle-ci ne peut effectivement, dans une société aussi complexifiée que celle du milieu du vingtième siècle, reposer sur un seul facteur.

Cette considération ne saurait toutefois expliquer, encore moins justifier, que l'inversion de l'ordre qui engendre et opprime les *dalit* ne semble guère affecter le système des représentations patriarcales « préfabriquées » selon lequel les chanteuses furent socialisées. Bien loin de se prêter à une lecture féministe, leurs chants, dans l'ensemble, attestent clairement de la profondeur et de l'intensité de l'idéologie patriarcale qui les imprègne.

Il faut toutefois souligner à cet égard que des perceptions proprement féminines ne sont pas plus absentes des chants de la meule que du *Thērīgāthā* : *La forme de ma mère (Ramā, à qui la chanteuse s'identifie) apparaît douce, élégante* (2ei9). Si le rite nuptial d'imposition du curcuma est vivement attendu, observé avec plaisir comme une jouissance et amplement évoqué dans de nombreux chants, c'est qu'il remplit une fonction de valorisation esthétique des corps et offre aux assistantes, par tiers interposée, une chance de gratification hédonique habituellement interdite ou réprimée :

Le curcuma fleurit ta forme de gazelle

Ramā, compose un distique en prenant le nom de *Bhīm* ! (13f7)

Il est remarquable aussi à cet égard que huit chants mettent dans la bouche de *Ramā* des paroles d'observation admirative (2fiii26, 47) de *la forme, rupa* (2o5), c'est-à-dire de la beauté physique, de *Bhīm* : *la forme de Bhīm rāja diffuse la clarté* (1di29), le teint *basané* de *Bābā* (9aiv8, 21) en fait la beauté. *La forme de Bābā est sans égale dans l'univers entier comme sa Constitution fait le rayonnement de l'Inde entière* (1c21). On pourrait encore, en retour, rappeler à ce sujet la si grande importance accordée aux bijoux en or dont les chanteuses ornent leur corps dans leurs chants, et le contentement avec lequel elles soulignent l'attention que *Bhīm* porte à voir celui-ci décoré des plus beaux ornements qui soient. On se rappelle aussi ce chant où *Ramābāī* profite des absences de *Bhīm* pour *délier son chignon* et s'allonger à l'aise sur *un lit* qu'elle sort *dans la cour*, pour se donner le plaisir de *régner un instant sur la villa* (2fiii15).

Mais le fait est que ces perspectives restent confinées à la sphère des émotions intimes et privées du « monde domestique ». Elles n'ont que le statut secondaire de signifiants d'un autre discours, celui du désir de *Bhīm*. Ces émotions ne fondent point un discours propre, autonome, de l'être-au-monde. Elles ne sont jamais appréhendées encore moins conceptualisées comme indices de valeurs capables d'offrir une base à d'autres formes de relations sociales, de façon analogue à la démarche des sœurs du *Thērīgāthā* que des perceptions comparables du corps propre portent vers une toute autre vision de soi et de la société, cette vision s'associant à une refonte radicale de l'être-au-monde quotidien.

S'il faut s'interroger sur ce que cela pourrait signifier, une réponse pourrait être que le leadership masculin et misogynne du mouvement *dalit* après Ambedkar fut et reste totalement aveugle à la nécessité d'une promotion libératrice des femmes, encore plus d'un leadership autonome, à leurs côtés,

de femmes *dalit*, comme il en fut avec Ambedkar. Le chant des meules sur Ambedkar reflète cet ostracisme. Les chanteuses partagent très largement la vision patriarcale des successeurs d'Ambedkar.

La troisième différence porte sur le désir qui engendre l'acte de parole-chant et commande les intentionalités de ses multiples signifiants.

Les figures d'Ambedkar s'avèrent les jalons d'une mémoire de soi au futur par identification d'une conscience de soi totalement renouvelée à la faveur d'un procès de figuration portant le désir *de soi comme un autre* ou d'un autre de soi à advenir. Deux traits dynamiques semblent à cet égard caractériser la valeur ou la fonction des objets imaginaires de ce désir : la puissance et la présence. Ces attributs révèlent les motifs qui président à la construction des figures d'Ambedkar comme moments de la constitution identitaire personnelle et collective, à l'image de cet autre dans lequel on se reconnaît et qui vous reconnaît. La puissance qualifie les schèmes du *défenseur*, de *Bhīm rāja*, roi conquérant, victorieux et protecteur des *dalit*, de *Bābāsāhēb* dont la grandeur est unique (1L1, 8, 10, 35, 11a23 ; 1diii4 ; 1c17 ; 4a28), de *Bhīmdēv*, le dieu d'homme miséricordieux. L'or, signe de substance et d'intime proximité, le nom de *Bhīm* sur les lèvres et son séjour dans le cœur (7b6-8), le signe de *Ramā*, pur reflet de *Bhīm* en lequel elle se fonde sans reste, etc., sont des signifiants qui satisfont l'impérieux désir d'une intime présence de cette puissance de lumière et de grâce qu'est *Bhīm le défenseur, l'ami* (9b5 ; 2fiii1 ; 10aai3 ; 12b13 ; 8c11) *du monde* (7a9). *Bhīm l'ami ! Bhīm rāja qui me plaît !* (12a6).

Je fais « *Bhīm ! Bhīm !* » *Bhīm*, anneau d'or

Dieu ! Ensorcellée par ton nom, je suis devenue folle. (12b10)

En réalité cette présence est hallucinée. Elle établit certes la conscience dans un état de sécurité car elle en fonde l'existence dans une présence de puissance, masculine et immortelle, des complaisances de laquelle elle jouit d'être l'objet. Mais les signifiants de la proximité intime de *Bhīmdēv* ne sont que des substitutions imaginaires à la présence réelle d'Ambedkar dont le manque instaure à jamais le néant du vide, et dont l'angoisse qu'il cause n'est que refoulée. Ces signifiants sont le cri d'une volonté de vivre. Ils émanent d'un vide fatal pour en exorciser les effets d'angoisse de néant. Mais ils ne peuvent éliminer la peur de la *ruine de Bābā* (9c1 ; 3eii28 ; 3g12), de la ruine de soi (9ai2, 27 ; 9aai22), de la ruine du royaume (9ai15 ; 9aai14) et *de la ruine du peuple* aussi bien (3g26 ; 3eii69, 86). Ils la retirent seulement du présent de la conscience en la refoulant dans l'inconscient. De sorte que le désir de cet *autre de soi* qui enclenche la quête ne peut entreprendre celle-ci qu'au travers de signifiants sans cesse renouvelés, multiples, et toujours élusifs. « L'objectivation imaginaire du sujet n'a pas d'autre issue que de s'identifier aux différents "tenant-lieu" qui le représentent dans son discours » car ils en articulent l'identité désirée et en portent le vouloir-être.

Le sujet qui n'est présent dans son discours qu'à la mesure d'y être représenté se commet alors à travers son discours dans une entreprise de *semblant*. A ne figurer que sous la forme d'un « tenant-lieu », le sujet articule un discours qui ne peut être qu'un *discours de semblant* eu égard à la vérité de son désir²³.

La subjectivité des chanteuses est finalement toute dans cette tragédie. La conscience est condamnée à chercher en vain dans des séries de signifiants enchevêtrés et glissant indéfiniment les uns dans les autres la satisfaction de

²³ Dor (1985), p. 155.

l'intense désir d'une altérité sécurisante, réellement et en vérité fondatrice de la subjectivité. Chaque figure imaginaire ne peut en être que le signe et non la réalité. La force d'exister, le vouloir-être comme puissance d'agir se signifient certes, amplement et sans répit, toujours avec un intense sentiment d'urgence, mais jamais que par de multiples « tenant-lieu » dans le milieu de la représentation imaginaire. Pis encore, l'ordre du discours « tend à occulter le sujet du désir ». Le sujet entre dans « une méconnaissance totale de ce qu'il est du point de vue de son discours ».

Le drame du sujet dans le verbe, c'est qu'il y fait l'épreuve de son manque-à-être²⁴.

Les sœurs du *Thērīgāthā* par contraste, avaient, quant à elles, trouvé la vérité de leur être au terme de l'élimination de tout désir de puissance et de présence hétéronome. Elles n'avaient aussi bien jamais recouru à aucun signifiant de substitution, fût-ce le Bouddha. Leur Éveil les rendait définitivement dans le *nibbāna* à un état de paix au-delà de toute mémoire de soi et de tout désir d'un *autre de soi*. Cette réconciliation se faisait dans un *autre que soi*, réalité qui au lieu de répondre au désir, l'anéantissait avec tous ses signifiants possibles²⁵.

Le procès de figuration d'Ambedkar témoigne quant à lui de visées messianiques de libération socio-politique qui, chez Ambedkar lui-même, ne s'hallucinent point en figures imaginaires comme chez celles qui le chantent. Ces visées libératrices révèlent au contraire chez Ambedkar le sujet de puissance du désir. Ce sujet n'est point en recherche de délivrance spirituelle par extinction du désir. Ses visées sont désir d'histoire par humanisation de celle-ci. Elles ne recourent point les buts de réconciliation intérieure, pacifiée, hors des éclats et des fureurs de l'histoire des hommes²⁶.

La figure de l'autre selon Ambedkar

Ces différences soulignent, s'il en est encore besoin, les ambiguïtés qui grèvent le procès de figuration d'Ambedkar. Il y a pourtant une issue à ce qui peut paraître une impasse, c'est une conversion du regard se marquant par une inversion de perspective. Cette issue s'offre dans la logique même des figures déployées par le procès de figuration d'Ambedkar ; celles-ci nous y invitent même. Il est en effet nécessaire et possible, en prenant pour témoin les distiques portant directement sur l'action et sur les paroles d'Ambedkar, de découvrir quel est l'objet réel sur lequel porte son désir, et donc celui sur lequel la conscience de soi *dalit*, à son image, doit faire porter le sien pour s'identifier en vérité.

Les exploits d'Ambedkar dans le pays de *Bhārat* (1f7 ; 1i7) sont ceux de la lutte qu'il mena pour les siens. Il s'échina (1a19 ; 1n6), il sacrifia le plus clair de sa

²⁴ Lacan, cité par Dor (1985), p. 156.

²⁶ Ceci est en parfaite consonance avec le bouddhisme libérateur d'Ambedkar qui entendait bien arraisonner le bouddhisme « religieux » au service des combats de libération de l'homme du vingtième siècle. Voir Ambedkar (1997), p. 127-325. Mon propos n'est pas ici de débattre de la validité de l'interprétation que donne Ambedkar lui-même du bouddhisme dans le contexte du monde moderne dont il relevait les défis. Ces débats peuvent certes suggérer d'intéressantes perspectives herméneutiques, sur le rapport par exemple de la tradition et de la modernité, sur la nature et la fonction de la religion dans la société civile et son rapport à des concepts de rationalité laïque pour palier les impasses d'une certaine modernité, etc. J'entends ici participer à ce débat en restant dans le seul discours du chant des meules sur Ambedkar.

vie (1a12, 38, 39) pour les indigents, les miséreux, les opprimés, les femmes et les musulmans. Il les mit en relation avec l'humanité (1n18), une humanité que le héraut de Bouddha voit rappelée au genre humain par le *Pancaśīla*. Ces motifs suggèrent à l'évidence une figure de l'autre qui n'a rien à voir avec le soi, réactivé ou exterminé. Elle est simplement celle de l'autre homme, l'autre qui se tient toujours là, en face de quelque soi que ce soit. Cet autre homme dont Ambedkar a le souci apparaît toujours de plus dans sa condition *dalit*, c'est-à-dire comme un être brimé dans sa condition d'homme, bourgeon desséché. La face abîmée de l'autre, voilà l'altérité de *l'autre du désir* dont les figures d'Ambedkar imposent de repartir.

C'est l'inverse et le déni en fin de compte de tout souci *de soi*. C'est cesser de penser l'autre en fonction de soi, soit dans le prolongement du désir de soi soit en termes de son élimination. Dans les deux cas en effet c'est la même représentation de soi qui conditionne la démarche, fût-ce selon deux modalités logiquement opposées, dans un cas pour en combler le désir avec des signifiants toujours élusifs, dans l'autre cas, en sortant de l'histoire des hommes pour se délester de sa responsabilité à son égard.

L'altérité incontournable de l'autre du désir devient la pierre de touche de l'authenticité du sujet. Le désir comme puissance d'agir, force d'exister et énergie d'être du sujet ne peut plus se dispenser d'intégrer cette altérité à titre de dimension constitutive de son objet. Cette altérité devient, en d'autres termes, un attribut de la conscience de soi *dalit* se réclamant des figures d'Ambedkar telles que le chant des meules les dessine à titre de miroir d'une conscience *de soi* renouvelée.

Là est le cœur des paradoxes et des ambiguïtés du procès de figuration d'Ambedkar : le souci de l'autre jusqu'à l'oubli de soi (2n12) qui fait de *Bhīm l'ami de Bhārat et du monde* (7a9 ; 2k5), tend à être vécu par les chanteuses sur un mode d'exclusive appropriation par les premiers bénéficiaires, sa communauté de langue *marāthī*, de son engagement désintéressé pour la libération de tous les *dalit* : *Bhīm parcourt le pays pour sa caste* (1a24, 30) :

Bābā Ambedkar, distribuez du lait dans des coupelles
C'est là l'œuvre d'un dieu, il combat pour sa caste. (1a25)

Cette contradiction peut se comprendre dans les termes de l'analytique existentielle heideggerienne. La frustration qu'engendra la disparition d'Ambedkar engendre une peur qui, pour parler comme Heidegger, fait « apparaître la structure générale du sentiment de la situation » des chanteuses :

Celui pour qui craint la peur est l'étant même qui a peur, c'est-à-dire l'être-là. Seul un étant pour qui il y va en lui-même de son être peut s'apeurer. Le sentiment de la peur révèle cet étant dans sa précarité, dans son abandon à lui-même. Avoir peur pour... est toujours une manière d'avoir peur pour soi-même. Ce qui est craint, c'est, en ce cas, que l'être-avec-autrui puisse nous être arraché²⁷.

Cette sujétion à la peur est, selon Heidegger, une possibilité existentielle. Il ne faut pas la comprendre en un sens ontique comme une disposition rare ou facticielle du sentiment de la situation essentiel à l'être-là comme tel. « L'être-là est apeuré en tant qu'être-au-monde.²⁸ » La construction imaginaire de signifiants de substitution de l'intime présence de *Bhīm* palie cette angoisse

²⁷ Heidegger (1964), p. 176, 177.

²⁸ *Ibid*, p. 178.

existentielle de chute dans le néant — que les chants dénotent avec un abondant vocabulaire de *ruine* — que les chanteuses éprouvent intensément lorsque l'être-avec-Ambedkar leur est arraché. « La peur révèle l'être-là sur un mode avant tout privatif.²⁹ »

Les signifiants de substitution maintiennent *Bhīm* auprès de *soi, en soi*, incorporent même leur *soi* en lui, l'autre du *soi* rongé par le manque. Ils le font selon des modes tels que l'être-avec-*Bhīm*, immortel, ne peut leur être arraché : l'intimité avec lui culmine dans une fusion à la façon dont *Ramā* est le reflet de *Bhīm*, son époux-dieu. L'imagination exauce le vœu d'indistinction sécurisante du désir.

Le souci *pour l'autre* dessine en réalité dans le procès de figuration de la personnalité d'Ambedkar une trajectoire diamétralement inverse. Au rabattement sur soi que provoque dans les chants l'angoisse de la solitude, du vide et de la désespérance, s'oppose « un élan d'abnégation où le *soi* s'atteste par le mouvement même en lequel il se démet.³⁰ » *Bhīm parle de Delhi*, « les *dalit*, quelle détresse ! » (2eii10).

Personne ne peut rester en soi : l'humanité de l'homme, la subjectivité, est une responsabilité pour les autres, une vulnérabilité extrême. Il s'agit de la subjectivité du sujet — de sa non-indifférence à autrui dans la responsabilité illimitée³¹.

La violence physique et morale exercée sur les *dalit* plonge ceux-ci dans une *détresse* qui, selon le chant des meules, affecte profondément Ambedkar au point où la déchéance des siens — de tous les siens, du *peuple* de tous les *dalit* — devient une dimension constitutive de sa propre subjectivité. Les souffrances qu'il s'impose pour les libérer n'ont rien d'imaginaire. Elles sont l'analogue de celles des victimes. Elles s'y substituent mais pour y mettre fin non pas par substitution symbolique mais élimination historique. Ici, la force du verbe crève bien le mur du langage :

Le maître d'œuvre s'est trompé, que de souffrances endurées
Étincelles jaillissant du fer rouge, *Bhīm* en a subi les brûlures. (1a11)

Bhīm a fait le sacrifice de sa vie pour l'honneur, la dignité de son peuple, littéralement : *Bhīm a fait de son corps une friche, rāṇa* (1a39) et *Bhīm a pris le maquis, rāṇa* (1a38). Le mot « sacrifice » traduit ici le mot *rāṇa*, un terme aux multiples connotations dont la principale est celle d'une terre à l'abandon, ni cultivable ni cultivée, un désert, un maquis sauvage³². Cet « abandon » de soi laissé à l'état de terre inculte correspond à la réflexion attristée qu'un chant prête à *Bhīm* devant la dépouille de son épouse *Ramā* :

Ramā, pourquoi une telle hâte à partir ?
Préoccupé par les *dalit*, je n'ai pas réalisé tes peines. (2n12)

La responsabilité *pour l'autre*³³ se substitue au désir de *l'autre de soi* du chant des paysannes intouchables et de *l'autre que soi* du chant des sœurs bouddhistes. La proximité sécurisante de *l'autre de soi* s'inverse en

²⁹ *Ibid.* p. 176.

³⁰ Ricœur (1990), p. 392.

³¹ Lévinas (1972), p. 109.

³² Molesworth' (1975), p. 692.

³³ Poitevin (2002c), p. 462.

« souffrance pour la souffrance de l'autre.³⁴ » L'intersubjectivité et le souci d'autrui évacuent le souci de soi. *Notre bien-aimé Bhīm arrive, il est devenu le dieu du pauvre* (5b22).

Une fois intégrée à la conscience de soi *dalit* à titre d'élément structurellement constitutif, cette altérité de *la face abîmée de l'autre* est le mieux à même d'enlever tout prétexte aux ambiguïtés qui grèvent profondément le procès de figuration d'Ambedkar, essentiellement celles de ses signifiants métaphoriques de substitution. Dans le prolongement des figures de *Bhīm* comme *défenseur* et *roi des dalit*, qui fait de ceux-ci les citoyens d'un royaume régi par une Constitution *dalit*, *la face abîmée de l'autre* est seule capable de couper à sa racine la tendance à l'appropriation exclusive de *Bhīm*, de crever le mur du langage en arrachant ses auteurs à toute complaisance dans ses effets d'hallucination, d'obliger les acteurs de l'événement de langage à se faire acteurs historiques, et d'empêcher le retour à la sujétion aux systèmes de « représentations préfabriquées » qui sont loin d'avoir définitivement et sur tous les fronts lâché prise. Rien ne peut dénoncer plus radicalement les hallucinations du désir de soi que *la face abîmée de l'autre* dont les blessures sont précisément causées par toutes les formes de désir de soi, lorsque ce visage est perçu comme un appel de l'autre en détresse à une prise en charge responsable. Les figures d'Ambedkar construites par le chant des meules portent en elles-mêmes l'antidote capable de sauver la subjectivité *dalit* de la rechute par naufrage dans une « exaltation » qui la décharge du fardeau que l'être-là se révèle être comme être-au-monde-avec-autrui quand celui-ci prend peur pour soi-même.

Cette altérité de *la face abîmée de l'autre* est aussi le mieux à même de rendre à un bouddhisme purement spirituel un désir d'histoire humaine et de sauver du même coup celle-ci des leurres du désir de soi halluciné qui meut habituellement les acteurs historiques. Voilà sans doute en d'autres termes le bouddhisme tel qu'Ambedkar le comprenait et le définissait dans *The Buddha and his Dhamma*³⁵.

La responsabilité pour l'autre dérange l'identification par conquête d'une intériorité capable de s'abstraire dans l'état de *nibbāna* de tout objet réel ou halluciné du désir. La subjectivité du sujet est celle de son étrangeté à soi, de son inquiétude pour l'autre. *L'autre que soi*, lieu et garant d'une subjectivité libérée de soi quand il a pour visage *la face abîmée de l'autre*, se passe de toute figure métaphorique car il est la présence, en personne, de *l'autre du désir*.

Sans repos en soi, sans assise dans le monde — dans cette étrangeté à tout lieu — de l'autre côté de l'être — au-delà de l'être — c'est, certes, là une intériorité à sa façon ! Elle n'est pas construction du philosophe, mais l'irréelle réalité d'hommes persécutés dans l'histoire quotidienne du monde, dont la métaphysique n'a jamais retenu la dignité et le sens et sur laquelle les philosophes se voilent la face³⁶.

La face de l'autre homme n'est plus de l'ordre de la représentation. Elle est le lieu de l'appel à l'hétéronomie du Bien et de la Justice³⁷, au-delà de l'autonomie du désir et à l'encontre de la volonté de repli sur soi. Elle brise l'enfermement dans le cercle clos du langage. « L'assignation à responsabilité,

³⁴ Lévinas (1972), p. 104.

³⁵ Ambedkar (1997), p. 279-309, 316-7, 322-5.

³⁶ Lévinas (1972), p. 110.

³⁷ Voir Poitevin (2002c), p. 455-67.

issue de l'interpellation par l'Autre »³⁸ est la voix de l'humanité appelant les humains à resserrer leur *lien de parenté avec l'humanité*, alliance qu'Ambedkar a rétablie selon la perception des chanteuses (1n18).

La voilà, l'intériorité impossible qui désoriente et réoriente les sciences humaines de nos jours³⁹.

« La subjectivité ne signifie-t-elle pas précisément de par son incapacité de s'enfermer du dedans », c'est-à-dire par l'ouverture ? Celle-ci n'a rien du « for intérieur » contesté par les sciences humaines qui le dénoncent comme un mirage du désir, une hallucination. Elle n'est pas non plus celle de l'intentionnalité de la conscience, l'extase dans l'être, dans la parousie, due selon Heidegger « à l'enracinement de l'homme dans l'être dont il serait le confident, le héraut, le messager et le poète.⁴⁰ » Il s'agit ici de « l'ouverture de la sensibilité, en deça de toute volonté, de tout acte, de toute déclaration, de toute prise de position », de tout désir... Elle est « la vulnérabilité même ». « Passivité du vulnérable.⁴¹ »

Dans la vulnérabilité gît donc un *rapport avec l'autre* que la causalité n'épuise pas ; rapport antérieur à toute affection par l'excitant. ... La vulnérabilité, c'est l'obsession par autrui ou approche d'autrui. Elle est *pour autrui*, de derrière *l'autre* de l'excitant... Miséricorde... Dès la sensibilité, le sujet est *pour l'autre*, ... substitution, responsabilité, expiation.

³⁸ Ricœur (1992), p. 392.

³⁹ Lévinas (1972), p. 109

⁴⁰ *Ibid.*, p. 100-1, 103-4.

⁴¹ *Ibid.*, p. 105.