

L'absence du cerveau dans les représentations du corps en Inde

Gilles Tarabout

► **To cite this version:**

Gilles Tarabout. L'absence du cerveau dans les représentations du corps en Inde . Patrick Pajon; Marie-Agnès Cathiard. Les imaginaires du cerveau, E.M.E. Editions, 2014, Collection "Transversales Philosophiques", 978-2-8066-2838-1. halshs-01141834

HAL Id: halshs-01141834

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01141834>

Submitted on 13 Apr 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

In : Patrick Pajon et Marie-Agnès Cathiard (dir.), *Les imaginaires du cerveau*, Bruxelles, Editions EME (série « Transversales philosophiques »), pp. 31-51.

[N.B. : les références bibliographiques du texte sont présentées en note dans la publication. La numérotation des notes diffère donc]

/31/

L'absence du cerveau dans les représentations du corps en Inde

Gilles Tarabout¹

Comme dans beaucoup d'autres sociétés, les représentations du cerveau en Inde semblent avoir été pratiquement inexistantes avant la diffusion, à l'époque coloniale, de connaissances anatomiques venant d'Europe. Les conceptions du corps y étaient pourtant multiples et détaillées, mais le cerveau, comme la plupart des organes internes à l'exception du cœur, ne semble pas avoir été l'objet d'un quelconque intérêt. Comment, alors, parler d'un absent ? Les lignes qui suivent se proposent de résumer les grandes caractéristiques des conceptions du corps qui ont rendu possible un tel désintérêt. Ce n'est pas que les Indiens ignoraient l'existence du cerveau : mais, d'une part, les conceptions n'y localisaient pas nécessairement l'activité de « l'esprit », et, d'autre part, il ne représentait aucun enjeu de connaissance pour le type de théorie du corps qui était recherché et débattu. Ce sera donc en « creux », par rapport à des notions qui sont, elles, davantage présentes, que pourra être approché l'absence d'un imaginaire spécifique du cerveau².

Le cerveau comme substance

S'il n'y a pas de pensée du cerveau en tant qu'organe, la matière cervicale, elle, fait partie des substances corporelles /32/ explicitement évoquées. Selon un texte soufi bengali mentionné par F. Bhattacharya, par exemple, « le sperme, les veines et artères, les os et le cerveau viennent du père, tandis que les poils et les cheveux, la peau, le sang et la chair sont donnés à l'enfant par sa mère » (Bhattacharya 2002 : 256 n.7). Le cerveau est ici intégré à une liste de composants du corps qui sont de l'ordre des tissus et, comme l'indique F. Bhattacharya, doit être entendu au sens de « matière nerveuse ».

Le principal contexte littéraire où la matière cervicale est mentionnée est celui des batailles épiques, où son épanchement hors des crânes brisés contribue à exprimer l'ampleur du carnage, d'autant qu'une déesse terrifiante – et donc toute puissante – s'en repaît. Voici comment débute un long *mantra*³ extrait d'une compilation de prescriptions médicales et magiques du sud de l'Inde, datant de la première moitié du XIXe siècle :

« Ô Déesse des trois mondes, sombre comme les nuages, qui ne connaît ni naissance ni mort, Victoire à toi, ô Bhagavati, ô Bhadrakali, qu'étreint le Seigneur Shiva, toi qui détruis les

¹ Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (CNRS-Université Paris Ouest Nanterre)

² Les sources utilisées sont littéraires ou iconographiques. Les traductions en français sont miennes, soit à partir de l'anglais, soit à partir du malayalam (langue utilisée dans l'état du Kérala, sur la côte sud-ouest de l'Inde).

³ Parole dont l'énoncé correct, répété souvent un grand nombre de fois, exerce une action nécessairement efficace. Ma traduction s'appuie ici largement sur une version en anglais préparée par L.S. Rajagopalan.

fautes, pleine de fureur, maîtresse des illusions, toi au corps terrifiant, à l'éclat de la brume, à la guirlande de têtes coupées, toi dont les yeux allongés sont ornés de collyre, qui montres ta profonde affection ou sèmes la confusion, toi aux yeux comme des fleurs de lotus, indolente, qui te rues soudain avec colère sur tes ennemis, qui dévores leur cerveau en rugissant, toi dont la pointe des canines est plus éclatante que le croissant de lune, toi dont le cri se réverbère dans l'univers, dont le cou brillant porte des guirlandes faites des crânes de tes ennemis,... » (Vaidyar 1951 : 198-199).

/33/

L'expression malayalam traduite ici par « cerveau » est en fait littéralement « le riz de la tête » (*talaccōru*) : c'est bien la substance qui est bonne à penser (et à manger), et non l'organe en tant que tel.

L'image est ancienne, répandue et persistante, et se rencontre dans les textes en sanskrit comme dans les autres langues indiennes à différentes époques. L'un des poèmes tamouls de la collection des « 400 (poèmes) de l'extérieur » (*purānānūru*, 1^{er}-3^e siècles) – où « l'extérieur » envoie au genre épique – évoque en ces termes le champ de bataille :

« ...où une terrifiante démonsse, les dents éclatantes comme des crocs de sanglier, mastique avec délectation de la graisse blanche et de la viande, brandit une guirlande d'intestins, la place sur sa tête et danse en chantant « Que celui qui m'a fourni une telle abondance pour manger et me remplir puisse vivre plus d'années qu'il n'y a d'étoiles brillant dans le ciel ! » - c'est là ton champ de bataille, seigneur, où tourbillonne une poussière de sang séché » (poème 371, Hart et Heifetz 2002 : 213).

Je propose de voir ici la « graisse blanche » comme une évocation, ou un équivalent, du tissu nerveux – la moelle, la matière cervicale. La proximité de ces substances avec le gras, l'onctueux, est nette dans d'autres textes. Ainsi le *Garuḍa Purāṇa* (GP), en sanskrit, probablement compilé avant le Xe siècle, consacre la "section des trépassés" à décrire ce qui attend les défunts - car entre une mort et la naissance qui lui succède s'étale un intervalle de temps, parfois considérable : ceux qui ont commis des fautes durant leur vie le passent, soumis à des tortures continuelles, dans des enfers terrifiants. Voici l'un de ces milliers d'enfers, où les condamnés sont plongés dans un froid glacial :

/34/

« Le vent violent qui passe sur les blocs de glace les transperce jusqu'aux os. Affamés, ces hommes mangent de la moelle pourrie, du sang et des os » ((GP II.3.20).

La moelle vient former avec le sang et les os trois tissus corporels complémentaires, propres à être consommés, comme pouvait l'être, dans le *purānānūru* le couple graisse blanche et viande. La description d'un autre enfer suggère que la moelle est plus précisément envisagée comme une sorte de crème, contribuant à la transformation de l'ensemble du corps, y compris la tête, en huile. Dans cet enfer les hommes sont plongés dans des pots emplis de flammes, d'huile chaude et de fer, où les assistants du dieu de la mort (Yama) les font cuire :

« Ils y font bouillir les corps jusqu'à ce qu'ils se désintègrent, que la moelle s'écoule, que les têtes, les yeux et les os éclatent.

Des vautours féroces les déchiquètent, les sortent [des pots] et les y replongent. Ils bouillent jusqu'à ce qu'ils deviennent de l'huile.

Lorsque les têtes, les membres, les nerfs, la chair, la peau et les os sont liquéfiés, les serviteurs de Yama les tournent avec une louche » (GP II.3.43-45)

Ces scènes sont à comprendre selon plusieurs registres et ont donné lieu à des exégèses multiples. Si la description des enfers vise à créer un sentiment d'épouvante, la danse de la déesse sur le champ de bataille renvoie à un ensemble complexe de spéculations sur la mort comme dissipation de l'illusion cosmique, et sur la déesse comme force créatrice-destructrice du monde. Les guirlandes de crânes ou de bras coupés que porte la déesse dans sa

forme terrible, Kali, la tête coupée qu'elle tient par les cheveux, la calotte crânienne que certains ascètes, toujours aujourd'hui, utilisent comme bol à aumône, constituent des symboles complexes et polysémiques /35/ pointant, par divers chemins, vers une quête et une représentation de l'Absolu. Un hymne à Kali la glorifie en juxtaposant les images : « Un crâne humain Te sert de coupe, Tu portes un collier composé d'ossements », mais aussi « Ta beauté est ton seul ornement, Adorable incarnation de la tendresse » (Shastri et Menant 1980 : 40). Ces paradoxes mêmes cherchent à cerner une réalité qui serait au-delà des oppositions, et proposent un support de méditation à l'adepte. Il n'en reste pas moins frappant, pour le présent propos, de constater qu'il s'agit du principal contexte où le cerveau (ou la moelle) est mentionné, et ce, dans des corpus littéraires très éloignés dans le temps et dans l'espace. Il l'est toujours comme substance, avec des affinités marquées pour l'onctueux, voire le gras, et non comme organe fonctionnel.

Registres corporels

Il est devenu « naturel » dans nos propres représentations de considérer le cerveau comme siège de la pensée et de la conscience. Compte tenu de l'absence d'intérêt pour le cerveau dans les représentations indiennes, qu'en est-il alors de la localisation de l'esprit ? Comme le remarque l'historien D. Wujastyk,

« nous trouvons au sein de la tradition indienne elle-même, et ce dès les premiers témoignages, une pensée réfléchie du corps comme support de conscience, comme extériorité susceptible, peut-on dire, de présenter des inscriptions diverses. Les notions d'extériorité et d'intériorité sont profondément ancrées dans la pensée indienne à époque ancienne » (Wujastyk 2002 : 71).

Cette intériorité, qui s'exprime très régulièrement en /36/ comparant le corps – le contenant- à une maison, un palais, un temple, ne se situe cependant pas particulièrement dans la boîte crânienne.

Le lieu de la conscience

La notion « d'esprit » doit être précisée. Il existe en Inde plusieurs écoles philosophiques, ou « vues », différentes. Celle du Saṃkhya, très influente (notamment sur les spéculations postérieures du yoga) servira d'exemple. Elle distingue une « conscience pure » (*puruṣa*) de la *prakṛti*, la « base matérielle du monde » selon le mot de L. Renou (1981 : 40). Cette dernière comporte des éléments sensibles, « grossiers, et d'autres suprasensibles, matériels mais « subtils », dont diverses composantes de « l'esprit » :

« Les chaînons de cette évolution sont la substance conceptuelle, substrat « matériel » de la connaissance et de la volition ; puis le sentiment-du-moi, duquel dérivent les cinq pouvoirs des sens, les cinq pouvoirs d'action, le sens mental qui gouverne les sens extérieurs ; enfin les cinq « particules ténues », son, toucher, forme, saveur, odeur. Cet ensemble constitue le corps « subtil », suprasensible. Le corps sensible consiste dans les cinq éléments grossiers nés des particules ténues, à savoir respectivement l'éther, le vent, le feu, l'eau et la terre. » (Renou 1981 : 40)

La « substance conceptuelle » évoquée par Renou ne doit pas être confondue avec la substance du cerveau : elle se situe à un autre plan matériel, tout comme l'est comme le "sentiment-du-moi", tous deux distincts du corps sensible constitué d'éléments grossiers. Ce que les /37/ représentations occidentales désignent par « esprit » n'est ainsi pas immatériel dans le Saṃkhya. Il est simplement « subtil ». L'articulation des concepts de conscience, d'âme, d'esprit, avec la notion de corps n'est donc pas celle qui prédomine dans la culture occidentale. Elle s'en différencie de façon essentielle, d'une part, en établissant la « conscience pure » comme principe transcendantal, d'autre part, en affirmant la nature corporelle de l'esprit et du « sentiment-du-moi ».

Le mot « esprit » est par ailleurs imprécis pour évoquer les catégories indiennes, car il est souvent employé pour traduire différentes notions. L'un des concepts couramment rendu par ce mot est *manas*, objet d'appréciations ambivalentes. Lorsqu'il est « fort », il est valorisé positivement, car il permet le contrôle des passions – généralement vues comme trompeuses. Mais il peut être soupçonné d'égarer lui aussi l'homme dans sa perception de la Réalité, comme dans cet autre verset du Garuḍa Purāṇa, « dans le corps résident des voleurs qui ont pour forme amour, colère et orgueil. L'esprit est leur chef à tous » (GP II.3.94).

Les spéculations sur la conscience s'intéressent plus volontiers au corps subtil, comprenant la « substance conceptuelle » et le sentiment-du-moi, qui survit à la disparition du corps grossier et sera amené à renaître. Son nom et les éléments qui le constituent varient selon les traditions, mais il ne réside généralement pas dans la tête. Pour des spécialistes rituels au Kérala, par exemple, le corps subtil, grand comme un pouce, réside au niveau du plexus (Tarabout 1997 : 276). Distingué de « l'intellect », il est dans un rapport au corps grossier comme l'est le divin par rapport aux supports matériels dans lesquels on l'adore, dans une relation de contenu à contenant. C'est cette intériorité divine, et non l'activité cérébrale, qui a fait l'objet d'un très grand nombre de spéculations.

/38/

Pour les Bauls, chanteurs mystiques du Bengale (leur répertoire commence à être connu hors de l'Inde), la divinité présente dans l'homme porte divers noms, « l'Homme du Cœur », « l'Homme Inné », « l'Homme Insaisissable », « l'Homme de l'Emotion ». Il représente la Réalité suprême et réside au sommet de la tête, où il demeure sous la forme de *semen*, « établi fermement dans l'état d'Absolu indifférencié » (Bhattacharya 2002 : 246). Il peut aussi être dans un point situé entre les deux sourcils, mais sous forme de principe masculin désirant l'union avec le principe féminin ; la réalisation de cette union, sans désir sexuel, entraîne pour l'adepte Baul un « état de conscience exceptionnel. Celui qui l'éprouve est comme mort alors qu'il vit encore, car il a perdu toute conscience du monde extérieur, et même de sa propre individualité. L'Homme du Cœur possède donc à la fois un aspect transcendantal, une réalité psycho-affective faite de sensation et de sentiment, ainsi qu'un aspect physique, grossier, celui du *semen* proprement dit » (Bhattacharya 2002 : 247).

L'intériorité divine, pour les Bauls, se situe donc bien dans la tête : mais elle n'est à aucun moment mise en rapport avec le cerveau. Elle est en réalité à comprendre dans la continuité des spéculations ésotériques développées dans les milieux dits tantriques, avec lesquels les Bauls partagent plusieurs conceptions fondamentales.

/39/

Quelques registres de représentations du corps

Le corps imaginal des adeptes tantriques

Les très nombreuses écoles ou voies ésotériques que l'on a pris l'habitude de subsumer sous le terme de « tantrisme » (le mot n'existe pas dans les langues indiennes) ont en commun d'établir une correspondance étroite entre le microcosme du corps humain et le macrocosme de l'univers. Différents procédés permettent à l'adepte de « réaliser » le divin en lui-même, notamment une construction mentale du corps qui ne s'appuie que partiellement sur la physiologie. Ce « corps imaginal » (Padoux 2002 : 172) mentalement édifié par celui qui pratique le yoga tantrique comporte un axe vertical médian au long duquel l'adepte doit faire s'élever une énergie initialement lovée à la base du pubis, lui faisant traverser de bas en haut une série de centres subtils successifs, les *cakra* (littéralement « roues »), figurés comme des fleurs de lotus dont le nombre de pétales varie selon le *cakra*. La liste des *cakra* n'est pas la même dans les différentes traditions, mais toutes placent le *cakra* ultime, souvent « à mille pétales », soit au sommet du crâne, soit légèrement au-dessus (tandis qu'il est fréquent qu'un *cakra* « à deux pétales » soit localisé entre les deux yeux). Lorsque l'énergie primordiale

remonte l'axe médian jusqu'au *cakra* du haut de la tête, selon un processus dit d'expansion de la conscience, l'adepte parvient à la réalisation du divin. L'intériorité de l'homme est donc bien l'objet de réflexions élaborées et d'efforts de « prise de conscience », mais cette intériorité n'est pas celle de la pensée. Le but des spéculations et des pratiques qui en sont inséparables vise au développement d'une nature divine intérieure, au dépassement du corps grossier qui la contient (et, pour certains, l'emprisonne), afin d'approcher l'Absolu voire de se fondre en lui.

/40/

Le corps imaginal des adeptes tantriques est bien plus complexe que ce que ces lignes ne peuvent présenter. Par des procédures appropriées, l'initié en « déconstruit » les éléments grossiers, se reconstruit un corps rituel purifié, y dépose une pluralité de divinités précises, et se transforme ainsi en réplique de l'univers. Simultanément, il doit avoir appris à maîtriser les flux qui parcourent divers conduits subtils. Ce trait n'est pas sans évoquer une physiologie : fait remarquable, elle n'est pas mise en rapport avec la physiologie humorale qui caractérise la médecine ayurvédique.

Le corps humoral de la médecine ayurvédique

Comme le souligne F. Zimmermann (1989), la médecine ayurvédique – principale médecine traditionnelle en Inde, qui s'appuie sur des textes dont certains remontent aux premiers siècles de notre ère – est une médecine des humeurs (bile, flegme, vent). Leur équilibre détermine la santé.

« ...les humeurs sont des fluides vitaux, et la structure du corps est un réseau de canaux au travers desquels il convient de maintenir les flux vitaux dans la bonne direction. La nature et la fonction d'un organe comme le cœur, qui est au centre de ce réseau, restent indéterminés » (Zimmermann 1983 : 11).

Non seulement les organes n'ont ainsi pas de rôle fonctionnel dans la théorie médicale ayurvédique⁴, mais il faut remarquer que **/41/** cette dernière s'est développée durant des siècles de façon parallèle aux spéculations tantriques sans que des correspondances s'établissent :

« les *cakra* n'apparaissent jamais dans l'*ayurveda*, la médecine classique de l'Inde. En dépit de l'essor contemporain de différentes formes de massage et d'autres thérapies centrées sur les *cakra*, ce thème ne figure pas dans la littérature sanskrite classique sur la médecine » (Wujastyk 2002 : 73).

Ce n'est que récemment, en particulier au cours du XXe siècle, que des tentatives pour rapprocher les deux systèmes ont été effectuées. C'est là un trait récurrent des représentations du corps en Inde, qui se sont développées selon des systèmes longtemps juxtaposés.

Le corps de l'astrologie hindoue

L'astrologie propose également des typologies corporelles très variées. Un même traité du XVIIe siècle, au Kérala, propose par exemple trois listes des parties du corps qui, si elles sont touchées par le consultant lorsqu'il est avec l'astrologue, fournit à ce dernier des indications. L'une de ces listes oppose en bloc la poitrine - s'il la touche, prédire un résultat favorable- à diverses parties du corps avec lesquelles un contact est signe d'une issue néfaste : « nombril, nez, bouche, cheveux, poils, ongles, dents, parties génitales, anus, pointes des

⁴ Wujastyk, commentant Zimmermann, précise que les organes ne sont pas complètement absents des considérations ayurvédiques, et que s'ils ne sont généralement pas considérés « comme étant engagés dans le type de processus que la médecine moderne attend d'un "organe", il faut néanmoins reconnaître qu'ils sont au fond clairement compris comme étant des lieux où s'accumulent des substances biologiques » (Wujastyk 2002 : 78).

seins, cou, ventre, annulaire, etc., neuf orifices [bouche, deux oreilles, deux yeux, deux narines, organes de l'excrétion et de la génération], paumes, plantes des pieds, articulations du corps », et /42/ « tout creux du corps » (Raman 1991 : 68). Une autre distingue huit parties, mises en correspondance avec huit directions cardinales (Raman 1991 : 68sq.). Autre liste : cette fois le corps est subdivisé en douze parties selon les douze signes zodiacaux (Raman 1991 : 420sq.). A chaque fois, le corps est catégorisé selon de simples tranches successives. D'autres classifications sont plus complexes. Selon la position de l'ascendant, par exemple, il est possible de savoir quelle partie du corps est affectée par une maladie. Une méthode distingue 36 parties, dont 12 pour la seule tête : la tête entière, l'oreille droite ou l'oreille gauche, l'œil droit ou l'œil gauche, la narine droite ou la narine gauche, la joue droite ou la joue gauche, la partie droite sous le menton ou sa symétrique gauche, la bouche (Ramakrishna Bhat 1992 : 200). Il n'est cependant fait aucune mention du cerveau, alors que d'autres organes internes - comme le cœur et l'estomac - figurent explicitement dans la suite de la liste.

Les maladies diagnostiquées par l'astrologie ne suggèrent pas davantage l'existence d'une représentation du cerveau en tant qu'organe. Un exemple parmi d'autres. Un manuel énumère divers groupes d'affections, maladies des yeux, imbécillité, mauvais goût dans la bouche, maladie du nombril, tumeurs, blessures (Ramakrishna Bhat 1988 : 201sq.). C'est dans le groupe des « tumeurs » que se trouvent des pathologies que nous classifierions comme mentales, la folie et l'épilepsie ; elles y voisinent cependant avec la variole, le diabète, les maladies vénériennes, les maladies du cœur, de l'estomac, la lèpre, l'empoisonnement par morsure de serpent, le mal de gorge, les maladies des oreilles, la dysenterie, les maux de dents, etc. Ces « tumeurs » sont le résultat de diverses causes possibles, fièvre, déséquilibre de la bile, rapports /43/ sexuels, contact avec des voleurs, causes intermédiaires qui résultent elles-mêmes de conjonctions planétaires. S'il y a bien une allusion occasionnelle au système humoral de l'Ayurveda, la théorisation astrologique suit une logique très différente où les déséquilibres humoraux ne sont qu'un facteur parmi d'autres. De fait, s'agissant plus particulièrement de la folie, l'auteur prend soin de préciser :

« La folie (*unmāda*) est l'un des esprits qui est au service du dieu Shiva. C'est pourquoi si on Le défie, on est attaqué par l'esprit maléfique. Aussi nos anciens recommandent-ils de ne pas faire de sport, de ne pas boire, manger, avoir un rapport sexuel, etc., au crépuscule. A un tel moment de la journée il faut effectuer l'hommage du soir et adorer le Seigneur. Sur le plan physique, elle [la maladie] résulte d'une nourriture interdite, ou abîmée, ou impure, ou bien d'un excès de joie, de chagrin ou de préoccupation. Parfois un désir sexuel inhabituel peut également l'entraîner » (Ramakrishna Bhat 1988 : 204).

Il y a d'autres théories du corps, comme celle des points « vitaux » - en fait mortels – des techniques de combat, ou celles d'autres traditions médicales ; chacune est élaborée et suit une logique qui lui est propre. S'agissant de celles qui ont été évoquées, le tantrisme vise à réaliser le divin en l'homme, l'Ayurveda à guérir en rééquilibrant les humeurs, l'astrologie à pronostiquer l'ensemble des événements pouvant affecter quelqu'un. Chaque système est largement autonome, les recoupements éventuels ne portant pas sur les catégories fondamentales du modèle. Et dans ces trois théories les organes internes ne sont guère évoqués ; lorsqu'ils le sont, ce n'est pas dans leur dimension fonctionnelle. Le cerveau, en tout cas, n'y est jamais mentionné. Et pour cause. Là où ses fonctions pourraient être les mieux reconnues, en médecine ayurvédique, le diagnostic ne se fonde pas sur une observation anatomique – qui ne s'est elle-même développée en Europe que comparativement récemment.

/44/

« ... les Hippocratiques en Europe comme leurs confrères de l'Inde et de la Chine pratiquaient traditionnellement la prognose, l'étude des signes généraux qui permettent de prévoir la marche des maladies en diagnostiquant le mouvement des humeurs cachées dans les

profondeurs de l'organisme. La théorie des humeurs donne à la pathologie antique un caractère essentiellement conjectural et normatif. [...] Pour définir la constitution humorale du patient et déduire de l'état des humeurs la marche des maladies, une conversation suffit ; le médecin ne touche pas le malade. » (Zimmermann 1989 : 152).

Dans la même perspective, D. Wujastyk, après avoir étudié des milliers de textes médicaux sanscrits, souligne : « aucun des manuscrits que j'ai pu voir n'inclut ne serait-ce qu'un schéma anatomique, un dessin au trait pour guider une opération chirurgicale, ou toute autre représentation visuelle proprement médicale du corps » (Wujastyk 2002 : 78). La situation allait progressivement se modifier avec le développement et la diffusion des représentations du corps issues de l'anatomie d'origine européenne à partir du début du XIXe siècle.

L'articulation à l'anatomie

Anatomie et dissection

L'enseignement de l'anatomie à des étudiants indiens débuta en 1822 à Calcutta à la « Native Medical Institution » (NMI), nouvellement instituée, dont le but était de former des médecins « natifs » afin renforcer les effectifs médicaux de la East India Company. Cet enseignement s'effectuait sans pratique de la /45/ dissection. En complément, deux institutions orientalistes de la ville proposaient des cours en médecine ayurvédique et unani (d'origine persane), et un effort de traduction des textes médicaux était encouragé : le Superintendent de la NMI, le chirurgien Peter Breton, publia lui-même en 1825 un vocabulaire médical comparé anglais, arabe, persan, hindi et sanscrit – le cerveau y apparaît bien au même titre que d'autres organes. Cet œcuménisme temporaire céda la place à l'enseignement de la seule médecine occidentale dans une institution qui remplaça en 1835 la NMI, le Calcutta Medical College. C'est là qu'en 1836 eut lieu la première dissection pratiquée par un indien, Madhusudan Gupta (praticien ayurvédique formé à la médecine européenne), avec 4 étudiants. Ce fut un événement, célébré par le pouvoir colonial et les élites indiennes comme « une victoire importante pour la civilisation occidentale » en tirant cinquante salves de fusil (Arnold 1993 : 6). C'est que, « bien que valorisée et approuvée dans les premiers travaux de médecine ayurvédique, la dissection et l'étude de l'anatomie ne faisaient pas partie de la pratique hindoue (ou musulmane) des siècles récents. [...] L'opposition indienne à l'examen postmortem (même s'il y avait certainement des équivalents dans l'Angleterre de l'époque) était vue comme irrationnelle, bloquant perversement les besoins légitimes de la science » (Arnold 1993 : 5sq). Pour les Britanniques et les milieux occidentalises il ne s'agissait dès lors plus de maintenir un pluralisme médical, mais au contraire de montrer et d'imposer la vérité de la science occidentale.

C'est là une première articulation entre représentations anatomiques et théories indiennes du corps, où les premières sont employées pour disqualifier les secondes. C'est du moins ainsi qu'un réformateur religieux indien, Dayananda Sarasvati, fondateur du mouvement Arya Samaj, pratiqua lui-même une dissection :

/46/

« ... un surprenant passage nous narre comment Dayananda a perdu ses illusions quant à la vision tantrique d'un corps pourvu de *cakra*, au cours d'un épisode se déroulant en 1855 [...] :

« À cette époque [1855], en dehors de quelques ouvrages religieux, j'avais avec moi le Shiva Sandhya, le Natha-pradipika, le Yoga-beejak et la Kesarani-Samhita, que j'avais pour habitude d'étudier durant mes voyages. Certains de ces livres fournissaient une description exhaustive du système nerveux et de l'anatomie, que je ne pouvais saisir. Cela me fit douter de leur authenticité. Depuis quelque temps, j'avais cherché à éclaircir mes doutes mais n'en avais pas trouvé l'occasion. Un jour, je vis un cadavre flottant au fil de la rivière. C'était là l'opportunité de confirmer la véracité des

affirmations contenues dans mes livres. Laissant ceux-ci à proximité, et après avoir ôté mes vêtements, j'entrai dans la rivière et en retirai le corps. Puis je le disséquai avec un grand couteau, du mieux que je pus. Je sortis le cœur [*sic*] (*kamala* [litt. "lotus"]) et, le coupant du nombril aux côtes, l'examinai. J'examinai aussi une portion de la tête et du cou. La description qu'en donnaient les livres ne correspondait en rien avec les détails observables. Aussi déchirai-je les livres en morceaux, que je jetai dans la rivière avec le cadavre. » » (Wujastyk 2002 : 74).

D'autres érudits indiens ont par contre cherché à éclairer par l'anatomie les représentations traditionnelles du corps, en tentant des rapprochements qui sont souvent restés de l'ordre de la juxtaposition.

/47/

Juxtapositions et syncrétisme

De nombreux auteurs, en particulier au cours du XXe siècle, ont ainsi cherché à donner une interprétation littérale du corps imaginal et de montrer qu'il était possible de rapprocher de l'anatomie les *cakra* et les autres constituants du corps tantrique. On trouve ainsi dans un ouvrage du début du XXe siècle une série de planches où figurent côte à côte organes et *cakras* : une planche du cerveau, en particulier, est contraposée avec un dessin du *cakra* « mille pétales » localisé en haut du crâne, comme si la juxtaposition des deux images démontrait une identité. Des tentatives assez comparables caractérisent les premières publications illustrées du corps ayurvédique (fin du XIXe et début du XXe siècle), où à côté d'efforts de compromis entre systèmes médicaux différents, se développent des ouvrages utilisant des images anatomiques décontextualisées, à valeur quasi iconiques sans rapport avec le texte qu'elles sont supposées illustrer, manifestant de façon palpable l'irréductibilité de fait des représentations. On peut voir dans une telle diffusion de l'anatomie, plaquée sur des systèmes conceptuels autres, le témoignage paradoxal « du succès global d'un académisme scientifique et technique moderne, dans sa capacité à projeter ses méthodes et son épistémologie comme moyen de connaissance unique et universellement valide » ((Wujastyk 2002 : 95). Mais l'échec même de ces tentatives pointe aussi vers un problème différent.

L'existence du cerveau, par exemple, était déjà bien connue en Inde mais ne présentait d'intérêt que comme substance. La promotion de l'anatomie ne le fait donc pas découvrir. Ce qui est nouveau, dans les développements coloniaux du XIXe siècle, et qui demeure non assimilable par les savoirs traditionnels, ce n'est pas seulement la diffusion d'images anatomiques, c'est aussi, et peut-être surtout, l'élaboration et la diffusion de ce que Michel Foucault appelle le « regard anatomo-clinique ». L'anatomie n'est plus seulement une /48/ connaissance topographique de l'intérieur du corps, elle devient le support de l'histoire de la maladie, « faisant coïncider, pour la première fois dans la pensée médicale, le temps morbide et le parcours repérable des masses organiques. [...] La notion de *siège* est substituée définitivement à celle de *classe* » (Foucault 1963 : 141). C'est cette construction scientifique particulière, que Foucault situe en Europe au début du XIXe siècle, qui diffère radicalement des savoirs indiens. L'impossibilité, pour ceux-ci, est à la limite moins de projeter sur la carte anatomique les éléments de leurs propres représentations du corps, que d'entrer dans une logique anatomo-clinique qui leur demeure, par nature, autre, mais donne sens, précisément, au discours de l'anatomie.

Conclusion

L'absence du cerveau en tant qu'organe, dans les représentations du corps en Inde, n'est pas le fruit d'une ignorance : il n'avait pas de pertinence pour les théories que les

savants indiens ont élaborées, et pour les perspectives que ces conceptions cherchaient à dessiner. Le développement récent d'un discours sur le cerveau, et de son iconographie dans le cadre de l'anatomo-pathologie, est demeuré un fait parallèle, non assimilable par les traditions indiennes en dépit des tentatives faites en ce sens. Cela n'exclut bien entendu pas la possibilité de réinterprétations syncrétiques occasionnelles : un commentaire d'hymnes et tantriques à la déesse, par ailleurs bien informé, définit ainsi le crâne comme « principal contenant du cerveau, réservoir des forces qui contrôlent l'inconscient » (Ménant, in Shastri et Ménant 1980 : 75).

La question même d'un "imaginaire du cerveau", vue de l'Inde, est ainsi une question proprement interne à une vision occidentale du corps. Ce qui a fait l'objet de spéculations et de /49/ figurations, par contre, ce sont la tête, le crâne, ou, seule véritable existence du cerveau dans les idées et la littérature, la matière cervicale.

Mais alors, dira-t-on, et le mal de tête?

Une prescription tirée de la compilation médico-magique déjà citée dissipera, hélas, tout espoir de trouver dans ce mal répandu une allusion possible au cerveau :

« Pour le serrement de tête [littéralement «pour une tête nouée »]. Serrements des brûlures, serrements de la sécheresse, serrements de l'eau, serrements de la tête, serrements du visage, serrements de l'éléphant de la face, serrements de l'aiguillon [du cornac], serrements de l'aiguillon et de la corde, les 96 principes sont maîtrisés, les serrements qui ont été serrés tombent comme a disparu le poison [avalé par le dieu Shiva], qu'ils tombent et disparaissent au loin, j'invoque mon Guru, j'invoque le nom de Shiva. A utiliser pour souffler le serrement de tête [l'exorciste souffle sur le patient après avoir chanté ce mantra] » (Vaidyar 1951 : 180)⁵.

Bibliographie

- Arnold D., 1993, *Colonizing the Body. State Medicine and Epidemic Disease in Nineteenth-Century India*, Berkeley & Los Angeles : University of California Press.
- Bhattacharya F., 2002, « De sang et de sperme. La pratique mystique *bāul* et son expression métaphorique dans les chants », in V. Bouillier et G. Tarabout éd., *Images du corps dans le monde hindou*, Paris : CNRS Editions, pp. 241-272.
- /50/
- Foucault M., 1963, *Naissance de la clinique*, Paris: PUF.
- Garuḍa Purāṇa (the)*, 1978-1980, traduction et annotation par un comité scientifique, Delhi: Motilal Banarsidass (3 vols.).
- Hart G.L. et Heifetz H., 2002, *The Purāṇānūru, Four Hundred Songs of War and Wisdom. An Anthology of Poems from Classical Tamil* (traduction et édition), New-Delhi : Penguin Books (1^e éd. Columbia University Press 1999).
- Padoux A., 2002, « Corps et cosmos. L'image du corps du yogin tantrique », in V. Bouillier et G. Tarabout éd., *Images du corps dans le monde hindou*, pp. 163-187.
- Ramakrishna Bhat M., 1988, *Fundamentals of Astrology*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Ramakrishna Bhat M., 1992, *Essentials of Horary Astrology or Praśnapadavī*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Raman, B.V., 1991, *Prasna Marga (English Translation with Original Text in Devanagari and Notes), Part I*, Delhi: Motilal Banarsidass
- Renou L., 1981, *La civilisation de l'Inde ancienne, d'après les textes sanskrits*, Paris : Flammarion.
- Shastri U.P. et Ménant N., 1980, *Hymnes à la Déesse*, traduction et commentaires (iconographie commentée par C.B. Pandey), Paris : Le Soleil Noir.
- Tarabout G., 1997, « Maîtres et serviteurs. Commander à des dieux au Kérala (Inde du Sud) », in A. de Sury éd., *Religion et pratiques de puissance*, Paris : L'Harmattan, pp.253-284.
- Vaidyar M.K., 1951, *Mahāsāram ("The Great Essentials")*, édition et introduction, Madras: Government Oriental Manuscripts.
- Wujastyk D., 2002, « Interpréter l'image du corps humain dans l'Inde pré-moderne », in V. Bouillier et G. Tarabout éd., *Images du corps dans le monde hindou*, pp. 71-99.

⁵ A partir d'un mot à mot en anglais préparé par L.S. Rajagopalan, à qui ce traitement avait été prodigué lorsque, enfant, il avait eu la jaunisse.

Zimmermann F., 1983, "Remarks on the conception of the body in Ayurvedic medicine", in B. Pfeleiderer et G.D. Sontheimer éds., *Sources of illness and healing in South Asian regional literature*, Heidelberg: South Asia Institute, pp.10–26.

/51/

Zimmermann F., 1989, *Le discours des remèdes au pays des épices. Enquête sur la médecine hindoue*, Paris : Payot.