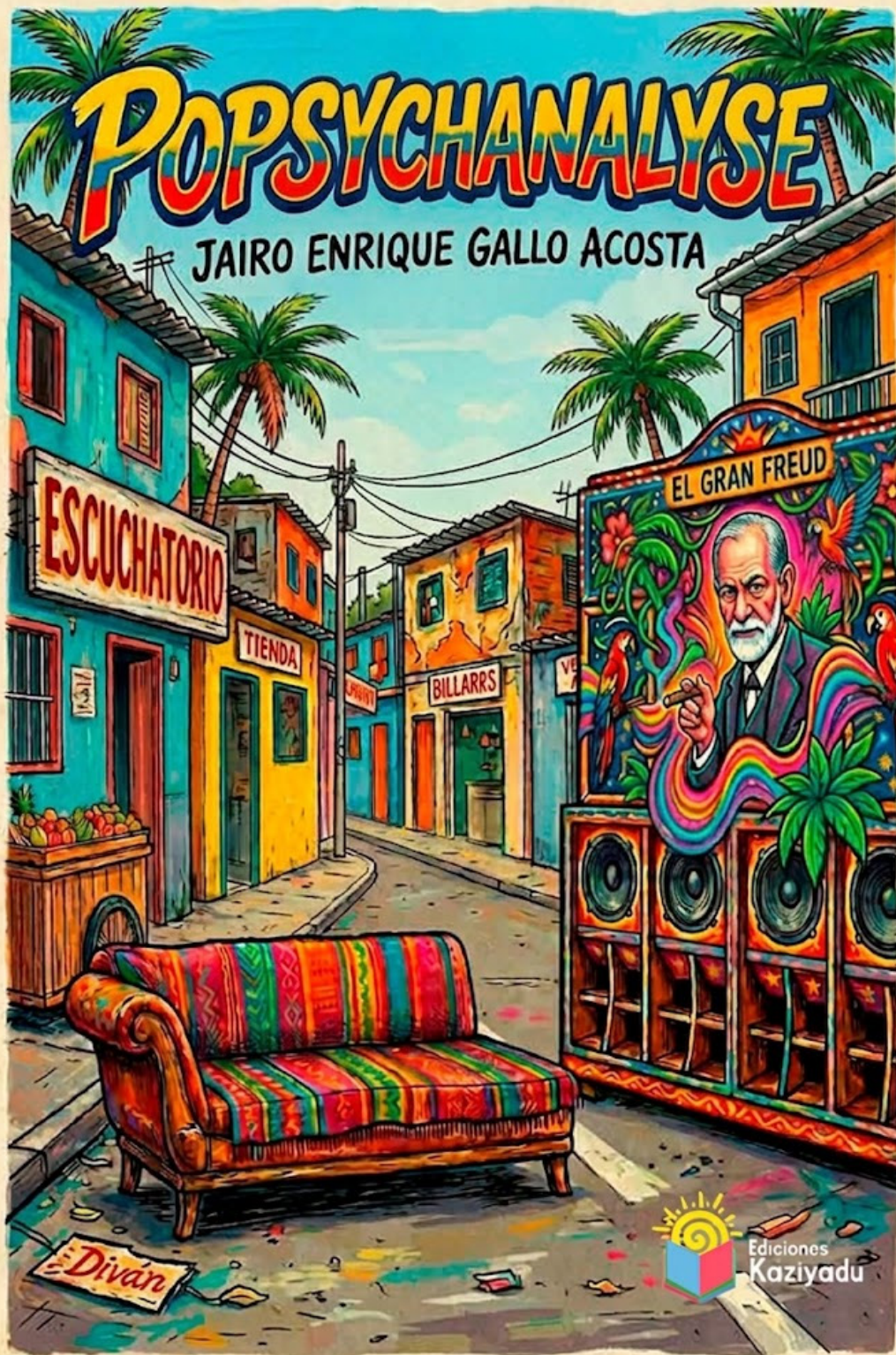


POPSYCHANALYSE

JAIRO ENRIQUE GALLO ACOSTA



Ediciones
Kazyadu



Jairo Gallo Acosta.

Psychologue et psychanalyste. Titulaire d'un Master en Psychanalyse de l'Universidad Argentina John F. Kennedy et d'un Doctorat en Sciences Sociales et Humaines de la Pontificia Universidad Javeriana. Séjour postdoctoral à l'Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Professeur et chercheur à l'Universidad Cooperativa de Colombia et à l'Universidad Nacional de Colombia. Auteur des ouvrages : « Psychanalyse et théorie sociale » (2009) ; « Psychanalyse, recherche et subjectivité » (2011) ; « Polis et Psyché. Essais sur la théorie sociale et la psychanalyse » (2017) ; « Clinique et événement. La pratique psychanalytique à l'ère des logiques néolibérales » (2019) ; « Idéologie, santé mentale et néolibéralisme en Colombie » (2020) ; « Psychanalyse et subalternité » (2020) ; « Pour une psychanalyse bigarrée » (2021) ; « Configurations du féminin en psychanalyse » (2021) ; « Études critiques du travail et de la subjectivité » (2022) ; « L'amour, le vide et le féminin » (2023) ; « Malaise enseignant et dispositifs d'écoute psychanalytiques dans le champ éducatif » (2025) ; « Une psychanalyse "bacano" » (2025). Membre du Cercle Psychanalytique des Caraïbes.

Kaziyadu est une maison d'édition indépendante. Comme son nom l'indique (« aube », « éveil » ou « renaissance » en langue huitoto), elle a pour vocation de promouvoir des ouvrages invitant à la réflexion et à la transformation d'une réalité de plus en plus oppressante. C'est pourquoi la ligne éditoriale de Kaziyadu s'engage à diffuser, à travers ses publications, des textes qui favorisent l'esprit critique et la transformation sociale, en particulier dans les contextes latino-américains, mais également à l'échelle mondiale.

Popsychanalyse

Popsychanalyse

Jairo Enrique Gallo Acosta

2026

Ediciones Kaziyadu

Gallo Acosta, Jairo Enrique
Popsychanalyse
Prologue : Nadir Lara Junior
Présentation. Patricia Gherovici
Révision stylistique : Andrea Montoya Rodríguez
Conception de la couverture : Jairo Enrique Gallo Acosta/Anderson
Rueda Consuegra
Mise en page : Jairo Enrique Gallo Acosta/Anderson Rueda Consuegra
Première édition, juin 20256
117p; 21 x 14 cm.
ISBN: 978-628-912- 3
Ediciones Kaziyadu 2026
Bogota, Colombie
<https://kaziyadu.com/>

La reproduction partielle ou totale de cet ouvrage est autorisée à condition que le principe éthico-politique de citer la source des idées présentées ici soit respecté.

Indice

Prologue : Nadir Lara Junior.....	11
Présentation: Patricia Gherovici.....	21
Introduction.....	33
1. Musique et psychanalyse	
1.1 L'autre plaisir de la musique : la joie.....	39
1.2. La salsa n'existe pas, mais elle vous fait exister quand vous dansez.....	41
2. Les vêtements vivent	
2.1. Investir, couvrir, résister.....	47
2.2. Qu'est-ce qu'un vêtement dans la théorie psychanalytique freudienne?	55
2.3. S'habiller en pollera: la pollera comme moyen d'investir les exclus	56
3. La mort et la vie	
3.1. La mort, le festin et la loi	63
3.2. Le banquet totémique comme festin sacrificiel.....	67
3.3. L'antagonisme du sacré et du profane: le sujet.....	69

3.4. La psychanalyse comme praxis érotique: une question de vie ou de mort	77
3.5. La psychanalyse comme praxis érotique: une question de vie ou de mort	81
3.6. Elle n'a ni trop ni trop peu: la réalité	83
3.7. Du nom du père au nom propre : une clinique du néant dans les cas de NN en Colombie	93
4. Notes sur la culture populaire, la politique et la psychanalyse	
4.1. L'identité, cette satanée identité ! Le sionisme comme réponse identitaire fétichiste à l'antisémitisme...	107
4.2. Le déni épistémique ou que faire de la race, de la classe et du genre dans la pratique psychanalytique ?	120
4.3. Du déni épistémique à la différence sexuelle	124
4.4. Tout plaisir n'est pas plaisir : le désir... ..	128
4.5. Rêver pour désirer... ..	133
Références	140

Pour une psychanalyse populaire, bacana, bigarré,
subalterne, subversive, révolutionnaire...

Prologue

Le professeur Jairo Gallo Acosta attire depuis longtemps notre attention sur une psychanalyse « variée » et « froide » : une psychanalyse ancrée dans la réalité latino-américaine, capable d'écouter les souffrances, les impasses, les contradictions et les inventions de son peuple. Une psychanalyse qui ne fonctionne pas comme une technologie de colonisation subjective, mais qui peut se constituer en une expérience éthique, critique et politiquement engagée des formes concrètes de vie produites en Amérique latine.

Avec cet ouvrage, *Poppsychoanalysis*, Jairo Gallo Acosta nous invite à nouveau à envisager une psychanalyse vivante, vibrante et expressive, à l'image des peuples latino-américains qui, malgré des siècles d'exploitation, de violence et de dépossession, continuent de créer des modes d'existence, un langage et des liens sociaux. C'est une psychanalyse qui se laisse imprégner par l'histoire, la culture et les conflits concrets qui marquent l'expérience latino-américaine.

En mettant en lumière la danse, la couture, la musique et ce qu'on appelle les « déchets » sociaux, Jairo Gallo Acosta attire notre attention sur ce qui, même face à la violence coloniale et capitaliste, n'a pas été entièrement saisi : le pouvoir symbolique et culturel de nos peuples. Un pouvoir qui perdure non pas parce qu'il est extérieur à l'histoire ou aux contradictions sociales, mais précisément parce qu'il se constitue en leur sein.

Pour les lecteurs soucieux d'une réflexion critique sur la subjectivité contemporaine, cet ouvrage revêt une

importance particulière car il propose non seulement des interprétations cliniques, mais aussi des questionnements politiques, éthiques et culturels sur les formes de souffrance et de résistance présentes en Amérique latine. On y découvre une psychanalyse empreinte du rythme, de la musicalité et des ambiguïtés du peuple colombien, qui articule critique sociale, expérience esthétique et élaboration subjective.

Un des points centraux mis en lumière par Jairo Gallo Acosta est la notion de « populaire », non pas comme un élément essentiel de l'identité ou un objet d'idéalisation, mais comme un élément constitutif de la tradition intellectuelle latino-américaine. Bien que l'auteur n'établisse pas de dialogue direct avec les sciences dites de la libération (psychologie, pédagogie, philosophie, théologie et sciences sociales critiques), il est possible de situer sa proposition dans la tradition de la pensée critique qui, historiquement, a cherché à comprendre le sujet latino-américain à partir des conditions concrètes de la colonisation, des inégalités, de la violence et de l'exclusion.

En ce sens, la psychanalyse populaire adopte une perspective selon laquelle la production du savoir est indissociable des pratiques de résistance sociale, politique et culturelle. Toutefois, l'ouvrage se garde de réduire le « populaire » à une catégorie pure ou à une catégorie réconciliée avec elle-même. Les formations culturelles latino-américaines sont également traversées par des antagonismes, des violences, des modes de jouissance et des contradictions engendrés par la logique même du colonialisme et du capitalisme. Le peuple n'y apparaît pas comme une essence moralement supérieure, mais comme un champ complexe de contestation symbolique, de désir et de conflit.

Le populaire n'est donc pas conçu comme une entité rigide ou figée, mais comme une dimension dynamique, historiquement façonnée par les idéologies politiques, les rites, les symboles, les représentations, les chants, les danses et diverses formes de construction collective de l'existence. La culture populaire, en ce sens, parle et, par la parole, se constitue en langage : un langage dans lequel s'inscrit également l'inconscient collectif.

Si les relations humaines sont médiatisées par le langage, c'est précisément dans ce champ que la psychanalyse trouve sa place. Elle a donc la responsabilité éthique d'écouter ce qui émerge des formations discursives du sujet, sans perdre de vue que le sujet de l'inconscient est tout autant façonné par l'histoire, la culture et les déterminations collectives. Cette perspective empêche que le sujet psychanalytique ne soit réduit à une abstraction universalisante, déconnectée des conditions matérielles et historiques de l'existence.

Cet aspect confère à l'œuvre une dimension politique essentielle. Dans cette perspective, Jairo Gallo Acosta souligne que le sujet latino-américain chante, danse, célèbre et crée pour préserver son autonomie symbolique et sa capacité à se constituer à travers son propre langage. Lorsque la psychanalyse ignore la musique, le corps, la danse ou les éléments culturels qui imprègnent le quotidien, elle risque de produire une réduction clinique abstraite et appauvrie du sujet. Paradoxalement, le psychanalyste finit par rester sourd à ce sujet.

Cette fluidité se perçoit également dans la salsa, un rythme né dans les Caraïbes colombiennes et qui s'est ensuite consolidé à Harlem, aux États-Unis. La salsa exprime un peuple et une culture qui résistent, luttent et cherchent des moyens de survivre malgré la précarité, la violence et l'exclusion sociale. À ce propos, Jairo Gallo Acosta déclare :

La salsa naît de la précarité et de la marginalisation (le quartier défavorisé, les migrations, la pauvreté et la violence). Cependant, contrairement à d'autres genres musicaux qui se complaisent dans la lamentation de l'impuissance, la salsa transforme la tragédie en danse. La douleur est chantée pour qu'elle ne devienne pas souffrance, avec un sourire dans la voix, dans le plus pur style d'Héctor Lavoe ou d'Ismael Rivera. C'est la joie face aux limites de l'existence.

La musique apparaît ainsi non comme un déni de la douleur, mais comme une opération symbolique capable d'empêcher le sujet d'être entièrement consumé par la souffrance et l'impuissance. La salsa transforme la tragédie en une entreprise collective, mobilisant le corps, la danse et le langage pour construire des liens sociaux.

Comme on peut le constater tout au long de l'ouvrage, les peuples d'Amérique latine utilisent la danse, le chant, la poésie et les rituels collectifs pour construire leur expérience historique. Cette construction mobilise le corps et les sens comme moyens de produire une subjectivité et un lien social. La manière dont ces individus se rapportent les uns aux autres et à la réalité dans laquelle ils vivent se caractérise

précisément par l'articulation d'éléments culturels, affectifs, politiques et symboliques.

En abordant la musique, Jairo Gallo Acosta nous rappelle que le sujet latino-américain transforme sa douleur non seulement en lamentation, mais aussi en chant, en danse et en poésie. C'est là que réside une dimension profondément politique, car chanter et danser deviennent des formes de résistance à l'effacement subjectif produit par les structures coloniales et capitalistes. Le corps latino-américain, historiquement violé, exploité et racialisé, continue de produire un langage, un rythme et un lien social.

La psychanalyse, telle qu'elle est conçue en Amérique latine, envisage donc le sujet au sein d'une multiplicité de possibilités. Il ne s'agit pas d'un sujet cristallisé dans des modèles universels et prédéfinis, mais plutôt traversé par un processus constant de devenir. En ce sens, il est capable de créer sa propre chaîne de signifiants, d'inaugurer des constructions discursives uniques et d'assumer la responsabilité de ce qu'il produit dans sa vie et dans la société.

Cependant, cela ne signifie pas que la culture populaire soit nécessairement émancipatrice. La réalité latino-américaine elle-même démontre que le désir peut aussi être capté par des formes d'organisation sociale autoritaires, conservatrices et violentes. Le sujet populaire est tout autant affecté par les contradictions du capitalisme, les traces de la colonisation et les modes de jouissance engendrés par la domination. C'est peut-être précisément cette tension qui rend le champ latino-américain si pertinent pour la psychanalyse :

en lui, les formes de souffrance et de résistance apparaissent inextricablement liées.

Un autre aspect extrêmement puissant de cet ouvrage réside dans la manière dont Jairo Gallo Acosta nous invite à considérer la culture populaire non seulement comme une manifestation esthétique, mais aussi comme une possibilité d'existence éthique et politique. Cette perspective transparait également lorsqu'il aborde la mode, les vêtements tels que les jupes andines, et les processus liés au fait de « s'habiller, de se parer et de résister ». L'habillement cesse alors d'être superficiel et devient une construction symbolique du corps et de la subjectivité.

Les vêtements, les ornements, les coutures et les tissus deviennent ainsi des moyens de réinscrire au sein du champ social des sujets historiquement exclus. À ce stade, l'ouvrage accomplit une importante opération théorique : il déplace la psychanalyse d'un lieu excessivement abstrait pour la rapprocher des réalités concrètes des populations latino-américaines.

En ce sens, la salsa, le carnaval, les jupes andines, les corps marginalisés, et même ce qu'on appelle les « déchets » sociaux, apparaissent comme des expressions de subjectivités qui revendiquent la vie. On retrouve ici un lien important avec la tradition psychanalytique lacanienne, notamment lorsque l'auteur démontre que le sujet ne constitue pas une essence achevée et complète, mais plutôt quelque chose qui se forme précisément à partir du manque, de l'incomplétude et de l'antagonisme.

C'est peut-être pourquoi la culture populaire latino-américaine apparaît dans cet ouvrage : comme un témoignage de ces individus qui, confrontés à l'impossibilité d'une vie digne, doivent inventer des modes d'existence créatifs. Il ne s'agit pas d'idéaliser la précarité ni de transformer la souffrance sociale en beauté esthétique, mais de reconnaître que, même face aux ruines historiques engendrées par la colonisation et le capitalisme périphérique, des formes collectives d'expression du désir et de la vie continuent d'émerger.

Ainsi, Poppsychoanalysis n'est pas seulement un ouvrage sur la psychanalyse. C'est aussi un livre sur la culture, la politique, l'art, la résistance et le quotidien. Jairo Gallo Acosta démontre qu'il est impossible de comprendre l'inconscient latino-américain sans prendre en compte les facteurs convergents de la colonisation, de la racialisation, de la religiosité populaire, de la musique, de la violence et des multiples formes d'exclusion sociale qui constituent notre réalité historique.

Tout au long de ces pages, on perçoit que le principe fondamental de l'auteur réside dans la capacité humaine à créer des possibilités de vie, même face à la précarité. Dès lors, une éthique de résistance politique imprègne l'ensemble de l'œuvre. Cette résistance s'exprime non seulement par la confrontation directe, mais aussi par l'invention quotidienne de nouvelles façons d'exister, de désirer, d'aimer, de chanter, de s'habiller et de construire une communauté.

C'est peut-être là le grand mérite de ce livre : nous rappeler qu'il subsiste dans nos communautés quelque chose qui n'a pas été entièrement colonisé. Un vestige qui continue de produire désir, culture et espoir. Cependant, ce vestige

n'échappe pas aux contradictions de l'histoire ; il surgit précisément au cœur des conflits, des antagonismes et des impasses qui caractérisent l'expérience latino-américaine.

C'est précisément à ce stade que la psychanalyse, lorsqu'elle s'engage à écouter la réalité latino-américaine, peut cesser d'être une simple théorie clinique et devenir une praxis éthique et politique.

À une époque marquée par la montée de l'individualisme néolibéral, la marchandisation de la vie et la volonté constante de transformer les individus en objets jetables du capitalisme contemporain, la psychanalyse populaire s'impose comme une œuvre d'une grande finesse intellectuelle et d'une force politique indéniable. Jairo Gallo Acosta démontre, avec rigueur théorique et finesse clinique, que la psychanalyse peut encore occuper une place essentielle lorsqu'elle s'engage avec la culture, l'histoire et les contradictions concrètes des peuples d'Amérique latine.

Ce livre réunit Freud, Lacan, l'art, la musique, la politique, la culture populaire et la critique sociale sans réduire la pensée à un exercice académique stérile. Son écriture possède la rare capacité de transformer la théorie en expérience vécue, rapprochant ainsi la réflexion psychanalytique des conflits réels qui imprègnent le quotidien.

Au fil de ces pages, on découvre non seulement un psychanalyste, mais aussi un intellectuel latino-américain attentif aux souffrances, aux impasses, aux désirs et aux inventions de son époque. La psychanalyse populaire donne la parole à ce qui a souvent été réduit au silence par les

institutions, les discours coloniaux et les formes traditionnelles de production du savoir.

C'est peut-être ce qui fait la force de ce livre : une psychanalyse qui n'hésite pas à s'engager dans la rue, la musique, le corps, le carnaval, la précarité et le quotidien. Une psychanalyse qui comprend que l'inconscient n'existe pas en dehors de l'histoire et que la subjectivité latino-américaine ne peut être pleinement appréhendée par des modèles universalisants et abstraits.

Le professeur Jairo Gallo Acosta nous offre ainsi une œuvre originale et essentielle. Un ouvrage qui non seulement élargit les horizons de la psychanalyse contemporaine, mais réaffirme également le potentiel intellectuel de l'Amérique latine comme lieu légitime de production théorique, clinique et politique.

C'est peut-être précisément dans les écrits des écrivains, artistes et psychanalystes latino-américains que la psychanalyse conserve encore une part de sa vocation critique et subversive, résistant à son élitisme croissant, à sa neutralisation institutionnelle et à sa domestication conservatrice.

Nadir Lara Junior

Curitiba, Brésil, mai 2026

Présentation

Une psychanalyse laïque, une psychanalyse populaire, une psychanalyse

Quand on parle d'« analyse laïque », on fait souvent référence à une question de juridiction : la tension entre la juridiction de l'État et l'autorisation interne de chaque école psychanalytique, qui détermine qui peut pratiquer l'analyse et si un diplôme professionnel est nécessaire pour écouter l'inconscient, sans réaliser que le mot lui-même contient la réponse avant même qu'on pose la question. « Laïc » vient du grec « laikós », « du peuple », dérivé de « laós » : peuple, multitude, foule rassemblée. Avant de signifier « non clérical », avant de s'opposer au prêtre ou au spécialiste, « laïc » signifiait simplement : appartenant au peuple. Ainsi, lorsque Freud, en 1926, publia « Die Frage der Laienanalyse » (La Question de l'analyse laïque), question de l'analyse laïque, que l'on traduit souvent en espagnol, avec une modestie révélatrice, par « analyse profane », et y défendit le droit de quiconque n'est pas médecin à pratiquer la psychanalyse, il défendait littéralement une psychanalyse du peuple. L'étymologie n'est pas un jeu d'érudits ; C'est la mémoire du langage qui préserve ce que l'usage oublie vite.

Il est important de replacer ce geste de 1926 dans un contexte plus large, car il ne s'agissait pas d'un épisode isolé, mais d'une position que Freud avait déjà établie huit ans plus tôt à Budapest, deux mois avant l'Armistice : les pauvres ont

autant le droit que les riches de bénéficier de la psychanalyse. De là est né le projet d'une « psychothérapie pour tous » qui devait maintenir, sans compromis, la rigueur de la « psychanalyse proprement dite ». Il ne s'agissait pas d'une version abrégée, réservée à ceux qui n'avaient pas les moyens de se payer la version complète, mais de la même approche, sans distinction de classe, pour quiconque en avait besoin. C'est cette formule qui donne son titre à l'un de mes articles, et c'est aussi, j'ose le dire, le principe organisateur qui soutient cet ouvrage, même si celui-ci ne le cite pas explicitement et même si, comme je l'ai soigneusement vérifié en recherchant le terme dans le texte, le mot « profane » n'y est jamais employé. Il n'était pas nécessaire qu'il le fasse : Jairo Gallo Acosta parvient à la même conclusion par une autre voie, celle du populaire, et le lecteur trouvera dans ces pages, sans le cadre étymologique grec, le même argument sous-jacent, formulé dans un autre langage théorique : l'inconscient ne reconnaît aucune juridiction territoriale ou économique, il n'existe aucun quartier, aussi précaire soit son statut institutionnel, où le sujet ne parvient pas à produire un discours qui mérite d'être entendu avec la même rigueur que dans n'importe quel cabinet de conseil de la classe moyenne.

J'ai abordé la psychanalyse populaire avec une intuition qui, au fil de ma lecture, s'est muée en certitude : celle de lire, dans un autre contexte culturel et un autre hémisphère, une variante de l'argument que je défends moi-même depuis des années dans ma pratique clinique, depuis mes débuts dans le Golden Block de Philadelphie, dans un

cabinet aménagé dans un ancien funérarium, où le divan classique avait été remplacé par une chaise en métal face à une fenêtre, le dos tourné, car le modèle du face-à-face était aussi impraticable pour mes patients latino-américains que pour moi. Chaque fois que je partage cette expérience dans un cadre professionnel, la même incrédulité mêlée de réflexion surgit, comme s'il allait de soi que les milieux défavorisés ne peuvent se permettre d'avoir un inconscient. Gallo Acosta ouvre son livre en citant Freud dans un autre registre, celui de la psychopathologie de la vie quotidienne, où le moindre détail précède méthodiquement le grand événement, pour arriver ainsi à une conclusion convergente : la psychanalyse a quitté les hôpitaux et les divans pour la rue dès ses débuts institutionnels, et son retour à ces derniers ne constitue pas une concession mais une restitution de son programme initial.

Il convient de s'attarder sur le titre avant de se plonger dans l'ouvrage, car tout le programme y est déjà condensé. « Poppsychoanalyse » n'est pas un simple jeu de mots : il réunit deux sens du terme « pop » que Gallo Acosta lui-même confond. D'une part, le pop d'Andy Warhol qui, dans la lignée du *ready-made de Marcel Duchamp*, a transformé une simple boîte de soupe Campbell, produite en masse, en objet de musée, démontrant ainsi que la surface de consommation la plus triviale pouvait susciter le même regard auparavant réservé à l'art savant ; d'autre part, le pop(ulaire), le peuple et ce qu'il fait avec ce qu'il a sous la main. L'ouvrage soutient, en prenant Warhol d'un côté et le voisinage de l'autre, que ces deux sens renvoient à la même opération de légitimation :

constituer en objet d'écoute rigoureuse ce que la culture savante et la psychanalyse classique, ni plus ni moins, avaient d'avance jugé insuffisamment propice à l'écoute. C'est là que le terme « séculier » intervient, complétant le néologisme de l'auteur : si « pop » désigne l'opération esthétique de valorisation du quotidien, « séculier » désigne son pendant technique et plus ancien, le droit du quotidien à être traité sans médiation institutionnelle. La psychanalyse pop et l'analyse séculière, chacune dans son registre, affirment la même proposition : l'accès à l'inconscient collectif ne requiert pas d'autorisation préalable pour être entendu au même titre que tout autre.

L'auteur, citant García Canclini, soutient que la popularité ne réside pas dans ce que les gens consomment, mais dans ce qu'ils font de ce qu'ils consomment : une distinction méthodologique qui structure toute l'analyse clinique qui suit. Le premier chapitre met cette thèse à l'épreuve avec la musique : cette autre forme de plaisir que procure l'expérience musicale, imperméable au sens, plus proche de l'extase que de la compréhension, trouve son exemple parfait dans la salsa. Née dans les Caraïbes colombiennes, la salsa est devenue un phénomène mondial à New York, dans le quartier latino de Harlem : « El Barrio », avec un B majuscule, le même nom qui désigne à Philadelphie le quartier où j'ai pratiqué, et que Gallo Acosta interprète en termes lacaniens, comme un point de convergence réunissant les rythmes cubains, portoricains et afro-américains pour constituer, par la force des percussions et des trombones, un

sujet que les institutions américaines ont refusé de reconnaître comme tel. La salsa ne préexiste pas, écrit l'auteur, mais la produit par l'acte même de la danser. Il convient d'ajouter que, un peu plus au nord et un peu plus tard, cette même opération a permis à quelqu'un comme moi d'installer non pas un divan, mais une chaise en métal stratégiquement placée pour recréer la scène du cabinet de consultation freudien dans mon bureau délabré de ce même quartier, avec la conviction que Freud, s'il avait su danser la salsa, aurait approuvé cet argument.

Car il y a eu une période historique – et cet ouvrage insiste sur le fait qu'il ne faut pas oublier l'histoire – où la psychanalyse ne remettait pas en question sa popularité. Entre les deux guerres mondiales, près de vingt cliniques gratuites ont ouvert leurs portes en Europe – à Vienne, Berlin, Londres et Budapest – proposant des traitements gratuits aux étudiants, artisans, ouvriers, domestiques et instituteurs, sur le modèle des établissements d'enseignement municipaux. Helen Deutsch parlait alors d'un « esprit de réforme » ; Max Eitington décrivait la proposition de Freud comme « mi-prophétie, mi-défi ». Et en 1945, dans le sous-sol d'une église épiscopale du même quartier de Harlem où est née la salsa, le psychiatre Fredric Wertham, le romancier Richard Wright et le journaliste Earl Brown fondèrent la clinique Lafargue, du nom d'un médecin afro-cubain, gendre de Marx et auteur du **Droit à la paresse**, avec l'objectif explicite d'établir une pratique psychanalytique capable de démanteler les effets psychologiques de la ségrégation raciale. Elle a fermé ses portes en 1959, sous la pression du maccarthysme. Cet

ouvrage s'inscrit dans cette généalogie institutionnelle, celle des cliniques de proximité, des analystes qui se considéraient comme des acteurs de la transformation sociale, même s'il ne la cite pas explicitement : les généalogies les plus efficaces n'ont pas toujours besoin de références explicites pour être transmises.

Le deuxième chapitre, consacré au vêtement, et le troisième, sur la mort, la fête totémique et le rapport entre le sacré et le profane, partagent la même démarche méthodologique : ils partent d'un objet que la théorie classique considérerait comme anecdotique : la jupe andine, le corps anonyme d'une Colombienne non identifiée, pour démontrer que c'est précisément là que se joue la question du sujet. La jupe, écrit Gallo Acosta, n'est pas un tissu, mais un acte d'investiture, de couverture et de résistance, une procédure de réinscription dans le champ social d'un corps que l'histoire avait jugé exclu. Il devient presque évident, une fois formulée, qu'une étude du vêtement mènera inévitablement à la subjectivité : nous nous habillons, après tout, pour endosser le corps que nous habitons, comme on porte un costume ; nous nous reconnaissons dans le miroir avant même d'acquérir le langage, et nous continuons à nous habiller longtemps après avoir cessé de croire en ce que ce langage nous permet d'exprimer.

Le troisième chapitre aborde le sujet le plus délicat : la mort, non comme une limite abstraite, mais comme une institution, un festin, un tabou, un instrument juridique. Le

festin totémique freudien, ce repas fondateur qui établit la communauté par la dévoration du père, est ici lu en relation avec le registre profane de la vie colombienne, où le sacré et le profane cessent d'être des catégories opposées et deviennent une seule substance en mouvement, à l'image du carnaval. De là, sans transition forcée, l'ouvrage aborde son développement clinique le plus incisif : les NN, ces corps laissés non identifiés par la violence colombienne, envisagés sous l'angle du passage du Nom du Père au nom propre. Il s'agit d'une étude clinique du manque, et pour quiconque a travaillé avec le deuil suspendu d'une communauté, ces morts qui demeurent sans deuil parce que personne ne sait encore comment les nommer, constituent un développement difficile à appréhender sans saisir le poids précis de ce qui reste innommable.

Ceci m'amène au quatrième chapitre, celui qui confère à l'ouvrage sa dimension politique la plus explicite et qui s'ouvre sur une question que j'ai également posée dans un autre contexte institutionnel : la psychanalyse est-elle un privilège blanc ? Gallo Acosta répond par l'affirmative, non seulement quant aux personnes pouvant être analysées, mais aussi quant à celles pouvant exercer cette fonction : il décrit un « triangle d'or » – Bogotá, Medellín, Cali – où se forge l'idéal de la blancheur psychanalytique colombienne, et une hiérarchie tacite selon laquelle la proximité de Paris fait office de critère de légitimation professionnelle. Pour nommer ce mécanisme, il forge son propre néologisme, le « déni épistémique », une catégorie analytique destinée à

examiner comment la race, la classe et le genre interviennent, ou non, dans la pratique clinique. Cette page aurait pu être écrite, avec un vocabulaire et une géographie institutionnelle différents, pour décrire la psychanalyse américaine, elle aussi confinée à son propre ghetto, celui des nantis, tandis que dans une grande partie de l'Amérique latine, la psychanalyse était pratiquée, et l'est encore dans de nombreux endroits, auprès de patients de toutes les couches sociales, dans des cliniques hospitalières publiques, avec des tarifs dégressifs. Bogotá et Philadelphie, le Triangle d'or et le Bloc d'or, chacun avec son propre vernis illusoire : deux ghettos qui s'ignorent et qui, lus ensemble, cessent d'apparaître comme des accidents locaux et se révèlent être la même structure d'exclusion répétée dans deux langues et deux régimes institutionnels différents.

Le chapitre s'ouvre également, sans détour, sur la question de l'identité comme fétiche, et l'auteur invoque ici la lettre de Freud exprimant ses réserves quant au projet sioniste. Il analyse ensuite, avec Jacqueline Rose et Delphine Horvilleur, l'antisémitisme et ses réactions identitaires comme des manifestations de cette même économie du vide que l'on tente de combler par un idéal. La question fondamentale – que fait un sujet, ou un peuple, lorsque l'Autre lui refuse le droit d'exister ? – traverse tout l'ouvrage, de la salsa à l'inconnu, et Gallo Acosta mérite d'être salué, aussi dérangeant que nécessaire soit-il, pour ne pas avoir dissocié le cabinet du thérapeute de l'histoire.

Arrêtons-nous un instant sur cette stratégie qui révèle une position politique, car j'ai dû y réfléchir moi-même en présence d'une patiente. Je l'appellerai, comme alors, Ramona : une Dominicaine à la peau foncée, arrivée un après-midi furieuse parce que des voisins noirs s'étaient installés à deux pas de chez elle, ignorant, ou s'en rendant compte avec une lucidité excessive, que dans son propre pays d'origine, elle avait été systématiquement prise pour une Haïtienne, au point de ne jamais pouvoir sortir de chez elle sans une pièce d'identité prouvant le contraire. Elle détestait chez sa voisine ce qu'elle craignait d'être. Toni Morrison l'exprime avec justesse : nous appartenons à une seule et même race, la race humaine, si bien que le besoin de construire un « autre » confirme la normalité de celui ou celle qui le construit, et perdre son statut racialisé équivaut à perdre la différence que l'on chérit comme un capital symbolique. Winnicott, pour sa part, avait le mérite d'admettre que l'analyste hait lui aussi, et que cette haine « objective », reconnue et non mise en œuvre, est la condition qui permet de tolérer sans détruire. La psychanalyse populaire travaille précisément sur ce même aspect ; c'est le même symptôme que j'ai entendu au cabinet de Philadelphie, avec un accent et une couleur de peau différents, et que Gallo Acosta entend à Bogota : le rejet de l'altérité elle-même, comme expression de la haine de l'autre en tant que forme déplacée, presque toujours, de la haine de sa propre exclusion structurelle.

La pertinence de cet ouvrage n'est pas purement théorique. J'écris ces lignes après une pandémie qui, aux

États-Unis, a frappé la population latino-américaine de manière statistiquement disproportionnée : près de trois fois plus d'infections par habitant que chez les Blancs, et des taux d'hospitalisation et de mortalité considérablement plus élevés. Cette triste réalité n'a fait que confirmer ce que nous savions déjà par d'autres moyens : la santé, mentale ou physique, continue d'être distribuée selon les mêmes lois des inégalités structurelles. Dans ce contexte, un livre qui défend le droit de la classe ouvrière à l'inconscient n'est pas un exercice rhétorique. Il s'agit, une fois encore, du même pari que Freud a formulé à Budapest, renouvelé pour un autre contexte géographique et institutionnel : la rigueur clinique ne saurait tolérer les distinctions de classe, l'écoute analytique ne saurait être rationnée.

Il convient également de souligner le contexte institutionnel de la publication de cet ouvrage : non pas une maison d'édition universitaire ou une multinationale, mais une petite maison d'édition indépendante de Bogota. Il existe une cohérence entre le lieu de publication et ce qu'il exprime, entre le support et le message – pour reprendre une expression quelque peu galvaudée, mais qui n'est pas toujours vraie et qu'il est important de préciser.

Pour conclure, je reviens au mot par lequel j'ai commencé : profane. Freud a défendu la psychanalyse profane en 1926, en invoquant un argument technique : l'exploration de la vérité de l'inconscient n'est pas l'apanage exclusif du corps médical. Mais le mot qu'il a choisi, sans le

vouloir délibérément, affirmait autre chose : une analyse pratiquée par et pour tous est, de par son étymologie grecque, une analyse du peuple plutôt qu'une analyse dénuée de légitimité. La psychanalyse populaire n'avait pas besoin de cette généalogie étymologique pour parvenir à la même conclusion : le populaire, selon la formulation de Gallo Acosta, n'est ni folklore ni consolation esthétique, mais le lieu où l'inconscient continue de produire un discours, même sans autorisation institutionnelle. Or, cette étymologie, une fois posée, lui sied à merveille, comme une jupe, comme un rythme de salsa : elle lui va comme un gant, car, sans le savoir, elle a été faite sur mesure.

Si Bogotá et Philadelphie, le quartier et El Barrio, la clinique Lafargue et ce livre que vous tenez entre vos mains ont un point commun, c'est cette conviction – si fondamentale qu'elle est déconcertante qu'il faille encore la réaffirmer – que les communautés ouvrières ne sont pas dépourvues d'inconscient. Comme tout un chacun, elles en possèdent un qui s'obstine à produire un discours par tous les moyens à sa disposition : dans un rêve, un lapsus, un battement de tambour, une jupe cousue main, un nom que la violence leur a volé et qu'une institution, un jour, aura l'obligation de leur rendre.

La psychanalyse populaire est, sans la formuler en ces termes, une analyse laïque au sens le plus ancien et le plus vrai du terme : une psychanalyse du peuple, produite par quelqu'un du peuple, afin que le peuple puisse s'écouter lui-même.

Patricia Gherovici, Philadelphie, août 2026

Introduction

Nous sommes populaires, ou plutôt, ce que nous faisons au quotidien est populaire. L'étude du populaire et du quotidien trouve des précédents dès les débuts de la psychanalyse : Freud, dans *La Psychopathologie de la vie quotidienne* (192a), a accompli une véritable révolution pour son époque : il a sorti la psychanalyse des hôpitaux et des divans pour l'amener dans la rue. Ce faisant, il a conféré du sens au trivial, démontrant que nous sommes étrangers chez nous-mêmes, c'est-à-dire dans notre propre esprit.

Freud proposait que le chercheur ne recherche pas les grands événements ; l'essentiel réside dans les détails les plus infimes. Dans la vie quotidienne, l'objet d'étude se trouve précisément dans ces détails. Ces détails précieux, où les aspects les plus transcendants de l'inconscient ne se trouvent pas dans les grands récits, mais dans les interstices du quotidien. L'inconscient cherche sans cesse à s'exprimer ; les détails sont des manifestations de l'inconscient.

Le psychanalyste français Miller évoque les subtilités cliniques ; au Brésil, Contardo Calligaris soulignait l'importance des détails biographiques qui peuvent paraître insignifiants, mais qui déterminent le destin d'une personne. L'important est de déceler ce qui contredit le diagnostic, plutôt que le diagnostic lui-même.

Les détails, tant au niveau individuel que social, constituent les points d'ancrage du sujet à la réalité ; ils

rendent compte à la fois du fantasme singulier et du fantasme collectif. De plus, nous n'entrons pas en relation avec la « réalité » ou avec autrui comme si nous étions des blocs monolithiques, mais plutôt par fragments : les objets a dans la théorie lacanienne.

Pour Freud, par exemple, les rêves sont la voie royale vers l'inconscient, mais cette voie n'est pas pavée de grandes révélations, mais plutôt de détails apparemment insignifiants. En analyse des rêves, il applique la même règle des « détails divins » : ce que le rêveur considère comme le plus insignifiant est souvent le point où la censure a failli et a laissé passer la vérité.

C'est là l'essence du « paradigme de l'évidence » en psychanalyse : Freud ne recherche pas la « grande scène de crime », mais plutôt l'empreinte digitale involontairement laissée par le criminel. Ce qui est considéré comme insignifiant est souvent ce qu'il y a de plus révélateur. En psychanalyse, les grandes déclarations du patient sont souvent vaines. L'information essentielle transparaît par des lapsus, des lapsus freudiens et des détails oniriques. Ce sont là les « indices » d'une réalité psychique dont il faut suivre les traces.

De même qu'Andy Warhol a élevé la culture de consommation au rang d'art, l'idée est ici d'élever la culture populaire au rang de sujet de recherche. Warhol a démontré qu'une boîte de soupe Campbell ou une personnalité médiatique possédaient une dignité suffisante pour être exposées au MoMA ; par conséquent, nos pratiques

quotidiennes — ce que nous mangeons, la façon dont nous nous saluons — ont une substance suffisante pour être analysées avec rigueur scientifique ou académique.

Nos activités quotidiennes ne sont pas passives. En étudiant la culture populaire, on découvre que les gens ne se contentent pas de la consommer, mais la produisent également. La culture populaire ne se résume pas à ce que l'on consomme, mais à ce que l'on fait de ce que l'on consomme.

L'écrivain mexicain Monsiváis a démontré que l'esthétique est une lutte des classes. « La culture est l'ensemble des moyens par lesquels les gens se reconnaissent tout en survivant. » Pour lui, la culture populaire était la grande « scène de l'inconscient » où la société projetait ses désirs refoulés, ses traumatismes historiques et ses fantasmes de modernité. Tandis que certains intellectuels considèrent le populaire, le quotidien et le banal avec dédain et mépris, Monsiváis y voyait le texte sacré où se lisait la véritable histoire de la société, révélant les processus de résistance et de désir.

La force de la culture populaire réside dans le fait qu'il existe toujours quelque chose qui échappe au contrôle des puissants. Ce « résidu » que le système ne parvient pas à nommer est, pour l'historien De Certeau, l'équivalent de l'inconscient collectif. Nombreux sont ceux qui pensent que la culture populaire se limite au folklore ou à l'Antiquité. Canclini, quant à lui, réfute cette idée : la culture populaire, c'est ce que les gens font aujourd'hui avec les moyens du bord. Autrement dit, l'« inconscient collectif » n'est pas un recueil

de vieux mythes, mais une production vivante et actuelle. Il soutient également que lorsque les gens consomment – musique, vêtements, football –, ils ne font pas que dépenser de l'argent ; ils construisent leur identité et transmettent des messages. La consommation populaire est une manière d'affirmer : « Voilà qui je suis. »

La popularité ne découle pas de son essence, mais de sa position politique. C'est ce que la « haute culture » ou la science officielle — y compris parfois la psychanalyse traditionnelle — a rejeté comme « folklore » ou « superstition ».

Il est important d'écouter et de lire ce savoir « populaire » exclu des institutions ; la psychanalyse a donc le devoir éthique d'écouter cette sagesse populaire que la psychiatrie, la psychologie et les sciences ont ignorée. L'étude de la culture populaire en Colombie nous oblige à sortir la psychanalyse de sa bulle élitiste. On ne peut comprendre l'inconscient d'un sujet colombien sans connaître sa musique, sa religiosité, son rapport à la violence et sa propension à la consommation.

La pratique psychanalytique implique une psychanalyse de la culture populaire, car le symptôme est toujours une réponse créative à la culture qui imprègne nos vies. Et, à l'instar du symptôme en psychanalyse, il ne s'agit pas d'éliminer ce qui nous entoure, mais de l'écouter. Par conséquent, Martín-Barbero soutient que les milieux populaires ne sont pas de simples récepteurs passifs de la culture – comme certains freudiens classiques le pensaient à

propos de la « masse » – et que, de ce fait, le symptôme et la culture populaire répondent à la fois comme des formes de dénonciation et comme des modes de vie créatifs.

L'étude de la culture populaire sous un angle psychanalytique n'est pas un exercice académique détaché : c'est un acte politique et clinique. Il s'agit de rendre au sujet la capacité de ne plus être soumis à sa culture, mais de commencer à parler de sa propre culture, dans la mesure où la culture populaire est l'arène où se déploient les désirs, les plaisirs et la réalité psychique.

Selon Žižek, la culture populaire nous offre de petites doses de plaisir ; il explique que le populaire nous permet de « jouir » de notre propre assujettissement. Il y a un plaisir caché à suivre la norme ou à se rebeller de manières que le système a déjà prévues. Žižek renverse la formule de Marx. Aujourd'hui, le sujet populaire est cynique : il sait parfaitement que le système est injuste ou que la publicité lui ment, mais il fait comme si de rien n'était. C'est le mécanisme du déni (« Je sais, mais quand même... »). Le populaire est le terrain où nous déployons ce cynisme. Cela m'a amené à considérer la place du populaire dans mes recherches issues de la pratique psychanalytique, depuis les ouvrages : *Polis and Psyche: Essays on Political Theory and Psychoanalysis* (2017) ; *Psychoanalysis and Subalternity: Art, Popular Culture, and Subversion* (2020), jusqu'à mon dernier livre : *For a Variegated Psychoanalysis. Naviguer en temps de pandémie en tirant parti de la situation* (2021) ; *Amour, vide et féminité* (2023) ; *Une psychanalyse cool* (2025). Outre de nombreux chapitres d'ouvrages et articles publiés dans

diverses revues, ce livre s'inscrit dans la continuité de ces écrits, où la psychanalyse continue de me servir à expliquer la psychanalyse populaire, un néologisme récent.

1.

Musique et psychanalyse

1.1. L'autre plaisir de la musique : la joie

En réalité, sans la musique, il y aurait encore plus de raisons de devenir fou.

Piotr Ilitch Tchaïkovski,

La joie, comme l'amour, est féminine ; elle est un non-tout. Face à cette incomplétude, nous pouvons emprunter la voie de la lamentation impuissante, ou celle de « faire quelque chose » avec cette impossibilité. Cette dernière voie engendrerait une joie née de la négativité du tout, car la joie n'est que la possibilité face à la limitation, à l'impossibilité de la jouissance totale. C'est là que la musique peut surgir. La musique est peut-être une réponse sublime à cette impossibilité du « tout ». Incapables de saisir une note, nous sommes réduits à savourer ce qui émerge entre les limites des notes. En flirtant avec le vide, la musique rythme cette limite. Elle transforme « l'impossibilité de la jouissance totale » en un désir qui se renouvelle à chaque mesure.

La joie naît lorsque nous cessons de lutter contre le vide et commençons à jouer avec lui. Si la jouissance totale est impossible, la joie est cette lueur qui subsiste aux confins de cette limite. C'est pourquoi nous ne pouvons pas tout savoir de la musique ; en réalité, il semble que la seule chose dont

nous soyons sûrs soit notre ignorance – il n'existe pas de signification unique qui la englobe complètement. Sa joie réside précisément dans ce déchiffrement impossible, une signification qui nous permet de nous en délecter.

Il existe une jouissance phallique qui cherche à ordonner et à parachever toute chose par le sens. Au sein de cette jouissance, tout peut être compris et expliqué. La musique, elle, n'est pas là pour être expliquée par le sens, mais pour être savourée à travers une jouissance d'une autre nature. La jouissance phallique et cette autre jouissance obéissent à deux logiques différentes, et la musique oriente davantage vers cette autre jouissance que vers la jouissance phallique.

Dans la théorie psychanalytique lacanienne, l'autre jouissance renvoie à l'aspect le plus singulier du sujet, tandis que la jouissance phallique renvoie à une affirmation universalisante (englobante), plus proche de l'extase mystique ressentie dans le corps, mais sur laquelle on ne peut guère rien dire – une jouissance qui demeure énigmatique, même pour celui qui la vit. Il y a quelque chose au-delà des mots, qui ne peut être dit ni raconté ; c'est l'incalculable, l'indéchiffrable.

François Regnault, philosophe français, propose que le plaisir musical réside dans « le plaisir de déchiffrer ». Faisant écho à l'idée lacanienne de connaissance joyeuse par opposition à la tristesse, la musique peut évoquer la joie qui naît de l'inachèvement, de l'imperfection, d'une chute, comme la décrit Lacan.

L'opposé de la tristesse, la connaissance gaie, est une vertu. Une vertu n'absout personne du péché originel – chacun

sait. La vertu de manifester ce qu'elle consiste, ce que je nomme connaissance gaie, en est l'exemple : il ne s'agit pas de comprendre, de grignoter le sens, mais de le dépouiller autant que possible sans qu'il soit lié à cette vertu, de savourer le déchiffrement, ce qui implique que la connaissance gaie ne produit finalement que la chute, le retour au péché (Lacan, 1993, p. 101).

Si la musique éveille en nous quelque chose, c'est bien ce sentiment de déconnexion avec toute signification figée, et pourtant elle nous captive par ses mélodies et ses sonorités ; en effet, la joie naît précisément de cette absence de compréhension. L'idée de Regnault rejoint celle de Didier Weill, pour qui la musique offrait une réponse à une question inconsciente, non formulée et indicible. La joie musicale réside dans sa capacité à transcender le sens ; c'est là l'essence même de la musique, d'où sa puissance, sa force – ce qui nous définit en tant qu'êtres humains.

1.2. La salsa n'existe pas, mais elle vous fait exister quand vous dansez.

Il existe un rythme né dans les Caraïbes colombiennes et devenu célèbre dans le monde entier grâce aux rues de Latin Harlem à New York : la salsa, incarnation de la joie née de la souffrance. C'est l'art de faire naître quelque chose de vibrant de l'impossible, du déracinement et de la douleur.

La salsa est née dans le quartier latino de Harlem à New York (El Barrio), ou plutôt, le terme « salsa » a été forgé pour englober une myriade de rythmes caribéens et antillais, tels que les rythmes cubains comme le son cubano, le

guaguancó, la guajira, le boogaloo, le mambo, le montuno, le cha-cha-cha, la guaracha et la descarga ; les genres portoricains de la plena et de la bomba ; et les genres afro-américains du jazz et du blues, entre autres. Cela fait de la salsa un genre hybride. Le signifiant « salsa » a été un point central de la pensée lacanienne, car il englobe d'autres signifiants et était le signifiant produit par les sujets « latinos » aux États-Unis – ceux qui n'existaient pas auparavant mais qui ont acquis une visibilité grâce aux rythmes musicaux. Chanter et danser étaient leur façon de dire « nous sommes là », sans nier leurs luttes dans les rues de ce pays étranger. La salsa est donc une production latino-américaine subjective, née dans la rue aux États-Unis, qui s'est ensuite répandue dans toute l'Amérique latine. Il n'existe pas de « salsa comme les Latinos », mais ils existent toujours, ils continuent de jouer et ils continuent de faire danser.

Dans les années 1960, Spanish Harlem était un lieu d'immigration, mais aussi d'exclusion, un lieu associé à la pauvreté et à la criminalité, un quartier « sale » qui, pour beaucoup, n'offrait aucun avenir dans le déracinement. La salsa est née de la transformation de cette exclusion et de ce déplacement en musique. La marginalisation s'est muée en rythmes et en mélodies pour danser dans le quartier, au coin des rues ; ainsi, la puissance du trombone est venue s'ajouter à la convergence du jazz et du son cubain.

La salsa est un signifiant et, comme tous les signifiants dans la théorie lacanienne, elle ne signifie rien en soi. Inventée avec joie par Johnny Pacheco et Jerry Masucci à la fin des années 1960, la salsa est une fusion de nombreux rythmes

cubains et portoricains dans les quartiers latinos de New York. Elle est la combinaison (d'où son nom) de la force latine, du barrio, de la manière de survivre aux dures conditions de vie dans cette partie du monde. La salsa n'existe pas en soi, mais c'est là que réside sa force : chacun la fait naître de sa propre perspective caribéenne, latino et subjective. À l'écoute de sa diversité rythmique, au son des tambours, des trompettes, des timbales et autres instruments, la salsa prend vie en chaque danseur ; ses paroles expriment un mode de vie, un sentiment qui se revendique latino et caribéen. La salsa est puissante de par sa non-existence, car elle ne renvoie pas à un seul rythme, mais à une multitude. Ce n'est pas une essence, car il y a toujours en elle quelque chose à faire, comme le sujet de l'inconscient lacanien ; sa force réside dans ce qu'elle ne peut jamais être plus que ce qu'elle peut devenir.

La salsa n'existe pas en tant que telle, mais de la même manière que les Latinos de New York se sont affirmés et ont pris forme grâce aux rythmes cubains et portoricains, ils ont su faire de la salsa et de leurs expériences dans les rues de cette ville un symbole englobant d'autres symboles. Notre identité latine, même si elle n'existe pas en tant que telle, nous fait vivre, rendant l'existence possible.

La musique se déploie dans un discours ; dans ce cas précis, la musique est structurée dans un Autre social, à la manière lacanienne : « l'inconscient est structuré comme un langage ».

Le genre musical salsa n'aurait pu naître qu'à New York, et plus précisément au cœur du New York latino. Là,

dans ce coin de Latin Harlem, « El Barrio », avant même que les mots n'existent, résonnaient les tambours, les timbales, les congas et les trompettes – un mélange de blues, de jazz, de musique antillaise et caribéenne, et l'instrument qui, pour certains, a donné à la salsa son essence même : le trombone. Cet instrument transforme la mélodie d'un rythme subversif qui rompt avec l'ordre établi et, par la danse, il montre que les Latinos vivent malgré l'adversité. La salsa naît de la précarité et de la marginalisation (le barrio, la migration, la pauvreté et la violence). Cependant, contrairement à d'autres genres musicaux qui se complaisent dans la lamentation de l'impuissance, la salsa transforme la tragédie en danse. On chante la douleur pour qu'elle ne devienne pas souffrance, avec un sourire dans la voix, dans le plus pur style d'Héctor Lavoe ou d'Ismael Rivera. C'est la joie face aux limites de l'existence.

Le cas d'Héctor Lavoe est très révélateur de ce que nous voulons proposer ici. Surnommé « le chanteur des chanteurs », il incarne la vulnérabilité que le chanteur lui-même, loin de la dissimuler, affiche. Dans la chanson « El Cantante » (Le Chanteur), il reconnaît que sa joie est un service rendu aux autres, alors même qu'il vit dans la solitude. Pourtant, il ne se complaît pas dans une « lamentation impuissante ». En chantant sa propre tragédie, il parvient à transformer sa douleur. C'est une joie qui naît non pas malgré la limitation, mais grâce à elle. C'est la reconnaissance que, puisque tout est impossible, il ne reste plus qu'à rire de cette impossibilité. Héctor Lavoe prête sa voix au Réel. Lorsqu'il improvise, le chanteur ne répète pas le scénario établi, mais

invente quelque chose de nouveau à partir de sa propre souffrance : « Le sonero est celui qui trempe sa cuillère dans le bouillon de la routine... il est celui qui brise l'ordre pour dire sa vérité, une vérité qui parfois blesse, mais qui, chantée, libère. » (Pagano, 2018, p. 134). Cette invention est ce que l'on pourrait appeler en psychanalyse lacanienne le sinthome : ce qui le maintient en vie et génère de la joie chez l'auditeur.

César Pagano (2018), dans son ouvrage « *L'Empire de la salsa* », affirme que la salsa est une « étreinte de l'adversité ». Cette étreinte nous rappelle que la joie ne réside pas dans l'absence de limites, mais dans la danse qui se déroule à leur frontière : la salsa est une mélancolie dansable... C'est la lamentation qui se mue en défi. Le Caribéen ne danse pas par bonheur ; il danse pour ne pas succomber à la tristesse, il danse pour exorciser le manque (Pagano, 2018, p. 21).

La joie de la salsa n'est pas que joie ; étant une « mélancolie dansante », elle souligne l'impossibilité d'une jouissance totale, engendrant un plaisir supplémentaire, un « au-delà ». Face à la tragédie, le rythme surgit. Nous dansons « pour ne pas mourir de tristesse ». Il ne s'agit pas de déplorer l'impossibilité de combler le vide, mais d'habiter cet espace, d'écouter, de danser ; il ne s'agit pas de se plaindre de la difficulté de vivre, mais de l'« exorciser » par le corps et les saveurs.

La salsa est une réinterprétation musicale de la tragédie ; « la vie réserve des surprises », comme le dit la chanson « Pedro Navaja » de Rubén Blades et Willie Colón,

reconnaît l'imprévisibilité du destin. Il n'y a ni ordre établi, ni plan parfait. La joie réside ici dans l'ironie : savoir que le destin est capricieux et, malgré tout, continuer son chemin. Là, le rythme dansé est celui de la surprise.

Les tambours pris aux esclaves sont les meilleures armes de résistance culturelle, une résistance qui refuse d'être totalement soumise, effacée. C'est ce qu'ont fait les Latinos de New York, et les Portoricains en particulier, ceux qui continuent d'être perçus à travers le prisme colonial aux États-Unis, ceux qui ont transformé ce lieu d'exclusion des immigrés, ce lieu de citoyens de seconde zone, en un espace de création musicale. Et c'est à travers ces formes de résistance qu'est née la salsa, un signifiant qui en relie d'autres et permet aux individus de se situer au sein d'un discours : « La salsa a contribué à réchauffer et à reconforter la population opprimée et persécutée. » (Pagano, 2018, p. 22). Autrement dit, la joie est la conséquence directe du déni dont elle a été victime de la part du système.

La salsa illustre comment exploiter la tension sonore, comment la transformer en rythme – timbales, trombones, trompettes, percussions, etc. – et comment métamorphoser cette tension en un élément qui non seulement permet de danser et de bouger, mais aussi de situer les individus dans le monde, en les éloignant d'une position d'exclusion et de déracinement. Savoir travailler avec cette tension, c'est précisément ce que Freud proposait en psychanalyse : comment appréhender les pulsions psychiques inconscientes.

La salsa n'existe pas comme un tout, à l'instar de l'Autre en psychanalyse, mais c'est par le courage de vivre de chaque sujet que nous lui donnons vie (comme un tout incomplet). C'est ainsi que la salsa est dans sa non-existence, mais chaque danseur, chaque amateur de salsa, la fait exister en l'écoutant. Un processus similaire serait à l'œuvre dans une analyse, car c'est une danse de la vie, c'est créer quelque chose à partir du vide du réel, quelque chose qui peut être la danse de la vie elle-même.

2.

Les vêtements vivent

2.1. Investir, couvrir, résister

Il n'y a personne de plus frivole que celui qui considère la mode comme une chose futile.

José Ortega y Gasset

Dans son ouvrage « *Fashion Theory* », Valerie Steel (2018) suggère que les vêtements sont toujours un masque, quelque chose que nous portons pour nous montrer aux autres ; ce n'est pas seulement quelque chose que nous portons, mais nous sommes ce que nous portons :

Certains affirment que les jeunes – les gothiques, par exemple – se déguisent en monstres pour faire face à un sentiment d'aliénation. Les débats portent généralement sur la sincérité des jeunes quant aux identités qu'ils se créent, ou s'il s'agit de simples impostures. Leurs vêtements ne sont-ils qu'une forme superficielle de « goth chic » ? (Spooner, 2004, p. 168).

Les vêtements ne sont pas moins réels que le moi qui nous situe dans le monde ; les vêtements et le moi sont tous deux des manières de nous positionner par rapport à l'Autre.

Cependant, ce paradigme opposant reflet et masque semble fallacieux. Le raisonnement qui fétichise l'« authenticité » néglige un détail essentiel : les vêtements ne peuvent jamais « refléter » un moi intérieur fondamental, car ce moi n'existe pas. Même lorsque nous croyons être pleinement « naturels » et « sincères », nous créons un personnage au

même titre qu'avec un masque de Dai Rees ou en nous déguisant en extraterrestres ayant défilé sur les podiums du jeune créateur britannique Gareth Pugh (p. 318).

Les vêtements ne révèlent pas la véritable personnalité d'une personne, pour une raison simple : il n'existe pas de véritable personnalité intérieure, rien de profond en nous qui définisse qui nous sommes. Nous sommes ce que nous montrons aux autres et à l'Autre, et c'est là une autre leçon que nous enseigne la psychanalyse : nous sommes superficialité. C'est pourquoi la psychanalyse n'est pas une psychologie profonde, mais une psychologie des superficialités.

Depuis Freud, la psychanalyse nous enseigne que nous sommes des êtres superficiels, formés par un moi constitué d'identifications et renforcé par des idéaux surégotiques. Depuis Lacan, le moi existe comme une instance psychique, produite imaginairement pour donner consistance au corps. Si l'on examine le sens du mot « consistance », on constate qu'il renvoie à la solidité, à la stabilité et à la cohésion, ce qui implique que la dimension imaginaire du moi est nécessaire au sujet pour se situer dans le monde avec stabilité, et ainsi de suite. Cette instance psychique permet, à son tour, le lien avec l'ordre symbolique (la mort), qui, dans la théorie lacanienne, constitue un vide rendant compte de l'existence du réel : la vie.



Ainsi, s'habiller devient un acte de dissimulation de notre subjectivité ; il s'agit de donner une substance à un corps qui frôle le vide de la réalité du sujet, le voile par l'ordre symbolique. Autrement dit, le vêtement, en investissant un sujet, redessine une existence, donnant une substance au corps par l'ouverture suggérée par le voile du vêtement. Voilà ce qu'est la mode : nous montrer que nous ne sommes rien sans un corps. Tout ne peut être couvert, mais s'il y a une chose que nous pouvons couvrir, c'est la consistance de l'imaginaire ; d'où la fonction du voile du vêtement.

Bien que nous ne soyons rien sans corps, ce corps ne nous appartient pas ; il appartient à l'Autre. Nous sommes le corps que l'Autre nous désigne. Il appartient à chaque sujet de décider comment s'approprier son corps. Dès lors, le vêtement – le fait de s'habiller – remplit une fonction primordiale : servir de support (imaginaire) au sujet et lui permettre de se positionner dans un monde (symbolique) afin de rendre compte de l'existence de la vie. Théoriquement, s'habiller n'est pas un acte anodin, car c'est une nécessité vitale. Il ne s'agit pas simplement d'enfiler des vêtements, tout comme la mode n'est ni futile ni banale. Il est important de considérer que la cohérence corporelle n'est pas déterminée uniquement par l'imaginaire et par l'image que l'Autre nous renvoie, car cette cohérence possède une dimension symbolique et réelle, inextricablement liée.

Pour illustrer ce qui précède, nous utiliserons quelques cas où la mode fait partie intégrante de la réalité de la vie et où la mort a sa place, des exemples liés au corps comme à la

mort et à la vie, tout comme avec le nœud borroméen illustré par l'enseignement de la psychanalyse lacanienne.

Catalina Azuero est une créatrice de mode qui possédait une boutique dans le nord de Bogotá. En 2018, son frère, qui vivait dans la rue depuis des années, a été retrouvé mort, victime de ce qu'on appelle les « faux positifs », des exécutions extrajudiciaires souvent perpétrées par les forces armées de l'État colombien. Cet événement a profondément marqué la vie de la créatrice, née à Bogotá, la poussant à changer de nom pour Diamantina Arco Iris et à transférer sa boutique dans le quartier de Santa Fe, à Bogotá, un quartier connu pour son importante population sans-abri. Elle y a acheté une vieille maison et a fondé la Fondation Amor Real, qui mène quatre projets d'aide aux travailleuses du sexe, aux personnes transgenres, aux sans-abri et aux migrants.

Animée par cette même détermination, elle a créé la Fondation Rediseñamos, où elle utilise la broderie et la haute couture pour offrir une nouvelle chance aux personnes marginalisées. Le chemin a été semé d'embûches, mais elle demeure forte et déterminée dans son travail (El Universal, 2021).

L'une des actions de cette créatrice consiste à collecter des couvertures auprès des sans-abri. La fondation leur verse une compensation financière en échange d'une nouvelle couverture confectionnée dans une matière différente. Les couvertures ainsi collectées servent ensuite à fabriquer des manteaux dont la vente permet de financer la fondation.

Ce processus de transformation d'une couverture jetable en vêtement à la mode est une question d'échange, comme le suggère André Breton : le salut se trouve dans le déchet. Le salut de qui, pourrait-on se demander ? Du sujet. Le sujet est un vestige (de l'incohérence de l'Autre) qui peut devenir déchet (le capitalisme néolibéral nous montre comment chacun de nous peut devenir un pur déchet) ou constituer une existence, une vie qui tisse un lien avec autrui. Dès lors, l'art et la mode nous permettent de générer une esthétique du déchet, de le sublimer. Lorsque le déchet est élevé à la dignité de la Chose, il est sublimé ; autrement dit, il peut créer un lien avec quelqu'un d'autre.

Passer du déchet où se situe un sujet, du néant à un vestige capable de se transformer de manière créative pour donner naissance à la vie : tel est le cas de l'artiste Jaime Ávila, qui métamorphose les haillons de ces habitants en vêtements esthétiques, leur permettant de ne plus être considérés comme de simples déchets, mais comme des sujets à part entière, capables d'occuper un espace.

Jaime Ávila nous a montré une rue habitée en permanence par des individus qui se parent de haillons exubérants pour affirmer leur différence. Dans **Life is a Catwalk**, ces habitants de la rue, par leurs tenues, exercent le droit d'occuper un espace dans ce territoire éphémère et tentent de construire une intimité précaire dans un coin grâce à leurs vêtements ; ils essaient de se construire un lieu où vivre en étant de plus en plus sales chaque jour, ou encore où se nourrir de ce qu'ils trouvent et survivre la nuit (Gutiérrez, 2007).

Comme son nom l'indique, la vie est un défilé de mode, une manière de reconstruire une image où une vie digne d'être vécue peut se déployer. Il est important de se rappeler que « défilé de mode » vient de l'italien « passarella », qui signifie petit pont, une définition de la mode et de l'art comme voies possibles pour le défilé de la vie. Le verbe latin « passare » vient de « passus », qui signifie faire un pas en avant. « Passus » est issu de « pandere », qui signifie s'étirer, ouvrir les bras, s'étendre. Ainsi, si la vie est un défilé de mode, dans ce cas précis, malgré le fait d'être sans abri, une vie peut encore se déployer.

Dans « La vie est un défilé », je reconstruis l'image dégradée des jeunes toxicomanes en utilisant comme référence le cliché capitaliste des magazines de mode ; nés dans les années 80, au moment du grand boom du trafic de drogue en Colombie et, contrairement à la jeunesse radioactive, ils ont démontré l'échec d'un système sans avenir ; le titre décrit le sarcasme et la cruauté, il engage le spectateur comme faisant partie d'un système puissant qui soumet tout homme fragile (Gutiérrez, 2007).

La mode, en tant qu'art, nous révèle une manière de travailler avec les déchets, de créer un vide à partir d'une consistance imaginaire pour rendre compte de la réalité de la vie. Lacan (2008), dans le Séminaire XVI, « *D'un Autre à l'Autre* », nous dit : « La sublimation est propre à celui qui sait contourner ce à quoi le sujet supposé connaître est réduit » (p. 320). Ce à quoi ce sujet supposé connaître est réduit, c'est l'objet a, le déchet qui rend compte du vide du réel par la dimension symbolique du néant. Nous sommes tous des

vestiges et pouvons devenir de purs déchets ; nous avons besoin d'un lieu où ce vestige puisse se situer en tant que sujet porteur de possibilité de vie, où nous puissions faire quelque chose de la dimension symbolique de la mort, autre chose que simplement mourir. L'art, comme la mode, peut être ces lieux où un sujet peut se donner une consistance imaginaire pour vivre. Même situés dans ce lieu de pur déchet, il existe toujours des possibilités de vie, de s'investir pour vivre.

S'habiller est un acte politique ; la mode est une manière d'exprimer sa subjectivité et révèle comment un sujet se positionne dans le monde. Dès qu'un corps est vêtu, il est investi de quelque chose ; c'est pourquoi le vêtement peut être compris comme une forme d'écriture culturelle, où les sujets ne se contentent pas de porter des vêtements, mais sont ce qu'ils portent. Le vêtement est le voile de l'imaginaire, ce qui donne une consistance au corps, comme le dit Lemoine-Luccioni (2003). Ainsi, à chaque époque, nous pouvons comprendre la subjectivité à travers ce que les gens portent, à travers ceux qui s'habillent, à travers ce dont ils sont investis. Comme le dit Freud dans son texte « *Une névrose démoniaque au XVIIe siècle* » :

Nous nous attendons à un phénomène similaire concernant les maladies névrotiques des siècles passés, et cela se produira effectivement, à condition que nous soyons prêts à les reconnaître sous des appellations différentes de celles utilisées pour nos névroses actuelles. Il ne faut pas s'étonner que les névroses de ces temps anciens se soient manifestées sous des apparences démoniaques, puisque celles de notre ère apsychologique se présentent sous des apparences

hypocondriaques, déguisées en maladies organiques (Freud, 1992b, p. 73).

S'habiller, se parer, sont des voies, des manières d'accéder à la subjectivité du sujet, au lieu où il se situe dans la réalité, mais aussi à l'inconscient ; le vêtement est structuré par un langage, s'habiller fait partie de la vie quotidienne, c'est donc aussi un acte social et politique :

Chaque changement dans la manière habituelle de s'habiller, chaque petit oubli (par exemple, un bouton défait) et chaque principe de nudité veulent exprimer quelque chose que le propriétaire du costume ne souhaite pas dire directement et dont, n'en étant pas conscient, il ne saurait, dans la plupart des cas, comment dire quoi que ce soit (Freud, 1981, p. 877).

La robe révèle la nudité du corps tout en la couvrant ; s'habiller nous montre cet aspect du sujet par rapport à lui-même et aux autres, d'où son caractère politique et social.

Le vêtement est la manière dont le corps manifeste son rapport au langage. S'habiller, c'est exprimer si ce rapport a échoué ou non ; c'est une façon pour le sujet de représenter sa sujétion ou son étrangeté par rapport au signifiant (Bourband, 2009).

2.2. Qu'est-ce qu'un vêtement dans la théorie psychanalytique freudienne ?

Le corps lui-même est un vêtement dès la naissance ; sans ce vêtement, il n'y aurait pas de corps humain possible. Mais ce premier corps, ce premier vêtement corporel, doit être

revêtu. Selon le dictionnaire de l'Académie royale espagnole, revêtir signifie conférer une dignité ou une position importante. Cela se rapporte à l'octroi, à la confération, à l'attribution ou à l'honneur d'une chose ou d'une personne. Ce sont les vêtements qui donnent à ce corps un caractère d'investiture, qui lui donnent une place dans le monde, et c'est là que Freud voit un point important à souligner. Dans ses nouvelles leçons d'introduction à la psychanalyse, dans le sous-chapitre consacré à la féminité, il attribue au tissage et au tressage un rôle de création : « On croit que les femmes ont peu contribué aux découvertes et aux inventions de l'histoire culturelle, mais elles sont peut-être les inventrices d'une technique : celle du tressage et du tissage » (Freud, 1992c , p. 122). Bien que l'explication freudienne de cette invention du féminin (au-delà des femmes) soit curieuse — assimilant la beauté au tissage —, l'important ici est l'invention féminine elle-même : le tressage, le tissage, qui a davantage à voir avec la manière dont le social est constitué, à partir d'un tissu.

Transformer des fils en bordure est une chose que peut faire non seulement un corps en tant que sujet, mais aussi un corps social ; tisser, c'est créer des frontières, c'est un savoir-faire avec le vide qui permet aux corps et aux sujets d'être liés dans ce tissu, de constituer des collectifs, d'entrelacer le social.

Il y a les couturières du lien social, celles qui, par leurs actions, tissent et réparent ce qui est brisé, celles qui créent une place pour les exclus ; ce tissage accueille, abrite et fait une place au sujet.

2.3. S'habiller en pollera : la pollera comme moyen d'investir les exclus

La créatrice de mode péruvienne Carla Quispe a réhabilité la pollera andine, lui offrant une place de choix dans le paysage urbain péruvien – une initiative audacieuse dans une culture marquée par l'exclusion et le racisme envers tout ce qui est associé à l'identité métisse. Porter une pollera confère une légitimité vestimentaire particulière. Quispe a transformé cette robe, « la pollera », en un symbole d'identité distinct de celui des métis exclus, l'utilisant comme un support pour redéfinir son rôle au sein de la culture péruvienne.

La créatrice de mode Carla Quispe dans son atelier de jupes Warmichi



Note. Adapté de « Warmichic, la mode s'invite sur les jupes avec cette marque », par K. Gines, 2017, Trome. (Image améliorée avec Gemeni)

Quispe a conféré une dignité à un vêtement ancestral et lui a donné une place dans le contexte de la capitale péruvienne (Lima), faisant de la pollera non seulement un vêtement porté par les cholos des hauts plateaux, mais aussi un vêtement pouvant être porté dans la capitale même.

Contrairement au processus de blanchiment ou de banalisation de la réalité, comme l'affirme le sociologue équatorien Bolívar Echeverría : « La blancheur – et non la blancheur – est la cohérence pseudo-concrète de l'identité, destinée à combler l'absence de réalité concrète qui caractérise l'identité assignée aux êtres humains par la modernité établie » (Echeverría, 2010, p. 10).



Musée d'art populaire international. (sf). Qarla Quispe Huamani Polleras (Jupes) Lima, Pérou, 2017 [Photographie]. Centre des médias du Département des affaires culturelles.
<https://media.newmexicoculture.org/photo-library/event/file/detail/3408/2839/2>

« *Acholate* » devient un cri de ralliement, aidant les gens à trouver leur place au lieu de les nier ou de les exclure. Dans une culture comme celle du Pérou et dans d'autres régions d'Amérique latine, être cholo, villero, naco ou ñero est synonyme de dénigrement, d'infériorité et de honte, car c'est

une place que personne ne souhaite occuper, car elle s'écarte de la norme blanche.

À travers l'utilisation des jupes, Quispe cherche à se réapproprier les grands-mères arrivées dans la capitale, Lima, et qui ont dû se fondre parmi les créoles, les métis, pour tenter d'atteindre cet idéal de blancheur, mais dans un acte de dignité, Quispe transforme l'insulte en auto-éloge, quelque chose de similaire à ce que l'écrivain et journaliste mexicain Monsiváis (2002) essaie de faire dans son livre : « *Días de guardar* » avec le Naco mexicain :

Naco est l'insulte qu'une classe adresse à une autre et que — une histoire des années de feu — les parties offensées elles-mêmes acceptent et utilisent comme une insulte, étant parfaitement capables de le faire comme auto-éloge, de la même manière que les étudiants allemands se traitent de « cochons » pour riposter sarcastiquement à l'agression bourgeoise (p.120).

Quispe transforme ce qu'elle appelle l'art populaire en art, franchissant la frontière que les académies, les instituts et les écoles d'art ont érigée pour maintenir la séparation entre les deux. C'est là que la pollera (jupe traditionnelle andine) passe d'un objet du quotidien à une œuvre d'art, devenant un vêtement qui orne un corps : celui de la femme indigène, le transformant d'un corps discriminé en un corps désiré.

Dans un acte d'affirmation de soi à la manière lacanienne, les polleras (jupes traditionnelles) ont permis à Quispe de se positionner comme créatrice et artiste. Elle a ainsi pu transformer son travail en art, non seulement pour les

autres, mais aussi pour elle-même. La pollera devient alors un objet artistique car elle incarne cet acte d'investissement, lui conférant la dignité d'un vêtement ancestral ; elle permet à la femme de s'investir autrement, et c'est là un acte de résistance, de renaissance. Quispe peut créer des vêtements pour s'investir elle-même et investir les autres.

La pollera (jupe traditionnelle) fonctionne comme un vêtement qui érotise le corps cholo. En embrassant cette identité, ces femmes n'ont plus à renier leurs origines ni à aspirer à un idéal inaccessible, car elles se sont approprié et ont valorisé le corps cholo. Le vêtement devient une prothèse, un substitut à une histoire qui permet de se connecter à un sujet. Dans ce cas précis, la dimension imaginaire du vêtement, qui, par son lien avec le symbolique, peut faire émerger un sujet face au vide du réel, implique un traitement du corps – celui d'un corps cholo exclu et nié dans une culture raciste, un corps cholo qui peut se révéler sous le voile de la pollera.

3.

La mort et la vie

3.1. La mort, le festin et la loi

Il me paraît évident que nous ne percerons pas les secrets ultimes des névroses et des psychoses sans mythologie et histoire culturelle. L'embryologie est indissociable de l'anatomie comparée, et sans cette dernière, la première n'est qu'un caprice de la nature dont les profondeurs demeurent insondables. C'est un inconvénient que de devoir travailler aux côtés du Père Créateur. D'où mes désaccords avec la « terminologie clinique ». Lettre de Jung à Freud, 25 décembre 1909.

Lettre du 11 août 1911 à Ferenczi intitulée « Je ne suis que totem et tabou ».

On pourrait dire que *Totem et Tabou* est un document socio-clinique. Au-delà des déclarations de Lacan à propos de ce texte, le qualifiant de « chose tordue » dans le Séminaire 17, « *L'autre côté de la psychanalyse* », de « fable » ou de « produit névrotique » dans le Séminaire 18, « d'un discours qui n'est pas une apparence », il n'en reste pas moins que Lacan lui-même s'est corrigé ; il ne le ferait pas souvent, mais avec *Totem et Tabou*, il a dû revenir sur des propos parfois provocateurs, mais erronés.

Il s'agit du même Lacan qui, dans le Séminaire 18, nous dit que Freud a inventé un mythe qui servirait de préambule aux formules mêmes de la sexualité qu'il développerait dans les Séminaires 19, « *Ou pire* », et 20, «

Encore ». On pourrait penser que le mythe élaboré dans Totem et Tabou nous permet de penser non seulement au tout, mais aussi à un non-tout.

Malgré ces déclarations, Lacan sauve la « vérité » du mythe, là où il n'y a pas d'Autre complet, et le mythe sert de correspondance à cette « vérité ». En ce sens, Lacan souligne dans « *Le mythe individuel du névrosé* » que : « L'argument fantasmatique se présente comme un petit drame, un exploit, qui est précisément la manifestation de ce que j'appelle le mythe individuel du névrosé » (Lacan, 1993, p. 47).

Totem et Tabou (Freud, 1992d) s'inscrit dans le contexte particulier de la controverse naissante avec Jung. Bien que Freud ait également eu besoin d'un mythe pour la psychanalyse, c'est avec Totem et Tabou qu'il réintroduit la fonction du « père ». La mort du père permet non seulement la jouissance, mais aussi la possibilité de son interdiction ; là où la jouissance ne peut être totale, la possibilité du désir s'ouvre, et c'est à travers la mort (le meurtre) de ce « père » que Freud trouve l'importance de préserver le mythe du Totem et Tabou.

La mort (le meurtre) opère en conjonction avec le réel lacanien ; la fonction du mythe du Totem et du Tabou est de désigner le réel comme impossible, et ceci est crucial pour la praxis psychanalytique, l'articulation du mythe et de l'impossible.

Dans le Séminaire 17, « *L'autre face de la psychanalyse* », Lacan propose une réflexion qui va du mythe à la structure. Cela n'implique pas que la structure remplace

le mythe, mais plutôt que le mythe est enchâssé dans la structure elle-même. De plus, cela nous permet de considérer les logiques de la sexuation, déjà évoquées, et la topologie, afin de rendre compte du discours du sujet sur le Réel : l'impossibilité du Réel, l'impossibilité de l'inceste, l'impossibilité de la vie. Dans Totem et Tabou, cette impossibilité est symbolisée par la mort du père. Dans Mythe, l'impossibilité de la structure se manifeste dans les trois impossibilités lacaniennes : « le rapport sexuel n'existe pas », « l'autre (complet) n'existe pas » et « la femme n'existe pas ».

Le mythe désigne l'impossible, et Totem et Tabou, outre le fait de ne pas faire exception, en est le meilleur exemple pour la psychanalyse. Il y a là un vide, et une tentative de le combler, et c'est là l'essence même du mythe, dans la plus pure tradition lacanienne : tenter d'écrire l'impossible, « ce qui ne cesse jamais de ne pas être écrit » (Lacan, 1992).

Totem et Tabou, Freud s'interroge : quelle est la signification de l'introduction à cette jubilation festive, c'est-à-dire le deuil de la mort de l'animal totémique ? (p. 142). La réponse de Freud à la contradiction entre deuil et célébration n'est autre que « l'ambivalence des sentiments », que l'on retrouve également dans les névroses obsessionnelles, bien qu'elle puisse s'appliquer à tout individu. Ainsi, le banquet totémique serait le mode de convergence entre deuil et festin : « Le banquet totémique, peut-être le premier festin de l'humanité, serait la répétition et la célébration commémorative de cet acte mémorable et criminel par lequel

tant de choses ont commencé : les organisations sociales, les limites éthiques et la religion » (p. 144).

Pour Freud, le banquet totémique implique un rite sacrificiel, et ce sacrifice sur l'autel a été l'élément essentiel des rites des religions antiques, bien que l'on puisse en dire autant des religions actuelles, ou du moins du catholicisme chrétien : « Or, la communion chrétienne est fondamentalement une nouvelle élimination du père, une répétition du crime qu'il fallait expier » (p. 156). Surgit ici l'une de ces affirmations lacaniennes si souvent répétées dans les cercles psychanalytiques : « On peut s'en passer à condition de savoir s'en servir. » Ici, « s'en servir » peut être employé au sens figuré ou littéral, ce que Freud peut également interpréter dans ce texte comme : « Ce que vous avez hérité de vos parents, acquérez-le pour le posséder. »

Totem et Tabou nous montre que nul ne peut occuper la place du père pleinement engendré, que si un père peut exister, c'est le père mort – assassiné. C'est seulement ainsi que l'on accède à une forme de jouissance qui permet au désir d'émerger par l'articulation de cet impossible lieu. Le père mort est castré, ce qui signifie qu'il n'est plus ce qu'il est vraiment, tout comme ses enfants, réunis lors du rituel du banquet totémique, se souviendront qu'eux aussi sont castrés.

C'est pourquoi les frères, s'ils voulaient vivre ensemble, n'avaient d'autre choix que d'ériger – peut-être après avoir surmonté de graves querelles – l'interdiction de l'inceste, par laquelle ils renonçaient tous en même temps aux femmes qu'ils désiraient et pour lesquelles, avant tout, ils avaient éliminé le père (Freud, 1992d, p. 146).

La mort — le meurtre — du père mythique n'est rien d'autre que la limite, non seulement pour ce père lui-même, mais pour tous ses enfants, et le banquet est le rituel qui nous rappelle que cette place ne peut être occupée par aucun d'eux :

Nul ne pouvait obtenir, ni n'avait le droit d'obtenir, cette perfection du pouvoir paternel que tous convoitaient pourtant. Ainsi, au fil du temps, le ressentiment envers le père, qui s'était efforcé d'atteindre cet exploit, pouvait s'apaiser, et le désir de lui croître ; et un idéal pouvait naître, dont le contenu était la plénitude du pouvoir et l'illimité du père primordial jadis combattu, ainsi que la disposition à s'y soumettre (Freud, *S. Totem et Tabou*, p. 150).

3.2. Le banquet totémique comme festin sacrificiel

Qu'est-ce qui est sacrifié ? Il est tout d'abord important de rappeler que le mot sacrifice vient du latin **sacrificiore**, qui signifie accomplir un acte sacré, et qu'il maintient la frontière entre les vivants et les morts (Douformantelle, 2022, p. 17). Voilà qui donne à réfléchir à une époque où le profane et le sacré semblent avoir perdu leur sens. Le sacrifice est une question de frontières. Pour le psychanalyste français Doufourmantelle, le sacrifice ouvre un espace entre les vivants et les morts (p. 17). C'est ce que Freud avait déjà souligné dans **Totem et Tabou** lorsqu'il nous dit :

Or, le sacrifice – l'action sacrée par excellence, **sacrificium** – avait à l'origine une signification différente de celle qu'on lui a attribuée plus tard : une offrande à la divinité pour se réconcilier avec elle ou obtenir sa faveur. (C'est de son sens secondaire d'abnégation que provient l'usage profane du mot. [Cf. ci-dessous, p. 151.]) On peut

démontrer qu'à l'origine, le sacrifice n'était rien d'autre qu'un « acte de communion sociale entre la divinité et ses fidèles », un acte de sociabilité, une communion des croyants avec leur dieu. (Robertson Smith, *ibid.*, p. 224). (Freud, 1992d, p. 135).

ce caractère festif s'était perdu , de même que le lien avec le divin, et pire encore, avec la communauté.

Chez tous les peuples, sacrifice et festivité se conjuguent ; tout sacrifice s'accompagne d'un festin, et aucun festin ne saurait se concevoir sans sacrifice. Le festin sacrificiel offrait aux individus, dans la joie, l'occasion de transcender leurs propres intérêts et de souligner leur affinité mutuelle, tant entre eux qu'avec le divin. La portée morale du banquet sacrificiel public reposait sur des représentations antiques de la signification du partage d'un repas et d'un verre. Manger et boire avec autrui était à la fois un symbole et une confirmation de l'appartenance à la communauté sociale (Freud, 1992d, p. 136).

La mort, le sacrifice et les festins sont devenus rares dans un monde contemporain de moins en moins ritualisé ; les quelques vestiges qui subsistent doivent être recherchés et préservés lors d'événements comme le Carnaval de Barranquilla. Dans cette ville, chaque mardi précédant le Mercredi des Cendres, des femmes vêtues de noir errent sous la chaleur étouffante, typique des Caraïbes et des tropiques, de cette région du pays. Coiffées de chapeaux de paille et portant des lunettes de soleil noires, elles pleurent, gémissent et se lamentent sur la mort de leur bien-aimé Joselito Carnaval. L'histoire de Joselito est ancienne. Le sociologue Edgar Rey Sinning, dans son ouvrage « Joselito Carnaval :

Une analyse du Carnaval de Barranquilla », explique que ce personnage est lié aux rites des Saturnales romaines, où un esclave était couronné roi pour l'occasion, avant d'être sacrifié à la fin des festivités.

Comme dans certaines régions d'Espagne, un personnage mourait sur la place principale de la ville. « C'était une marionnette dont on retirait des morceaux au début du festival : un bras, une jambe, jusqu'à ce qu'il ne reste plus rien le dernier jour », ajoute Rey Sinning, ce qui lui permet d'affirmer que le Carnaval de Joselito « parle de mourir pour continuer à vivre ; c'est un personnage emblématique du festival d'un point de vue symbolique ». Cela ne fait que confirmer ce que Freud a souligné lorsqu'il a dit : « Le mort est devenu plus fort encore qu'il ne l'était de son vivant ; tout cela, comme nous le constatons encore aujourd'hui dans les destins humains » (Freud, 1992d, p. 145).

Ici, la mort n'est pas la fin de la vie mais sa possibilité ; seule la mort permet d'établir les limites d'une vie à vivre ; pour célébrer la vie, il faut garder la mort à l'esprit.

3.3. L'antagonisme du sacré et du profane : le sujet

« On ne devrait pas vivre si l'on ne veut pas mourir, ni devenir si l'on ne veut pas cesser d'être » (p. 47).

Roger Callois.

Il existe un antagonisme inhérent entre le sujet et la culture, que Freud aborde dans *Totem et Tabou* : « La signification du tabou nous est explicitée dans deux directions opposées. D'une part, elle nous dit "sacré", "sanctifié", et

d'autre part, "inquiétant", "dangereux", "interdit", "impur" » (Freud, 1992d, p. 27). Le tabou marque une limite ; rien n'est permis, ni tout ni rien. Le concept lacanien de « pas tout » s'appliquerait ici, mais pour atteindre ce dernier point de la théorie lacanienne, il faudrait remonter non seulement à Freud, mais aussi à l'anthropologie et à la sociologie, qui avaient déjà indiqué il y a des décennies que toute constitution culturelle doit se fonder sur cette limite, et que cette limite est fondamentale pour que le sujet puisse constituer un monde et s'y situer.

Totem et Tabou, Freud poursuit en affirmant que : « Le tabou, en s'adressant aux appétits les plus intenses de l'être humain, provoque toujours une contrainte, mais aussi une tentation de le transgresser » (Freud, 1992d, p. 42). Ce n'est pas cette confrontation, cet antagonisme culturel, qui permet l'émergence du sujet, ce sujet de l'inconscient découvert par Freud et que Lacan a théorisé comme divisé. D'abord sous la forme du Totem, puis sous celle de la religion, le tabou apparaît comme l'indication d'une frontière transgressée, et le sujet ne sait plus où commence la vie et où finit la mort.

D'où l'épigraphe de Callois dans son ouvrage « L'Homme et le Sacré » : l'antagonisme est nécessaire à la vie et à la mort. Ceci explique l'importance non seulement du « *Totem et Tabou* » de Freud, mais de tout ce qui est sacré, lequel, à son tour, engendre le profane. La religion est également importante car elle souligne avec force qu'elle est elle-même une confrontation entre le sacré et le profane, agissant comme un moyen d'expulser le profane afin de conserver le sacré. Callois nous dit : « La religion est une

manière d'administrer le sacré ; elle recèle une énergie incompréhensible et sans doute dangereuse, mais aussi "éminemment efficace" » (p. 15).

Sans antagonisme, il n'y a pas moyen de construire une culture, car le pouvoir même de dépasser les limites réside dans leur reconnaissance :

La soumission recèle la possibilité de l'arrogance et de la rébellion ; de la stabilité naît le mouvement ; la vaine préservation des richesses et de la force s'oppose à leur usage fécond, qui, certes, les détruit, mais qui, de ce fait, assure leur renaissance. Si le grain ne meurt pas ... (p. 148).

Se pourrait-il que ce soit cela qui ait incité Freud à développer toute sa conceptualisation des pulsions, et plus précisément des pulsions de vie et de mort ? Callois suggère que :

Les totems appartiennent donc à la lignée maternelle ; les vieux oncles veillent sur eux, les sauvent de toute attaque, contiennent leurs neveux dans leurs impulsions imprudentes et dans les entreprises risquées par lesquelles ils aspirent à confirmer leur courage et à acquérir du prestige (...) les totems sont les gardiens des règles et des limites que les dieux les incitent à enfreindre (p.149).

Pour Callois, cet antagonisme permet l'existence collective, mais cela dépend de la conception que l'on se fait du sacré et du profane. Le problème est que, dans la modernité, on pourrait penser – sans que Callois l'affirme explicitement – que le capitalisme tolère de moins en moins

le sacré et que la religion, en remplacement, est moins à même de maintenir cet espace et ce temps sacrés nécessaires à la culture et au collectif, car il s'agit de religions personnelles et individualistes, caractéristiques des idéaux actuels du capitalisme néolibéral.

Rapidement, la religion s'attache à l'individu et non au collectif : elle est universaliste, mais aussi, corrélativement, personnaliste. Elle tend à isoler l'individu, le plaçant seul face à un dieu qu'il connaît moins par ses rites que par une effusion intime de la créature vers le créateur. Le sacré devient intime et n'intéresse plus que l'âme. L'importance du mysticisme s'accroît et celle du culte diminue (p. 152).

Sans cet antagonisme entre le sacré et le profane, le sujet ne peut émerger, car l'ordre du monde s'estompe et, par conséquent, un individu apparaît et se constitue peu à peu, détaché du sujet, un sujet indivisible, solidifié dans les identifications d'une jouissance illimitée du « tout est possible ». Heureusement, le sujet, celui que Freud a aidé à localiser grâce à l'écoute d'une pratique appelée psychanalyse, fondée grâce à des femmes catégorisées comme hystériques, a pu être perçu par Freud. Comme le dit Caillois, le sacré persiste, même dans les corps souffrants de ces femmes, et cette persistance a été entendue par Freud.

Cependant, le sacré demeure dans la mesure où cette libération est incomplète, c'est-à-dire chaque fois qu'une valeur s'impose comme raison de vivre à une communauté et même à un individu, car alors elle se révèle rapidement comme source d'énergie et foyer de contagion (Caillois, p. 157).

Ces femmes « hystériques » du XIXe siècle ont mis en lumière les limites persistantes de l'ancien tabou, les conséquences qui se profilaient dans le capitalisme moderne de cette époque, les conséquences de la perte de cette ambivalence que nous apportent le sacré et le profane. Ces femmes étaient, en réalité, cette force persistante se manifestant autrement (l'hystérie), une force qui avait toujours insisté pour se révéler, même si nous sommes aveugles et sourds pour la voir et l'entendre. Callois nous montre comment sainte Thérèse, au XVIe siècle, à travers son extase religieuse (il n'y avait pas d'autre manière de l'exprimer), a transmis cette ambivalence, cet antagonisme entre le sacré et le profane.

Il faut lire les pages où sainte Thérèse décrit ses extases. Si l'on s'efforce de mettre de côté les expressions trop chrétiennes, on verra combien les confidences de la sainte illustrent ce paradoxe : comment le contact avec le sacré instaure un douloureux débat entre l'espoir enivrant d'être définitivement plongé dans une plénitude vide et cette sorte de gravité avec laquelle le profane entrave tout mouvement vers le sacré, gravité que Thérèse elle-même attribue à l'instinct de conservation. En maintenant en existence l'être qui meurt parce qu'il ne meurt pas, cette gravité apparaît comme la réplique exacte de l'ascendant exercé par le sacré sur le profane, toujours prêt à renoncer à son bonheur pour un destin glorieux (p. 159).

Enfin, voici un poème du saint :

Je vis sans vivre en moi-même

Je vis sans vivre en moi-même,

Et c'est ainsi que je l'espère,
que je meurs parce que je ne meurs pas.

Je vis désormais en dehors de moi-même.
après ma mort d'amour ;
car je vis dans le Seigneur,
qui me voulait pour lui-même ;
quand j'ai donné mon cœur
J'y ai apposé ce panneau :
que je meurs parce que je ne meurs pas.

Cette prison divine
de l'amour avec lequel je vis
Il a fait de Dieu mon prisonnier,
et libérer mon cœur;
et suscite en moi une telle passion
voir Dieu mon prisonnier,
que je meurs parce que je ne meurs pas.

Oh, que la vie est longue !

Que ces exilés sont cruels !
cette prison, ces barreaux de fer
là où l'âme est immergée !
Attendez simplement la sortie
Cela me cause une douleur si intense,
que je meurs parce que je ne meurs pas.

Oh, quelle vie amère
Où le Seigneur ne se réjouit-il pas ?
Car si l'amour est doux,
L'espoir à long terme n'existe pas.
Que Dieu me soulage de ce fardeau.
plus lourd que l'acier,
que je meurs parce que je ne meurs pas.

Seulement avec confiance
Je vis en sachant que je vais mourir,
Car en mourant, en vivant
Mon espoir me rassure.
La mort là où la vie est atteinte,

Ne tarde pas, je t'attendrai.

que je meurs parce que je ne meurs pas.

Regarde comme l'amour est fort,

La vie, ne me dérange pas ;

Écoutez, il ne vous reste plus que,

Pour vous séduire, pour vous perdre.

Viens, douce mort,

Que la mort vienne en douceur,

que je meurs parce que je ne meurs pas.

Cette vie au-dessus

c'est la vraie vie ;

jusqu'à ce que cette vie meure,

Il n'y a aucune joie à être en vie.

Mort, ne m'échappe pas ;

vivre en mourant d'abord,

que je meurs parce que je ne meurs pas.

La vie, que puis-je lui offrir ?

à mon Dieu, qui vit en moi,
si vous ne vous perdez pas
pour mieux l'apprécier ?
Je veux le rejoindre même en mourant,
Car j'aime tellement mon Bien-Aimé,
que je meurs parce que je ne meurs pas.

3.4. La psychanalyse comme praxis érotique : une question de vie ou de mort

La psychanalyse met en lumière plusieurs paradoxes et contradictions tout au long du développement de ses concepts, dont un lié à la loi : l'inceste, en tant que loi fondamentale, interdit un objet tout en le rendant désirable. La loi n'est pas tout, dirait Lacan ; au lieu d'interdire tout, elle indique que tout ne peut être interdit. Loi et jouissance sont liées ; la transgression est nécessaire pour accéder à la jouissance. Freud nous le rappelle dans Totem et Tabou, où la mort du père renforce l'interdiction et la transforme en loi. Cette mort (meurtre-transgression) amplifie l'interdiction.

Ce qui est possible n'est pas interdit ; l'interdiction est violence organisée. C'est là que les théories de Bataille prennent toute leur importance. Pour lui, « la transgression excède, sans la détruire, un monde profane dont elle est le complément » (p. 71). Sans transgression, la loi serait vaine. Pour Bataille, la société n'est pas seulement interdiction, mais aussi transgression. La transgression, pour Bataille, est violence contrôlée. « En réalité, ce n'est pas du tout ce qui se

passé. La transgression organisée forme un tout avec l'interdit qui définit la vie sociale » (Bataille, 1997, p. 69). Bataille soutient que la violence fait irruption dans l'ordre social à la manière d'une fête ritualisée, suivant Caillois. La transgression de l'interdit est soumise à des règles, tout comme l'interdiction elle-même. Ainsi, la transgression de l'interdiction est un « désordre organisé ». Les périodes d'ordre et de fête alternent ; une fois la fête et les excès passés, les interdictions précédemment appliquées sont rétablies, l'ordre est restauré – c'est comme si cet ordre avait besoin du désordre des fêtes : « une fois l'obstacle levé, l'interdiction méprisée survit à la transgression » (Bataille, 1997, p. 53).

Le festival a une fonction sociale ; il entretient et reproduit même la transgression-interdiction, la mort-vie ; les paires antithétiques sont nécessaires à sa pérennité.

La mort de l'un est corrélative à la naissance de l'autre. La vie est toujours le produit d'une décomposition de la vie. Elle est avant tout redevable à la mort, qui lui donne un « alors », et à la corruption, qui suit la mort et remet en circulation les substances nécessaires à l'incessant avènement au monde de nouveaux êtres (Bataille, 1997, p. 59).

Pour Bataille, la religion chrétienne était la plus éloignée de la religiosité primitive. Avec l'avènement du christianisme, cette loi, fondée sur l'interdiction et sa transgression, devint de plus en plus monolithique. Il est important de rappeler que l'interdiction et la transgression faisaient toutes deux partie du sacré ; avec le christianisme,

elles furent dissociées, plaçant l'interdiction du côté du bien et le péché du côté de la transgression.

Avec l'avènement du capitalisme, ces contraires nous sont présentés ensemble, conditionnés comme des marchandises ; le sacré et le profane ne font plus qu'un, une seule et même marchandise. La célébration devient un continuum perpétuel ; dès lors, il n'y a plus ni célébration ni interdiction, ni sacré ni profane. Tout se confond dans une immobilité festive et prohibitive illimitée. Si l'alternance entre interdiction et transgression est empêchée, la recreation de l'ordre social ne peut avoir lieu et nous sombrons dans une inertie destructrice. La transgression intervient non seulement pour recréer, mais aussi pour inclure les exclus au sein d'un ordre (symbolique). En suspendant cet ordre, les exclus peuvent être inclus et réintégrés. Ainsi, l'ordre est rétabli.

Le monde sacré est, en ce sens, une négation du monde profane, mais il est aussi déterminé par ce qu'il nie. Le monde sacré est également, en partie, le fruit d'un travail, puisque son origine et sa raison d'être ne résident pas dans l'existence immédiate des choses telles que la nature les a créées, mais dans la naissance d'un nouvel ordre des choses (Bataille, 1997, p. 121).

L'érotisme permet l'oscillation entre transgression et interdit. Pour Bataille, l'érotisme est lié à la mort, qui à son tour rend la vie possible : « L'érotisme est donné par une sexualité vécue comme transgression, comme célébration, comme rupture avec les codes sociaux et avec soi-même » (p. 112).

Il y a là quelque chose qui échappe à l'interdit ; c'est grâce à cela que la jouissance et le désir peuvent apparaître. Ce n'est pas la loi qui limite totalement la jouissance, mais plutôt elle la favorise. Les interdits imposés à la jouissance sont toujours transgressés, mais jamais complètement surmontés. Pour la psychanalyse, la jouissance et le désir sont nécessaires au sujet ; ce sont les paires antithétiques lacaniennes qui, suivant la voie freudienne, peuvent fonder la théorie et la pratique psychanalytiques. Ici, l'amour intervient comme ce qui peut lier la jouissance et l'amour, non comme une réconciliation, mais comme ce qui permet à la jouissance de céder au désir, comme Lacan (2006, p. 194) le propose dans le Séminaire 10, « *L'angoisse* ».

Cette approche comble le fossé entre Bataille et Lacan, nous permettant de considérer l'érotisme et l'amour comme ce qui transforme la jouissance et la mort en une source d'inspiration pour le désir et la vie. Au lieu de nier la contradiction antagoniste entre jouissance et désir, l'amour l'embrasse, car la refuser conduirait à une violence mortelle. Dans l'érotisme, la vie et la mort sont les deux faces d'une même pièce. D'un côté, il y a cette flirtation avec la mort (les petites morts), mais aussi cette volonté de faire de la vie une célébration.

Pour Bataille, ce qui lie la vie et la mort, c'est l'érotisme ; l'érotisme est « l'affirmation de la vie même dans la mort » (1997, p. 15). L'érotisme est lié à la création des interdits. Il est paradoxal, puisqu'il est à la fois limite et transgression, et la transgression se fonde sur la limite. L'amour ne serait pas un désir fondé sur la jouissance, ni la

vie fondée sur la mort. L'érotisme et l'amour constituent cette contradiction irréductible, un matérialisme érotique et amoureux, selon Bataille et Lacan.

L'érotisme unit la mort et la vie dans cette discontinuité constitutive, dans cet abîme entre le sujet et l'Autre. L'érotisme cherche à nous relier à l'Autre par l'intermédiaire d'autrui. Situé entre la vie et la mort, l'érotisme s'applique aussi à l'instant orgasmique. L'orgasme est également connu comme « la petite mort », et cette petite mort marque une limite autant qu'une perte, où la plénitude avec l'autre n'est qu'un instant qui nous rappelle notre incomplétude, et par conséquent, celle de ce grand Autre.

3.5. La psychanalyse comme praxis érotique : une question de vie ou de mort

L'érotisme et l'amour se font de plus en plus rares au XXI^e siècle. Il semble que les dernières manifestations historiques de ces états soient les crises d'hystérie du XIX^e siècle, elles-mêmes héritières des crises mystiques des XVI^e et XVII^e siècles. Il est important de rappeler que les crises d'hystérie étaient des manières de s'exprimer, non seulement dues à un problème organique, mais plutôt à quelque chose d'un autre ordre. La vie à cette époque était plus proche de l'extase mystique que d'une pathologie organique ; c'étaient des manières de vivre en train de mourir, comme les petites morts de l'extase mystique, ce que l'on appelle aujourd'hui les « petites morts orgasmiques » (pertes de conscience).

La pratique psychanalytique n'est pas seulement érotique, elle est aussi empreinte d'amour ; la première parce

qu'elle ne néglige pas les questions de vie et de mort, et la seconde parce qu'elle fait de l'amour sa force motrice (la guérison). Freud, lors d'une de ses célèbres séances du mercredi, le 30 janvier 1907, avant de concevoir le transfert comme force motrice de la guérison, déclara : « Le patient est contraint de renoncer à ses résistances par amour pour nous », une phrase qu'il complétera plus tard par : « Nos traitements sont des traitements par l'amour. » (Kauffman, 1996). Des années plus tard, Lacan affirmera dans le Séminaire XX « Encore » : « La seule chose que nous faisons dans le discours analytique, c'est parler d'amour [...] la seule chose plus ou moins sérieuse qui puisse être faite : une lettre d'amour » (Lacan, 2010, p. 101-102).

Comme nous l'avons déjà dit, l'amour n'est pas qu'une simple passion ; il dépasse l'affection et l'émotion car il touche à la vie et à la mort, c'est-à-dire à l'érotisme. Il nous faut redonner à cette pratique sa dimension érotique. N'est-ce pas précisément ce que proposait le psychanalyste français Jean Allouch dans son ouvrage « Psychanalyse : une érotologie du passage », où il défend l'importance de revenir à l'érotologie dans la pratique psychanalytique, à Éros, auquel on peut ajouter : à la sexualité et à la mort ?

Pour comprendre ce qui précède, il faut d'abord reconnaître que le sujet est une transgression et que l'objet est le reste qui cause ce sujet incorporé, incarné dans un monde symbolique. Il s'agit là déjà d'une matière érotique et subversive ; cette émergence du sujet va à l'encontre de toute la nature. Pour Bataille, Freud et Lacan, l'érotisme est ce qui prend naissance dans la nature, sans être la nature elle-même,

et il fonde la culture. Bataille (1981), dans son ouvrage « *Les Larmes d'Éros* », parle du travail comme de ce qui nous humanise et reprend une idée de Marx : « L'homme est essentiellement l'animal travailleur. Mais il sait aussi transformer le travail en jeu » (p. 60).

L'histoire, bien qu'elle trace un chemin, n'est pas entièrement déterminante ; il y aura toujours une possibilité dans ce processus de création, quelque chose à créer, et ce quelque chose est l'objet a. La vie nous pousse à faire de cet objet a un vestige érotique afin que la vie puisse être désirée et non une simple procédure vers la mort ; c'est jouer à partir de ce vestige qui nous constitue en tant que sujets, faire de l'objet quelque chose avec quoi jouer et vivre tandis que la mort est notre horizon ; c'est faire de la vie quelque chose d'érotique.

3.6. Elle n'a ni trop ni trop peu : la réalité

« La mort est une vie vécue. La vie est une mort à venir. »

Jorge Luis Borges

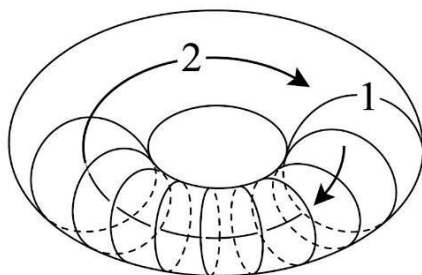
À la phrase de Lacan dans le Séminaire 10, « Le Réel ne manque de rien » (2013, p. 202), on pourrait ajouter « il n'en a pas trop non plus ». La symbolisation du Réel nous permet de rendre compte d'un manque introduit par le Symbolique ; avant le Symbolique, il ne peut y avoir de manque ni d'absence. C'est grâce au Symbolique qu'un signifiant peut rendre compte de l'impossible, idée que Lacan (1992) explore dans le Séminaire 17, « L'Autre Face de la psychanalyse ». Cet impossible est ce que rien ni personne ne

peut situer dans ce lieu du Réel, que ce soit comme l'Autre ou comme le père de la horde primordiale.

Non pas comme un simple obstacle contre lequel nous nous heurtons, mais comme la limite logique de ce qui, de l'ordre symbolique, est déclaré impossible. De là naît le réel. Nous reconnaissons ici, en effet, au-delà du mythe d'Œdipe, un opérateur, un opérateur structurel, appelé le père réel – qui possède, dirais-je, la propriété, en tant que paradigme, d'être aussi la promotion, au cœur du système freudien, du père du réel, qui place au centre de l'énonciation freudienne un terme de l'impossible (Lacan, 1992, p. 131).

La mort du père en tant qu'Autre est nécessaire, mais son deuil, érigé en rituel, l'est bien davantage. Ce rituel nous rappelle qu'il n'y a pas seulement un mort, mais un manque – d'où l'importance du vide – et que rien ne peut le combler. C'est pourquoi nul ne trouve sa place dans ce néant qu'il signifie. Le vide permet au sujet de percevoir les identifications, les nœuds, les voiles et les sutures, mais surtout, il lui permet de trouver des entrées et des sorties.

La mort crée un vide dans le néant de la vie ; la vie consiste donc à parcourir ce chemin depuis la finitude que la mort nous révèle. Nous ne pouvons véritablement comprendre la vie qu'en franchissant les frontières de la mort, car elle nous montre une voie, et la suivre est la seule chose qui nous permette de vivre pleinement. Ainsi, la nature symbolique de la mort crée un vide dans le néant de la réalité de la vie.



La rencontre du réel (vide) avec le symbolique (trou) révèle une absence imaginaire – et le deuil, en tant que rituel dans sa répétition créative, peut montrer que quelque chose a été perdu et ne sera jamais retrouvé.

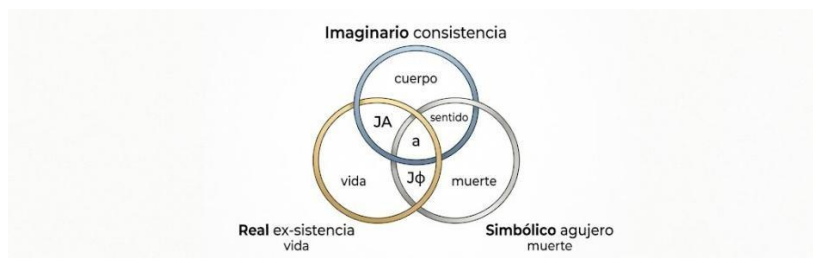
Tout d'abord, le langage, même celui du maître, ne peut être qu'une exigence, une exigence vouée à l'échec. Il ne constitue pas son propre succès ; c'est par sa répétition qu'il engendre autre chose, que j'ai nommé perte – la perte par laquelle se forme la jouissance surplu. Cette création répétitive, cette inauguration d'une dimension qui ordonne tout ce qui permet de juger l'expérience analytique, peut aussi naître d'une impuissance originelle – pour ainsi dire (Lacan, 1992, p. 131).

L'objet et le sujet résultent de l'échec de la quête du réel (de se positionner là comme le père – l'Autre), une idée que Lacan (2017) développait déjà depuis le Séminaire 3, « *Les Psychoses* », avec la métaphore paternelle, et qu'il poursuit dans le Séminaire 4, « *Le Rapport à l'objet* », à partir de la distinction entre frustration, privation et castration. Dans ce séminaire, la frustration apparaît comme imaginaire, la

castration comme symbolique, et la privation est dirigée vers un objet de la réalité (que Lacan ne distingue alors pas du réel). Ce qui importe dans ces trois formes d'absence d'objet, c'est que dans la frustration, l'objet est le sein, dans la privation le phallus symbolique, et dans la castration le phallus imaginaire. Dans la castration, le phallus est un objet imaginaire ; l'action symbolique consiste donc à limiter cet objet, à en faire un « non-tout », comme on le nommera plus tard. Cela permet d'inscrire le sujet à partir d'une dette symbolique, chose toujours à faire par filiation. La question est de savoir si le phallus désigne le manque de l'Autre ; si oui, l'enjeu de l'identification est d'avoir ou d'être le phallus. Dans le Séminaire 6, « *Le désir et son interprétation* », Lacan poursuit son exploration de la castration en relation avec la perte et le deuil : « à savoir, ce que le signifiant sacrifie de lui-même, la livre de chair promise dans son lien avec le signifiant. Parce que quelque chose vient occuper cette place, ce quelque chose devient un objet du désir » (Lacan, 2014, p. 361). Dans le séminaire inédit sur l'identification, Lacan postule que l'objet de la castration est l'objet *a* .

Qu'est-ce que cela signifie ? Que retrouvons-nous là ? Pour reprendre ce qui précède : la fonction de cet objet est liée au rapport par lequel le sujet se constitue dans sa relation au lieu de l'Autre, avec un A majuscule, qui est le lieu où s'ordonne la réalité du signifiant. C'est au point où toute signification fait défaut, est abolie, au point nodal appelé désir de l'Autre, au point dit phallique, en tant que signifiant l'abolition comme telle de toute signification, que l'objet minuscule *a*, objet de castration, vient prendre sa place (Lacan, 1961-1962).

Dans le Séminaire 17, « *L'autre face de la psychanalyse* », il nous dit : « La castration est l'opération réelle introduite par l'impact du signifiant, quel qu'il soit, sur la relation sexuelle. Et il est évident qu'elle détermine le père comme cet impossible réel dont nous avons parlé » (p. 136). La castration procède du langage, de l'introduction du symbolique, qui, plus tard, par les effets de l'imaginaire, est perçu comme une perte récupérable, par exemple, par la question du père mythique, celui qui, s'il pouvait tout jouir, ce père qui n'a jamais existé, mais qui se fait exister par sa mort pour le faire revivre dans le rituel, permettant un lien avec autrui et fixant la limite afin que nul autre n'occupe cette place de la jouissance totale. Mais cela n'empêche pas l'illusion imaginaire de retrouver ce père, de le ressusciter, de persister, et c'est là le drame du sujet : sa constitution même permet cette possible récupération par la jouissance, mais conduit en retour à la reconnaissance de cette impossibilité par le désir. La praxis psychanalytique, un concept utilisé par Lacan (2003) dans le séminaire 11 « *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* », où il la conceptualise comme la possibilité de traiter le réel à travers le symbolique, c'est-à-dire de traiter le vide à travers le symbolique en faisant de ce réel un trou.



Ce qui peut créer une ouverture symbolique pour aborder le vide du réel, c'est la mort et ses rituels. La répétition créatrice qu'impliquent les rituels nous permet d'agir sur la vie. Il en va de même pour la pratique psychanalytique : séance après séance, il s'agit de reconnaître une chute – l'objet a est un objet déchu – et de faire de cette chute, de ce résidu que l'on appelle désir, une construction.

La mort place une fois de plus dans nos coordonnées un vide insaisissable, le réel comme impossible ; le nier, l'ignorer, n'est rien d'autre qu'une grave erreur, chose que Lacan souligne dans le séminaire 6 « *Le désir et son interprétation* » :

Dans la liste de ces phénomènes, il convient d'inclure ceux par lesquels se manifeste non pas telle ou telle folie particulière, mais l'une des plus essentielles folies collectives de la communauté humaine. Si, à l'égard du mort, de celui qui vient de disparaître, les rites funéraires n'ont pas été accomplis, alors des apparitions singulières surgissent. C'est ce qui explique, par exemple, l'apparition, au premier plan de la tragédie Hamlet, de cette image qui peut submerger l'âme de chacun d'entre nous, à savoir le fantôme (Lacan, 2014, p. 372).

Le fantôme qui nous protège de cette réalité (traumatique) du vide – l'horror vacui – qu'Aristote avait déjà désignée comme « La nature a horreur du vide », la nature elle-même cherchant à combler ce vide par quelque chose ; on

pourrait donc dire qu'il y a en l'humanité quelque chose qui a horreur du vide. Heureusement, la psychanalyse transforme ce vide en autre chose ; même son éthique, l'éthique du désir, que Lacan exposera dans le Séminaire 10, *L'Angoisse* :

Le vide ne nous intéresse plus du tout d'un point de vue théorique. Il n'a plus guère de sens pour nous. Nous savons que dans le vide peuvent apparaître des brèches, des plénitudes, des paquets, des vagues, et tout ce que l'on peut imaginer. Mais pour Pascal, la question de savoir si la nature abhorrait ou non le vide était cruciale, car elle signifiait l'horreur que tous les sages de son temps éprouvaient face au désir. Jusque-là, sinon la nature, du moins toute la pensée avait été horrifiée à l'idée qu'il puisse exister, où que ce soit, un vide . (Lacan, 2013, p. 80)

Ainsi, selon Lacan dans *le Séminaire 6*, « *Le Désir et son interprétation* » , *le deuil est lié à la psychose* . Non pas que le deuil soit une psychose en soi, mais il y est lié car il concerne le vide qui signifie le Réel (le néant), le deuil empruntant une voie face à ce néant, tandis que le mécanisme psychotique en emprunte une autre.

Autrement dit, le deuil, qui est une perte véritable, intolérable pour l'être humain, crée un vide dans le réel. Le rapport en jeu est l'inverse de celui que je vous propose sous le nom de *Verwerfung* lorsque j'affirme que ce qui est rejeté dans l'ordre symbolique réapparaît dans le réel. La dimension intolérable, à proprement parler, qui se présente à l'expérience humaine n'est pas l'expérience de notre propre mort, que nul ne connaît, mais plutôt la mort d'autrui, lorsque cette personne est un être essentiel à nos yeux. Une telle perte constitue une *Verwerfung*, un vide,

mais dans le réel. En vertu de la même correspondance que j'articule dans *Verwerfung*, ce vide se révèle être le lieu où se projette le signifiant manquant ; cette formule, comme son inverse, doit être prise au pied de la lettre (Lacan, 2014, p. 371).

Si le deuil ne se manifeste pas par les rites funéraires, des « apparitions singulières » surgissent ; le fantôme se mue en spectre. C'est ce que nous montre Hamlet : le fantôme, ce qui peut nous protéger du réel, disparaît, et apparaît le spectre du père, du roi, qui n'est même pas enterré lorsque sa mère épouse son oncle : « Les mets préparés pour le festin de deuil servaient de charcuterie sur la table des noces. » Pour Lacan, les rites funéraires visent à apaiser ce qu'il appelle la mémoire du défunt. La tragédie d'Hamlet souligne la nécessité de la symbolisation face à la mort. La mort laisse un « vide dans le réel » qui réapparaît dans le symbolique (mouvement inverse de la forclusion), et le rite funéraire est une manière d'appréhender le réel depuis l'intérieur de ce vide. Sans rites, le deuil est impossible ; c'est là que la communauté et les signifiants peuvent aider à faire le deuil de la perte.

L'œuvre de deuil s'accomplit au niveau du logos – je dis cela plutôt qu'au niveau du groupe ou de la communauté, même si le groupe et la communauté, dans la mesure où ils sont culturellement organisés, en sont évidemment les supports. L'œuvre de deuil se présente avant tout comme une satisfaction donnée au désordre qu'elle engendre. C'est ce qui explique pourquoi tout le folklore établit le lien le plus étroit entre ces deux faits : si quelque chose fait défaut, est omis ou n'est pas accordé dans la satisfaction due au défunt, tous les phénomènes qui surgissent lorsque la

possession, les fantômes et les larves entrent en jeu, lorsqu'ils sont mis en mouvement, se produisent dans le lieu laissé vacant par l'absence du rite signifiant (Lacan, 2014, p. 372).

Les larves s'apparentent davantage à des spectres qu'à des fantômes. La psychanalyse distingue le spectre du fantôme, et cette différence réside dans leur rapport au Réel (le vide). Le spectre représente l'irruption du Réel dans l'ordre symbolique, quelque chose d'inassimilable et d'inreprésentable qui revient perturber l'ordre établi. Le fantôme, en revanche, est une construction imaginaire et symbolique qui voile le Réel, lui conférant une consistance. Le fantôme nous permet de donner un sens à ce qui serait autrement incompréhensible ou traumatisant (le Réel), nous protégeant ainsi de la vérité du Réel (son vide).

Le fantôme du père d'Hamlet se situe entre les deux morts ; c'est pourquoi il erre là de manière terrifiante et monstrueuse, car lorsqu'il fut assassiné, il ne put s'acquitter de sa dette symbolique (il vivait dans le péché lorsqu'il fut tué par son propre frère, l'oncle d'Hamlet), et comme il n'y eut ni rituel ni deuil, il demande que cette dette soit payée par la cérémonie correspondante afin qu'il puisse véritablement mourir.

À la question « Pourquoi les morts reviennent-ils ? », il y a une réponse : parce qu'ils ne sont pas enterrés dignement, parce que les rites funéraires se perdent, parce qu'il n'y a ni lieu ni temps pour le deuil. Dans le cas d'Hamlet, l'acte de vengeance est insoutenable ; il hésite. Son désir est trouble tant qu'il reste lié à celui de sa reine mère. Il ignore ce que désire sa mère, et il entrevoit seulement qu'elle se tourne vers

son oncle Claudius, supposé être le lieu du phallus. Il n'y a ni deuil ni désir car Hamlet s'obstine à s'en remettre à ce lieu, et pour que le désir naisse, le sujet doit avoir traversé une négation du phallus.

Hamlet peut transcender le spectre de son père. En tuant Claudius, il l'enterre enfin et devient prince du Danemark, se présentant comme « Hamlet le Danois ». La pièce s'ouvre sur un duel avorté et se conclut par un duel qui, une fois terminé, permet à Hamlet de se repositionner et de mener à bien son acte. Hamlet obtient ce qu'il désire au prix de sa propre vie ; au lieu de la castration, il sacrifie sa vie.

On peut concevoir l'acte analytique comme un lâcher-être nécessaire pour pouvoir ne pas être. Hamlet, en s'identifiant comme « le Danois » et en étant capable d'accomplir le devoir de venger la mort de son père, se trouve incapable d'accomplir l'autre mouvement de lâcher-être : d'abord, l'objet du plaisir de sa mère et de son oncle, puis le prince danois – mouvements nécessaires pour s'en affranchir dans cette tentative de ne pas être. C'est l'ultime étape qu'Hamlet ne peut franchir ; il risque donc sa vie, car c'est la seule chose qu'il puisse faire, oubliant que le sacrifice du sujet n'est pas toujours celui de sa vie, mais celui de la mort, car il implique la mort de son être, une connaissance avec la mort, avec ce non-être (ce que Lacan appellerait un manque d'être) de son manque d'être dans son être de jouissance. Ce n'est pas par la vie que se paie le prix du non-être du sujet, mais par la mort de l'Autre comme complet, comme totalité, et ainsi pouvoir vivre. C'est ainsi que l'on enterre les morts, en pleurant ce qui a été perdu, tant l'Autre que soi-même, et ce

deuil doit être maintenu non seulement dans l'acte, mais dans la vie elle-même pour pouvoir vivre.

3.7. Du nom du père au nom propre : une clinique du néant dans les cas de NN en Colombie

En Colombie, le conflit armé interne a fait des millions de victimes, des centaines de milliers de déplacés forcés, des meurtres et des disparitions. Ces dernières ont contribué à la multiplication des cas de corps non identifiés, ou NN, acronyme dérivé du latin « *Nomen Nescio* », signifiant « Je ne connais pas son nom », et qui, en espagnol, se traduit par « sans nom ». Ce dernier point revêt une importance capitale pour la psychanalyse lacanienne, car la notion de nom imprègne sa théorie et est essentielle à la conceptualisation du sujet.

La personne non nommée devient un symbole d'exclusion, d'oubli ; elle est dénuée de toute reconnaissance légale, ce qui affecte l'ordre symbolique de la société. Elle signifie un vide identitaire qui a des conséquences non seulement pour l'individu, mais aussi pour le lien social, c'est-à-dire pour ses relations à autrui. L'absence de nom (personne non nommée) indique une défaillance dans l'inscription de l'ordre symbolique, avec des implications profondes pour la constitution du sujet, une défaillance dans les processus fondamentaux de subjectivation.

Pour clarifier ce point, précisons que Lacan, dans ses premiers séminaires, notamment dans le Séminaire 3, « *Les Psychoses* » (Lacan, 2017), introduit le Nom du Père comme signifiant fondamental. Ce Nom du Père ne doit pas être

confondu avec la personne biologique du père ; il s'agit d'une fonction symbolique qui établit la loi et l'ordre au sein du sujet. C'est le signifiant qui permet l'inscription du sujet dans l'ordre symbolique. Le Nom du Père (ou les Noms du Père, comme Lacan a plurielisé le concept dans les dernières années de son enseignement) est un signifiant primordial. Comme indiqué précédemment, il ne renvoie pas au père réel ou imaginaire en tant que personne, mais plutôt à une fonction symbolique qui établit la loi et l'ordre dans le champ de l'Autre. C'est le signifiant qui établit la loi et l'interdit : principalement le tabou de l'inceste, qui permet au sujet de se libérer de la relation fusionnelle avec la mère et de s'inscrire dans l'ordre culturel.

Le nom du père fonctionne comme un point d'ancrage qui organise les autres signifiants et donne une cohérence au langage et au monde symbolique du sujet ; il est la condition de possibilité pour le sujet d'acquérir une position dans l'ordre symbolique, un lieu à partir duquel il peut désirer et entrer en relation avec les autres dans les limites de la loi.

En psychanalyse lacanienne, le parcours du Nom du Père au Nom propre est essentiel à la compréhension de la constitution du sujet. Ces deux concepts, bien que liés, occupent des places distinctes dans la structuration psychique et le rapport de l'individu au langage et à la loi.

Tandis que le Nom du Père établit le cadre symbolique général, le nom propre se rapporte à la singularité du sujet, à ce qui le distingue et le rend unique. Pour Lacan, le nom propre est dépourvu de signification : contrairement aux noms

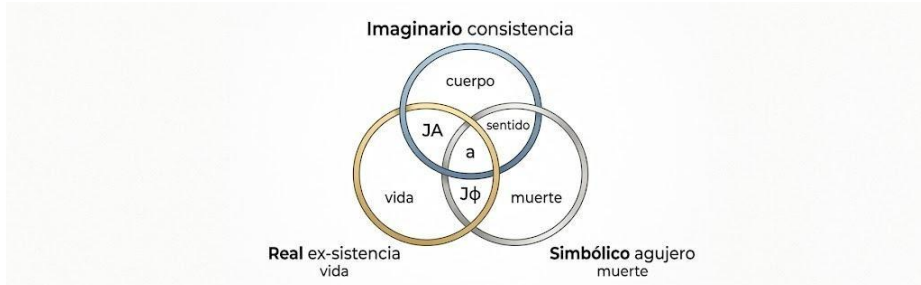
communs, il ne renvoie à aucune signification. Sa valeur réside dans sa fonction distinctive et sonore, sa matérialité. Il demeure immuable à travers les langues, non traduit, seulement transféré. Il s'articule avec le trait unaire : ce concept renvoie à la marque de différence la plus élémentaire, à la première indication de l'identification du sujet, qui ne repose pas sur la similitude, mais sur la différence pure. Le nom propre fonctionne comme un trait qui distingue le sujet des autres. Il est lié à la lettre et à la jouissance : pour Lacan, le nom propre est lié à la lettre dans sa matérialité au-delà du sens. Il peut encapsuler quelque chose de la jouissance singulière du sujet, fonctionnant comme un « acronyme » qui condense une histoire particulière et, souvent, une jouissance inconsciente. Il suture un manque structurel : le nom propre, bien qu'il ne comble pas le vide structurel du sujet, fonctionne comme une sorte de « fausse suture », une manière de nommer ce qui échappe à la pleine signification. C'est un nom de l'Autre : initialement, le nom propre est donné par l'Autre (parents, culture), ce qui implique que le sujet naît avec un nom porteur des désirs et des idéaux de l'Autre.

La transition ou la relation entre le Nom du Père et le nom propre constitue une articulation complexe et dynamique dans la constitution du sujet. Le Nom du Père est le fondement qui permet l'entrée du sujet dans le langage et l'ordre symbolique, établissant les conditions de sa nomination et, à terme, de sa différenciation. Sans la fonction du Nom du Père, le sujet demeurerait en dehors du droit et du monde des signifiants.

Une fois la structure symbolique établie grâce au Nom du Père, le nom propre émerge comme ce qui singularise le sujet au sein de cette structure. Il est la marque qui inscrit le sujet comme un être unique, avec sa propre histoire et sa propre jouissance, au-delà de toute appartenance familiale ou culturelle. Le Nom du Père est une fonction générale de la loi, tandis que le nom propre désigne l'existence la plus intime et particulière du sujet. En psychanalyse, l'objectif est que le sujet puisse s'approprier le nom propre qui lui a été donné, qu'il puisse s'approprier sa singularité au-delà des impositions initiales de l'Autre.

Dans son œuvre plus tardive, Lacan, en pluralisant le Nom du Père dans « Les Noms du Père », reconnaît que la fonction paternelle peut s'incarner de diverses manières et que la loi n'est pas une entité monolithique. Ceci ouvre la voie à l'invention singulière du sujet, à la possibilité que chaque individu se débrouille avec ce que le destin lui a réservé : un savoir-faire produisant une manière d'être au monde qui n'est plus réductible à l'inscription initiale du Nom du Père. Autrement dit, il s'agit de savoir comment le sujet peut utiliser la fonction paternelle – et ses différentes versions – pour construire sa propre nomination ou sa propre manière de nouer un lien dans la vie, de forger un lien avec le réel de la vie, le symbolique de la mort et l'imaginaire du corps, à

l'image du nœud borroméen.



Or, le phénomène du nom propre a des répercussions sur le nom propre tel qu'il est conçu en psychanalyse lacanienne. Il affecte l'existence symbolique du sujet, son point d'ancrage symbolique, son point d'attachement qui permet son historicisation, son récit personnel et sa place dans la communauté, mais surtout dans le lien social, dans sa relation à autrui.

Puisque le nom propre est dépourvu de signification descriptive, il fonctionne comme un signifiant sans signifié, un S1 qui ancre le sujet dans la chaîne des signifiants. Le nom propre permet au sujet d'être appelé, reconnu et, en définitive, lui confère une existence dans le champ de l'Autre.

Le nom propre est une condition d'entrée du sujet dans la Loi (symbolique) et dans le lien social. Sans nom, le sujet demeure hors du champ d'application de la loi et échappe à la reconnaissance d'autrui. Le nom propre est la marque qui le distingue des autres et, simultanément, l'inscrit au sein d'une communauté. La situation de la personne non identifiée en Colombie représente une privation radicale de nom propre et,

par conséquent , une difficulté, voire une impossibilité, pour son inscription dans l'ordre symbolique.

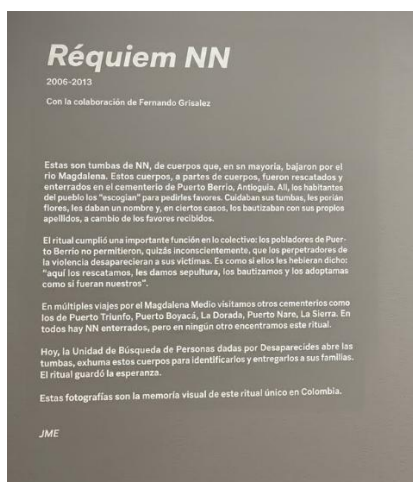
L'absence de nom propre reconnu implique un déni de filiation, d'histoire et, en fin de compte, d'existence même aux yeux de l'Autre social. Pour la personne sans nom, l'Autre social ne « reconnaît » pas son nom, la reléguant ainsi à une position d'absence de lieu et l'excluant symboliquement.

Le déni du nom (DN) dans une société est l'expression ultime de l'exclusion du sujet ; c'est son anéantissement. Dès lors, une question se pose : que faire de ce néant, de cet anéantissement du sujet ? Clinique du néant, avec l'aspect non inscrit de la mort, qui consiste à nommer le défunt, ce néant pose la non-inscription symbolique (la mort), où la vie est détachée du corps. Dans le documentaire « Requiem DN » de Juan Manuel Echavarría (2013), ce qui est montré, c'est la tentative de réinscrire ce corps (ces restes) avec la mort et la vie.

L'identification confère à une personne une place. La personne non identifiée n'en a pas ; or, pour le lien social, il est essentiel que chacun ait sa place. Les sentiments d'exclusion, de déracinement et de déréalisation peuvent avoir des conséquences psychologiques néfastes. L'invisibilité et le déni d'existence équivalent à l'anéantissement de l'individu. En Colombie, la persistance des personnes non identifiées constitue une plaie béante dans le tissu social et témoigne de l'incapacité de l'État à prendre soin de ses citoyens et à les protéger.

En Colombie, il est essentiel de privilégier les politiques publiques qui, au-delà de l'identification légale des personnes non identifiées, reconnaissent l'impact psychologique et symbolique profond de l'absence de nom. L'importance de redonner un nom et de restaurer la mémoire, en tant qu'actes de réparation symbolique et de réintégration sociale, est capitale. La psychanalyse pourrait y contribuer en écoutant les personnes concernées (famille, amis et communauté).

Ce documentaire aborde la question des corps retrouvés flottant sur le fleuve Magdalena à Puerto Berrío, en Antioquia. Là-bas, la communauté de Puerto Berrío s'approprie ces corps non identifiés, leur attribuant des noms et des rituels, afin d'éviter qu'ils ne tombent dans l'oubli, d'entretenir leurs tombes et de prier pour leurs âmes. Elle prend également soin d'elle-même dans un contexte de violence croissante.



Photographie prise par l'auteur et améliorée avec Gemeni

Une connaissance collective des corps qui dérivent sur le fleuve, mais qui, par l'adoption et l'attribution d'un nom, tente de rompre avec la répétition compulsive et mortelle d'une violence insoutenable, restaurant la dignité des corps (imaginaires). Avec le nom, la mort s'inscrit, transformant la répétition en un acte de renaissance (la réalité de la vie).



Photographie prise par l'auteur et améliorée avec Gemeni

La réalité de la vie est traumatisante si la dimension symbolique de la mort n'est pas inscrite dans l'imaginaire corporel. Le documentaire « Requiem NN » nous montre qu'un savoir-faire singulier et collectif peut émerger de ce traumatisme. Nommer ces corps, c'est symboliser, du point de vue de la mort, la vie elle-même, qui serait autrement insupportable. La capacité de nommer ouvre un espace pour appréhender cette dimension traumatique de l'existence.



Photographie prise par l'auteur et améliorée avec Gemeni

Il y aura toujours quelque chose !

Le désert nous révèle un secret : celui du néant. Pourtant, le désert lui-même pourrait être un lieu pour quiconque l'habite. Ainsi, le réel opère aussi pour la psychanalyse, sans l'intervention du symbolique et de l'imaginaire ; le réel est néant, et seul le symbolique, par la création d'un vide, peut transformer ce néant en un vide, une forme qui constitue l'imaginaire, permettant ainsi l'émergence d'un sujet. Le sujet est ce qui émerge lorsqu'on peut agir sur ce vide du réel, à l'intersection de l'imaginaire et du symbolique.

Pour la théorie psychanalytique lacanienne, le vide n'est pas un simple concept, mais bien le fondement même de la théorie. Il ne s'agit pas ici d'une absence, mais d'un élément structurant et constitutif du sujet et de la réalité psychique (le sujet de l'inconscient). Le sujet est ce qui ne répond pas, l'

imprévisible et l'incalculable. Cette « incomplétude » n'est pas un défaut, mais la condition de possibilité de l'émergence du neuf. Elle est l'espace de la liberté, de la praxis politique et de la transformation radicale.

Le vide n'est pas un manque à combler ; il est la condition de possibilité du désir, du langage et, par conséquent, de l'existence même du sujet. Lorsque Lacan parle du manque, du « manque dans l'être », il ne s'agit pas d'un manque dans le réel du vide, mais plutôt du fait que, dès l'émergence du sujet, celui-ci peut se positionner rétroactivement à partir de ce lieu et vers lui, comme s'il y avait un manque. Dès l'instant où le sujet entre dans l'ordre du langage, il fait l'expérience de ce vide comme d'un manque ; ce qui est fondamental là, c'est le vide qui fait apparaître le manque dans le sujet et dans l'Autre. Lacan (2003), dans le Séminaire XI : « *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* », déclare à ce sujet :

L'inconscient est la somme des effets du langage sur un sujet, au niveau où le sujet est constitué par les effets du signifiant. Ceci établit clairement qu'avec le terme de sujet – raison pour laquelle je l'ai mentionné en premier lieu – nous ne désignons ni le substrat vivant nécessaire au phénomène subjectif, ni aucune substance, ni aucun être de connaissance dans sa pathologie, secondaire ou primitive, ni même le logos incarné quelque part, mais bien le sujet cartésien, qui apparaît au moment où le doute est reconnu comme certitude – seulement, avec notre approche, les fondements de ce sujet se révèlent beaucoup plus vastes et, par conséquent, beaucoup plus soumis à la certitude qui erre. Voilà l'inconscient (Lacan, 2003, p. 132).

Ce sujet, altéré par le signifiant, est ce que Lacan (2010) développera plus tard théoriquement comme « parlêtre », « être parlant » – une théorie qui introduit explicitement la jouissance et le corps. La jouissance naît d'un corps affecté par le signifiant, d'un corps agité, mobilisé par l'inconscient. Dans son expérience, Lacan a progressivement réalisé que le sujet divisé, le sujet de l'inconscient – bien qu'encore important dans sa théorie – ne reflétait pas fidèlement la réalité de l'être parlant dans la pratique ou l'expérience psychanalytique.

Le parlêtre apparaît comme une manière de rendre compte du lien entre l'être et la jouissance, médié par le langage. Il est important de noter que ce concept n'implique pas la construction d'une substance ou d'une ontologie ; autrement dit, il n'identifie pas le sujet en le reliant à la jouissance et au corps. Et cela reste vrai même si la jouissance peut être conçue comme une positivité – comblant le vide constitutif du sujet – au-delà du désir, et le sujet comme négativité.

Le philosophe slovène Žižek affirme que le vide est l'incomplétude ontologique du sujet et de l'Autre. Le sujet, comme l'Autre, n'est ni « plein » ni « rempli » d'une substance primordiale, et ne peut l'être. Le sujet et l'Autre sont tous deux intrinsèquement imparfaits et en perpétuelle auto-constitution. Ces idées sont donc imprégnées des postulats du matérialisme dialectique, ou « matérialisme », terme formé par Lacan à partir des mots français « mot » et « matérialisme », désignant une conception très spécifique de la matérialité en psychanalyse, centrée sur le langage. On pourrait dire que

la psychanalyse est un matérialisme dialectique, où existent des contradictions irréconciliables au sein du sujet, issues du langage, et qui influencent le sujet lui-même et ses relations à autrui.

Cette matérialité n'est pas celle d'un objet physique dans l'espace, mais plutôt celle d'une inscription, d'une trace, d'un son qui impacte le corps. Le matérialisme, dès lors, sert des fins bien différentes de la communication. L'expérience de l'inconscient. La parole, dans sa dimension sonore, rythmique et répétitive, a un impact direct sur la constitution de l'être qui parle et sur son plaisir. La matérialité négative, ou ce que certains proposent comme une ontologie négative, placerait le sujet au sein d'une topologie poétique, où aucun sens direct ne rend compte de sa place et de ses effets à travers et dans le langage. Ceci, à son tour, nous montre que le langage n'est pas information, mais résonance, vibration.

Toute cette exploration théorique vise à démontrer que, dans ce désert de la réalité, il y a toujours quelque chose à découvrir, depuis l'observation des étoiles qui nous rappellent notre insignifiance dans l'univers, jusqu'aux vestiges d'êtres humains disparus sous le joug de politiques d'horreur, comme dans le documentaire chilien « Nostalgie de la lumière » de Patricio Guzmán (2010). Ici, le désert d'Atacama devient un « grand livre ouvert de la mémoire » ; à cet instant, le désert cesse de représenter le néant et devient une possibilité qui permet au sujet d'émerger. Ce n'est donc pas un hasard si l'ouvrage retrace le parcours des anciennes civilisations indigènes précolombiennes qui peuplaient le désert, en passant par les mineurs itinérants, jusqu'aux camps

de détention clandestins de la dictature de Pinochet. Il relate comment les télescopes astronomiques qui y ont été installés s'inscrivent dans ce parcours. Ainsi, l'astronomie et l'archéologie nous sont présentées dans le documentaire comme des pratiques permettant de suivre les étoiles et les vestiges humains, mais surtout comme un moyen de ne pas nous perdre en tant que sujets face à l'assaut de l'oubli ; ce sont des façons de nous rappeler notre place dans l'univers et sur terre.

Le documentaire exprime une préoccupation pour la matérialité du passé, une matérialité (lacanienne) des sujets dans ce désert du réel, d'un point de vue psychanalytique. Concernant les restes humains : « ils sont faits de calcium, le même calcium que les étoiles », mais contrairement aux étoiles, les disparus n'ont toujours pas de nom. Dès lors, la recherche doit se poursuivre afin que ces restes, comme les étoiles, puissent avoir un nom. Par exemple, une femme recherche le corps de son frère, disparu dans le désert d'Atacama sous la dictature de Pinochet, mais ne retrouve que des fragments : un pied chaussé, une partie de ses dents, son front, son nez et une oreille fracassée par une balle. Ces parties du corps de son frère disparu peuvent devenir quelque chose (rien), mais elles correspondent aussi à une signification qui transcende le néant, lui permettant d'inscrire quelque chose dans la mort, c'est-à-dire de le savoir mort. Dans la psychanalyse lacanienne, ce quelque chose, au lieu de rien, est l'objet a.

La question métaphysique traditionnelle que Žižek aborde n'est pas : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que

rien ? », mais plutôt : « Pourquoi n'y a-t-il rien plutôt que quelque chose ? ». Cela suggère que, lorsque nous analysons la réalité, nous rencontrons un vide fondamental en son cœur. Bien que l'objet *a* ne soit pas en soi une figure topologique, sa fonction de cause du désir peut être comprise à travers le trou du tore. L'objet *a* est ce « vide aux frontières » qui attire le désir, mais ne peut être comblé.

L'objet *a*, bien que n'étant pas un objet concret — car il ne s'agit pas des objets eux-mêmes, mais de ce qui leur est insaisissable, de ce qui leur est soustrait — est ce qui échappe à la symbolisation et à l'imagination : ce qui ne peut être dit ou vu complètement, seulement partiellement, d'où son caractère de négativité, mais aussi de possibilité de désir.

L'objet *a* est ce vide actif (Le Gaufey, 2013) qui, par sa négativité, rend possible la création, le désir et l'amour. Ce sont ces possibilités que nous enseignent, d'un point de vue féminin, les femmes qui ont exploré le désert d'Atacama : la persistance du « quelque chose ». Ce n'est pas un hasard si l'objet *a* est l'objet-cause du désir dans la théorie lacanienne. Quand on désire quelque chose, l'immensité du désert et son néant peuvent devenir la quête d'un vestige ; c'est faire de la disparition quelque chose à trouver, quelque chose à être, quelque chose à vivre, même si cette quête porte sur l'impossible (le réel). Heureusement, la psychanalyse nous permet de penser l'impossible, de faire des causes perdues — le sujet est une cause perdue — une cause à faire.

Notes sur la culture populaire, la politique et la psychanalyse

4.1. L'identité, cette satanée identité ! Le sionisme comme réponse identitaire fétichiste à l'antisémitisme

Je reconnais également, avec regret, que le fanatisme irréaliste de nos compatriotes contribue à semer la méfiance parmi les Arabes. Je ne saurais éprouver la moindre sympathie pour une piété mal placée qui transforme un fragment du mur d'Hérode en relique nationale et, de ce fait, heurte la sensibilité des habitants de la région.

Lettre de Sigmund Freud à Chaim Koffler, membre de la Fondation pour la réinstallation des Juifs en Palestine

Ce qui me liait au judaïsme — et je me sens obligé de le confesser — n'était ni la foi ni la fierté nationale. En réalité, j'ai toujours été non-croyant ; j'ai grandi sans religion, ce qui ne signifiait pas pour autant que je manquais de respect pour les exigences éthiques de la culture humaine. Je m'efforçais de contenir une certaine ferveur nationaliste. Je la considérais néfaste et injuste, surtout au vu des terribles épreuves que nous, Juifs, subissions. [...] Tant que j'étais juif, je me sentais libre de certains préjugés qui limitent l'usage que d'autres font de leur intelligence. En tant que juif, j'étais prêt à vivre en marge et à renoncer à l'assimilation à la « majorité consensuelle ».

Freud, Sigmund. Correspondance 1873-1939. Madrid : Biblioteca Nueva, 1963, (Lettre 220, 6 mai 1926, Aux membres de la loge B'nai B'rith, pp. 409-410).

Freud ne croyait ni à la création de l'État d'Israël en Palestine, ni à un projet sioniste nationaliste. Dans **Moïse et le monothéisme** (1992e), il théorise sur l'importance de l'identité juive et la formation de l'État d'Israël, une idée qui circulait déjà en Europe depuis un certain temps. Selon ses postulats, l'identité juive n'avait pas de fondement unique ni d'origine unique ; au contraire, et conformément à sa proposition dans **Psychologie des foules et analyse du moi**, cet idéal d'unité s'est construit au fil du temps.

Cet idéal trouve son origine dans la figure de Moïse et de son Dieu d'« unité », ce qui, selon Freud, signifiait que ni Moïse ni son Dieu n'étaient juifs. Le peuple juif a plutôt adopté ces représentations pour se consolider en tant que « peuple élu de Dieu » – un Dieu créé à l'image et à la ressemblance de ses idéaux, à l'image de l'État d'Israël aujourd'hui.

Freud ne niait pas l'importance d'un État pour abriter tous les Juifs persécutés en Europe et ailleurs dans le monde. Cependant, pour en créer un en Palestine, en se fondant sur l'idée que cette terre était la « terre promise », il lui fallait construire une histoire mythologique et un récit fondateur, car, selon Foucault, toute origine est un mythe : Moïse et sa religion monothéiste incarnaient le mythe du « peuple élu de Dieu et de sa terre promise ». C'est ce que le sionisme a réussi à créer au début du XXe siècle, qui, soutenu par la puissance

militaire et économique des États-Unis et de l'Angleterre, a fondé l'État d'Israël en Palestine.

Pour Jacqueline Rose (2005), psychanalyste anglaise et professeure de lettres à l'Institut Birkbeck des sciences humaines, qui a consacré plusieurs écrits à la question juive – notamment dans son ouvrage « *La Question de Sion* » –, il s'agit d'un problème central. Elle y rend hommage au chercheur Edward Said, auteur de « *La Question palestinienne* ». Dans cette perspective, Rose décrit le sionisme comme ayant un impact profondément traumatisant tant pour les Palestiniens que pour les Juifs.

Le sionisme pourrait être perçu comme l'autre face du nationalisme juif que Freud avait pressenti, tout comme le nazisme était le visage le plus brutal du nationalisme allemand. Pour le sionisme, le Palestinien apparaît comme le Juif l'était pour le nazisme : un symptôme, un élément qui vient perturber le paradis de Sion, tout comme le Juif perturba le Reich millénaire.

Ici, le symptôme révèle non seulement le problème – la faille – mais aussi une vérité : tout nationalisme, racisme, classisme ou sexisme s'exprime comme une tentative violente de dissimuler le fait que derrière la nation, la race, la classe ou le genre, il n'y a rien, ou plus précisément, il y a un vide que ces idéaux tentent de combler. Le problème est que ce vide est impossible à combler, et ces idéaux s'efforcent de nier cette impossibilité. Par conséquent, le Palestinien, le Juif, l'immigré, le pauvre et la femme fonctionnent comme cet

objet superflu ou manquant ; pour la psychanalyse lacanienne, cet objet est l'objet *a* .

Réflexions sur la question antisémite » , l'écrivaine, philosophe et rabbin française Delphine Horvilleur (2023) soutient que l'antisémite s'est persuadé prématurément qu'en se débarrassant du Juif, il trouvera instantanément l'accomplissement auquel il aspire ; dès lors, « la haine du Juif est le fantasme d'un palliatif ». Il est à noter que cette idée avait déjà été anticipée par Freud dans **Moïse et le monothéisme**.

Pour Horvilleur, il faut envisager la question de l'identité sans impliquer la mort, une question que Freud a également abordée, tant dans *Psychologie des foules* et *Analyse du moi* que dans *L'Avenir des illusions* et *Malaise dans la civilisation* . Pour ce rabbin et philosophe, « il faut aider les gens à se libérer de leurs certitudes, qui sont souvent le terreau idéal du fanatisme et du fondamentalisme... il nous faut nous convaincre que nous ne sommes pas définis uniquement par notre naissance ou nos appartenances. »

Aujourd'hui, il est difficile d'ignorer la question des identités, car elles contribuent à la construction d'un soi plus solide, transformant ainsi les identifications en identités plus rigides. Ce phénomène s'intensifie à l'heure où les politiques identitaires gagnent du terrain ; plus ces politiques se renforcent, plus les exclusions et les attaques se multiplient, car cet « autre » fait obstacle à la consolidation de cet idéal identitaire.

Le Juif dans le nazisme et le Palestinien dans le sionisme incarnaient la limite de l'harmonie supposée entre le Reich et Sion, ainsi que l'obstacle à la réalisation d'une modernisation capitaliste totale. En ce sens, le Juif d'hier et le Palestinien d'aujourd'hui incarnent ce qui empêche les « Blancs » aryens et les Juifs de consolider le Reich parfait ou l'État sioniste d'Israël tant espéré.

Cette idée a été reprise par le philosophe slovène Žižek dans son article « L'objet dans les liens sociaux », où il répond au philosophe français Jean-Claude Milner (2007). Dans son texte « *Les penchants criminels de l'Europe démocratique* », Milner soutient que la présence juive continue d'entraver l'avènement d'une Europe unifiée et inclusive. Pour Milner, cette présence juive demeure un « non-tout », constituant ainsi un obstacle à cet idéal d'unité européenne. Žižek complète cet argument par les éléments suivants :

L'ironie qui échappe à Milner est qu'aujourd'hui, ce sont les musulmans, et non les juifs, qui sont perçus comme une menace et un obstacle à la mondialisation : on entend souvent dire dans le journalisme que toutes les grandes religions du monde ont su coexister avec la modernisation capitaliste, à l'exception de l'islam, ce qui explique pourquoi le conflit actuel est souvent décrit comme opposant l'Occident démocratique au « fascisme islamique ». Une fois débarrassé de l'intrus juif parasite ? C'est là que la logique du non-tout de Lacan trouve toute sa pertinence : de manière significative, bien que Milner souligne que la thèse selon laquelle « tout est politique » appartient au non-tout (un clin d'œil à sa jeunesse maoïste ?), il ne déploie la dimension sociale du non- tout

que sous le couvert du Tout incohérent/illimité, et non sous celui de l'antagonisme qui traverse tout le corps social (« lutte des classes »). La figure antisémite du Juif nous permet de confondre le « pas-tout » de l'antagonisme social constitutif, en le transposant dans le conflit entre le Tout social (la notion corporative de société) et sa Limite extérieure, l'intrus juif qui – de l'extérieur – introduit la disproportion et la dégénérescence . (Žižek, 2005).

Le problème est celui de l'identité, c'est pourquoi Freud (1992f) consacre, dans *Psychologie des foules et analyse du moi* , un chapitre aux identifications, qui, après deux ans d'écriture de ce texte, constituera la base de l'explication du Moi et du Ça, comme la structure de sa deuxième topographie : le ça, le moi et le surmoi.

L'antisémitisme, tout comme le sionisme, peut être perçu comme une arme dans la lutte pour l'identité ; deux visages fétichisés de l'identité qui, par leur rigidité, limitent les identifications nécessaires à la construction de la subjectivité. Le problème de ces positions réside dans une auto-solidification à tout prix, au détriment de celles et ceux qui ne s'intéressent pas à la subjectivité du sujet. Le nazisme et le sionisme sont les réponses négationnistes et réactionnaires aux logiques capitalistes qui, aux XXe et XXIe siècles, ont dû rompre avec les identités. Or, puisque ce capitalisme est capable de s'adapter et d'être contraint de s'adapter, il a aujourd'hui également besoin de ces identités pour continuer à se consolider.

Jérusalem (Sion) devient l'idéal d'appartenance, mais aussi le rempart contre toute menace. Israël se présente

comme un tout organique et harmonieux, exigeant ainsi la présence d'un intrus extérieur (le Palestinien) pour expliquer ses divisions et ses antagonismes. La figure sioniste incarne un déplacement et une condensation des antagonismes sociaux, désignant le Palestinien comme un être à éliminer : « Ce sont tous des terroristes du Hamas. »

Une étude de 2024 menée par Peter Luca Versteegen de l'Université de Göteborg, en Suède, intitulée « *La position sociale des électeurs de Trump dans la société américaine : singularité et soutien à l'extrême droite* », conclut que les électeurs de Trump peuvent se sentir socialement exclus, même s'ils ne sont pas marginalisés. Ces électeurs sont généralement des hommes blancs et chrétiens ; toutefois, cette étude n'exclut pas la possibilité que d'autres populations, comme les Latinos et les Afro-Américains, l'aient également soutenu. Dans son analyse, l'auteur avance les arguments suivants :

Il est important de noter que cela montre que les expériences d'exclusion ne résultent pas nécessairement d'une marginalisation de ces électeurs au sein de la société, mais plutôt d'un sentiment subjectif d'invisibilité. Cette distinction est cruciale, car les personnes qui se sentent marginalisées chercheront à s'intégrer, tandis que celles qui manquent de singularité s'efforceront de faire reconnaître leur appartenance à la communauté blanche, masculine ou chrétienne. De fait, la rhétorique et les politiques de Trump ne favorisent pas l'appartenance de ses électeurs à la société, mais plutôt leur rôle distinctif en son sein (par exemple, Smith et King, 2021). Cette interprétation rejoint un courant de recherche croissant qui souligne la pertinence

de la menace subjective par rapport aux explications traditionnelles telles que les difficultés économiques (par exemple, Jetten et Mols, 2021 ; Mutz, 2018). Mes résultats s'appuient sur ces travaux, car ils suggèrent que les menaces perçues contre la position d'un groupe nuisent au sentiment d'être reconnu et valorisé, compromettant ainsi son inclusion sociale. Par conséquent, alors que les cadres communs comprennent les individus en opposition verticale aux élites et en opposition horizontale aux groupes extérieurs (Obradović et al., 2020), j'ajoute une troisième dimension, où l'opposition survient lorsqu'un sous-groupe se sent mal intégré au groupe supérieur (Versteegen, 2024).

Ce qui précède relève de la psychanalyse, dans la mesure où elle problématise les questions du soi et de ses identifications, à une époque où, paradoxalement, le soi est renforcé par des idéaux de triomphe, d'autonomie, de succès, d'amour-propre, etc.

Cela nécessite de se remémorer les travaux de Wilhelm Reich et de Theodor W. Adorno au XXe siècle, ainsi que la critique psychanalytique lacanienne du moi, ce qui nous permet de comprendre des phénomènes contemporains tels que la victoire de Donald Trump aux États-Unis et d'autres dirigeants politiques comme Bolsonaro au Brésil, Milei en Argentine et Meloni en Italie. Au-delà de leurs différences, le triomphe de ces hommes politiques est celui de la politique du moi sur le sujet et de l'illusion qu'il est possible de s'identifier pleinement à un idéal.

Donald Trump incarne le triomphe de l'homme qui s'est fait tout seul, l'apogée de l'individualisme capitaliste américain. Cet idéal de « l'homme qui s'est fait tout seul » occulte les inégalités sociales et économiques et ignore les structures de pouvoir et les dynamiques sociales qui favorisent certains groupes au détriment d'autres. À ce sujet, Wilhelm Reich (1972), dans « La psychologie des masses du fascisme », soulève des questions qui restent d'actualité au XXI^e siècle, même lorsqu'il s'agit d'analyser les raisons de la victoire de Donald Trump.

Cette identification à l'autorité, à l'entreprise, à l'État, à la nation, etc., contenue dans la formule : « Je suis l'État, l'autorité, l'entreprise, la nation », représente une réalité psychique et constitue l'un des meilleurs exemples d'idéologie transformée en force matérielle. L'employé, le fonctionnaire, commence par nourrir l'idée d'être identique à son supérieur, jusqu'à ce que, peu à peu, du fait de sa dépendance matérielle chronique, son être se transforme au sens de la classe dominante (p. 67).

Le mythe de l'homme qui s'est fait tout seul sert à étayer l'idée de l'individu autonome et autosuffisant, si en vogue dans le capitalisme néolibéral. Des figures emblématiques telles que Jobs, Musk, Gates, Zuckerberg, Bezos et, bien sûr, Donald Trump, entre autres, constituent des points d'identification et des idéaux pour de nombreuses personnes dans la société contemporaine. À ce sujet, Reich déclare :

Le regard constamment tourné vers le ciel, le petit-bourgeois crée un conflit entre sa situation économique et

son idéologie. Il vit dans la médiocrité, mais se présente comme doté d'un pouvoir de représentation exacerbé, voire ridicule. Il mange peu et mal, mais accorde une grande importance à la tenue vestimentaire. L'élégance des manières et des vêtements est le symbole matériel de cette structure. Et peu de choses permettent de mieux appréhender la psychologie d'une population au premier coup d'œil que l'observation de ses vêtements. C'est ce regard tourné vers le ciel qui marque la différence spécifique entre la structure petite-bourgeoise et la structure de classe de l'ouvrier industriel (p. 67).

Plus l'idéal est élevé, plus l'impuissance du moi à l'atteindre est grande. Ce moi idéal s'efforce constamment de répondre à l'appel surégien à l'accomplissement, et c'est là que certaines pratiques, au lieu d'apaiser cette pulsion vers l'idéal, la renforcent, consolidant davantage le moi. C'est ce que le psychanalyste Jacques Lacan dénonçait déjà dans ses premiers séminaires : la voie de la psychanalyse n'est pas celle du « rêve américain », un rêve qui, semble-t-il, s'est récemment mué en cauchemar pour beaucoup.

Face à l'impossibilité d'atteindre ces idéaux, l'individu se sent impuissant ; autrement dit, au lieu de reconnaître l'impossibilité même de l'idéal – et des conditions qui le perpétuent, comme le capitalisme néolibéral – il finit par s'en vouloir : un moi qui se croit incapable d'atteindre l'idéal. Les réactions subjectives peuvent aller de l'impuissance de l'individu, qui peut se manifester par des troubles comme la dépression ou l'anxiété, aux solutions « émancipatrices » prônées par les discours de motivation. C'est dans ce contexte que des personnalités comme Donald Trump ont émergé.

Ce néofascisme que représente Donald Trump n'est pas un retour au passé, mais plutôt une réaction à l'impuissance de l'individu. Par conséquent, le fascisme représente l'impuissance liée à l'incapacité d'appréhender le passé ; dès lors, il est impossible d'historiciser le présent, et encore moins l'avenir. Paradoxalement, plus on tente de se renforcer, plus on s'appauvrit. Ici, le fascisme s'exprime comme un échec de l'individu, qui, simultanément, sert le triomphe du capitalisme.

Adorno (2003), dans son ouvrage « *Essais sur la propagande fasciste : psychanalyse de l'antisémitisme* », soutient que le fascisme sert l'individu libéral en l'aidant à surmonter son insignifiance et son impuissance au sein du système capitaliste. Les États-Unis en sont un exemple frappant : face à la logique capitaliste qui l'affaiblit progressivement tout en l'exaltant et en l'appauvrissant, le sujet est ici réduit à néant.

Ce sentiment d'identité doit être ravivé pour « exister » et ne pas sombrer dans le néant. Donald Trump et ses politiques permettent de maintenir l'illusion d'une identité renforcée, comme c'est le cas pour un homme blanc au cœur de certaines villes américaines, ou même pour certains groupes d'immigrants latino-américains dans des États comme la Floride ou le Texas. De cette manière, il s'autorise à occuper une position de supériorité raciale ou nationale.

Le fascisme peut être perçu comme une forme de contre-révolution bourgeoise, ou encore comme un retour inéluctable de ce qui n'a pu être digéré. Dans ce cas, le moi

devient le « salut » du sujet, mais le conduit aussi au pire : une individualisation extrême, engendrant isolement et rupture du lien avec autrui. Dès lors, le sort de l'autre – déporté, emprisonné ou éliminé – devient indifférent.

Cela laisse penser que les politiques de dirigeants comme Donald Trump sont plus cyniques et sinistres. Ces positions semblent indiquer qu'au lieu de perdre aux urnes, il a réussi à en gagner davantage. Le néofascisme de Donald Trump, Bolsonaro, Milei ou Vox est obscène précisément parce qu'il dissimule une vérité. De même que lorsque le sexe est explicitement représenté dans la pornographie, une vérité à son sujet est cachée – à savoir, qu'il n'y a rien à montrer –, ces mouvements néofascistes font preuve d'un cynisme exacerbé car ils démontrent que leurs politiques sont le reflet de leurs intérêts économiques.

La haine envers l'immigrant pauvre n'est pas seulement de la haine en soi ; elle recèle aussi une représentation qui déclenche une jouissance inconsciente. Lorsque Donald Trump affirme que « les Latinos sont des voleurs et des criminels », il perpétue une croyance que beaucoup n'osent pas exprimer. Nombre de Latinos partagent même cette opinion, non seulement pour se distinguer de ces « mauvais » Latinos, mais aussi pour s'identifier aux « bons » gringos. Le problème est que cette identification ne peut jamais être complète sans un obstacle. Donald Trump offre simplement aux « mauvais » Latinos une tribune pour blâmer. C'est là que réside le vol de jouissance que le philosophe slovène Žižek emprunte à la psychanalyse.

Il convient ici de mobiliser la notion freudienne de « vol de jouissance » : la jouissance d'un Autre qui nous est inaccessible (la jouissance des femmes pour les hommes, la jouissance d'un autre groupe ethnique pour notre groupe...), ou notre jouissance légitime qui nous est volée par un Autre ou menacée par un Autre. Russel Sbriglia a souligné le rôle crucial joué par cette dimension de « vol de jouissance » lors de l'assaut du Capitole par les partisans de Trump le 6 janvier 2021 : « Y a-t-il meilleure illustration de la logique du “vol de jouissance” que le slogan scandé par les partisans de Trump lors de l'assaut du Capitole : “Arrêtez le vol !” ? Le caractère hédoniste et carnavalesque de cet assaut pour “arrêter le vol” n'était pas un simple élément accessoire de la tentative d'insurrection ; il s'agissait avant tout de récupérer une jouissance (soi-disant) volée par d'autres (Noirs, Mexicains, Musulmans, personnes LGBTQ+, etc.) » (Žižek, 2024).

Le problème, c'est que cet immigrant n'a jamais volé aucun plaisir, car ce plaisir n'a jamais existé. Pourtant, il est plus facile de croire que quelque chose a bel et bien existé et que l'immigrant nous l'a dérobé, et ainsi de nier l'impossibilité de ce plaisir. Le slogan « Rendre sa grandeur à l'Amérique » se heurte à un problème : il est impossible de rendre grand ce qui n'a jamais existé. Ce n'est pas que les États-Unis n'aient pas connu un meilleur passé – en termes d'économie, d'emploi ou de production industrielle – mais ce passé idéalisé ne peut jamais revenir, car il n'a jamais existé.

Donald Trump incarne l'image de l'homme blanc et chrétien, dont il tire son unique satisfaction. Par conséquent, plus ses abus sexuels, ses obscénités et ses actes honteux sont

exposés, plus il semble gagner des soutiens, et plus il s'en délecte ! Il continuera donc ainsi sans aucune limite.

Avec Donald Trump, la vie est plus agréable car il incarne le triomphe du plaisir au sein du capitalisme néolibéral. Le problème, c'est que le plaisir absolu est impossible ; avant qu'il ne survienne, le sujet disparaît et laisse place à un perdant. Plus cet individu cherche à trouver du plaisir à travers Trump, plus il se sentira impuissant et, par conséquent, plus les réactions fascistes se manifesteront.

4.2. Le déni épistémique ou, que faire de la race, de la classe et du genre dans la praxis psychanalytique ?

La psychanalyse est-elle un privilège blanc ?

On dit que Lacan, lors de son arrivée à Caracas en juillet 1980, aurait prononcé la fameuse phrase : « Soyez lacaniens, si vous voulez. Je suis freudien. » L'authenticité de ces propos est sujette à caution, mais en pratique psychanalytique, peu importe que Lacan les ait réellement prononcés ou non ; ce qui compte, ce sont les effets de ce qui a été dit sur ce qui est resté non-dit. Car plus de quarante ans plus tard, nombreux sont ceux qui se revendiquent « lacaniens » – ils se positionnent comme tels – et, de ce point de vue, définissent ce qui est ou n'est pas lacanien, ce qui, dans certains contextes, signifie être psychanalyste.

L'approche lacanienne engendre des subjectivités malgré la neutralité de l'analyste et la fin de l'analyse ; cela n'empêche pas l'idéal de blancheur de façonner des manières particulières d'être situé au monde. Pour Bento (2002), la

blancheur se constitue comme : « un lieu de privilège racial, économique et politique, dans lequel la race (blanche), non nommée comme telle, chargée de valeurs, d'expériences et d'identifications affectives, finit par définir la société » (p. 7).

Comme le souligne également Viveros (2015), en Colombie, la blancheur est un marqueur de privilège racial, incarnant un pouvoir qui se manifeste, se diffuse et s'exerce de multiples façons. Mais surtout, ce pouvoir n'est pas nécessairement lié à un corps « blanc », mais plutôt à une position de privilège (liée à la blancheur elle-même). Par exemple, on est plus proche d'« être » psychanalyste si l'on suit une analyse et des études en France, et dans une moindre mesure en Argentine (le pays le plus européenisé d'Amérique latine). Cela confère à cette personne une position privilégiée par rapport à celles et ceux qui aspirent à devenir psychanalystes.

L'idéal de blancheur, comme tous les idéaux, est inatteignable, comme l'indiquait la phrase précédente. En Colombie, cet idéal a non seulement été racialisé, mais aussi géographiquement circonscrit à ce qu'on appelle le triangle d'or : Bogotá, Medellín et Cali, Bogotá en étant le « centre ». C'est dans ces villes qu'il faut commencer à devenir blanc.

Les écoles et les universités devraient enseigner que la géographie et l'histoire ne se limitent pas aux paysages et aux événements ; elles façonnent aussi les subjectivités. Naître au milieu des montagnes ou près d'un fleuve et de la mer n'est pas la même chose ; vivre sous les tropiques ou dans les Caraïbes, où la température avoisine les 40 degrés Celsius à

midi, n'est pas comparable à vivre dans les Andes, où la température moyenne est de 17 degrés Celsius. Francisco José de Caldas avait raison, mais se trompait, dans son ouvrage de 1808, « De l'influence du climat sur les êtres organisés », où il soutenait que le climat peut influencer la constitution physique et les facultés intellectuelles des êtres organisés. Il affirmait que le climat andin favorise la civilité, la pensée rationnelle et intellectuelle, tandis que les climats tropicaux sont propices à la violence, à la sauvagerie et à la férocité.

Un culte réglementé, des principes de moralité et de justice, une société bien organisée dont le joug ne saurait être ôté impunément : un ciel clair et serein, un air doux, une température clémente, ont engendré des coutumes modérées et des occupations paisibles. L'amour, cette zone torride du cœur humain, est dépourvu de ces fureurs, de ces cruautés, de ce caractère sanguinaire et féroce du mulâtre des côtes. Ici (dans les Andes), il a trouvé un équilibre avec le climat (Caldas, 1808, p. 167).

Dans ce cas, Bogotá incarnerait l'idéal de blancheur, suivie de Medellín, et dans une moindre mesure, de Cali ; les autres villes devraient s'adapter à ces idéaux, quoique dans une moindre mesure. De plus, la grande majorité des villes et municipalités de Colombie se situent sous un climat tropical, dans les régions andines et montagneuses. Francisco José de Caldas écrit donc que des facteurs tels que le climat ont permis à certaines zones de devenir des lieux de « progrès » et de « développement », proches de l'idéal « européen » de civilisation. Les autres zones sont restées à la merci de leur climat et de ses conséquences. Mais les régions andines et tropicales étaient toutes deux imprégnées de l'idéal de

blancheur, manifestant dans ces zones, plus ou moins fortement, ce que le psychanalyste marocain Ayouch, dans son livre « *La Race sur le divan* », appelle la « mélancolie raciale ».

Pour une personne noire en situation d'ascension sociale, être reconnue comme telle signifie abandonner sa communauté. Autrement dit, elle doit se conformer à un idéal blanc de soi, et l'impossibilité d'y correspondre engendre une forme de mélancolie. C'est pourquoi il est essentiel de rendre visibles les mouvements d'activisme et d'identification, c'est-à-dire de révéler la pluralité des corps (p. 258).

Lacan représente l'idéal du psychanalyste à atteindre ; pour y parvenir, il faut donc aller étudier en France, à Paris, se faire analyser par les disciples survivants de Lacan (puisque Lacan est mort), et ce sera le début de ce que l'on devient : psychanalyste lacanien. Le problème est que, comme tout idéal surmoi freudien (« être Lacan, être Lacan, ne pas être Lacan »), cet idéal ne sera jamais atteint. Dès lors, naîtra cette mélancolie raciale, ou plutôt une mélancolie psychanalytique, où les praticiens de la psychanalyse ne pourront jamais s'autoriser.

La psychanalyse est un privilège blanc, non seulement pour ceux qui souhaitent entreprendre un processus psychanalytique, mais aussi pour les psychanalystes eux-mêmes. D'où leur désir de défendre leur position de psychanalystes contre toute menace à la désintégration de leur identité. Le problème du sujet est de fixer ses identifications à des identités ; dès lors, le moi devient une instance

constamment menacée par tout ce qui pourrait désintégrer son identité. Par conséquent, il réagira violemment, allant jusqu'à détruire ce qui le menace, afin de préserver son identité égotique.

4.3. Du déni épidermique à la différence sexuelle

La blancheur, en tant qu'idéal, cherche à supprimer l'émergence de multiples identifications afin de les fixer en une identité pure et unificatrice : la vraie ou la meilleure. Se pourrait-il que nous nous soyons identifiés à certaines théories pour retrouver une forme d'identité perdue et idéalisée ? Le marxisme, voire la psychanalyse, pourraient figurer parmi ces théories.

Dans ce dernier cas, « être » un vrai lacanien revient à s'effacer et à atteindre l'idéal de blancheur français et européen. Affirmer que « Lacan n'a pas dit cela » ou son pendant, « Lacan l'a déjà dit », constitue non seulement une invalidation ou une validation théorique qui sous-tend une pratique, mais aussi une position identitaire à part entière visant à atteindre l'« être » du « je suis lacanien ». Dans les contextes latino-américains, l'affirmation « ce n'est pas de la psychanalyse » recoupe également celle de « ce n'est pas assez blanc ». À l'affirmation « ce n'est pas de la psychanalyse » s'ajoute celle-ci : la psychanalyse n'est pas raciste, et bien que la race n'existe pas – à l'instar de l'Autre en psychanalyse –, elle a des effets ; le racisme existe donc bel et bien et il a des effets sur les sujets.

Selon la Brésilienne Lélia González (2020), dans certains contextes latino-américains, il existe un « racisme par

omission », où le racisme — bien qu'il puisse également être pensé en termes de classisme et de machisme (classe et genre) — se manifeste par d'autres actions : l'inaction, la négligence ou le manque de réaction face à des situations discriminatoires.

Ainsi, une personne se retrouve victime de discrimination non seulement pour avoir commis un acte répréhensible, mais aussi pour son inaction face à une situation lui causant un préjudice ou un désavantage en raison de son origine raciale ou ethnique. L'omission et le déni du racisme, du classisme et d'autres formes de discrimination sont présentés comme des réponses symptomatiques au déni de la différence sexuelle postulé par la psychanalyse ; pour certains psychanalystes, les discours et pratiques racistes, sexistes et classistes ne devraient pas être considérés comme pertinents, car tout s'explique par la différence sexuelle inhérente à la réalité.

Cependant, c'est dans ces pratiques que cette différence se manifeste. Réfuter ces formes d'exclusion — selon la logique du « je sais, mais quand même » — constitue une négation. Chez certains individus, la reconnaissance et la réfutation font partie d'une réalité qui peut coexister sans nécessairement engendrer de contradiction.

C'est là que la pratique psychanalytique devient non pas matérialiste mais idéaliste, dans un monde incohérent, mais paradoxalement complet, où le prix à payer pour entretenir le désir est connu, mais, malgré cela, il n'est pas payé. Ceci, comme le dit Lebrun dans son livre *La

Perversion ordinaire*, « rend impossible d'affronter l'inévitable réalité où oui non signifie non, et il devient difficile de savoir quand c'est oui et quand c'est non ». C'est là que le divan et le cabinet de consultation deviennent l'environnement « naturel » de ce déni, où tout est consommé pour que rien ne se produise.

Mais cette coexistence a pour prix de vivre « dans un monde complet et incohérent, où les contraires ne s'opposent apparemment pas », où l'un des termes est comme en attente, sans être pour autant écarté. Or, dès lors que le déni acquiert une place privilégiée, le sujet se retrouve sans défense. Il ne peut plus compter sur la vectorisation phallique pour l'organisation de ses pulsions. Car, en se laissant emporter par la croyance qu'il peut dire oui et non sans contradiction, il s'empêche d'entreprendre tout travail impliquant un renoncement. Il lui devient alors impossible d'affronter l'inévitable réalité où oui n'est pas non, et il lui devient difficile de savoir quand c'est oui et quand c'est non (Lebrun, 2007, p. 321).

Parler de racisme, de classisme et de sexisme d'un point de vue psychanalytique ne revient pas à les réduire à de simples « fantasmes non analysés » constituant la réalité « imaginaire » de chaque sujet, ni à de « vestiges non analysés » d'un prétendu « manque d'analyse ». Bien que ces facteurs puissent être présents, la réalité est plus complexe. Les ignorer nous empêche d'accéder aux configurations subjectives du sujet. Si nous n'écoutons pas, qu'entendons-nous ? Et la réponse ne saurait être un « au-delà » angoissant, car cela reviendrait à essentialiser l'angoisse. Négliger les questions raciales, de classe ou de genre – elles aussi façonnées par des

facteurs politiques, économiques et historiques – constitue une forme de déni qui ne peut que conduire à leur résurgence sous leurs formes les plus extrêmes au sein de la pratique psychanalytique.

Compte tenu de ce qui précède, plusieurs questions se posent : comment aborder les identifications imaginaires si elles ne sont pas reconnues ? Se concentrer sur la réalité du sujet revient-il à ignorer ses configurations imaginaires et symboliques ? Ce manque de conscience des dimensions sociales et politiques de la pratique psychanalytique ne la rend-il pas élitiste, accessible uniquement aux personnes privilégiées ?

Ce n'est pas de la psychanalyse, c'est de la psychologie sociale ou de la sociologie ! À cela, on pourrait rétorquer : même Freud n'a pas osé aller aussi loin ! Car ses œuvres pourraient contredire ce qui a été affirmé plus haut, notamment *Psychologie des foules* et *Analyse du moi*, parmi d'autres ouvrages allant de *Sexualité et nervosité moderne* à *Moïse et monothéisme*, en passant par *Totem et tabou*, *L'avenir d'une illusion*, etc.

La psychanalyse, comme le soutient Pavón Cuellar (2024) dans son livre « *Psychanalyse et colonialité : vers une inflexion anticoloniale de l'héritage freudien* », peut être utilisée comme un outil fondamental pour permettre les mouvements de désidentification, ainsi que pour nous permettre de remettre en question cette identité colonisée par les imaginaires de l'idéal de blancheur.

Il suffit d'écouter attentivement les symptômes. Cette écoute est d'ailleurs la chose la plus logique à faire, puisque les symptômes demandent à être écoutés attentivement, voire exigent d'être entendus. Leur premier message est une demande d'être entendus. On ne peut ignorer le refoulé dans le retour du refoulé (p. 164).

Nous devons repenser la pratique psychanalytique, les lieux où nous la perpétons ; décoloniser l'écoute signifie commencer à prendre en compte les questions de race, mais aussi de classe et de genre, comme beaucoup le disent depuis des années ; rompre les pactes narcissiques qui soutiennent l'idéal de blancheur et son déni, en réponse à la fameuse phrase que Lacan aurait prononcée à Caracas, on pourrait répondre : non, merci, nous allons être psychanalystes en ne l'étant pas !

4.4. Tout plaisir n'est pas synonyme de désir.

À l'ère du tout-puissant et du plaisir débridé, un phénomène frappant prend de l'ampleur. De même qu'à l'époque de Freud, les femmes manifestaient une série de symptômes hystériques en réaction à la rigidité de la morale victorienne, comme pour dire « non ! » à cette morale, la crise hystérique évoquée par Lacan dans le Séminaire 17, « *L'Autre Face de la psychanalyse* », s'opposait à la complétude de l'Autre, à cette totalité morale victorienne. Ce phénomène est ce que certains appellent la « non-sexualité ». De nombreux articles, vidéos et documentaires circulant en ligne montrent que beaucoup de personnes choisissent de ne pas avoir de relations sexuelles, et le plus frappant est que ce sont les

jeunes qui y ont le plus souvent recours. La question qui se pose est : pourquoi ?

Face à l'impératif surégoïque de jouissance que Lacan postule dans le Séminaire 20 : « *Encore* », et à l'impératif de performance que le philosophe Chul Han présente dans plusieurs de ses textes, une réponse subjective contemporaine possible est « l'absence de désir ». Dans ce contexte, le « non-sexe » devient le dernier refuge de la singularité face à un marché qui standardise le plaisir. Ce manque de sexe n'est-il pas une tentative du sujet de « sauver » le désir ? Lorsque le sexe, réduit à la jouissance totale, devient un impératif de jouissance, le sujet répond par le rejet : pas de sexe ! En rejetant la possibilité de recourir au sexe, le sujet réintroduit une limite, contournant ainsi le vide constitutif du sujet et de son désir.

Si le symptôme hystérique se manifestait par une conversion, comme d'autres symptômes, il peut aujourd'hui se manifester par une « asexualité », c'est-à-dire une manière de se placer « en marge du marché », comme un retrait de la scène.

Le « tout » se présente aujourd'hui comme un impératif : l'idéal du « tout est possible » apparaît alors comme une réponse à la jouissance totale et au fantasme pornographique de l'hypersexualité. Son corollaire, « il n'y a pas de sexe », dénonce la suppression de quelque chose : l'impossibilité du rapport sexuel, comme Lacan l'a également expliqué en détail dans le Séminaire 20 : *Encore*.

Une autre question se pose : le ghosting n'est-il pas simplement une autre façon de s'effacer de la scène, évitant ainsi la responsabilité de gérer l'absence de relation sexuelle qui engendre le désir ? En réalité, il n'y a plus de place ni pour le désir ni pour la prise de responsabilité face à cette absence. Confronté à l'impossibilité de s'abstenir de relations sexuelles, le réflexe est l'impuissance, ce qui pousse à disparaître. Le paradoxe est que plus l'ego et ses idéaux d'autosuffisance, de réussite, de performance, etc., sont ancrés, plus l'impuissance à reconnaître que tout n'est pas possible se renforce, et plus le seul recours pour entretenir le désir est de le mettre en scène, révélant ainsi l'incapacité du sujet à maintenir la tension qu'il génère.

Ce symptôme peut être considéré comme une réponse propre à chaque époque. Dans une société où le marché impose le principe que « tout est accessible » grâce aux biens de consommation, l'autre finit par devenir gênant, car il ne se contente pas d'exiger, mais peut aussi désirer. Face à cela, mieux vaut « éteindre » l'écran : disparaître sans dire au revoir, sans conclusion ni deuil. Les « presque » d'aujourd'hui – où il n'y a ni relation amoureuse, ni relation de séduction, ni relation amoureuse, et encore moins d'amour – sont une autre manifestation de ces logiques. Ces nouvelles manifestations du symptôme façonnent des subjectivités qui ne traitent ni l'altérité, ni la différence, ni le désir. Le sujet préfère « faire le mort » (disparaître) plutôt que d'avoir à affronter la vérité de son propre désir ou le manque chez l'Autre.

Selon Chul Han, nous vivons dans une société narcissique d'uniformité, où l'altérité et la différence sont

gommées, et où l'existence d'autrui est niée. Cette même idée a été développée, entre autres, par le psychanalyste Isidoro Vegh.

Pour Chul Han, l'Autre est non seulement nécessaire, mais aussi essentiel à l'Éros : « Éros est dirigé vers l'Autre de manière irrévocable, celui-là même ne pouvant être laissé à la disposition de l'Un. Dans le désert de l'uniformité, il n'y a pas d'Éros. » (p. 11-15), de même que pour la psychanalyse : « Le désir est le désir de l'Autre. »

Le problème de la marchandisation du désir, selon Chul Han, réside dans le fait que nous avons substitué Éros (le désir transcendant) par la pornographie ; c'est le triomphe de la jouissance sur le désir. La pornographie dépouille le corps de son voile, le transformant en chair pure et consommable. Dans cette profanation d'Éros qu'elle met en scène, l'autre est dépouillé de son mystère ; il nous est présenté comme un idéal de totalité et de transparence, une « jouissance » directe, éliminant la médiation du fantasme.

Éros a besoin d'un « voile » (le symbolique). En rendant tout visible et transparent, le capitalisme élimine le fantasme, pourtant essentiel à la psychanalyse ; il ne peut y avoir de désir sans fantasme. Le désir n'est pas une relation directe entre soi et l'objet ; c'est une relation médiatisée par un écran : le fantasme. C'est là $\diamond$ qu'intervient la formule du fantasme $\$ a$, où le sujet barré (\$) se rapporte au petit objet a par l'intermédiaire d'un losange, qui représente la distance, le désir et la pulsion.

Chez Lacan, le concept de fantasme n'est pas seulement un cadre théorique, mais aussi une défense contre la « joie de l'Autre » ; il constitue la distance nécessaire car il fixe une limite. Le problème, pour Chul Han, est que nous vivons à une époque qui ne tolère plus les limites. Tout doit être « accessible », « connectable », « évident ». En détruisant les limites, on détruit aussi le fantasme, et par conséquent le désir ; le sujet se retrouve à la merci de la jouissance.

En voulant tout montrer, on annihile le désir. Selon Lacan, le fantasme lacanien exige qu'une part devienne invisible. L'hypervisibilité dont parle Han détruit la capacité du sujet à fantasmer, réduisant l'objet à une chose plate et dépourvue de valeur libidinale.

Le capitalisme tardif tente de combler tous les vides. Tout est disponible, tout est « possible » – la dictature du « Oui, on peut » – mais le capitalisme n'est pas un discours ; c'est plutôt un court-circuit de discours. Dans les quatre discours définis par Lacan (celui du Maître, celui de l'Hystérique, celui du Professeur d'université et celui de l'Analyste), il existe toujours une barrière ou une limite qui empêche la satisfaction immédiate du désir. Il y a un ordre, un cycle ; autrement dit, on fait quelque chose de la jouissance, on en acquiert un savoir-faire. Si cette barrière entre le sujet et l'objet de la jouissance est levée, le sujet ne ressent plus le manque, mais croit pouvoir accéder directement à l'objet, à l'autre comme objet de consommation.

Le capitalisme, avec sa promesse que « tout est possible », garantit qu'il y aura toujours un objet (une

marchandise) pour combler le vide. Le désir s'étirole car le capitalisme élimine la négativité. C'est un « non-discours » car il ne crée pas de liens sociaux, seulement des consommateurs isolés.

Nous devons nous engager dans une politique du désir ancrée dans la pratique psychanalytique, où le désir implique à la fois le sujet et l'Autre – c'est-à-dire autrui. Mais cela n'est possible que lorsque le sujet et autrui sont reconnus comme des vestiges, jamais comme des totalités à s'approprier, à consommer ou à appréhender. C'est à ce stade que le psychanalyste italien souligne qu'il subsiste toujours un « reste », quelque chose qui ne peut être pleinement exprimé ni satisfait. Cette insatisfaction n'est pas une faille du système, mais bien la force motrice qui nous pousse à continuer de créer, de chercher et de vivre. Sans ce vide, le désir s'éteindrait.

4.5. Rêver pour désirer

Le rêve est une résurgence de la vie enfantine de l'âme, déjà surmontée.

Sigmund Freud. L'interprétation des rêves

Cette phrase résume l'essence de la psychanalyse et la découverte de Freud : le prétendu dépassement de l'enfance n'est jamais véritablement achevé, et les rêves constituent l'un des moyens par lesquels ce que l'on croyait vaincu réapparaît. Cette idée était déjà présente dans *Études sur l'hystérie* (1992), où Freud affirme que la plupart des symptômes hystériques sont des substituts d'un désir, une idée qu'il

approfondira pleinement en 1900 dans « *L'Interprétation des rêves* », dont l'idée centrale est que les rêves sont l'accomplissement de désirs. Tout au long de l'ouvrage, Freud nous invite à revisiter la théorie du désir, liée non seulement à une série d'expériences vécues les jours précédant le rêve, mais aussi à des souvenirs ancrés dans l'histoire de chacun, afin de démontrer que l'inconscient est intemporel.

Un désir conscient ne devient le stimulus d'un rêve que s'il parvient à susciter un autre désir, parallèle et inconscient, qui le renforce. Je considère ces désirs inconscients, conformément aux indications recueillies lors de la psychanalyse des névroses, comme toujours en alerte, prêts à s'exprimer à tout moment dès qu'ils en ont l'occasion, s'alliant à une pulsion consciente et transférant leur plus grande intensité à la moindre intensité de cette pulsion. Dès lors, il doit apparaître que seul le désir conscient s'est réalisé dans le rêve ; seul un petit détail frappant dans sa configuration nous permettra de déceler la puissante force auxiliaire issue de l'inconscient (Freud, 1992i, p. 545-546).

Ce qui importe ici, ce sont les associations et la manière dont elles sont reconfigurées par les deux mécanismes décrits par Freud : la condensation et le déplacement. Le « travail sur le rêve » (*Traumarbeit*) fait du contenu dont nous nous souvenons au réveil – le contenu manifeste – une simple façade déformée. Ce qui compte véritablement, c'est le processus de transformation des pensées latentes par condensation et déplacement.

La condensation se produit lorsqu'une seule image ou figure dans un rêve représente de multiples chaînes d'associations. Par exemple, la personne du rêve pourrait avoir le visage du patron, la voix du père et les vêtements d'un ancien professeur. Tout cela sert à regrouper diverses charges émotionnelles en un seul élément, permettant ainsi au contenu latent d'échapper à la censure psychique.

Le déplacement consiste à détourner l'attention émotionnelle d'un élément important vers un élément insignifiant. Par exemple, quelqu'un pourrait rêver de casser un verre et s'en sentir mal, mais en réalité, ce sentiment ne concerne pas le verre lui-même, mais quelque chose d'important que le verre « représente » ; autrement dit, le processus d'association est à l'œuvre. Là encore, le but est de dissimuler ce qui nous perturbe réellement : le désir.

La thèse centrale de Freud est que chaque rêve est l'accomplissement (déguisé) d'un désir refoulé. Même lorsqu'un rêve semble angoissant ou dénué de sens, une analyse plus approfondie révèle un désir sous-jacent en quête de satisfaction.

Le désir représenté dans le rêve est nécessairement un désir d'enfant. Par conséquent, chez l'adulte, il provient de l'inconscient ; chez l'enfant, chez qui la séparation et la censure entre le conscient et l'inconscient n'existent pas encore ou se mettent à peine en place, il s'agit d'un désir inassouvi, non refoulé, issu de la vie éveillée. Je sais que cette intuition ne peut être démontrée de manière générale (p. 546).

Le désir est le moteur. Sans un désir inconscient de retenir et de maîtriser les expériences de la journée, il n'y aurait pas de sommeil. Le sommeil est la tentative du psychisme de libérer sans danger les tensions internes pendant que le corps se repose.

Un désir inconscient et refoulé, dont l'accomplissement ne pouvait être perçu par le moi du rêveur que comme une épreuve douloureuse, profita de l'opportunité offerte par les séquelles douloureuses de la journée qui en étaient encore imprégnées, leur prêta son soutien et les rendit ainsi onirables. Mais tandis que dans le cas a, le désir inconscient coïncidait avec le désir conscient, dans le cas b, la divergence entre l'inconscient et le conscient – le refoulé et le moi – devient manifeste, et la situation du conte des trois vœux exaucés par la fée au couple se réalise (p. 549).

Freud utilise une comparaison pour expliquer plus en détail le fonctionnement des rêves, et il le fait par le biais d'une analogie économique : la pensée diurne est celle de « l'entrepreneur » qui a l'idée du rêve, mais le désir inconscient est celui du « capitaliste » qui fournit le capital — l'énergie — nécessaire à la réalisation du projet.

Pour le dire par analogie : il est tout à fait possible qu'une pensée onirique joue le rôle de l'entrepreneur pour le rêve ; mais l'entrepreneur qui, comme on le dit souvent, a l'idée et la volonté de la mettre en pratique, ne peut rien faire sans capital ; il a besoin d'un capitaliste pour payer les dépenses, et ce capitaliste, qui fournit la dépense psychique pour le rêve, est dans tous les cas et inévitablement, quelle que soit la pensée diurne, un désir qui vient de l'inconscient (p. 553).

Le rêve est une tentative de rétablir une expérience originelle de satisfaction par le biais de l'« identité perceptive » : il fait croire au sujet, grâce à une hallucination visuelle, que son désir est déjà assouvi. Cependant, si le désir inconscient se manifestait directement, il réveillerait le rêveur par l'angoisse ou un conflit moral. Il doit donc se soumettre à une censure psychique, qui le contraint à se dissimuler par le « travail » du rêve. Pour Freud, le rêve est le gardien du sommeil ; le désir de continuer à dormir est, en soi, une force motrice du sommeil. L'appareil psychique préfère créer un fantasme – le rêve – qui satisfait le désir de manière hallucinatoire, plutôt que de laisser une tension interne ou un stimulus externe (comme la faim ou un bruit) forcer le sujet à se réveiller.

Cette idée de Freud a continué d'être reformulée dans des textes postérieurs à *L'Interprétation des rêves*. Dans *Les plaisanteries et leurs rapports avec l'inconscient* (Freud, 1992j), Freud établit un parallèle entre la technique de la plaisanterie et le travail sur les rêves, notant que les deux sont des « formations de l'inconscient » permettant la réalisation déguisée de désirs. Dans son étude sur les plaisanteries (1905), il utilise le terme de « formation par substitution » pour expliquer comment les désirs trouvent des moyens d'expression indirects.

Dans « *Au-delà du principe de plaisir* » (Freud, 1992k), Freud revoit sa thèse initiale après avoir étudié les rêves des névroses traumatiques et ceux qui répètent des situations pénibles. Il y postule que, si les rêves visent à satisfaire des désirs – en lien avec le principe de plaisir –, il existe une « compulsion de répétition » susceptible de

transcender ce principe. Enfin, dans « *Nouvelles leçons d'introduction à la psychanalyse* » (Freud, 1992c), Freud revient sur cette question pour préciser que, malgré des exceptions – comme les rêves traumatiques –, la fonction des rêves demeure, essentiellement, la tentative de traiter les désirs inconscients.

Les rêves et le désir ont fait l'objet de nombreuses recherches en psychanalyse. Par exemple, dans la théorie de Winnicott, le rêve est un espace de transition, le même espace où se déploient le jeu et l'art. Rêver, c'est la capacité de créer son propre monde et d'intégrer des éléments du monde extérieur à une réalité partagée, les faisant ainsi partie intégrante de son monde intérieur. Le rêve est un pont, non un mur. Rêver est, en soi, un désir d'exister de manière créative. De même qu'un enfant utilise un ours en peluche pour faire face à l'absence de sa mère, l'adulte utilise les rêves pour gérer ses conflits. Dans le rêve, l'objet est créé par nous, mais simultanément, il nous apparaît comme un événement extérieur. Cette capacité à « créer » la réalité est ce que Winnicott nomme l'aperception créative.

Pour Žižek, les rêves ne sont pas une illusion qui dissimule la réalité, mais bien le lieu où se révèle la vérité de nos désirs. Il soutient que la vie quotidienne – la vie éveillée – fonctionne comme un fantasme qui nous permet d'ignorer le Réel. Il utilise le rêve du fils « brûlé » pour démontrer que, d'une certaine manière, les êtres humains « s'éveillent » à la réalité sociale pour éviter d'affronter le noyau traumatique de leur existence. Par conséquent, il souligne que l'accomplissement du désir dans ce rêve est paradoxal. Le

désir n'est pas quelque chose de « bon » ; c'est une force perturbatrice. Dans le cas de l'enfant brûlé, le rêve est la matérialisation du reproche et de la culpabilité du père ; il « accomplit son désir » de se confronter à ses propres manquements, et il est si puissant que la conscience ne peut le contenir.

Alors, soyons courageux : faisons des vœux !

Références

- Adorno, T. W. (2003). Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo. Voces y culturas
- Allouch, J. (1998). *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*. Litoral.
- Ayouch, T. (2025). *La raza al diván*. Topia.
- Bataille, G. (1988). *El Erotismo*. Tusquets.
- Bataille, G. (1981). *El trabajo y el juego, en: Las lágrimas de eros*. Tusquets
- Bento, M.A.S (2002). Pactos Narcísicos no racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. (Tese de doutorado, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do desenvolvimento e da Personalidade) Maria Aparecida Silva Bento (usp.br)
- Bruce. J. (2007). *Nos habíamos choleado tanto*. Universidad de San Martín de Porres.
- Bourband, L. (2009). El cuerpo in-vestido: La función de la vestimenta en las mujeres. Tesis de Maestría en Psicoanálisis. Universidad del Rosario.
<https://rehip.unr.edu.ar/server/api/core/bitstreams/10643a7a-6b96-499a-96ae-78d1191cbc63/content>
- Caldas, F.J. (1808b). Del influjo del clima sobre los seres organizados. *Semanario del Nuevo Reino de Granada*, Vol.1. Bogotá: Editorial Minerva, 1942, 136-196.

Douformantelle, A. (2002). *La mujer y el sacrificio*. Nocturna.

Echavarría, J. M. (2013). Réquiem NN [Documental].

Echeverría, B. (2010). Modernidad y blanquitud. Era.

El Universal. (2021, septiembre 3). Diseñadora de modas transforma la vida de habitantes de calle. El universal.
<https://www.eluniversal.com.co/cultural/disenadora-de-modas-transforma-la-vida-de-habitantes-de-calle-BF5315517>

Freud, S. (1981). Psicopatología de la vida cotidiana: En *Obras Completas*. Tomo I. Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1992a). Psicopatología de la vida cotidiana: En *Obras Completas* (Volumen VI). Amorrortu.

Freud, S. (1992b). Una neurosis demoníaca en el siglo XVII: En *Obras Completas* (Vol. XIX). Amorrortu.

Freud, S. (1992c). La feminidad. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis: En *Obras Completas* (Vol. XXII). Amorrortu.

Freud, S. (1992d). Tótem y Tabú: En *Obras completas* (Vol. XIII). Amorrortu.

Freud, S. (1992e). El Moisés y la religión monoteísta: En *Obras Completas* (Vol. XXXIII). Amorrortu.

Freud, S. (1992f). Psicología de las masas y análisis del yo: En *Obras Completas* (Vol. XVIII). Amorrortu.

Freud, S. (1992g). El yo y el ello: En *Obras Completas* (Vol. XIX). Amorrortu.

Freud, S. (1992h). Estudios sobre la histeria: En *Obras Completas* (Vol.II). Amorrortu.

Freud, S. (1992i). La interpretación de los sueños: En *Obras Completas* (Vol. V). Amorrortu.

Freud, S. (1992j). El chiste y su relación con lo inconsciente. En *Obras Completas* (Vol.VIII). Amorrortu.

Freud, S. (1992k). Más allá del principio del placer. En *Obras Completas* (Vol. XVIII). Amorrortu.

Gines, K. (22 de marzo de 2017). *Qarla Quispe junto a sus diseños de polleras Warmichic* [Fotografía]. Trome.

González, L. (2020). *Por un feminismo afrolatinoamericano*. Mandacaru.

Grüner, E. (2005). La cosa política y el acecho de lo Real: Paidós.

Gutiérrez, N. (2007). Jaime Ávila. Artnexus, (64). Arte en Colombia 110. Apr - Jun 2007. <https://www.artnexus.com/es/magazines/article-magazine-artnexus/5d6331f290cc21cf7c0a08b8/64/jaime-avila>

Horvilleur, H. (2023). *Reflexiones sobre la cuestión antisemita*. Libros del Zorzal.

Kaufmann, P. (Dir.). (1996). *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis: El aporte freudiano*. Paidós.

Lacan, J. (1961-1962). Seminario 9: *La identificación* (inédito). Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Lacan, J. (1974-1975). El Seminario. Libro 22: *R.S.I.* (inédito).

Lacan, J. (1992). El Seminario, libro 17: *El reverso del psicoanálisis*. Paidós.

Lacan, J. (1993). El mito individual del neurótico: En *Intervenciones y textos* 1. Manantial.

Lacan, J. (1994). El seminario, libro 4: *La relación de objeto*. Paidós.

Lacan, J. (2003). El seminario, libro 11: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós.

Lacan, J. (2008). Seminario, libro 16: *De un otro al otro*: Paidós.

Lacan, J. (2009). El Seminario, libro 18: De un discurso que no fuera semblante. Paidós.

Lacan, J. (2010). El seminario, libro 20: *Aún*. Paidós.

Lacan, J. (2012). El Seminario, libro 19: *O peor*. Paidós.

Lacan, J. (2013). El Seminario, libro 10: *La angustia*. Paidós.

Lacan, J. (2014). El seminario, libro 6: *El deseo y su interpretación*. Paidós.

Lacan, J. (2017). El seminario, libro 3: *Las psicosis*. Paidós.

Le Gaufey, G. (2013). *El objeto a de Lacan*. El cuenco de Plata.

Lebrun, J.-P. (2007). *La perversion ordinaire*. Denoël

Lemoine-Luccioni, E. (2003). *El vestido*. Ensayo psicoanalítico. Instituto de Estudios de Moda y Comunicación.

Milner, J.-C. (2007). *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*. Manantial.

Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. Fondo de Cultura Económica.

Pagano, C. (2018). *El imperio de la salsa*. Ícono.

Pavón Cuellar, D. (2024). *Psicoanálisis y colonialidad: Hacia una inflexión anticolonial de la herencia freudiana*. Fontamara.

Reich, W. (1972). *Psicología de masas del fascismo*. Ayuso.

Rose, J. (2005). *The question of Zion*. Princeton University Press.

Steele, V. (2018). *Fashion Theory. Hacia una teoría cultural de la moda*. Ampersand

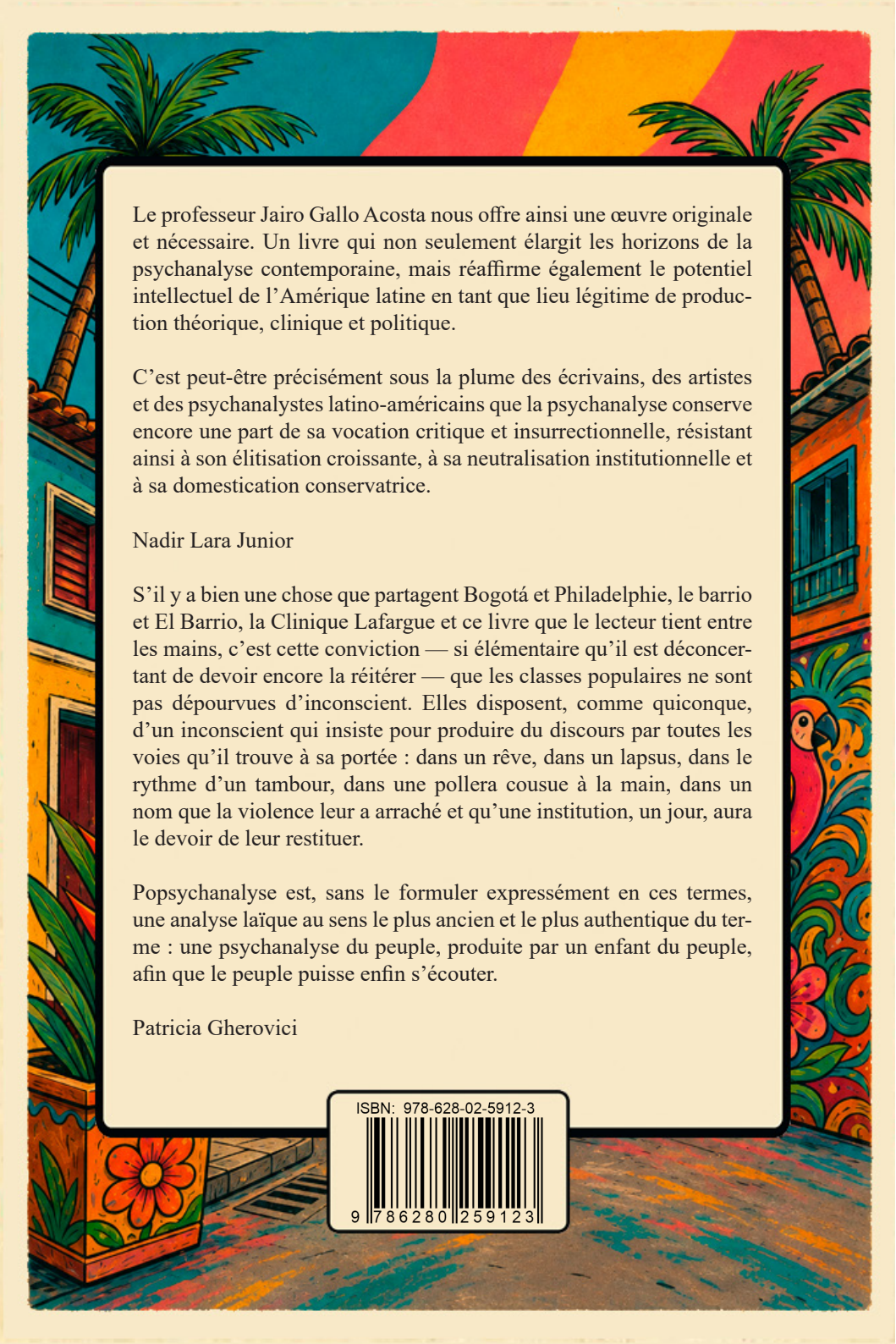
Versteegen, P. (2024). La posición social de los votantes de Trump en la sociedad estadounidense: singularidad y apoyo de la derecha radical. Volumen 46, Número 1 *Political Psychology* . <https://doi.org/10.1111/pops.12984>

Viveros Vigoya, M. (2015). Movilidad social, blancura y blanqueamiento en Colombia. *Revista de Antropología*

Latinoamericana y del Caribe, 20 (3), 496–512.
<https://doi.org/10.1111/jlca.12176>

Žižek, S. (2005). El objeto a en los lazos sociales.
elsigma.com <https://www.elsigma.com/columnas/el-objeto-a-en-los-lazos-sociales-1-objet-a-in-social-links-2/7352>

Žižek, S. (2024). After Trump's Victory: From MAGA to MEGA.
e-flux.com
<https://www.eflux.com/notes/641013/after-trump-s-victory-from-maga-to-mega>



Le professeur Jairo Gallo Acosta nous offre ainsi une œuvre originale et nécessaire. Un livre qui non seulement élargit les horizons de la psychanalyse contemporaine, mais réaffirme également le potentiel intellectuel de l'Amérique latine en tant que lieu légitime de production théorique, clinique et politique.

C'est peut-être précisément sous la plume des écrivains, des artistes et des psychanalystes latino-américains que la psychanalyse conserve encore une part de sa vocation critique et insurrectionnelle, résistant ainsi à son élitisation croissante, à sa neutralisation institutionnelle et à sa domestication conservatrice.

Nadir Lara Junior

S'il y a bien une chose que partagent Bogotá et Philadelphie, le barrio et El Barrio, la Clinique Lafargue et ce livre que le lecteur tient entre les mains, c'est cette conviction — si élémentaire qu'il est déconcertant de devoir encore la réitérer — que les classes populaires ne sont pas dépourvues d'inconscient. Elles disposent, comme quiconque, d'un inconscient qui insiste pour produire du discours par toutes les voies qu'il trouve à sa portée : dans un rêve, dans un lapsus, dans le rythme d'un tambour, dans une pollera cousue à la main, dans un nom que la violence leur a arraché et qu'une institution, un jour, aura le devoir de leur restituer.

Popsychanalyse est, sans le formuler expressément en ces termes, une analyse laïque au sens le plus ancien et le plus authentique du terme : une psychanalyse du peuple, produite par un enfant du peuple, afin que le peuple puisse enfin s'écouter.

Patricia Gherovici

ISBN: 978-628-02-5912-3



9 786280 259123