

Babel

2018/2019

SYGNE
N°2
International



SYGNE:

... *signe que non*

L'énigmatique négation qui signe la tragédie moderne, ce tic qui aux yeux de beaucoup défigure et rend méconnaissable le sujet, il revient à l'éthique de la psychanalyse de continuer à le supposer signifiant. Dans cette optique, le CIAP a choisi le nom de Sygne, une manière pour notre groupe, non pas de rendre hommage à son vain sacrifice au nom du Père, mais au contraire de reconnaître sa valeur d'otage dans la tragédie généralisée du Verbe. Fidèles à la filiation freudo-lacanianne et à l'orientation du CIAP, les pages numériques de la revue SYGNE seront dédiées au renouvellement de l'analyse du malaise dans la culture et de ses formes variables d'expressions. *Signe que non, nunca es triste la verdad lo que no tiene es remedio...*

The enigmatic negation which characterizes the modern tragedy, which in the eyes of many disfigures and renders the subject unrecognizable, must continually be supported by the ethics of psychoanalysis, thereby becoming meaningful. From this perspective, the CIAP has chosen the name of Sygne, a way for our group – not to pay homage to Sygne's vain sacrifice in the name of the Father – but on the contrary, to recognize its value of being a hostage in the generalized tragedy of the Word. In order to remain faithful to the Freud-Lacanian lineage and the orientation of the CIAP, the digital pages of the journal SYGNE will be dedicated to the renewal of the analysis of civilization and its malaise and its variable forms of expression. Signifying that no, *nunca es triste la verdad, lo que no tiene es remedio...*

Le corresponde a la ética del psicoanálisis continuar suponiendo significativa la negación enigmática que distingue la tragedia moderna, ese tic que a los ojos de muchos desfigura y hace irreconocible al sujeto, Desde esta perspectiva, el CIAP ha elegido el nombre de Sygne, como una manera para nuestro grupo, no de rendir homenaje a su sacrificio inútil en el nombre del Padre, sino, por el contrario, para reconocer su valor de rehén en la tragedia generalizada de la Palabra. Fieles al linaje freudiano-lacanianiano y a la orientación del CIAP, las páginas digitales de la revista SYGNE se dedicarán a la renovación del análisis del malestar en la cultura y sus formas variables de expresión. Signo que no, *nunca es triste la verdad, lo que no tiene es remedio...*

SOMMAIRE

COMITÉ DE RÉDACTION	6
Sygne polyglotte	
Markos ZAFIROPOULOS	7
Sygne polígloa	
Markos ZAFIROPOULOS	8
Sygne polyglota	
Markos ZAFIROPOULOS	9
Sygne poliglota	
Markos ZAFIROPOULOS	10
Polyglot Sygne	
Markos ZAFIROPOULOS	11
Sygne-полиглот	
Markos ZAFIROPOULOS	12
DOSSIER	15
ARTICLES EN LANGUE PORTUGAISE	
As lições de Sygne de Coûfontaine. O poder das mulheres e as mulheres de poder	
Markos ZAFIROPOULOS	16
Por uma genealogia psicanalítica do poder	
Gérard Pommier	27
ARTICLES EN LANGUE ESPAGNOLE	
Las lecciones de Sygne de Coûfontaine. El poder de las mujeres y Las mujeres de poder	
Jornada del 1è de enero de 2015 del Cercle International d Anthropologie Psychanalytique	
Markos ZAFIROPOULOS	31
LA MUJER CONTRA LA MADRE	
Gabriel LOMBARDI	45
Para una genealogía psicoanalítica del poder	
Gérard POMMIER	56
Amor del poder y deseo del soberano	
Paul Laurent Assoun	61
Figuras del héroe y lógicas del inconsciente : de Freud a Lacan	
Markos ZAFIROPOULOS	74
ARTICLE EN LANGUE ROUMAINE	
Dominația masculină : o analiză clinică a unei forme majore de putere (Bourdieu, Lacan și Lévi-Strauss).	
Markos ZAFIROPOULOS	82

ARTICLE EN LANGUE RUSSE

Figures clinique du pouvoir
Маркос Зафиропулос* 96

VARIA 111

LA FEMME CONTRE LA MÈRE
Gabriel LOMBARDI 113

O crime, a lei e o objeto a (sobre o fantasma e o sacrifício)
Renato SARIEDINNE 123

« Sortir du confort de la pensée occidentale »
Entretien avec Abdellah Taïa par Lionel LE CORRE 137

Liminality and mourning
Raphaëlle RABANES 142

Introduction aux échanges pour une analyse
Freudienne du capitalisme financier
Markos ZAFIROPOULOS 150

The metapsychology of the trader : neurosis or denial of the
name-of-the-father ?
Jan Horst KEPPLER 157

BIBLIOTHEQUE DE SYGNE 179

Nota de lectura : Markos ZAFIROPOULOS, Le symptôme et
l'esprit du temps. Sophie la menteuse, la mélancolie de
Pascal... et autres contes freudiens, Paris, Puf, 2015.
María OTERO ROSSI 181

Palabras preliminares
Amelia Haydée IMBRIANO 185

Lacan e Lévi-Strauss, ou o retorno a Freud
Markos ZAFIROPOULOS 190

Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud
Markos ZAFIROPOULOS 191

Note de lecture : Lionel Le Corre, L'Homosexualité de Freud, Paris Puf, 2017
Markos ZAFIROPOULOS 193

Compte rendu : Markos Zafiropoulos,
Les mythologiques de Lacan
Dina Germanos Besson
Marie-Jean Sauret 195

Les auteurs 198

Agenda CIAP 199

la vidéo Maud Mannoni
Catherine et Alain Vanier 201

COMITÉ DE RÉDACTION

Rédacteur en chef

Markos ZAFIROPOULOS

Secrétariat de rédaction

Sandra BERGER
Lionel LE CORRE
Isabelle GUILLAMET
Maria OTERO ROSSI
René SARFATI

Membres du Comité de Rédaction

Corinne GARCIA, Themis GOLEGOU, Sarah GUERINEAU,
Elisa DOS MARES GUIA-MENENDEZ, Kevin POEZEVARA,
Paul ROBE, Maria JESUS TOBAR, Frédérique TOPALL-RABANES

Réalisé avec la collaboration

Weiyin CHEN - mise en page
Ruxandra POPESCU - communication,
gestion du site web et contenu, charte graphique
Vannina MICHELI-RECHTMAN - photographie



Sygne polyglotte

Markos ZAFIROPOULOS

Compte tenu de la mondialisation des échanges et de la dimension internationale du Cercle International d'Anthropologie Psychanalytique (CIAP) dont Sygne est une grande voix il fallait rapidement mettre à la disposition de notre lectorat un numéro *Babel* attestant du fait que Sygne est polyglotte. C'est chose faite avec ce numéro qui je l'espère contribuera à désenclaver par les langues l'élucidation freudienne des tourments de l'homme moderne dans leurs profondes particularités, dont témoignent la pluralité des symptômes et des fantasmes pour la clinique du cas, mais aussi l'éminente diversité des malaises culturels auxquels ils sont liés étant entendu que le sujet de l'inconscient est une fonction du langage, des mythes et des rites, des structures de parenté mais aussi des conjonctures socio-historiques ; conjonctures qui exigent donc pour devenir intelligibles cette sorte de capitonnage entre ce qui peut être mis au jour par l'expérience psychanalytique et les avancées des autres sciences sociales (histoire, sociologie, ethnologie, etc.). L'ensemble culminant enfin dans ce que nous nommons l'anthropologie psychanalytique et qui n'est rien d'autre qu'un chapitre de la psychanalyse développé sur le versant collectif où nous retrouvons la grande tradition des textes freudiens, de *La Morale sexuelle civilisée* à *L'Homme Moïse et le monothéisme* en passant par *Totem et tabou*, ou encore *Psychologie collective et analyse du moi*. Que Lacan ait endossé cette perspective freudienne est peu contestable étant entendu qu'il endossa l'ensemble du désir de Freud faisant donc retour par la voix de Lacan à Paris d'abord puis au plan mondial où nous nous situons à notre tour avec modestie mais détermination tant il est vrai que c'est d'abord ce retour qui oriente nos travaux, non pas ou pas seulement par fidélité transférentielle mais parce qu'à suivre les chemins qui mènent de Freud à Lacan on aperçoit tout ce que ce dernier amène quant à l'actualisation des effets des déboîtements symboliques qui accompagnent l'évolution historique de la culture occidentale affectant l'enveloppe formelle du symptôme. De même que nous devons à l'œuvre de Lacan quelques résolutions cruciales de grandes questions quelquefois laissées par Freud – et au moins pour une part – en impasse, comme il en est par exemple des psychoses ou de la question féminine sans cesse reprises par Lacan selon le rythme imposé par la périodisation de sa recherche passant notamment du moment sociologiste au moment structuraliste et enfin peut-être au moment logicien.

Sygne políglota

Markos ZAFIROPOULOS

Debido a la mundialización de los intercambios y a la dimensión internacional del Círculo Internacional de Antropología psicoanalítica (CIAP), círculo del cual Sygne es una voz importante, había que poner rápidamente a la disposición de nuestro lectorado un número *Babel* para bien señalar que Sygne es políglota. Esto ya está hecho entonces con este número que, así lo espero, va a contribuir a desenclavar a través de las lenguas la elucidación freudiana de los tormentos del hombre moderno en sus profundas particularidades, de los cuales dan testimonio la pluralidad de los síntomas y fantasmas en la clínica del caso, pero también la eminente diversidad de los malestares culturales a los cuales están relacionados, siendo entendido que el sujeto del inconsciente es una función del lenguaje, de mitos y de ritos, de estructuras del parentesco pero también de coyunturas socio-históricas que exigen pues, para ser intelegibles, esa especie de almohadillado entre lo que puede darse a la luz por la experiencia psicoanalítica y los avances de las otras ciencias sociales (historia, sociología, etnología, etc.). Todo este conjunto culminando finalmente en lo que llamamos la antropología psicoanalítica y que no es más que un capítulo del psicoanálisis desarrollado en la vertiente colectiva en la cual encontramos la gran tradición de los textos freudianos, de *La Moral sexual civilizada*, a *Moisés y la religión monoteísta*, pasando por *Totem y tabú* o *La Psicología de las masas y el análisis del Yo*. Que Lacan haya endosado esta perspectiva freudiana es poco contestable, dado que endosó el conjunto del deseo de Freud que retorna a través de la voz de Lacan primero en París, luego en un plano mundial en el cual nos situamos nosotros a la vez, con modestia, pero con determinación, puesto que es primeramente este retorno que orienta nuestros trabajos, no sólo por fidelidad transferencial, sino porque al seguir los caminos que llevan de Freud a Lacan se percibe todo lo que Lacan aporta en cuanto a la actualización de los efectos de modificación simbólicas que acompañan la evolución histórica de la cultura occidental modificando la envoltura formal del síntoma. Del mismo modo que debemos a la obra de Lacan algunas resoluciones cruciales de las grandes cuestiones, a veces dejadas por Freud – al menos en parte-, en un callejón sin salida, como por ejemplo las psicosis o la cuestión femenina, retomada sin cesar por Lacan según el ritmo impuesto por la periodización de su investigación, que pasa particularmente del momento sociologista al momento estructuralista y, por fin, quizás, al momento de la lógica.

Sygne polyglota

Markos ZAFIROPOULOS

Levando em conta a mundialização das trocas e da dimensão internacional do Círculo Internacional de Antropologia Psicanalítica (CIAP) da qual Sygne é uma grande voz, era preciso disponibilizarmos aos nossos leitores um número Babel atestando que Sygne é poliglota. É o que foi feito neste número. Espero que ele contribuirá pelas línguas com a elucidação freudiana dos tormentos da modernidade em suas profundas particularidades testemunhadas na pluralidade dos sintomas e dos fantasmas da clínica, como na eminente diversidade do mal-estar pelas culturas. Entende-se que o sujeito do inconsciente é uma função da linguagem, dos mitos, dos ritos, das estruturas do parentesco e das circunstâncias sócio-históricas. Sua inteligibilidade exige esse tipo costura entre o que pode ser atualizado pela psicanálise e o avanço das outras ciências sociais (história, sociologia, etnologia etc). Este conjunto culmina no que chamamos de antropologia psicanalítica, um capítulo da psicanálise desenvolvida sobre a dimensão coletiva do sujeito onde encontramos uma grande tradição nos textos freudianos ; da *Moral sexual civilizada* ao *Moisés e o monoteísmo* passando por *Totem e tabu* à *Psicologia das massas* e a análise do Eu e Lacan endossou essa perspectiva freudiana. O conjunto do desejo de Freud fez seu retorno pela voz de Lacan, primeiro em Paris e em seguida no plano mundial, onde nos situamos modestamente, mas orientados por este retorno. Não se trata apenas de fidelidade transferencial, pois seguindo os caminhos que levam de Freud à Lacan, percebemos a atualização dos descompassos simbólicos que acompanham a evolução histórica da cultura ocidental afetando o envelope formal do sintoma. Devemos à obra de Lacan algumas resoluções cruciais de grandes questões deixadas por Freud e alguns de seus impasses, como é o caso das psicoses ou da questão feminina sempre retomadas por Lacan, segundo os períodos de sua pesquisa, passando do momento sociológico, para o momento estruturalista e talvez enfim, ao momento logicista¹.

¹ Traduction : Renato SARIEDINNE.

Sygne poliglotă

Markos ZAFIROPOULOS

Având în vedere actualul context, cel al mondializării schimburilor, precum și dimensiunea internațională a Cercului nostru (Cercul Internațional de Antropologie Psihanalitică - CIAP) pentru care Sygne este voce, considerăm că este imperios necesară punerea la dispoziția cititorilor noștri a unui număr « Babel », prin care atestăm faptul ca Sygne este poliglotă. Este cazul actualului număr care prin pluralitatea limbilor va facilita, sper, descifrarea freudiană a suferinței omului modern în profunzimea sa particularitate de care dă seama însăși pluralitatea simptomelor și fanstasmelor în clinica de caz precum și excepționala diversitate a formelor de *malaise*, indispoziții în cultură cărora aceste simptome le corespund, înțelegând aici că subiectul inconștientului este funcție de limbaj, de mit și de rit, de structură de înrudire dar și de conjunctură socio-istorică, funcție care, pentru a deveni inteligibilă, impune capitonajul între ceea ce poate fi adus la lumina de către experiența psihanalitică și rezultatele celorlalte științe sociale (istoria, sociologia, etnologia, etc.)

Acest ansamblu culminează cu ceea ce noi numim « antropologie psihanalitică », ce nu este nimic altceva decât un capitol al psihanalizei dezvoltat pe versantul colectiv în cadrul căruia regăsim marea tradiție a textelor freudiene: de la *Morala sexuală* « culturală » și *nervozitatea modernă*, până la *Moise și monoteismul*, trecând prin *Totem și tabou* sau *Psihologia colectivă și analiza eului*.

Faptul că Lacan și-a însușit această perspectivă freudiană este puțin contestabil, având în vedere că acesta și-a asumat în întregime dorința lui Freud care se întoarce astfel mai întâi la Paris prin vocea lui Lacan iar mai apoi pe plan mondial, acolo unde, cu modestie dar și cu determinare, ne situăm noi înșine ținând cont că propria noastră muncă de cercetare este orientată de această întoarcere, nu datorită sau nu doar datorită fidelității transferențiale, ci datorită faptului că parcurgând drumul care duce de la Freud la Lacan, înțelegem întreaga contribuție a acestuia din urmă cu privire la actualizarea efectelor deplasării simbolice ce acompaniază evoluția istorică a culturii occidentale, afectând învelișul formal al simptomului.

Totodată, datorăm operei lui Lacan câteva soluții cruciale la marile întrebări lăsate uneori în impas de către Freud — cel puțin în parte — cum ar fi spre exemplu problema psihozelor sau chestiunea feminină, subiecte reluate neconținut de Lacan potrivit cu periodizarea muncii sale de cercetare, respectiv trecerea de la perioada sa sociologică la perioada structuralistă și în fine, probabil, a logicii².

²

Traducerea Paul ROBE.

Polyglot Sygne

Markos ZAFIROPOULOS

Given the global nature of the conversation and the international dimension of the Cercle International d'Anthropologie Psychanalytique (CIAP), of which Sygne is the principal voice, it was imperative that we move quickly to offer to our readers this issue called Babel to prove that Sygne is indeed multilingual. Here it is. I hope that this issue will contribute to make accessible through the languages Freud's insights into the torments of modern man, whose profound specificities are attested to by the manifold symptoms and phantasies that we encounter in our clinical work as well as by the wide diversity of the expressions of discontent in modern civilization from which they arise. This link is inevitable, given that the subject of the unconscious is a function of language, of the myths and rituals, the structures of kinship, but also the socio-historical movements, which in order to become meaningful require a cross-fertilization between what can be brought to light in the psychoanalytic experience and the advances of the other social sciences (history, sociology, ethnology, etc.).

The sum of these interactions culminates ultimately in what we call psychoanalytic anthropology and which is nothing else than a new chapter of psychoanalysis written with the collective in mind, where we respectfully join the great tradition of Freudian texts from *Civilized Sexual Morality* and *Modern Nervous Illness* over *Totem and Taboo* and *Collective Psychology and Analysis of the Ego* to *The Man Moses* and *Monotheism*.

Lacan's affirmation of this Freudian perspective is undeniable, given that he affirmed Freud's desire in its totality. The latter thus returned articulated through Lacan's voice first in Paris and then on the global scene, where we modestly but determinedly place ourselves, given that it is primarily this return that orients our work. We do so not primarily because of transferential loyalty, but because we see in following the paths leading from Freud to Lacan everything that the latter bring to the effort of updating the impacts of the symbolic contortions that accompany the historical evolution of Western civilization inasmuch it they affect the formal envelope of the symptom. Similarly, we owe to Lacan's work several crucial clarifications of some of the great questions that Freud left us, sometimes, partly at least in a state of stalemate, such as, for instance, the question of psychosis or the feminine question, which were constantly worked through by Lacan according to the rhythm imposed by the different periods of his research, which passed notably from a sociological period through a structuralist period and finally, perhaps, a logician period³.

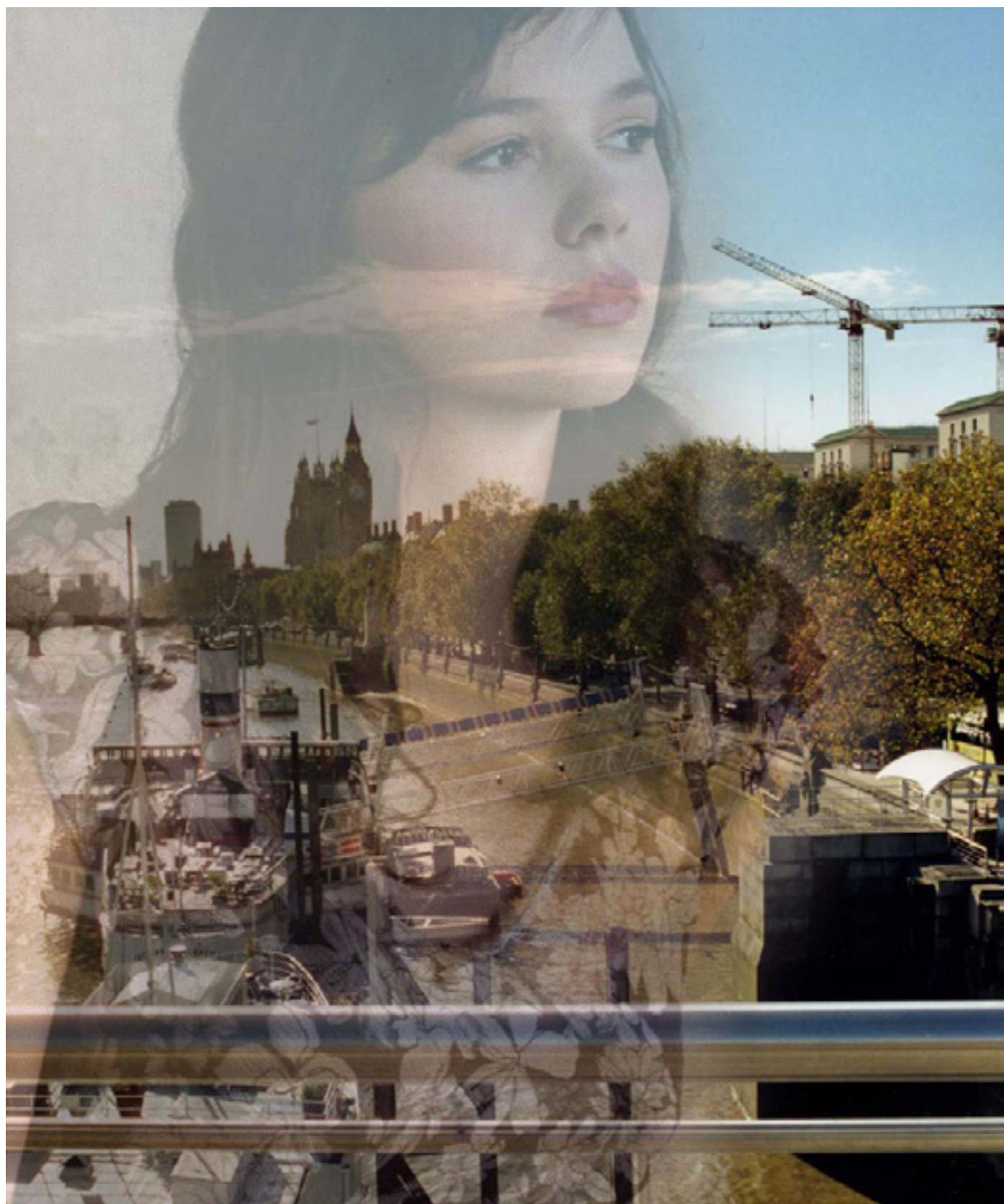
³ Traduction Jan Horst KEPPLER.

Sygne-полиглот

Markos ZAFIROPOULOS

По причине увеличения числа международных контактов и утверждения интернационального характера Международной Группы Психоаналитической Антропологии (CIAP), важной составляющей которой является журнал Sygne, мы решили предоставить нашим читателям первый выпуск журнала, показывающий нашу многоязычную направленность. Это мы и сделали в надежде — посредством языков — вывести из изоляции размышления Фрейда о специфике страдания современного человека, о котором, на уровне частного случая, свидетельствуют множество симптомов и фантазмов, а также большое разнообразие культурных недомоганий с которыми оно связано, если учитывать, что субъект бессознательного — это функция языка, мифов и обычаев, структур родства, в том числе социально-исторических конъюктур, требующая для расшифровки так называемую состыковку между психоаналитическим опытом и достижениями других социальных наук (История, социология, этнология и т. д...). Наконец, кульминацией того, что мы называем психоаналитической антропологией, является не что иное, как раздел психоанализа, разработанный на базе масс, где мы находим непреходящую традицию фрейдистских текстов, от Культурной сексуальной морали до Моисей и монотеизм через Тотем и табу, или Психологию масс и анализ человеческого Я. Согласие Лакана с этой фрейдистской точкой зрения неоспоримо, учитывая то, насколько он проникся желанием Фрейда. Сперва это желание возвращается в Париже через голос Лакана, а затем и во всемирный масштаб, где в свою очередь, скромно но прочно располагается желание нашей ассоциации. Верно то, что именно этот возврат направляет нашу работу: и не только через верность переносу, но и потому что, следуя путям ведущим от Фрейда к Лакану, мы видим всё то, что этот последний привносит в обновление эффектов символических отправлений, сопровождающих историческую эволюцию западной культуры в их влиянии на формальную оболочку симптома. Мы также обязаны работам Лакана в решении некоторых значимых вопросов, оставленных Фрейдом — и, по крайней мере, для одной части —, без возможности ответить на них, например, в отношении психозов или женского вопроса. Лакан не переставал возвращаться к этим вопросам в соответствии с ритмом, налагаемым периодизацией его исследовательской мысли, проходящей, в частности, от момента его социологических исследований к структурному моменту и, наконец, возможно, к логическому моменту⁴.

⁴ Traduction Maria KARZANOVA



Apparition urbaine © Vannina MICHELI RECHTMAN

DOSSIER

ARTICLES EN LANGUE PORTUGAISE

As lições de Sygne de Coûfontaine. O poder das mulheres e as mulheres de poder

Markos ZAFIROPOULOS

Antes de propor um tipo de esquema diretor apropriado para ordenar nosso ponto de vista sobre as relações complexas dividindo no campo sociopolítico o destino da mulher, eu gostaria de primeiramente nos conduzir ao centro do exemplo clínico. Este nos colocará novamente, com Lacan, na pista dos traços, talvez os mais distintos, do que eu chamarei a situação da mulher em relação ao poder político e social da modernidade. Situação que foi encarnada de maneira paradigmática pelo que Lacan teria escolhido, no livro 8 do seminário intitulado *Seminário, livro 8 : a transferência*⁵, como analisador da atualidade do mito de Édipo polarizando o inconsciente do sujeito da modernidade ; sujeito aqui no feminino, a saber, a sublime Sygne de Coûfontaine da qual Claudel situa o destino trágico no ambiente do drama pós-revolucionário, período durante o qual a França muda de Nome-do-Pai (sobre o conteúdo) e onde o poder napoleônico se instala, mesmo que já perturbado pela Restauração onde viu-se Luís XVIII transitoriamente recuperar o trono da França.

Em suma, sob a pluma do poeta redigindo uma trilogia - que por sinal desmente a ideia da ausência da tragédia na modernidade - os machos da França se estripam à serviço dos bens e a primeira cena da obra « *L'otage* »⁶ se abre sobre o reencontro dos Coûfontaine. Nessa primeira cena, Sygne conta ao primo que acaba de retornar da guerra, como, depois do assassinato de seus pais e do desmembramento do domínio familiar, ela se obstinou a recuperar sua unidade eu-ideal típica ao domínio, da mesma maneira em que ela se obstinou a recompor o crucifixo, o homem de bronze, novamente supliciado pelo ódio dos revolucionários, tendo acrescentado ao massacre dos monges cisterianos que a família abrigava em sua propriedade, o martírio do Cristo, que ela pacientemente reuniu o corpo fragmentado.

*E agora o grande bom-deus negro danificado pelo sol e a chuva, o escandaloso supliciado, eis-Lhe aqui entre essas paredes escondido dos homens conosco e nós recomeçamos com ele como exilados/ Que se fazem um lar de dois tições colocados atravessados*⁷...

...diz ela, para concluir o relato feito ao primo. Relato pelo qual verificamos que nessa interpretação cristã do axioma de Marx - « *a terra herda do filho do camponês* » - a propriedade como bem se encontra elevada à dignidade do sagrado, o que coloca na boa ordem a concepção que devemos fazer da organização do regime das relações entre o homem e os bens : nesse imbróglio, os bens são primordiais. De onde se deduz, que se dispor à seu serviço é, de uma certa maneira, a ordem

⁵ J. LACAN, *Seminário, livro VIII – A transferência*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed, 2010.

⁶ P. CLAUDEL, « *L'Otage* », *La Trilogie des Coûfontaines*, Paris, Gallimard, 1965, p. 219-307.

⁷ Id., p. 232.

natural da alienação do homem cuja saída pela psicanálise Lacan busca. « *Como a terra nos dá seu nome, eu lhe dou minha humanidade [...] É porquê precedido do de, eu sou o homem que leva seu nome por excelência* »⁸, confirma George de Coûfontaine, regressado da guerra com apenas o nome como tesouro, porque sem sua esposa que o teria desonrado com o Dauphin e sem seus filhos, mortalmente levados por uma febre estrangeira.

Desde o início, compreendemos que a aventura guerreira da destruição dos bens (de longe) privou o macho dos Coûfontaine das suas posses (sua mulher e seus filhos), da mesma forma que de perto, a Revolução o privou da unidade da sua terra, da unidade de seu corpo, da unidade de seu Deus e que ele voltou à paciente obra erigida por Sygne (a filha) ao remontar a figura divina do homem de bronze à qual ela se consagra para garantir a estabilidade do espelho dominial, no qual o nome *capitonne* como substrato ao regime simbólico da nobreza cristã, os herdeiros dessa terra. É a este *capitonnage* que a virgem Sygne se fez de fiadora, como Antígona se fez há vinte e cinco séculos, segundo Lacan, a fiadora do significante mesmo encarnado pela singularidade de seu irmão.

Na desgraça da destruição radical dos bens, para onde se precipitam de bom grado os machos em Nome do Pai, retorna, de maneira inquietante, à heroína trágica a função de garantir o regime simbólico da linguagem e dos Nomes. O que nos leva, ao mesmo tempo, ao regime da ordem do sagrado do mais além dos bens que o pai, mesmo que morto e desmembrado pelos filhos, se encontra apoiado pela filha. Esta se dispõe como vestal, ou mesmo cariátide da ordem simbólica onde acontece o renovamento das trocas dos bens e das gerações.

Em resumo, existe um mais além dos bens e um mais além dos bens da *Polis*. Eis-que, em minha opinião, o que nos leva à pensar Sygne assim que Antígona ou Medéia, reunidas aqui sob as relações que elas mantêm com a escolha a qual elas fazem prevalecer pelo regime do ser, do sagrado e do particular contra o regime das posses, da *Polis* e da política dos machos.

E vocês compreendem que nesse sentido venho tentando articular um tipo de desarmonia relativa opondo o poder dos machos que se afrontam pelos bens, ao poder que eu não recuarei em designar como espiritual do engajamento sociopolítico da verdadeira mulher ou das mulheres como mulheres. Aqueles que seguem meus trabalhos perceberão aqui um tipo de relance da oposição que promovo, desde minha *Questão feminina*⁹, para distinguir no plano heurístico o estilo de massificação dos machos que se faz em Nome dos bens, daquele das mulheres como mulheres a qual se faz em Nome do ser, e então em Nome do nada que motiva o desejo contra o regime dos bens. Regime este onde se impõe a satisfação e, conseqüentemente, o fim do desejo.

Eu voltarei ao tema do desejo. Pois, se eu já disse que esta oposição entre ser e ter exige, dos freudianos em particular, que eles completem o campo de pesquisas relacionado ao que eu chamarei de socialização diferencial dos sexos. Acrescento que esta socialização não é sem variação sócio-histórica. Quer dizer, se eu digo que falta no texto de Freud *Psicologia de Massas*¹⁰ um equivalente à

⁸ Id., p. 227-228.

⁹ M. ZAFIROPOULOS, La question féminine, de Freud à Lacan : la femme contre la mère, Paris, Puf, 2010.

¹⁰ S. FREUD, "Psicologia de grupo e análise do ego", Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas

formação de massa das mulheres e, se digo que esse equivalente é pelo menos esboçado no belo texto de Freud, *O Tabu da Virgindade*¹¹, não é, do meu ponto de vista, ainda suficiente, pois tanto com relação ao ser quanto ao ter (nas questões sociopolíticas), é um fato que a situação das mulheres evolui historicamente, pelo menos no Ocidente (e concomitantemente, também a dos homens).

Mas, voltemos à Sygne, aonde a deixei. Pois, como vocês compreenderam e ao fundo dos reencontros da unidade sagrada da Terra, os primos se encontraram recompostos pela atração do domínio reagrupado, como pela lógica da aliança a ser relançada. Logo, eles declaram seu amor fazendo promessa de casamento.

Tudo iria bem então, no melhor dos mundos trágicos da nobreza da França, não fosse pelo primo que não encontrou nada melhor do que trazer em sua bagagem o Papa, previamente retido em uma cidadela napoleônica, e que pôs na cabeça de se infiltrar em torno dos territórios do Rei da França para relançar o partido da aliança entre a Igreja e o Rei.

Cabum ! A política onde se extenua o poder dos machos é, pela culpa do menino, instalada primeiro clandestinamente na casa de Sygne e, se for preciso para ver claramente diferenciar o homem da mulher no que diz respeito à análise do registro complexo do poder, eles são, os dois sexos, e desse ponto de vista, não sem relação porque os atos de um - aqui os homens feitos reféns - tem uma incidência evidente sobre o destino dos outros - aqui o destino da mulher, relegada primeiro a serviço dos bens, depois elevada nesse drama ao nível da crucificação e assim do sagrado, como também veremos.

Bom, avanço : o Papa esta a postos e eis que, no ato II, a cortina se eleva sobre o barão Turelure, um homem grande com nariz estreito e bastante torto, um oficial da República cujo leve mancar introduz um frisson no espectador, ainda mais se tratando do bastardo de uma cozinheira (antigamente ao serviço dos Coûfontaine) e de um curandeiro. E causa horror em Sygne quando confessa ter ele próprio, ordenado o assassinato em massa dos monges e também dos nobres pais de Sygne. « *O que é verdade é bem verdade. Eu os mandei matar por amor à pátria no puro entusiasmo de meu coração* », se exclama ele, nos fazendo verificar mais uma vez - o que é minha tese de longa data - que os crimes de massa são cometidos em Nome do pai (no caso, a pátria). Crimes estes sempre perpetuados por *criminosos sem remorso*. A confissão de Turelure no drama indica igualmente à Sygne que ela deve desde já ter em conta a correta amplidão de seu poder político de destruição, tanto como a amplidão de sua crueldade atrelada ao cargo. Isto é o que Turelure articula logo de início, para apontar, em seguida, que sabe da presença do Papa na propriedade dos Coûfontaine. Como resultado, se mostra naturalmente pronto para a captura do chefe da Igreja, à menos que a nobre Sygne consinta casar com ele.

« *Sygne, salve teu Deus e teu Rei* »¹², murmura em voz baixa o infame Turelure, antes de indicar sua vontade : « *Eu tomarei a terra, e a mulher, e o nome* »¹³.

de Sigmund Freud, Rio de Janeiro, Imago, 1996, vol. 18.

¹¹ S. FREUD, " O tabu da virgindade", *op. cit.*, vol. 11.

¹² P. CLAUDEL, « L'otage », *op. cit.*, p. 262.

¹³ *Id.*, p. 263.

Eis que estão situadas as questões políticas quanto as posses do lado dos machos. Já do lado de Sygne, a armadilha se fechou sobre ela, pois ela está agora encurralada num degradante casamento para salvar o Papa, a Igreja, Deus e o Rei, quer dizer, para salvar tudo em que ela acredita. Mas... a diferença entre os sexos obriga, oferecer seu corpo à serviço da política dos bens não é evidente para a heroína. « Devo eu salvar o Papa ao preço de minha alma »¹⁴ se pergunta a nobre virgem que ama Georges de Coûfontaine, tem horror de Turelure, etc. Mas... não façamos durar o suspense, a virgem consente no entanto – sob os ataques repetitivos de seu diretor de consciência, o cura Badillon - a casar com o filho da serva e do feiticeiro – *Eu cedo*. E dessa maneira Sygne consente :

Assim então eu, Sygne, condessa de Coûfontaine, / Esposarei de minha vontade própria Toussaint Turelure, o filho de minha serva e do feiticeiro Quiriace. / Eu o esposarei face à Deus em três pessoas, e lhe jurarei fidelidade e nós colocaremos a aliança no dedo. / Ele será a carne da minha carne, e a alma da minha alma, e o que Jesus Cristo é para a Igreja, Toussaint Turelure será para mim indissolúvel. / Ele, o açougueiro de 93, todo coberto do sangue dos meus, / Ele me pegará em seus braços todos os dias e não haverá nada meu que não seja dele, / E dele nascerão os filhos nos quais seremos unidos e fundidos. Todos esses bens que coletei não para mim, / O dos meus ancestrais, o dos santos monges, / Eu lhe darei em dote, e será por ele que terei sofrido e trabalhado. / A fé que prometi, eu a trairei, / Meu primo traído por todos e que não tem que a mim somente, / E eu também, eu serei a última que ele sentirá falta !¹⁵

Vejam a importância do progresso na mitologia ocidental quanto à história! Diferente da heroína trágica Antígona ou de Medéia, Sygne trai. Ela trai tudo que constitui seus valores para salvar o Papa, ou melhor, a aliança política da Igreja e da realeza. Sygne é levada aos extremos da abjeção para e pelo poder político dos machos. Deste ponto de vista e para avançar eu diria que Sygne não se isenta de nenhum dos deveres do casamento, haja vista que consentiu em vir a ocupar este lugar de objeto de troca que lhe designaram os homens do seu próprio meio :

- 1) vem a ela um filho de Turelure e ela se torna assim mãe,
- 2) mas tem mais, pois às regras do casamento, Sygne acrescenta de fato complacência aos deveres do amor pois, quando George de Coûfontaine quer acabar com seu marido ignóbil, Sygne se precipita mortalmente em frente à bala destinada à Turelure.

Do ponto de vista do que nos interessa, a saber, o lugar sociopolítico feito à mulher na cultura ocidental, lê-se então na trilogia dos Coûfontaine (que eu não faço aqui que apenas introduzir), um tipo de desarticulação histórica da situação da heroína trágica. Lacan não deixa de identificar esta articulação, colocando o acento no fato de ser levada à recusa, ser levada à traição de tudo em que ela crê, e pelo serviço dos bens que caracteriza o destino de Sygne e então por uma parte, ao menos, o destino inconsciente do sujeito da modernidade no feminino.

E ele tira esta lição que teremos à meditar, segundo a qual emerge uma

¹⁴ *Id.*, p. 269.

¹⁵ *Id.*, p. 273-274.

forma moderna de castração que se anuncia da seguinte maneira :

*Retira-se a alguém seu desejo e, em troca, é ele que se dá a algum outro – ocasionalmente, à ordem social. (...) Vocês entenderam bem, penso, o que eu disse – retira-se ao sujeito seu desejo e, em troca enviam-no ao mercado, onde ele entra no leilão geral. Quero dizer – não é isso o que acontece no nível de Sygne?*¹⁶

Então, sim, existe de fato no início do destino de Sygne uma formidável ilustração dessa forma moderna da castração que propõe à verdadeira mulher a troca de sua postura sagrada de intransigente caríatide do desejo contra uma encarnação na qual ela consente em ser oferecida como objeto de troca e de gozo no campo do político opondo aqui o filho da República ao Rei e a Igreja. Mas existe também nesse lindo drama de Claudel, iluminado pelo simples fato de que Sygne ocupa o lugar de única personagem no feminino desta peça, uma formidável reviravolta, porque mesmo que até aqui foi bem à recusa de tudo o que lhe foi mais querido que Sygne parecia ter se abandonado literalmente ao se precipitar à morte, ela se desprende finalmente do lugar de objeto de troca ao qual ela foi obrigada como esposa e como mãe nesses tempos turbulentos da reprodução sociopolítica onde os filhos heterossexuais lhe colocaram à serviço de seus bens. Mercado ou registro de bens no qual ela consentiu, de antemão, em vir a se instalar. Então sim, Sygne recusa. Ela trai os valores mais preciosos de seu ser, para se colocar à serviço dos bens, isso está entendido, mas, de outro lado - eu sublinho - Sygne se recusa de sua recusa e ela sai de cena pelo suicídio, criando o temor entre os homens, pois perto de sua cama de agonia os machos agora se aglomeram, na primeira fila o cura Badillon e até mesmo, segundo as versões, o Rei da França.

Os machos lhe pedem ao mesmo tempo perdão - prova que eles não são sem compaixão - e eles lhe pedem para ver por uma última vez seu filho. Mas Sygne se mantém inflexível e mulher entre as mulheres, verdadeira mulher, ela se recusa a perdoar, como ela recusa de ver seu filho ou seu ser-mãe. Nisto, ela vai de encontro a Medéia. Após, em seu leito de morte, ela

*Se ajeita subitamente e estende violentamente os dois braços em cruz acima da cabeça; após, recaindo sobre o travesseiro ela entrega o espírito com um fluxo de sangue. E senhor Badillon seca-lhe piedosamente a boca e a face. Em seguida caindo em prantos, ele cai de joelhos ao pé da cama.*¹⁷

Nós somos aqui, levados « para além de todo valor da fé »¹⁸, conclui Lacan. E, de fato, Sygne diferentemente de Antígona, não apoia o desejo dos Deuses, o que faz o poder da mulher como mulher, Sygne traiu à serviço dos bens dos irmãos, ela cedeu tanto à Badillon quanto à Turelure, ela sacrificou seu ser pelas questões das posses da aliança soldando os interesses do Papa aos do Rei. Ela se tornou a esposa da abjecção e a mãe de uma criança não desejada. Mas ela escapa deste funesto destino de ser o objeto da dominação masculina por esse tipo de suicídio que conduz os machos – embora tarde demais – a buscar nela o perdão perante Deus. Sygne – *in fine* – escapa então aos machos, à dominação masculina, ao preço de seu ser e se reencontra além do serviço dos bens, sem no entanto que aquilo que fosse da ordem da *Polis* não seja restaurado, nem à sua

¹⁶ J. LACAN, op. cit., p. 399.

¹⁷ P. CLAUDEL, « L'otage », op. cit., p. 297.

¹⁸ J. LACAN, op. cit., p. 346.

geração, nem à do seu filho (veremos porquê). Podemos dizer que ela se suicida por nada. Ou melhor dizer, que ela se suicida pelo nada que é, repetimos isto, o inverso das posses pelas quais os detentores viris da dominação masculina suscitaram seu destino. Ou ainda, ela se suicida por um nada que objeta contra a lógica das posses, que governa esse poder político ao qual Sygne entretanto à princípio consentiu, até indicar o impasse... quanto ao desejo. Impasse quanto ao desejo, especialmente bem encarnado por esse filho não desejado e literalmente forcluído por sua Medéia de mãe.

Bom, Sygne se suicida por nada e este ato é bem-sucedido para nossa pesquisa no que ele deve nos fazer perceber que se o habitual do feminino se arrola enquanto papel de esposa, mãe ou cortesã, no regime político da reprodução do laço social, a mulher como mulher, se objeta ao serviço dos bens ou a mulher se perde. E se perde com ela o desejo que se motiva tão somente da falta.

E se queremos situar o lugar da mulher em relação à ordem do poder, não é suficiente evocar a generalidade de uma heterotopia onde ela perderia toda consistência de não existir.

Quem, entre os mais materialistas de nós, acreditaria na verdade pertinente de deduzir de sua inexistência a inconsistência de Deus ?

Para a mulher é igual : ela não existe, assegura Lacan, mais isto não quer dizer que ela seja sem consistência. E o que nos conduz agora à pensar seguindo os traços de Sygne é que, na modernidade, toda mulher talvez se encontre mais do que nunca conduzida a se posicionar com relação a esta forma de castração cuja proposta, na modernidade, é de claramente trair seu desejo ou seu ser de desejo, ou ainda, de trair o desejo em si, em troca do que ela é arrolada à serviço das posses ou dos bens. E deste ponto de vista, não é completamente falso dizer que a evolução da história das mulheres no Ocidente parece bem designar um tipo de reorganização desta escolha, ou até um alargamento massivo do inscrição das mulheres à serviço dos bens. E isto além mesmo da ordem familiar onde a dominação masculina soube gozar desde longa data para obter os filhos que foram, desde sempre, as posses do homem, bem como por suas esposas que nunca foram menos que isto.

Para ser breve, se Antígona adia a solução pelo casamento e filhos para garantir o desejo dos Deuses, a ordem do significante e a particularidade de seu irmão obviamente insubstituível, a primeira versão feminina de Sygne consente à degradação do casamento completamente determinado pela lógica dos bens e das questões políticas.

Mas tem mais, em nossa atualidade, pois acontece que além da troca de mulheres que nas estruturas complexas do parentesco assumem ainda largamente a reprodução das famílias, as mulheres se elevam, por exemplo, ao comando de vastas organizações onde elas se fazem empreendedoras, e dessa maneira, mulheres de poder. Mulheres de poder bastante modernas, mas a serviço dos bens. E vejam que a questão que me demoro a fazer por todo tipo de razões é sobre o remanejamento da situação sociopolítica feita à mulher na modernidade. Situação que exprime, mesmo antecipa ou mesmo se deduz dessa evolução da mitologia ocidental pela qual a pluma de Claudel teria enxertado o destino da mulher ao do crucificado, nos conduzindo de uma certa maneira à menos imaginar o fim da

mulher como mulher, (mulher que não existe mesmo assim...), que o enfraquecimento correlativo da histórica, militante do nada e cariátide do monumento paternal degradado desde sempre, como ela já sabe.

Enfraquecimento social então da histórica, a ser questionado com sua eventual obsessionalização correlativa.

Mas, para continuar neste evento mitológico pelo qual a pluma de Claudel terá *capitonné* um inevitável ponto de cruz com a imagem da mulher vindo se sobrepor à do crucifixo na mitologia ocidental, eu acrescento que, o que é indicado, segundo Lacan, não é nada mais que uma « *figura fascinante, da beleza erigida, tal como se projeta no limite para nos impedir de ir mais longe no coração da Coisa.* »¹⁹

A Coisa, existem todos tipos de coisas. E essa figura fascinante da beleza feminina deverá esperar, na trilogia de Claudel, pela terceira geração para que uma outra mulher, a qual por sua vez tornou-se uma figura divinizada e crucificada (a bela Pensée), arranque, nessa filiação, o desejo da maldição onde o gozo ordinário do pai (Turelure) havia colocado um impasse, como já indiquei suficientemente.

Então, se vos digo isto, é para nos fazer bem perceber, o quanto, para Lacan, são as mulheres as fiadoras do desejo - é o seu poder de mulher como mulher - e é um poder que, como ele assevera, erige a beleza contra o gozo da Coisa onde encontramos em Claudel uma versão paternal no gozo de Turelure, tornado em Lacan a figura paradigmática do “pai humilhado” a qual aparece bastante, de meu ponto de vista, como um pai que eu diria sobretudo humilhante.

Figura obscena, em todo caso, do gozo colocando o desejo em impasse. E eu acrescento que se foi preciso três gerações para que o desejo encontre seu desembaraço na trilogia de Claudel, é também porque foi preciso esperar a terceira geração para emergir em cena a beleza de uma mulher judia e cega. Tendo entendido que Sygne deixa no mundo um menino não desejado de quem o pai, Turelure, cobiça a noiva, ao mesmo tempo em que o inclui no seu próprio gozo pois este filho se conduzirá a copular com a amante (de Turelure) com o qual o jovem Lacan, de 1938, fez o arquétipo do pai humilhado, e a causa da grande neurose contemporânea que ele acreditava então perceber. Assim também Lacan acreditava perceber então o famoso declínio do imago paternal, cujo diagnóstico, do meu ponto de vista - vejam minhas últimas obras²⁰ - é um dos recursos mais potentes do que eu considero como o maior desvio que arrisca hoje levar a psicanálise a um tipo de ortopedia do pai onde ela (a psicanálise) se recusaria por sua vez aos seus próprios valores ou ao seu ser mesmo; mas onde também, política indispensável, ela poderia concorrer, mesmo com seu corpo que se defende, e de maneira, digamos, assustadora, a esse tipo de revolução nacional que ameaça estar hoje engatilhada e que vemos desenhar-se via a promoção no plano das massas de um ideal nacionalista passando pela bem nomeada « desdiabolização » do gozo de um pai que, neste caso, vale tão bem como encarnação moderna da coisa humilhante e segregativa polarizando nosso campo político.

¹⁹ J. LACAN, *op.cit.*, p. 382.

²⁰ M. ZAFIROPOULOS, *Du mythe du Père mort au mythe du déclin du père de famille...où va la psychanalyse ? Essais d'Anthropologie psychanalytique I*, Paris, Puf, 2013 ; *Le symptôme et l'esprit du temps. Sophie la menteuse, la mélancolie de Pascal, et autres contes freudiens – Essais d'Anthropologie psychanalytique II*, Paris, Puf, 2015.

Turelure, Presidente ! Como seria possível ?

Bem, é um fato que aqui, na segunda geração dessa família política, ao mesmo tempo que a terceira que dá à segunda o reforço de um catolicismo militante, vemos se formar sob nossos olhos, em nosso campo político, um tipo de aliança das filhas que é própria para mascarar de seus seres o diabólico gozo nacionalista que o pai humilhante coloca à Frente. E acrescento que, se abordo aqui esta questão, o que está em jogo é muito importante, no que se refere à clínica das massas e que somente, talvez, a psicanálise possa ajudar a evidenciar o mecanismo pelo qual a beleza das filhas em política, seus seres, seus poderes, possa aqui contribuir para polarizar o desejo dos inocentes que, acreditando levar a donzela aos mais altos cargos da República, não percebem mais, ou mal, a vontade de gozo humilhante e segregativo que as filhas devem ao engendramento paternal.

O futuro talvez me desmentirá ao mostrar que a mecânica do desejo causado pelas filhas terá, neste caso, elevado o gozo mórbido do pai ou ainda – como limite das cariátides - nós veremos que o nojo ou o ódio inconsciente da filha pelo gozo do pai poderia dar cabo desse gozo promovendo notadamente aos mais altos cargos dessa Frente que se tornou muito estranha, um tipo de gozo homossexual macho - um tipo de lobby gay - o qual esperamos para ver como e até onde ela poderia aproximar - se (sem destruições maiores) com esse tipo de pai que, diferente de Turelure, terá sobre a cena política e então pública, parido desta vez de algumas cariátides ocupadas em disfarçar com sua máscara de beleza loira, a vontade de gozo de uma organização paternal que por precisar ser « desdiabolizada », se autentifica então, em *après-coup*, como simplesmente diabólica²¹.

Turelure, menos feliz, teria apenas dado à luz a um menino o qual o nome de Luís não foi suficiente para recobri-lo deste manto de beleza que recai sobre as mulheres de encarnar oportunamente para recobrir um tipo horrendo de gozo paternal desde onde procedem suas vidas.

Alguma coisa está podre no campo do Outro (a escrever S (A)).

²¹

Oito meses após minha intervenção a história se acelera e « O escritório executivo da Frente Nacional, reunido em formação disciplinar, deliberou e decidiu, com maioria requisitada, pela exclusão do Sr. Jean Marie Le Pen como membro da Frente Nacional » anuncia um comunicado difundido na quinta-feira 20 de agosto de 2015, como para não somente confirmar o bem fundado da hipótese que eu avançava no 07 de janeiro de 2015, mais sobretudo demonstrar que a psicanálise « é uma ciência social » (como já apoiava Lévi-Strauss) e aqui uma ciência política sem a qual seria bem difícil de se localizar quanto ao que eu chamaria a incidência dos complexos familiares no centro mesmo do campo político. Dessa forma os especialistas ou simplesmente o leitor interessado terá talvez menos resguardo ao se reportar ao uso que eu faço da experiência psicanalítica para entender as práticas políticas, mesmo das guerras, como me dei conta – mas no *après-coup* – no primeiro volume dos meus ensaios de Antropologia Psicanalítica « Du Père mort au déclin du père de famille : où va la psychanalyse ? » e poderia ser também que meu ponto de vista sobre o funeste destino da orientação da psicanálise motivado pela ideia do declínio do pai não seja também totalmente desnudado de lucidez.

Sim, eis certamente uma das formulas constitutivas da subjetividade moderna, que seja para pensar com Lacan. Mas acrescento, para fins de análise política, quer o gênero do sexo engendrado pela coisa paternal não introduz ao mesmo destino sociopolítico, quer se trate de uma filha ou de um filho, de Turelure ou do pai da Frente. Porventura, somente talvez, a psicanálise poderia ajudar a perceber, como nossa disciplina aparece talvez incontornável no que diz respeito à análise daquilo que emerge sob nossos olhos no nosso campo político de hoje, desmentindo também o fato de que o poder político é perfeitamente separado dos complexos familiares e que o poder, neste campo como em outros, escaparia aos efeitos da diferença sexual.

De onde a necessidade hoje de engajar uma pesquisa que esboçaria um tipo de retomada deslocada do texto de Freud (de 1925) e que poderia ser intitulada « *Algumas consequências políticas da diferença anatômica entre os sexos* »²²¹⁸. Consequência política então e não mais simplesmente psíquica.

De onde minha imprudência a evocar para este dia a figura majoritária de uma mulher de poder em nosso campo político que naturalmente aparece evidentemente primeiro como uma filha.

Enfim, e uma vez que eu propus evocar o esquema diretor da antropologia psicanalítica que domina nossos trabalhos, diria para totalizar que o que se percebe melhor agora, ao menos eu espero, é que a mulher como mulher, a verdadeira mulher na sua completude de mulher está situada do lado do ser e que isto tem importantes incidências no que se refere à situação com relação ao poder, com relação ao campo sociopolítico da clínica do caso e da das massas. O poder dos machos se situa quanto à ele, mais claramente do lado das posses.

Desde onde se deduz uma desarmonia entre os dois sexos sem relação sexual, certamente, mas não sem relação, pois vimos do ponto de vista do campo político, o ser sublime de Sygne é enganada em todos os sentidos do termo, pelos homens aos quais ela se encontra socialmente vinculada.

O que faz primeiramente a figura emblemática da mulher confrontada a esta forma moderna da castração pela qual, repito, seu desejo é retirado do sujeito que, em seguida se encontra lançado à ordem social, uma ordem aqui abominada. Sygne torna-se então um bem à serviço dos bens da dominação masculina. Mas, para meu breve esquema diretor, não situo aqui nada mais que o que, da mulher, consente desde sempre a se colocar ao serviço do bens para assegurar ao mesmo tempo a produção do que Lévi-Strauss chamava de *As estruturas elementares do parentesco* que são, naturalmente, polimorfos. A mulher, nessa tecelagem do laço social, torna-se esposa, mãe, e se for o caso, amante.

Relembramos então que, neste registro das posses, os machos trocam as mulheres como bens entre os bens. E, nos perguntamos, por que então o poder da troca dos bens como o poder político volta-se então, tradicionalmente, aos machos ?

²² O título do texto de Freud de 1925 é « *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos* » (1925), op. cit., vol. 19.

Eu responderia claramente : porque sim !

Porque sim o quê ?

E bem, não existe outra razão que aquela que eu chamaria a razão sexual do poder das posses, um poder ao mesmo tempo arbitrário, quer dizer, fundado no imaginário corpo viril ; poder que é então arbitrário e no entanto universal. De onde o fato que, como eu já havia indicado²³¹⁹, não existe traços do matriarcado na história das civilizações, nem de idealização da mãe. É então um fato arbitrário e universal que a idealização em todas as civilizações é para o homem e que existe então um tipo de complacência somática no princípio universal do poder das posses da dominação masculina, hoje de uma fração ao menos no Ocidente.

Mas, digamos que, do ponto de vista da psicanálise, quem tem é o pai e mesmo o pai morto, e que tem o quê ? E bem, para Freud, é aquele que possui as virgens.

O que explica o motivo em particular de, do lado das mulheres, ser exatamente a virgem quem é idealizada e não a mãe. Mas a virgem é naturalmente do lado do nada, do lado do ser. O que faz o casal ideal, é mesmo o pai morto, ou deteriorado, e a filha ou a donzela.

É então pouco surpreendente do ponto de vista freudiano, de observar a incrível capacidade de polarização no nosso campo político deste casal constituído de uma filha, que eu diria, primeiro casada com seu pai mas também polarizada pelos seus amigos homossexuais machos.

E não é também incoerente de observar nessa lógica que esta filha conduz uma política, não no registro das posses onde se situa amplamente o resto do campo político, mas do lado do ser (ser francês), enquanto que é o registro econômico dos bens que, de maneira dominante, mobiliza de maneira extensiva o resto dos partidos do nosso campo político, fazendo do discurso político isto que se tornou largamente hoje : um discurso econômico.

Então, existe de fato um poder político da filha em nosso campo político. Há um poder do ser recobrando o querer de um pai que teve a genialidade de perceber no ser da virgem o manto do ritual apropriado para recobrir sua diabólica vontade de segregação.

Eis então um rápido raio de luz analítica sobre a mulher de poder, talvez a mais poderosa do nosso campo político, e que por conduzir a partir de seu ser uma revolução nacional neste momento, como eu já disse, nas suas mãos, deve ser sem mais delongas levada em conta para nossa clínica das massas a qual procuraria elucidar ao menos em partes a incidência do poder no feminino na atualidade do mal-estar.

Sygne, por sua vez, não queria o querer de Turelure. Certo, mas ele era seu marido e não seu pai.

²³ M. ZAFIROPOULOS, « Qu'est ce que le matriarcat ? », Du mythe du Père mort au déclin du père de famille, op. cit. ; La question féminine de Freud à Lacan ou la femme contre la mère, op. cit.

Em resumo, do lado do ser, do lado da mulher como mulher, há então usos diferenciais do poder do ser do qual a incidência maior é, repitamos, muito geralmente de causar o desejo.

Mas trata-se aqui dos usos do poder da mulher completa, o poder das mulheres que continua do lado do ser e naturalmente, para nosso esquema, resta que a mulher descompleta aquela que se faz mãe, esposa ou cortesã, abandona o registro do ser por aquele das posses e pelo serviço dos bens onde ela exerce outras modalidades de poder que nós iremos igualmente elucidar. Que contemplemos por exemplo - no que se refere ao poder da cortesã - a influência na corte do Rei da França da bela Madame de Montespan, a favorita de Luís XIV com quem ele teve sete filhos sem jamais ascender ao status de esposa, pois, como bem entre os bens, foi a infante da Espanha a escolhida como esposa do jovem Rei por sua própria mãe com a louvável ambição de pôr fim aos vinte e cinco anos de guerra entre a França e a Espanha.

Aqui verificamos que o regime da troca de bens ou de mulheres se faz pelo bem da *Polis* e que, se for preciso por razão analítica distinguir entre ser e ter, não é com fins de idealização, mas sim de progresso da análise clínica para qual enfim indico que além da verdadeira mulher localizada no registro do ser, a esposa ou a cortesã estão dispostas no campo do político do lado das posses e como posses.

E eu não poderia concluir este breve esquema sem evocar a campeã incontestável das mulheres de poder, a saber, a mãe cujo poder fetichista é também situável no registro das posses. Poder da mãe que pede sem cessar para ser reduzido, ao ponto em que eu poderia dizer, para ser moderno, que a barriga de aluguel é exatamente o processo maior que a cultura exige de cada mãe.

Fim então deste esquema diretor onde vemos que a mulher colabora como mãe, esposa ou cortesã ao gozo masculino dos bens e que há nisto um mais-além do serviço dos bens no qual a mulher como mulher, a verdadeira mulher, em sua completude de mulher, diria Lacan, se distingue ao exercer de maneira polimorfa um poder do ser. Como aquela que se fez soldado deste pai que a reconheceu como apropriada a encarnar o ideal nacionalista de uma Joana a qual o programa político visa *in fine* à reduzir tanto a lógica das trocas como à negar a responsabilidade dos atos do sujeito para reter contra ele sua responsabilidade de ser, ser judeu, muçulmano, estrangeiro, etc.

Sygne, por sua vez, recusa de fazer-se de soldado de Deus e indica por aí uma outra saída²⁴.

²⁴ Tradução: Juliana KÖNIG BORNHOLDT, Marcos VINICIUS BRUNHARI.

Por uma genealogia psicanalítica do poder

Gérard Pommier

O feminismo prosperou para além do Atlântico nos departamentos de francês das universidades. Ele encontrou seu apogeu na idade de ouro do estruturalismo : Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Derrida, Deleuze, Bourdieu... e muitos outros. Por uma razão obscura, estes french studies têm a reputação de terem utilizado estes autores como bem lhes convêm. Certas apreciações rejeitam antecipadamente as críticas - por exemplo, as que dizem respeito à Lévi-Strauss ou Lacan - que são, portanto, fecundas. Este feminismo de combate começou de uma situação, o de um poder « masculino heterossexual, falocêntrico e patriarcal ». Tal poder é ilustrado pela opressão de um gênero, e foi estudado segundo a metodologia genealógica de Foucault et de Bourdieu : não é a imposição simplista de uma polícia dos sexos, mas o exercício de uma « violência simbólica interiorizada » - não seria esta uma maneira de dizer que ela é inconsciente ?

Se esta opressão simbólica « interiorizada » tornou-se inconsciente, não faltaria então uma definição psicanalítica a ela ? Os processos desta causalidade psíquica merecem ser esclarecidos - e ainda mais porque a sexualidade não é mais um pretexto de opressão, mas um motor de liberdade. Seria suficiente dizer que o gênero é determinado pela cultura ? Não, porque a cultura não existiu desde sempre e seria melhor esclarecer sua genealogia sob a luz da causalidade psíquica, servindo-se do método de Freud para isso - ou se for necessário um método melhor, isento das escórias de sua época.

O poder masculino não é um fato bruto « natural » através do qual as consequências psíquicas seriam em seguida auto-reconduzidas via Cultura. Uma única curta frase o revela : apenas a causalidade psíquica é « contra determinada ». A causalidade das determinações culturais nunca muda sozinha. O peso das determinações familiares evoluiu pouco durante os anos em que elas influenciam uma criança. Apenas a subjetividade contra-determina estas camadas profundas. Um sujeito se afirma sempre negativamente em relação à sua família e à sua Cultura, ou mesmo em relação à sua anatomia. A menos que ele defenda uma inocência aliviadora, a história progrediu e vai progredir ainda graças à esta capacidade de revolta subjetiva.

Uma clarificação em diagonal oferece uma visão simplificada da questão : estabelecer uma genealogia do poder retorna a examinar o que leva os homens à obtê-lo. Significa imediatamente que eles brigam por um poder que justamente eles não têm. Eles são privados deste e enquanto lutarem pela sua conquista, se colocam eles mesmos do lado feminino. Esta diagonal inicial confere o motivo de uma genealogia, ou ainda de um motor constante e atual de uma « contestação viril » de cada instante. O « poder » não é um estado : ele resulta de uma luta para obtê-lo. Nenhum homem nasce com ele, e mesmo um Rei é tributário da sorte. Querer « obter o poder » é fugir de uma feminização ameaçadora e faz parte de um plano de identificação do qual o pai é o agente. Estas poucas linhas de

introdução colocam em evidência duas palavras : a do « pai » e a do « homem ».

Este poder cobiçado é então « patriarcal e masculino ». Seu programa será a dominação de um feminino entre o qual estarão inclusos os homens que não têm ou não possuem mais o poder. Quanto ao qualificativo de « falocêntrico », não seria ele substituto ? Pois não existe nada mais de essência « do homem » que teria o falo, que da « mulher » que seria privada dele. Se o falo é o pênis em ereção, um homem o tem apenas se ele deseja uma mulher, que é então ela também proprietária deste. Apenas apresentado sem ereção, o pênis em repouso não saberia ser pretendente ao título fálico.

Como este poder heterossexual patriarcal se instalou e ainda foi estabelecido na inconsciência ? Entre as inúmeras pistas às quais ela nos abre, Judith Butler²⁵ supõe que uma vez que a camada profunda de um tal poder seja instalada, a escolha do gênero é imposta como um processo « imitativo ». Uma pressão simbólica - cujo motor é deixado de lado - obrigaria à imitação de um gênero. Como ela o escreve, não faríamos outra coisa além de « nos travestir »... e seríamos todos pegos numa mascarada « masculina » assim que « feminina », e isto com tanta facilidade que não existiria nem sequer um original em um mundo de cópias. A subordinação de um gênero à outro seria então fundada em uma imitação, acompanhada e reforçada por um gozo desta obediência, ou para dizer nos termos de Judith Butler, impondo a cada sujeito uma « performance » que não se « naturalizaria » antes de ser efetuada. Um sujeito efetuará uma performance como homem ou como mulher, e se imaginaria em seguida que ele o é « naturalmente », sabendo-se que se trata de uma imitação.

O argumento maior desta demonstração não se dispõe à discussão : ele leva em consideração uma realidade social massiva : a « escolha » do gênero não depende da anatomia. A noção de « performance » supõe na verdade uma tal escolha... mas ainda é preciso esclarecer o que ela determina ! Pois, se há escolha, ela depende de uma eleição subjetiva ! Seu gesto transcende então o cultural. Uma « performance » supõe um livre arbítrio que procede outras determinações ou contra determinações além de uma simples imitação. Ao olhar para os resultados do processo de sexualização, o « semblante » ou a mascarada dos gêneros tem, na verdade, uma forte realidade cultural. Mas sua escolha permanece incompreensível sem uma subjetividade prévia, contra-determinada por uma potência psíquica inicial. Da mesma forma que a genealogia deste poder « masculino » que foi imposta « inconscientemente ».

Se existe uma performance evidente, é esta dos homens, de sua corrida ofegante, sem trégua nem descanso pelo poder - e isto em uma luta acirrada entre eles. Mas sobretudo em uma luta contra a cultura que os precede ! Longe de determiná-los como marionetes, ela é o alvo excitante de suas performances. É uma luta engalfinhada, da matilha. Os cachorros que correm mordendo de um lado para o outro. Os atletas, os estrategistas, os rebeldes batem em tudo o que se movimenta com alegria. Isto destrói, desconstrói, em melhor, em pior, mas em todo caso sempre mais longe. A « cultura » não é um edifício majestoso de pensamentos e de costumes, mas muito mais este movimento, esta espécie de respiração ofegante, de guerra alegre, de derrubar as razões e as crenças, de construção de andaimes razoáveis ou insensatos, de prorrogações de um conflito

²⁵ J. BUTLER, Trouble dans le genre, Paris, La Découverte, 2006.

perpétuo no qual as músicas, a literatura e as artes seguem o tempo²⁶.

A orquestra fica para trás. As atividades que se passam por « culturais » não são nada além do que suas consequências reflexivas, artísticas, ociosas, destinadas às distrações do final de semana, laicas ou religiosas. Ninguém nega a potência deste edifício cultural, nem o fato de que ele molda os que o fazem crescer e que se alimentam dele. Mas é apenas um fundo passivo, que os sonhos de cada criança ultrapassam desde que ele realize a menor performance.

Apesar da sua prodigalidade e da sua opressão tão visível, esta cultura continua em segundo plano, matéria primeira de determinações familiares e psíquicas. Nas culturas mais brutais, como naquelas em que prevalecem ainda nas tribos do deserto australiano, ou num pequeno vilarejo no fundo da Prússia luterana, um homem ainda pode arriscar sua vida se ele ama uma mulher censurada pelo seu Totem ou pelo seu Pastor. O espaço cultural não é nada além de um imenso amplificador e também uma base de repetição contra a qual as performances jogam.

Em apenas uma navegação, Cristóvão Colombo mudou as crenças de seu tempo. Graças à sua luneta astronômica, o fervente Galileu confirmou os tímidos cálculos de Copérnico, fazendo em algumas temporadas tábula rasa do universo venerável de Ptolomeu [2].

Eu vou lembrar em algumas palavras o que está por trás do mundo psíquico que propulsa a corrida ao poder. Todo sujeito - menino ou menina - nasce a princípio transgênero, e não possui o falo, a não ser quando ele se masturba, transformando seu desejo em fantasma. Este onanismo é culpado pois ele procura fugir da dominação materna. É uma forma de se separar de sua mãe, preferindo gozar sozinho do que ser gozado por ela. Este prazer é marcado pela culpa em abandoná-la. À sombra desta culpa nasce um forte desejo de punição, destinado a guardar seu amor. A criança inventa então uma terceira pessoa, um lobo, um ogro... um pai que pune, cujas pancadas o afundam em um masoquismo do qual a sexualidade humana possui a marca.

É um masoquismo que goza pois os golpes acompanham a masturbação²⁷. A escolha do gênero psíquico (independentemente da anatomia) se decide em função da posição rebelde ou consensual que cada sujeito possui em relação a este pai. Os que aceitam até certo ponto esta violenta sedução paterna escolhem o gênero « feminino ». Os que recusam esta sedução e entram em guerra optam pelo gênero « masculino ». Mas então esta recusa dos meninos os priva ao mesmo tempo do falo, e eles entram em guerra para obtê-lo. Esta é a genealogia da luta pelo poder, de fato, masculina ao extremo.

²⁶ Se a cultura determinasse a subjetividade, suas performances poderiam contentar-se de corrigir a linguagem, como se ela fosse a origem da opressão, ou de esperar que os happenings das Drag Queen irão subverter as relações de gênero da sociedade.

²⁷ Inúmeros adultos só se excitam se forem moralmente batidos, ou injuriados, ou simplesmente maltratados (então isto quer dizer muita gente).

O erotismo da guerra pelo falo começa no mundo anterior ao da invenção de um pai primitivo, braço armado do fantasma de ser punido, na hora culpada da masturbação. A bissexualidade psíquica se reparte em seguida no espaço Ser do Falo que não pertence a mais ninguém, a não ser àquele que luta para obtê-lo. É uma luta « política » estranha, pois o falo não aparece (sob a forma erétil) a não ser durante a luta. Ele aparece quando existe uma tensão entre dois polos : ou querer fornecê-lo - do lado masculino. Ou querer obtê-lo - do lado feminino. É, por exemplo, frequente que quando dois amantes brigam, que a excitação apareça. Seus gêneros psíquicos variam em função de seu masoquismo, de sua culpa e de suas acusações respectivas, ou seja, de suas relações com o mesmo pai mítico, que continua decidindo seu gênero. Um homem não é sempre um homem, nem uma mulher é sempre uma mulher ! Nestas circunstâncias tensas, qual é a bóia salva vidas mais prática para um homem do que se identificar ao pai? Um papel paterno quase sempre o alivia. Ele vence assim sua angústia diante da feminilidade, e se libera de sua opressão de filho²⁸.



Funanbule © Vannina MICHELI RECHTMAN

²⁸

Traduction : Mariana Orlandi

ARTICLES EN LANGUE ESPAGNOLE

Las lecciones de Sygne de Coûfontaine. El poder de las mujeres y Las mujeres de poder

Jornada del 1º de enero de 2015 del Cercle International d'Anthropologie
Psychanalytique

Markos ZAFIROPOULOS

Antes de proponer una especie de esquema director propio para ordenar nuestro punto de vista sobre las relaciones complejas partiendo del campo socio político sobre el destino de la mujer. Primero que todo, quisiera que nos refiriéramos al centro del ejemplo clínico, que nos pone una vez más, con Lacan, en la pista de los trazos, posiblemente los más distintivos de lo que yo llamaría la situación de la mujer frente al poder político y social de la modernidad. Situación que fue personificada de manera paradigmática por aquella que Lacan hubiera escogido en el libro viii del seminario titulado *Le Transfe*²⁹, como analizador de lo que es en la actualidad el mito de Edipo, polarizando lo inconsciente del sujeto de la modernidad; sujeto aquí en femenino, a saber : el sublime Sygne de Coûfontaine en el que Claudel sitúa el destino trágico en el ambiente del drama postrevolucionario durante el cual Francia de Nombre-del-Padre (sobre el contenido) y donde el poder napoleónico se instala, aunque ya sacudido por la restauración que vera transitoriamente Luis XVIII para recuperar el trono de Francia.

En resumen, bajo la pluma del poeta, escribiendo una trilogía – que en el paso desmiente la idea de la ausencia de tragedia en la modernidad -, los machos de Francia se peleaban por el servicio de los bienes y la primera escena de *L'otage*³⁰ se abre bajo los encuentros de los Coûfontaines. En esta primera escena, Sygne cuenta a su primo de regreso de la guerra como, después del asesinato de sus padres y del desmembramiento del dominio familiar, Ella se empeñó en volver a dar su unidad al yo-ideal típico del dominio. De la misma manera como ella se empeñó en recomponer el crucifijo. El hombre de bronce, una vez supliciado por el odio de los revolucionarios, habiendo sumado una masacre de los monjes cistercienses que la familia abrigaba bajo su dominio, el mártir del cristo, el cual ella pacientemente reunió las piezas el cuerpo fraccionado.

*y ahora el gran buen-dios negro corroído por el sol y la lluvia, el escandaloso supliciado, velo aquí, entre esos muros escondidos de los hombres con nosotros y nosotros volvemos a comenzar con el cómo exiliados que se vuelven a hacer un hogar de dos tizones puestos de lado*³¹

²⁹ J. LACAN, Le séminaire, livre VIII. Le transfert (1960-1961), Paris, Le Seuil, 1991.

³⁰ P. CLAUDEL, L'Otage, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1995, p. 219-307.

³¹ Idem, p. 232.

... dice ella, para cerrar la narración, lo que le hace a su primo. Narración por la cual se verifica que en esta interpretación cristiana del axioma de Max - « La tierra hereda del hijo del campesino »-, el dominio como bien se encuentra elevado a la dignidad de lo sagrado, lo que coloca en el buen orden la concepción que uno debe hacerse de la organización del régimen de las relaciones entre el hombre y los bienes : en lo que concierne a este tejido, los bienes son lo primero. De ahí se deduce, que ponerse a su servicio, es de una cierta manera, el orden natural de la alienación del hombre a la cual Lacan busca una salida por la vía del psicoanálisis.

« Como la tierra nos da su nombre, yo le doy mi humanidad » (...) es por esto que *precede del de, el yo soy el hombre que lleva su nombre por excelencia* »³², confirma Georges de Coûfontaine, volviendo de la guerra , con su único nombre como tesoro, puesto que sin su esposa quien lo hubiera deshonorado con el delfín y sin sus hijos, mortalmente desaparecidos por una fiebre extraña.

De entrada, entonces uno comprende entonces que la aventura guerrera de la destrucción de los bienes (a lo lejos) ha privado al macho de los Coûfontaine de sus haberes (su mujer y sus hijos), incluso que de cerca, la revolución lo privó de la unidad de su tierra, de la unidad de su cuerpo, de la unidad de su Dios y que el vuelve a la paciente obra de Sygne (la niña) de haber ordenado la figura divina del hombre de bronce a la cual ella se condena para garantizar la estabilidad de espejo dominial I, el cual el nombre tapiza el régimen simbólico de la nobleza cristiana. Los herederos de esta tierra : tapizaje del cual la virgen Sygne, se hace garantía, así como Antígona lo hizo hace 25 siglos, según Lacan la garantía misma del significante encarnada por la unidad de su hermano.

En la desdicha de la destrucción radical de los bienes, en donde se precipitan los machos en el nombre-del- padre vuelve de manera extraña a la heroína trágica de garantizar el régimen simbólico del lenguaje y de los nombres. Lo que nos vuelve a conducir enseguida al orden sagrado del más allá de los bienes en donde el padre, incluso muerto o desmembrado por el hijo, se encuentra en ocasión sostenido por la hija, haciéndose diosa y cariatide del orden simbólico en donde se fomenta el reanudamiento de los intercambios de bienes y de generaciones.

Breve, hay más allá de los bienes y un más allá de los bienes de la cite. He aquí, según yo, lo que se nos impone a pensar tanto en el Sygne como en el Antígona o Medea, reunidos aquí bajo la relación que ellas sostienen y que ellas hacen prevalecer bajo el régimen del ser, de lo sagrado y de lo particular contra el régimen de las posesiones de la ciudad y la política de los machos.

Ustedes ya comprenden que, en ese sentido, yo intento articular una especie de desarmonía relativa oponiendo el poder de los machos que se enfrentan por los bienes, al poder que yo no retrocederé en designar como espiritual en el

³²

Idem, p. 227-228.

compromiso socio político de la verdadera mujer³³ o de las mujeres como mujeres. Aquellos que siguen mi trabajo percibirán aquí una especie de continuación de la oposición que yo promuevo después de mi cuestión de lo femenino³⁴ para distinguir en el plano heurístico el estilo de precipitación de los machos que se hace en el nombre de los bienes, mientras que aquel de las mujeres, en tanto que mujeres se hacen voluntarias en el nombre del ser, y por lo consiguiente en nombre de nada que motive el deseo contra el régimen de las posesiones en donde se impone la satisfacción y por consecuencia el fin del deseo. Sobre este punto volveré.

Pues, si yo ya he dicho que esta oposición entre el ser y el tener exige, por parte de los freudianos en particular que completen el trabajo de investigaciones referentes a lo que yo llamaré la socialización diferencial de los sexos. Le agregó que esta socialización no lo es sin la variación socio-histórica. Dicho de otra manera, si yo digo que le falta al texto de Freud *Psicología de las masas*³⁵ su garantía en cuanto a la organización masiva de las mujeres y si yo digo que al menos esa garantía está al menos esbozada en el bello texto de Freud, *El Tabou de la Virginitad*³⁶. Desde mi punto de vista esto no es aun suficiente. Así, respecto al ser y a las posesiones (en las contribuciones socio políticas), es un hecho que la situación de las mujeres evolucione históricamente, al menos en occidente (y aquella de los hombres también).

Pero, volvamos a Sygne ; ahí donde los dejé. Pues como ustedes lo comprendieron y en el fondo de los hallazgos de la unidad sagrada de la tierra, los primos se encuentran saciados por la atracción del dominio englobado, como por la lógica de la alianza a volverse a lanzar. Ellos, se confiesan entonces su amor haciendo promesa de matrimonio.

Desde luego, entonces toda irá mucho mejor en el mejor de los mundos trágicos de la nobleza de Francia. Y sino es que el primo, no haya encontrado mejor que llevar en sus maletas al papa, previamente retenido en una ciudadela napoleónica, y que tenga en la cabeza repatriarlo hacia los territorios del rey de Francia, para volver a lanzar el partido de la alianza entre la iglesia y el rey.

Patatras, la política donde se extenúa el poder de los machos es por la falta del joven instalado primero como clandestina en el albergue de Sygne y si es necesario para ver ahí claro lo que diferencia el hombre de la mujer. En lo que se refiere al análisis del registro complejo del poder. Ellos son los dos sexos, y bajo este ángulo, y no sin relación puesto que los actos de los unos - aquí la toma de rehenes - tienen una incidencia evidente sobre el destino de los otros. Aquí, el destino de las mujeres, relegada primero al servicio de los bienes, luego elevada en el drama al nivel de la crucifixión y por lo tanto de lo sagrado, como también lo veremos.

³³ En la teoría lacaniana la verdadera mujer y su empleo analítico ver M. ZAFIROPOULOS, La question féminine de Freud a Lacan, Paris, Puf, 2010 básicamente la parte que le consagra a Medea p.169-174.

³⁴ Op.cit.

³⁵ S. FREUD, « Psychologie de masses et analyses du moi », Psychanalyse. Œuvres complètes, vol. XVI, Paris, Puf, 1991.

³⁶ S. Freud « Le tabou de la virginité », Psychanalyse. Œuvres complètes, vol. XV, Paris, Puf, 1996.

Bueno, continuo. El papa está en la plaza y he aquí, que el acto 2, la cortina se levanta sobre el barón Turelure, un hombre alto de nariz estrecha y muy brusco, un prefecto de la Republica, el cual la discreta cogería introduce el escalofrió en el espectador, y más aún cuando se trata del hijo de una cocinera (en el otro tiempo al servicio de Coûfontaine) y de un sobador precipitando el horror de Sygne, cuando confiesa el mismo haber ordenado el crimen de masa de los monjes y de los nobles padres de Sygne. Pero « *Lo que es verdad es mucho más. ¡ Yo los hice matar por amor a la patria con el puro entusiasmo de mi corazón !* » exclama él. Como para hacernos verificar una vez más - lo que es mi tesis, desde hace tiempos. Que los crímenes de masas se hacen en nombre del padre (aquí, la patria), crímenes de masas, siempre perpetrados por criminales sin remordimientos, y esta confesión de Turelure en el drama indica igualmente a Sygne que debe de inmediato apreciar correctamente la amplitud de su poder político de destrucción, así como la amplitud de su crueldad prefectoral. Lo que Turelure articula de primero para enseguida indicar que él sabe sobre la presencia del papa en la morada de los Coûfontaine. En consecuencia, el anuncia naturalmente lista la captura del jefe de la iglesia, salvo que la noble Sygne no pretenda esposarlo.

« *Sygne, salva tu Dios y tu rey* »³⁷ murmura a voz baja el infama Turelure antes de indicar su querer : « *yo tomare la tierra, y la mujer, y el nombre* »³⁸. He aquí, situados los engranajes políticos en cuanto a los bienes, del lado de los machos. Del lado de Sygne, la trampa se cerró sobre ella puesto que ella ahora es empujada a un degradante matrimonio para salvar el papa, la iglesia, Dios, y el rey, es decir para salvar todo lo que ella cree. Pero... diferencia de los sexos obliga a ofrecer su cuerpo al servicio de la política de los bienes, y esto no va con la heroína. « *Debo yo salvar el papa con el precio de mi alma* »³⁹ se pregunta la noble señorita que ama a Georges Coûfontaine, tiene a Turelure en honor, etc. Pero... no hagamos durar el suspenso, la virgen consiente, por lo tanto - bajo los asaltos repetidos de su director de consciencia, el cura Badillon - a esposar al hijo de la sirvienta y del brujo - yo cedo⁴⁰.

Sygne consiente :

Así, entonces yo, Sygne, condesa de Coûfontaine. Yo esposaré de mi propia voluntad Toussaint Turelure, el hijo de mi sirvienta y del brujo Quiriace. Yo lo esposare en frente de Dios en tres personas, y yo le jurare fidelidad y nos pondremos el anillo en el dedo. El será la carne de mi carne, y el alma de mi alma y sé que Jesucristo está por la iglesia, Tousaint Turelure lo será para mi indisoluble. El, el carnicero de 93 cubierto de sangre de los míos. El me tomará en sus brazos cada día, y no habrá nada de mí que no sea de él. Y de él naceran mis hijos en quien estaremos unidos y fundidos. Todos esos bienes que yo he recoltado no son para mí. Aquellos de mis ancestros, aquel de sus santos monjes. Yo los tendré en dotes y es por él que yo hubiese sufrido y trabajado, la fe que yo he prometido, yo la traicionaré. Mi primo

³⁷ P. CLAUDEL, L'otage, op. cit., p. 262.

³⁸ Idem, p. 263.

³⁹ Idem, p. 269.

⁴⁰ Idem, p. 270.

todos traicionó, y no me tiene más que a mí ; ¡ Y yo también, yo le faltaré, la última !⁴¹

¡ Vean la importancia del progreso en la mitología occidental en cuanto a la historia ! A diferencia de la heroína trágica Antígona o de Medea, Sygne traiciona. Ella traiciona todo lo que constituyen sus valores para salvar al papa o, mejor dicho, la alianza política de la iglesia y de la realeza. Sygne es conducida a los extremos de la objeción por y para el poder político de los machos.

Desde este punto de vista y para ir rápido, yo resaltaré que Sygne no se exenta de ninguno de los deberes del matrimonio, puesto que habiendo consentido a venir a ocupar este lugar de objeto de intercambio que le han designado los hombres de su propio medio :

1. Tiene de Turelure un hijo y ella se vuelve madre
1. Pero hay más, a las reglas del matrimonio, Sygne agrega incluso una flexibilidad al deber del amor puesto que, Georges de Coûfontaine quiere terminar con su detestable marido, Sygne se precipita delante de la bala destinada a Turelure hiriéndola mortalmente.

Desde el punto de vista que nos interesa, a saber, el lugar socio-político otorgado a la mujer en la cultura occidental. Significa entonces que hay que leer en la trilogía de los Coûfontaine (que yo no he hecho más que rozar) una especie de desencajamiento histórico de la situación de la heroína trágica que Lacan no hace más que resaltar, poniendo el acento en el hecho que, en ese momento es conducida al rechazo, de llevar en ella la traición de todo lo que elle cree y por el servicio de los bienes que caracteriza el destino de Sygne y por consecuencia, el destino inconsciente del sujeto de la modernidad en lo femenino, él concluye en esta lección que tendremos que meditar sobre una forma moderna de castración que se enuncia así :

¿Se ha sustraído a alguien su deseo y a cambio, es él quien le da a otro- en la ocasión del orden social (...), ustedes han escuchado, yo pienso lo que digo, insiste Lacan, se le retira al sujeto su deseo y a cambio de eso uno lo envía al mercado en donde el pasa en colación general (...), ¿ no es lo mismo lo que sucede en Sygne ?⁴²

Entonces, si, hay en la partida del destino de Sygne una formidable ilustración. Ilustración en una forma moderna de la castración que propone a la verdadera mujer de trocar su postura sagrada de intratable caríátide del deseo contra una encarnación en donde ella consiente de ser ofrecida como objeto de intercambio y de goce en el campo de lo político oponiendo aquí los hijos de la republica a aquellos del Rey y de la iglesia. Pero también hay en este bello drama de Claudel iluminado por el simple hecho que Sygne ocupa el lugar del único personaje en

⁴¹ Idem, p. 273-274.

⁴² J. LACAN, Op. cit., p. 380.

femenino en esta pieza, un formidable teatro, puesto que, hasta este momento, es en el rechazo de todo lo que le fue lo más querido a Sygne, parece ser literalmente abandonado precipitándose a la muerte. Ella se libera finalmente del lugar de intercambio, al cual ella fue sometida como esposa y como madre en esos tiempos desordenados de la reproducción socio política en donde los hijos heterosexuales los enrutan al servicio de sus bienes. Servicio o registro de los bienes, en donde ella consintió alinearse.

Entonces sí, Sygne rechaza. Ella traiciona los más preciosos valores de su ser, para ponerse al servicio de los bienes. Está claro, pero de otro lado - soy yo quien lo recalco - Sygne rechaza su rechazo, y ella abandona la escena por la vía del suicidio, creando el horror entre los hombres, puesto que en su lecho de agonía los machos se presentan en el primer rango, entre ellos el cura Badillon e incluso, según las versiones, hasta el rey de Francia.

Los machos le piden a la vez perdón - prueba que ellos no están sin gravedad - y ellos le piden de ver por última vez a su hijo. Pero Sygne se pone inflexible y mujer entre las mujeres, verdadera mujer, ella rechaza de perdonar, así como ella rechaza de ver su hijo o su ser-madre. En esto ella se une a Medea.

Luego, en su lecho de muerte,

*Ella se levanta de repente y extiende violentamente los dos brazos en cruz, por encima de su cabeza ; luego, volviendo a caer sobre la almohada, ella da el espíritu con un flujo de sangre. Y el señor Badillon le limpia piadosamente la boca y el rostro. Luego, explotando en llanto, el cae en las rodillas, al pie de su cama*⁴³.

Estamos ahí, « más allá de todo valor de la fe »⁴⁴, concluye Lacan. Y en efecto, Sygne a diferencia de Antígona no sostiene el deseo de los Dioses, lo que hace el poder de la mujer como mujer. Sygne traicionó por el servicio de los bienes de los hermanos. Ella cedió a Badillon así como a Turelure, ella sacrificó su ser por los desafíos de los aviones de la alianza, soldando los intereses del papa y aquellos del Rey. Ella se volvió la esposa de la objeción y la madre de un hijo no deseado. Pero ella escapa a ese funesto destino del objeto y de la dominación masculina por esta especie de suicidio conduciendo los machos - pero demasiado tarde para buscar al lado de ella su perdón delante de Dios. Sygne, in fine, escapa entonces de los machos, a la dominación masculina, al precio de su ser y se pone, más allá del servicio de los bienes. Sin que, por consiguiente, cualquiera que sea el orden de la ciudad, mientras que no sea restaurando, ni a su generación, ni a aquella de su hijo (veremos porque). Tanto decir, que ella se suicidó por nada. O, mejor dicho, que ella se suicidó por lo nada que es, repitémoslo, al contrario de los aviones por los cuales los tenientes viriles de la dominación masculina fomentaron su destino. O aun, ella se suicida, por una nada que objeta a la lógica de las posesiones.

⁴³ P. CLAUDEL, Op. cit., p. 297.

⁴⁴ J. LACAN, Op. cit., p. 326.

Gobernando este poder político al cual Sygne, lo ha consentido hasta indicar el impase... en cuanto al deseo. Impase en cuanto al deseo, especialmente bien encarnado por ese hijo no deseado y literalmente forcluido por su Medea de madre.

Pues bien. Sygne se suicida por nada y este acto que es logrado por nuestra investigación, en lo que debe hacernos ver, que si lo ordinario de lo femenino se enruta como esposa, madre o cortesana en el régimen político de la reproducción del lazo social. La mujer como mujer, ella objeta al servicio de los bienes en donde la mujer se pierde. Y con ella se pierde el deseo que no se motiva más que por la falta.

Y, si uno quiere situar el lugar de la mujer en relación con el orden del poder, no es suficiente de evocar la generalidad de una estereotipia en donde ella pierda toda consistencia para no existir.

¿ Quién, entre los más materialistas de entre nosotros, creería pertinente en efecto de deducir de su inexistencia la inconsistencia de Dios ?

Para la mujer, es lo mismo. Ella no existe, asegura Lacan. Pero, esto no quiere decir que ella sea sin consistencia. Y lo que nos conduce ahora a reflexionar siguiendo las huellas de Sygne. Lo que en la modernidad toda mujer puede ser, se encuentra más que nunca conducida a tomar posición con respecto a esta forma de castración, proponiéndole de traicionar claramente su deseo o su ser de deseo, o aun de traicionar el deseo, simplemente, a cambio de que ella este encaminada al servicio de las posesiones y de los bienes. Y desde este punto de vista, no es completamente falso decir que la evolución de la historia de las mujeres en occidente parece designar una especie de organización de esta escogencia, incluso una extensión masiva del enrutamiento de las mujeres al servicio de los bienes, Y esto, incluso más allá del orden familiar en donde la dominación masculina ha sabido gozar de esto desde hace mucho tiempo, para obtener de eso los hijos que fueran, y desde entonces las posesiones del hombre, son también los bienes de las esposas.

Para decirlo en dos palabras, si Antígona rechaza la solución por el matrimonio y los hijos para garantizar el deseo de los Dioses, el orden del significante y la particularidad de su hermano que es lógicamente irremplazable, la primera versión femenina de Sygne consiente a la degradación del matrimonio completamente determinada por la lógica de los bienes y de los retos políticos.

Pero hay más, en nuestra actualidad, puesto que sucede también, incluso más allá, de la lógica del intercambio de las mujeres que en las estructuras complejas de la parentalidad aseguran aun extendidamente la reproducción de las familias. Las mujeres se educan por ejemplo bajo las órdenes de las vastas organizaciones, en donde ellas se hacen, por ejemplo, emprendedoras y por consiguiente mujeres de poder. Mujeres de poder muy modestas, pero al servicio de los bienes. y ustedes ven que el asunto que yo me demoro en exponer por varias razones es aquella de la

revisión socio-política hecha a la mujer en la modernidad. Situación que se expresa, se anticipa o incluso se deduce de esta evolución de la mitología occidental por la cual la pluma de Claudel hubiera amortiguado el destino de la mujer a aquel del crucificado. Conduciéndonos de una cierta manera a imaginarnos cada vez menos el final de la mujer como mujer, (mujer que no existe y sin embargo...), que el debilitamiento correlativo de la histérica, militante de nada y cariátide del monumento paterno y que ella ha sabido desde siempre deteriorarlo.

Debilitamiento social entonces de la histeria, a cuestionar con su eventual obsesionalización correlativa.

Pero para quedarnos en esta evidencia mitológica por la cual la pluma de Claudel amortigua un inevitable punto de cruz la imagen de la mujer venida a sobreponerse a aquella del crucificado en la mitología occidental. Yo agregó que, lo que está ahí indicado, según Lacan, no es más que una « figura fascinante de la belleza erigida, tal y como ella se proyecta en el límite para impedirnos de ir más lejos al núcleo de la cosa »⁴⁵.

La cosa, hay toda clase de cosas. Esta figura fascinante de la belleza femenina deberá alcanzar en la trilogía de Claudel la tercera generación, para que otra mujer, se vuelva a su vez una figura de mujer divinizada y crucificada (el bello pensamiento), arrancada en esta filiación. El deseo de la maldición o el goce ordinario del padre (Turelure), lo habría puesto en impase, como ya lo he suficientemente indicado.

Entonces, les digo esto. Es para hacerles bien percibir de que manera para Lacan, son las mujeres las garantías del deseo. Es su poder, de mujer como mujer. Es un poder que, como él lo precisa, erige la belleza contra el goce de la cosa en el cual uno encuentra en la obra de Claudel una versión paternalista en el goce de Turelure, convertido en la obra de Lacan la figura paradigmática del « padre humillado », y que aparece más bien, desde mi punto de vista, como un padre, que yo diría más bien, humillante.

Figura obscena en todo caso del goce ; colocando el deseo en impase. Y agregó, que, si ha sido necesario tres generaciones para que el deseo encuentre su salida en la trilogía de Claudel, es también porque ha sido necesario esperar la tercera generación para que emerja sobre la escena la belleza de una mujer judía y ciega. Comprendiendo que Sygne le deja al mundo un joven no deseado el cual el padre, Turelure codicia a la novia, incluyéndola en su propio goce, por el hecho que ese hijo se encontrara conducido a acoplarse con la amante de ese padre a quien el joven Lacan de 1938 hizo el arquetipo del padre humillado y la causa de la gran neurosis contemporánea que él creía entonces percibir, por lo tanto, el famoso declinar de la imagen paterna del cual el diagnóstico, desde mi punto de vista - vean mis últimas obras -⁴⁶ es una de las revelaciones más poderosas

⁴⁵ Idem, p. 362-363.

⁴⁶ M. ZAFIROPOULOS, Du mythe du Père mort au mythe du déclin du père de famille... où va la psychanalyse ? Essai d'anthropologie psychanalytique I, Paris, Puf, 2013 ; Le symptôme et l'esprit du temps. Sophie la menteuse, la mélancolie de Pascal, et autres contes freudiens. Essai d'anthropologie psychanalytique II, Paris, Puf, 2015.

de lo que yo considero la desviación mayor que arriesga hoy en día de conducir el psicoanálisis hacia una especie de ortopedia del padre o el (el psicoanálisis), se vería confrontado a rechazar a su turno sus propios valores o a su ser mismo. Pero en donde también lo político se impone. Él podría concurrir a su cuerpo defensor y de manera, dígame, espeluznante ; a esta clase de revolución nacional que hoy amenaza de ser llevada de la mano y que uno ve dibujarse vía la promoción en el plano de las masas un ideal nacionalista pasando por el bien nombrado « desdiabolización » del goce de un padre, que en el espacio, vale tanto como encarnación moderna de la cosa humillante y segregadora polarizando nuestro campo político.

Turelure, president ! ¿Como puede ser posible?

Pues bien. Es un hecho que aquí, la segunda generación de esta familia política, al igual que la tercera que aporta a la segunda, el refuerzo de un catolicismo militante, lo vemos formarse bajo nuestros ojos, en nuestro campo político, una especie de alianza política entre las niñas, propio a esconder de su ser el diabólico goce nacionalista que el padre humillante tiene en el frente.

Y, agrego que, si abordo esta cuestión, es porque el compromiso político es mayor, que se trate de una clínica de las masas y que, posiblemente el psicoanálisis pueda ayudar a revelar el mecanismo de la belleza de las niñas en la política, su ser, su poder pueda aquí, contribuir a polarizar el deseo de los inocentes, que creyendo tener la doncella en los más altos cargos de la Republica, no perciben más o perciben mal la voluntad de goce humillante y segregador que las niñas deben a su núcleo paterno.

El futuro me desmentirá, mostrando posiblemente que la mecánica del deseo causado por las niñas habrá superado el goce mórbido del padre o aun – límite de las cariátides - vemos como el asco o el odio inconsciente de la hija por el goce del padre podría venir a superar este goce promoviendo netamente a los más altos cargos del frente, una especie de goce homosexual macho – una especie de lobby gay- en el cual uno espera ver cómo y hasta donde, ella podría contornear (sin desgaste mayor), con esta especie de padre que, a diferencia de Turelure, tendrá en la escena política y por ende público. Dando a luz esta vez a algunas cariátides propias para cubrir su máscara de belleza rubia la voluntad de goce de una organización paterna que, para poder ser diabolizada se autentifica después como simplemente diabólica⁴⁷.

⁴⁷ Ocho meses después de mi intervención la historia se acelere y « la oficina ejecutiva du frente Nacional reunido en formación disciplinaria ha discutido y decidido por una mayoría requerida, la exclusión de M. Jean Marie Le Pen como miembro del frente nacional » anuncia un comunicado difundido el jueves 20 de agosto 2015. No solamente para confirmar lo bien fundada de la hipótesis que yo adelantaba el 7 enero 2015 ; pero sobre todo para demostrar que el psicoanálisis es una ciencia social (como lo sostenía Levi -Strauss y aquí una ciencia política sin la cual sería bien difícil de ubicarse en lo que yo llamaría la incidencia de los complejos familiares en el centro mismo del campo político). De hecho, los especialistas o más simplemente el lector interesado quizás tendría menos prevención al referirse al uso que yo hago de la experiencia psicoanalítica para dar cuenta de las prácticas políticas e incluso hasta guerras, como ya anteriormente he dado a conocer. Pero en el apres coup en el primer volumen de mis ensayos sobre antropología psicoanalítica (Du Pere mort au declin du pere de famille... où va la psychanalyse ?), pero podría ser también que mi punto de vista sobre el funesto destino sobre la orientación del psicoanálisis motivado por la idea du Declin du pere no esté tampoco completamente desnudada de interés.

Turelure, menos avergonzado, habrá traído al mundo un joven el cual el nombre de Louis (Luis), no le fue suficiente para darle es aura de belleza que él le da a las mujeres para encarnar y recubrir una especie de espantoso goce paterno de donde procede su vida. Alguna cosa esta podrida en el campo del Otro (para escribir $S(A)$).

Si, vemos seguramente una de las formulas constitutivas de la subjetividad moderna, que se trate de meditar con Lacan, pero yo agrego que para fines del análisis político que el género del sexo engendrado por la cosa paterna no introduce el mismo destino socio político, entonces que se trate de una niña o de un niño o aun, que se trate de Turelure (quien tiene un hijo) o del padre del frente (quien también tiene niñas). Puede ser, y como ya lo he dicho que solo el psicoanálisis podrá ayudar a percibir, como nuestra disciplina aparece ineludible en lo que se refiere al análisis de cuanto emerge en nuestro ojo en el campo político de hoy en día, negando también el hecho que el poder político está perfectamente separado de los complejos familiares y que el poder en este campo, así como en otro, escapan a los efectos de la diferencia sexual.

De ahí, la necesidad de hoy en día de emprender una investigación que esboce una especie de retoma dislocada del texto de Freud (de 1925) y que podría titularse « *Algunas consecuencias políticas de la diferencia anatómica entre los sexos* »⁴⁸

Consecuencias políticas y no simplemente psíquicas.

De ahí, mi imprudencia de evocar en este día la figura mayor de una mujer de poder en nuestro campo político quien naturalmente aparece en evidencia, primero como una hija.

En fin, y puesto que yo dije que evocaría el esquema director de la antropología psicoanalítica que domina nuestros trabajos. En total, yo diría, que lo que se percibe ahora mejor y eso espero ; es que la mujer como mujer, la verdadera mujer en su entereza de mujer está situada del lado del ser y que este tiene importantes incidencias en lo que respecta a su situación frente al poder respecto al campo socio-político de la clínica de caso y aquella de las masas.

El poder de los machos se sitúa en cuanto a él, más claramente del lado de los bienes. De donde se deduce una desarmonía entre los dos sexos sin relación sexual seguramente, pero no sin relación. Puesto que hemos visto desde el punto de vista del campo político el ser sublime de Sygne se las deja hacer en todo sentido del término por los machos a los cuales ella se encuentra socialmente relegada.

⁴⁸ El título del texto de Freud de 1925 es « *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* », in *La vie sexuelle*, Paris, Puf, 1969.

Eso es lo que hace la figura emblemática de la mujer confrontada a esta forma moderna de la castración, por la cual, y lo repito, su deseo es retirado del sujeto que se encuentra dado al orden social.

Sygne se vuelve un bien, al servicio de los bienes de la dominación masculina. Pero en mi breve esquema director, yo no sitúo ahí, nada diferente a que la mujer consiente desde siempre ponerse al servicio de los bienes para asegurar al mismo tiempo lo que Levi-Strauss llamaría « las estructuras elementales de la parentalidad ».

Recordemos entonces que, en ese registro de los bienes, los machos intercambian mujeres como bien entre los bienes. y porque, el poder del intercambio de los bienes, así como el poder político vuelve tradicionalmente a los machos, se preguntará uno ?

Yo respondo claramente : pues porque si !

Pues bien, no hay otra razón que lo que yo llamaría la razón sexual del poder de los bienes, un poder arbitrario, es decir, fundado sobre lo imaginario del cuerpo viril ; poder que es entonces arbitrario y por lo tanto universal. De ahí, el hecho que, como ya lo indiqué⁴⁹. No hay huellas de lo matriarcal en la historia de las civilizaciones ni idealización de la madre. Es entonces un hecho arbitrario y universal que la idealización en todas las civilizaciones convoque lo masculino y que entonces hay una especie de complacencia somática al principio universal del poder de los bienes de la dominación masculina. Hoy en día, iniciada, por una parte, al menos en occidente.

Pero, digamos que, desde el punto de vista del psicoanálisis, aquel que tiene es el padre e incluso el padre muerto y ¿quién o qué? Pues bien, para Freud, es el quien posee las vírgenes.

Lo que explica porque en particular del lado de las mujeres, es la virgen quien es idealizada y no la madre. Pero, la virgen esta naturalmente al lado de nada, del lado del ser. Lo que hace que en la pareja ideal es el padre muerto o deteriorado y la hija o la virgen.

Entonces, es poco sorprendente, desde el punto de vista freudiano, observar la increíble potencia de polarización en nuestro campo político, esa pareja constituida de una hija, que yo diría, en primera instancia casada con su padre, pero también polarizada por sus amigos homosexuales machos.

Pero, tampoco hay nada de incoherente observar en esta lógica que esta hija lleva una política ; no en el registro de los haberes en donde extensamente se sitúa

⁴⁹ Ver M. ZAFIROPOULOS, « Qu'est-ce que le matriarcal ? » Du mythe du père mort au déclin du père de famille...où va la psychanalyse ? op.cit, La Question Féminine, de Freud à Lacan ou la femme contre la mère, op.cit.

el resto del campo político sino del lado del ser (ser francés), mientras que es el registro económico de los bienes que, de manera dominante moviliza largamente el resto de los partidos de nuestro campo político, haciendo del discurso político lo que es hoy un día, un discurso económico.

Entonces, hay un poder político de la hija en el campo político que es el nuestro ; hay un poder del ser recubriendo ese querer de un padre habiendo tenido la genialidad de percibir en el ser de la virgen el aura del ritual propio para recubrir su diabólica voluntad de segregación.

Vemos aquí, un rápido rayo de luz analítico sobre la mujer de poder, quizás, la más poderosa de nuestro campo político y que de poder conducir con su ser una revolución nacional - y ya lo he dicho - al alcance de su mano, debe estar, sin espéralo más, atendida por nuestra clínica de masas que querrá por una parte al menos, elucidar la incidencia del poder el femenino en la actualidad del malestar.

Sygne, en cuanto a ella, no quería el querer de Turelure.

Cierto, pero él era su marido y no su padre.

Breve, del lado del ser, del lado de la mujer como mujer, hay usos diferenciales de poder del ser en el cual la incidencia mayor es, repitámosla, de manera general, causar el deseo.

Pero, ahí se trata de los usos del poder de la mujer completa. El poder de las mujeres situadas del lado del ser, y naturalmente para nuestro esquema. Queda solo que la mujer incompleta, aquella que se hace madre, esposa o corteja, deja el registro del ser por aquel de los bienes y el servicio de los bienes en donde ella ejerce otras modalidades de poder que vamos igualmente a elucidar.

Que uno piense, por ejemplo, en lo que se refiere al poder de la cortesana y su influencia en la corte del Rey de Francia, la bella señora de Montespan, la favorita de Luis XV con quien ella tuvo siete hijos sin jamás acceder al estatuto de esposa, puesto que bien entre los bienes, fue la infante de España quien fue es cogida como esposa del joven Rey por su propia madre y en la valiosa ambición de poner fin a sus 25 años de guerra entre Francia y España.

Aquí, se verifica que el régimen de intercambio de los bienes o de las mujeres se hace por el bien de la ciudad y que es necesario por razones de análisis distinguir ser y tener. No es para fines de idealización sino para fines de progreso del análisis clínico por el cual yo indico al fin que, más allá de la verdadera mujer alojada en el registro del ser, esposa o cortesana están para organizarlas en el campo de lo político del lado de los haberes y como bienes.

Yo no podría concluir este breve esquema sin evocar la campeona inigualable de las mujeres de poder, a saber, la madre en la cual el poder fetichista es también de situarlo en el registro de los haberes. Poder de la madre en la que uno puede

decir que demanda sin cesar a estar reducido, al punto que yo podría decir que hacer moderna la gestación por otro es el proceso mayor que exige la cultura de cada madre.

Termino entonces este esquema director en donde uno ve que la mujer colabora como madre, esposa o cortesana al goce macho de los bienes y que hay mas allá del servicio de los bienes donde la mujer como mujer, la verdadera mujer en su entereza de mujer, diría Lacan ; se destaca por ejercer de manera polimorfa un poder del ser, como aquella que se hace soldado de ese padre que la hubiera reconocido como propia al encarnar el ideal nacionalista de una Juana del cual el programa político apunta in fina a reducir tanto la lógica de los intercambios como a renegar la responsabilidad de los actos del sujeto para retener contra él su responsabilidad de ser: ser judío, musulmán, extranjero, etc. Sygne, ella, rechaza hacerse soldado de Dios e indica, con esto, otra salida⁵⁰.



Danseuse à l'Alcazar © Vannina MICHELI RECHTMAN

⁵⁰ Traducción : Adriana VARONA.

Markos Zafiropoulos

La cuestión femenina, de Freud a Lacan

La mujer contra la madre



 logos kalós

LA MUJER CONTRA LA MADRE

Secuelas lógicas en Lacan del texto de antropología psicoanalítica de Markos Zafiropoulos

Gabriel LOMBARDI

« Il y a une corrélation entre l'âge, appelons-le capitaliste, et l'extension de ce discours analytique. Et le progrès qui en résulte est certainement d'un autre ordre que celui de la connaissance : il est de celui de ce que j'appellerais la rigueur logique ».

J. Lacan, « La psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel », 1973.

1) Retornos

La lectura del libro *La cuestion femenina de Freud à Lacan o La mujer contra la madre* de Markos Zafiropoulos⁵¹ ha impulsado una investigación que hace un tiempo llevo adelante sobre el mismo tema que él trata : la pregunta por lo femenino en la obra de Jacques Lacan y en la clínica psicoanalítica actual, casi medio siglo después de su partida.

He seguido las preguntas, las aporía e hipótesis que Markos Zafiropoulos encontró en el pasaje de Freud a Lacan y en el movimiento de retorno de éste hacia el primero. A pesar de las diferencias en el método empleado por Markos Zafiropoulos en el marco de su lectura – la antropología psicoanalítica -, sus resultados son convergentes con los que encontré, enmarcados estos a su vez en la lógica sobre la que Lacan se apoya en su recorrido teórico y práctico, en los años que siguen a los dos períodos considerados por Markos Zafiropoulos.

En su « retorno a Freud », Lacan emplea efectivamente los anteojos de Claude Lévi-Strauss para leer la obra teórica y los casos clínicos de Freud, particularmente en dos puntos capitales, inspirados por el gran antropólogo : el del significante de excepción encarnado en el Nombre-del-Padre, y el de la mujer en tanto que divergente de la madre, incluso contra ella. La luz con que Markos Zafiropoulos ilumina estos dos temas vuelve su trabajo convincente, y muy precisamente referenciado con relación a los textos de los dos autores fundamentales del psicoanálisis.

La lectura de *La mujer contra la madre* me permitió discernir otro retorno a Freud alrededor de esos temas, a partir de una lectura, esta vez, con los anteojos de Kurt Gödel. Me refiero al lógico que logró manejar « el decir de Cantor », y dar su bendición a la máquina formal de Turing, la que posibilitará en pocas décadas un nuevo soporte para la existencia humana. Esa máquina es la matriz del lenguaje de programación y todas las redes – sociales o no – que derivan de él.

En efecto, con su relectura « lógica » de *Tótem y tabú*, Lacan intenta pasar del

⁵¹ M. ZAFIROPOULOS, *La Cuestion femenina de Freud a Lacan o la mujer contra la madre*, Buenos Aires, Ed. Logos Kalos, 2017.

mito y de la ambigüedad religiosa del padre señalada por Markos Zafiropoulos en los intercambios simbólicos, al padre real en tanto que operador estructural. Ese padre real, dice Lacan en 1970 en notable coincidencia con lo que decía en su época de máxima influencia de Lévi-Straus, « (...) está estrictamente excluido definirlo de un modo asegurado, si no es como agente de la castración »⁵².

Por supuesto que ahora ubica al padre de otro modo, en la posición insostenible de aquel que, a las mujeres, las tendría « todas », lo cual es imposible. El padre es una ex-sistencia que viene al lugar del mito. « El padre de lo real es absolutamente fundamental en el análisis. El modo de existencia del padre es real. Es el único caso en que lo real es más fuerte que la verdad. Digamos que lo real, también él, puede ser mítico »⁵³, dirá aún más tarde, en 1975, en la Columbia University. La tozudez de Freud con su *Totem* y su *Moisés* retorna ahora en el último Lacan. ¿ A qué necesidad, no biológica sino lógica, responde esta firmeza ?

Entre esas dos referencias, Lacan lee entre otras cosas los *Analíticos* de Aristóteles orientado por Jan Lukasiewicz y Jacques Brunschwig. Esta lectura le permite conectar los dos temas estudiados por Markos Zafiropoulos de un modo renovado y coherente con las intuiciones e hipótesis previas de este último autor : el padre y la madre como términos claves en el análisis del deseo y de los goces. De manera que una extraña oposición deviene posible, que desarrollaremos en los puntos 2 y 3 que siguen.

2. Por un lado, padre – madre – falo - castración

En su texto *L'étourdit*, el falo ϕ , significante del goce fuera del cuerpo, prototipo universal del semblante, deviene una función precisa : la función de extracción del goce del cuerpo para el parlêtre varón (« mâle » en francés, se le podría llamar *mâlêtre* por su relación con el goce).

Para varón entonces no hay más que castración $Vx \phi x$, salvo que se sitúe en la posición de excepción $\exists x \neg \phi x$ (caso del psicótico Schreber, para quien el goce vuelve del semblante al cuerpo), o bien que delegue en el padre esta función de ex-sistencia gozante, fuera del semblante fálico⁵⁴.

De este lado, « paratodohombre » [*pourtouthomme*], se plantean entonces dos dimensiones del dicho [*dit-mensions*], la del discurso en que él se « paratoda » [*pourtoute*], y los lugares en que se corta [*se thomme*]⁵⁵. Así, este hombre se corta (*cet homme se thomme*, juego de palabras que incluye el término griego τέμνω, « cortar »), y se corta diversamente : o bien en los discursos asegurados en lo imposible, que lo desmiembran entre semblante/verdad/trabajo/plus-de-gozar, o bien se corta en la confrontación cuerpo a cuerpo con el sexo Otro, fuera de discurso, en el pasaje al acto sexual, en las condiciones que el análisis demuestra, de no-relación sexual.

Se puede ver hasta aquí entre este homenaje [*cet hommage*] al padre y este corte [*ce thomage*], el equívoco que permite a Lacan leer a Freud del lado

⁵² J. LACAN, *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p.149.

⁵³ J. LACAN, « Columbia University », *Scilicet* 6/7, Paris, Seuil, 1976, p. 45.

⁵⁴ J. LACAN, « L'étourdit », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 460.

⁵⁵ Ibidem.

varón, con instrumentos lógicos renovados, para situar de un modo clásico, tanto la posición de la mujer en tanto objeto del deseo y de intercambio en los discursos que hacen lazo social, como la madre que sostiene su deseo perversamente [*père-versement*] orientado hacia su hijo-fetiché, siendo la maternidad la única fijeza perversa que Lacan reconoce positivamente en las mujeres.

3. Del Otro lado, mujer

Bien por el contrario, y « contra la madre » entonces, para pasar de esta primera configuración que es la de la dialéctica padre-madre-castración-falo a la segunda configuración, la femenina, no alcanza con la lógica de predicados de primer orden inaugurada en los *Primeros Analíticos*, y cuya consistencia fue demostrada por Gödel en su tesis de doctorado de 1929⁵⁶.

Por razones de formato en la publicación, debemos saltar aquí el paso intermedio del aislamiento del objeto *a* y del « yo amo en ti algo más que a ti », que permanece garantizando y constituyendo el « en sí de una consistencia lógica ». Para llegar al « segundo retorno a Freud » del que hablo, Lacan avanza en otro programa de investigación lógica, y en dos direcciones que Aristóteles no solamente no desarrolló, sino que abandonó o prohibió con todo el peso de su autoridad, respetada hasta Georg Cantor, o sea por más de dos milenios.

La primera dirección consiste en oponer, a la universal fálica, una predicación que incluye el cuantificador universal negado, $\neg \forall x \phi x$, es decir un particular mínimo en el sentido discernido por Brunschwig, es decir que puede aproximarse *ad libitum* al universal, sin alcanzarlo jamás. No toda *x* es ϕx . Se puede traducirlo diciendo « no todo significativo, en tanto que substancia gozante, está afuera del cuerpo ». Es un primer abordaje aún precario de Lacan en su intención de aproximarse al goce femenino en tanto que, al no ser fálico, vuelve de otro modo al cuerpo : como heteridad radical respecto del Uno y de las resonancias fálicas que derivan de él. El cuerpo es el Otro, había dicho algunos años antes, y la castración quiere decir que la libido, fálica, ha sido extraída del cuerpo⁵⁷.

La segunda línea, más fecunda, es la que hace que haya una correlación entre la extensión del psicoanálisis y la era del capitalismo⁵⁸, y que se hace aún más precisa con el capitalismo actual, numérico o informático. Es en esta otra vertiente que Lacan lee « el decir de Freud » (expresión que incluye en *L'étourdit* varias veces) y sus efectos con los mismos anteojos que « el decir de Cantor » (que figura tres veces en *L'étourdit*) ; esos mismos instrumentos le permiten ceñir el goce *notodo* más concisamente. Son los anteojos de Kurt Gödel, el fundador de la lógica más rigurosa y eficaz de la historia de la ciencia, que inventó al estudiar la extensión y las limitaciones de toda formalización lógica posible de la aritmética (disciplina que trata esas razones o efectos reales del lenguaje que llamamos números, y que escapan a la lógica consistente de los predicados de primer orden).

Recordemos que Cantor fue el primer matemático en desarrollar, en la

⁵⁶ Simplificado por Leon Henkins. Ver : L. HENKINS, « The Completeness of the First-Order Functional Calculus », *Journal of Symbolic Logic*, n° 14, 1949, p. 159-166.

⁵⁷ J. LACAN, *Le Séminaire. Livre XIV. La logique du fantôme (inédit)*, lección del 10 de mayo de 1967.

⁵⁸ J. LACAN, « La psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel », *Lacan in Italia (1953-1978) – En Italie Lacan*, Milano, La Salamandra, 1978.

segunda mitad de siglo XIX, una teoría de los números libre de aquella limitación impuesta por Aristóteles a la ciencia : no se debe trabajar con conjuntos de nombres infinitos actuales como sería, por ejemplo, « el conjunto de todos los números enteros positivos ». Una vez abierta por Cantor la posibilidad de admitir conjuntos infinitamente extensos, otra aritmética se impone, y otra lógica es posible, y ambas se conjugan en la teoría axiomática de los conjuntos de Zermelo-Fraenkel, que es todavía la forma standard, y por lo tanto la más frecuente, de presentar los fundamentos de las matemáticas. En ese marco se puede mostrar fácilmente que :

- Cada conjunto es menor o igual al conjunto de sus subconjuntos [*Potenzmenge*], de lo cual surge como corolario inmediato que no hay « todo », porque cada « todo » es menor que el conjunto de sus partes. Las consecuencias en cuanto a la concepción del « universal » fálico son evidentes : por fuera del universo fálico o cualquier otro, ex-sisten aún [*Encore*] otras cosas.

- El más simple de los axiomas de infinitud de la teoría de los conjuntos afirma la existencia de números inaccesibles. Que un número n es inaccesible quiere decir que no se puede llegar a él por adición o por multiplicación de un número más pequeño de números más pequeños que n . Es muy importante para nosotros lo que Gödel explica en 1947 : que hay uno y solamente un número entero positivo que es fuertemente inaccesible, el número 2. No se puede llegar a él por multiplicación ni por adición de un número más pequeño de números más pequeños⁵⁹. Si escribimos $1+1=2$ ya hemos puesto de contrabando 2 unos para arribar a 2.

Lacan sabrá extraer las consecuencias de esta particularidad extrema del 2, para explicar las bases lógicas actualizadas sobre las cuales el *parlêtre* ha llegado a esta etapa de la civilización, en que ha sido demostrada la no-existencia de una relación sexual que pueda ser inscripta entre un cuerpo 1 y un cuerpo 2.

Será siempre entonces con más de dos elementos que podrá suplirse esa no-relación, y Lacan muestra, con una pregunta al mismo tiempo precisa y equívoca, de qué modo el francés sabe reconocer la dificultad de explicar qué es el 2 [*deux*] : « ¿ es de ellos [*d'eux*] que se trata ? » O sea que, « naturalmente » se reemplaza un número inaccesible, con propiedades propias de lo transfinito, con una multiplicidad aristotélica siempre en « potencia », pero no en acto. Por supuesto, todo tipo de suplencias de ficción puede venir a suplir al 2 inaccesible.

A nivel del sexo, se conoce la multiplicidad de consoladores, de cuerpos terceros y cuartetos swingers, de sumas disciplinarias, de sustracciones histéricas, de partes tomadas sádicamente del cuerpo del Otro (con « del » en genitivo objetivo) y entonces la división perversa del partenaire, entre tantas otras técnicas que ayudan al varón a aproximarse de modo « heterosexual », tímidamente, al 2 del sexo. O de remplazar de modo « homosexual », contradictoriamente, el 2 del sexo Héteros, radicalmente Otro. En nuestros días, que ya no son los de Kierkegaard, no se percibe el gayo oxímoron que implica el término « homosexual ». « Gay » procede de « gai », en efecto.

4. Introducción de las bases lógicas del sexo

Con la teoría de los conjuntos, los equívocos del lenguaje invaden y alteran

⁵⁹ K. GÖDEL, « What is Cantor's continuum problem ? », Collected Works. II : Publications 1938–1974, Oxford, Oxford University Press, 1990.

rápidamente lo real del número. Ese movimiento vuelve a la aritmética al mismo tiempo increíblemente más extensa y prolífica. Más fecunda en teoremas, en paradojas también. « La teoría de los conjuntos no es estéril, porque ella engendra la antinomia », bromeaba Poincaré en una época en la que todavía podía desconocerse su tremenda eficacia.

Son bien conocidos los enunciados paradójales encontrados por Cantor, Russell y otro lógico-matemáticos, que muestran una proliferación imposible de detener con el recurso del amo antiguo, la prohibición. El ejemplo más conocido es el del conjunto de todos los conjuntos que no se contienen a sí mismos ; ese conjunto, ¿ se contiene a sí mismo ? Se conoce, porque lo dejó escrito, el dolor de Frege por esa simple pregunta, la decepción que lo llevó a abandonar por completo su trabajo de formalización de la aritmética.

En esas condiciones adversas de proliferación de antinomias, alguna formalización lógica de la teoría de los conjuntos se imponía a comienzos del siglo XX. Había que evitar que, hablando de sí mismo, el lenguaje matemático pueda negarse a sí mismo, contradecirse en acto, y así importar los equívocos de *la lengua* y de la *agramática* en la lógica. El enunciado « yo no digo la verdad », ¿ puede ser falso ?, ¿ puede ser verdadero ?, ¿ ambas cosas a la vez ? ¿ Y entonces cuál sería el valor de verdad de este último enunciado ?

Whitehead et Russell intentaron evitar tales contradicciones en sus *Principia Mathematica*, prohibiendo laboriosamente que un enunciado pueda referirse sí mismo, e incluso prohibiendo que todo lenguaje pueda hacerlo. En ese marco, sería necesario hablar siempre de un lenguaje desde otro lenguaje, llamado « metalenguaje », que no ha de confundirse con él. Pero esa solución quitaba al decir de Cantor la libertad, que había importado del lenguaje ordinario, de constituir nuevos números para extender y desplegar el lenguaje matemático hasta los números actual e infinitamente grandes, los « transfinitos ». La solución de Whitehead – Russell no fue tal, sino un retorno sin futuro al discurso del amo antiguo y a las prohibiciones por las cuales pudo mantenerse desde la Antigüedad hasta el siglo XX.

Lo que logró Kurt Gödel en 1931, fue mostrar que no es necesario prohibir, ya que en un sistema formalizado de teoría de números se puede demostrar la existencia de algunos imposibles. Por ejemplo, si un sistema es completo es entonces inconsistente, es decir que demuestra verdades en exceso ; en él se puede demostrar la afirmación y la negación del mismo teorema, y en consecuencia de cualquier teorema. Y si por el contrario el sistema es consistente, es porque hay teoremas de la teoría elemental de números que permanecerán afuera del sistema, sin demostración por más verdaderos que parezcan ; indecidibles por lo tanto dentro de ese sistema lógico-formal. Se debía entonces comenzar a separar radicalmente de la verdad el orden de lo *demostrable* o *derivable* desde de los axiomas inicialmente aceptados⁶⁰.

A partir del marco de imposibles indicado por Gödel, Alan Mathison Turing, liberado ya del problema de la verdad y de la semántica de los teoremas, encontró en 1936 un sistema para computar todo lo que es efectivamente computable, demostrable o derivable; ese sistema es la matriz lógica del software, los programas a partir de

⁶⁰ K. GÖDEL, « Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme », Monatshefte Math. Phys., vol 38, 1931, p. 173-198.

los cuales ya en los años 40 se comienza a fabricar las primeras computadoras. Muy rápidamente, en medio siglo, la « máquina de Turing » transformó las comunicaciones, robotizó la fabricación de diversos aparatos, habilitó el desarrollo de internet, los motores de búsqueda, los smartphones, y también la globalización de las civilizaciones del parlêtre. Robertson señala precisamente allí el comienzo de una cuarta etapa en la historia de las civilizaciones, situando las anteriores a partir del lenguaje, la escritura y la imprenta.

Una máquina válida para cualquier hardware es la idea de Turing que en 1936 publica luego de la meticulosa revisión de Gödel – que encontró dos pequeños errores en el manuscrito que fueron corregidos antes de que el texto fuera enviado a los *Proceedings of the London Mathematical Society*⁶¹.

Sin embargo, pasada la guerra en la que tuvo un desempeño notorio, poco antes de 1950, Turing señala que esta máquina, que es al menos en teoría enteramente programable, es decir capaz de obedecer lo que ha sido comandado antes que ella lo ejecute, no es inteligente. Esta máquina no tiene iniciativa, no desea. Ella no puede tampoco detener voluntariamente el proceso programado que comenzó a ejecutar y todavía no terminó.

En ese momento, Turing se pregunta con qué sería necesario dotar a la máquina para que ella pueda no solamente obedecer, sino también tener iniciativa, que pueda ser inteligente, e interpretar el deseo del partenaire. ¿ Sería necesario que ella desee cosquillear la pierna de una « lady computer machine » ? La idea, esbozada en 1948 ante autoridades científicas en un contexto político – militar, no fue tan bien recibida como sus contribuciones anteriores, las que aportaban técnicas de automatización de todo tipo de maquinaria, de informatización, de descifrado y de comunicación codificada.

La aproximación turingiana de la máquina « inteligente » fue presentada formalmente en un artículo publicado en 1950, *Computing machinery and intelligence*, donde escribe un esbozo de la así llamada « inteligencia artificial » que inunda el mundo actual, y que reemplaza incluso al CEO de algunas de las empresas más modernas, cuestionando el efecto burocrático y obsolecente de las jerarquías.

El artículo de 1950, extrañamente jugueteón, alejado del rigor gödeliano de su artículo de 1936, comienza por la pregunta : ¿ pueden las máquinas pensar?⁶²



⁶¹ A. M. TURING, « On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem », *Proceedings of the London Mathematical Society*, vol. 43, 1937, p. 230-265.

⁶² A. M. TURING, « Computing Machinery and Intelligence », *Mind*, vol. 49, 1950, p. 433-460.

Como es una pregunta muy difícil, dice el autor, propone remplazarla por otra, que puede expresarse en palabras «relativamente inequívocas» [*relatively unambiguous words*]. El problema se plantea entonces en términos de un juego de imitación en el cual intervienen tres personas : un varón, una mujer y un tercer humano que plantea preguntas, pudiendo recibir sólo por escrito las respuestas de los dos primeros. Turing afirma que el varón puede ser considerado « inteligente » si puede mentir y convencer a la tercera persona de que él es la verdadera mujer. Bastaría con poner la máquina en lugar del hombre para testear su inteligencia. ¿ Puede la máquina convencer al tercero – que hace de juez – de que ella es la verdadera mujer ?

En suma, una máquina es inteligente si puede engañar al partenaire, si puede hacerse pasar por una verdadera mujer. Para llegar a eso, debería en algún momento no responder obedeciendo, más bien su programa debería dejarle la libertad de tomar decisiones. Por ejemplo, permitiéndole dar una respuesta aleatoria, como un capricho que viene al lugar del deseo. « *Sometime such a machine is described as having free will* », escribe Turing lúdicamente en tercera persona, la no-persona de la que hablan Heidegger y Benveniste.

Esta segunda máquina de Turing será también la causa de la proliferación de textos de ciencia ficción como aquellos, precursores, que escribe Phillip K. Dick a partir de 1955, que incluyen la multiplicación de « replicantes » rebeldes en el estilo de *Blade Runner*, la película de Scott basada en una novela suya. Es también por esa vena que Mark Zuckerberg explora, desde un punto de vista exterior, la estructura de los lazos sociales, para replicarlos en los dispositivos de su bien conocida máquina, que permite las mentiras al partenaire a nivel de las palabras, de la imagen, de las posiciones en la vida, en el tiempo y en el sexo, e incluso en los sufragios presidenciales de los Estados Unidos. Es lo que llamamos « redes sociales », que no son precisamente discursos constituyentes de lazos sociales en el sentido lacaniano, sino efectos de la asociación del capitalismo con la lógica turingiana ; estos acarrearán efectos nuevos, « ciertamente inciertos », en el orden de los discursos y de los lazos sociales.

En este preciso momento se desarrolla exponencialmente el movimiento #MeToo y su caza de brujas quiasmática, donde los inquisidores son mujeres y las brujas son una serie de pequeños perversos que han osado exigir una retribución, un servicio para promover a una mujer al estatuto de actriz de Hollywood, de atleta olímpica o de ama de casa. Lo que resultaba naturalizado desde la antigüedad, con la ayuda del carácter « acomodaticio » de las mujeres⁶³, fue subvertido por esos dos nuevos ingenios que permiten poner en escena *real time* lo que Eurípides (*Las bacantes*) y Aristófanes (*La asamblea de las mujeres*) habían imaginado hace más de 2.000 años. Ésas fueron ficciones sin éxito, seguramente debido a la firmeza del discurso del amo antiguo que, asociado a la homosexualidad griega, luego árabe, eucarística, católica (« para todos », literalmente), ha sabido mantener a las mujeres aisladas. Aisladas en las formas señaladas por NYT y los otros medios políticamente correctos de nuestros días, que son turingianos, y por las feministas actuales, que no sólo tratan, sino que logran hacer oír el clamor de las mujeres, que antes se podía amordazar en el hogar o silenciar en la hoguera.

⁶³ J. LACAN, « Télévision », Autres écrits, Paris, Seuil, 2001, p. 540 : « acomodaticias » [arrangeantes], escribe Lacan, por oposición a la rigidez de la perversión del varón, a la cual ellas se prestan a pesar de no ser locas del « todo ».

5. Compacidad, continuidad, contigüidad

Que ese clamor de las mujeres encuentre hoy la posibilidad de hacer escuchar voces desde siempre acalladas, es sin duda uno de los éxitos actuales de la civilización del parlêtre en que, como compensación a la falta de relación sexual, cuenta con el « decir de Cantor » y sus efectos, y con el « decir de Freud » y los suyos, por los cuales el psicoanálisis no sólo sobrevive, sino que se extiende con el capitalismo numérico.

Después de haber encontrado la lupa de Gödel para leer a Freud y prever la incidencia de esta nueva lógica – que recién comenzaba a desplegar su influencia planetaria – Lacan puede dictar en 1972 su seminario *Encore* en el que dice, al comienzo de una de sus lecciones : “Yo pienso en ustedes ; eso no quiere decir que yo los piense”; para subrayar el carácter indirecto de su llamado, particularmente cuando se refiere y también dirige a mujeres, evitando así situar al partenaire como objeto directo.

En ese seminario, Lacan sitúa de un lado de la sexuación el goce marcado por el agujero fálico del goce. Luego plantea la pregunta : « Del Otro lado, ¿ puede alcanzarse algo que nos diga de qué modo, lo que hasta aquí no es sino falla, hiancia [*béance*] en el goce, podría realizarse ? ”⁶⁴ Para intentar una respuesta, apela de inmediato al espacio del goce como algo que debe abrirse e interrogarse con la topología, que en su texto *L’étourdit* había propuesto equiparar a la estructura.

Puede entonces valerse de la noción de compacidad en matemáticas. « Nada más compacto que una falla »⁶⁵, dice, refiriendo así la cuestión a lo que Cantor en primer lugar había sabido entrever con su « conjunto triádico ». Este conjunto fue al mismo tiempo el primer ejemplo de fractal conocido y bien definido, un siglo antes que ese término fuera propuesto por Mandelbrot⁶⁶. El conjunto triádico de Cantor es un conjunto de medida nula en el sentido de Lebesgue, que se produce por ablación del tercio central de un intervalo entre dos números « naturales » tales como el 0 y el 1, y luego por extracción iterativa del tercio central de cada parte restante. Si bien su medida es nula, tiene la cardinalidad del continuo tal como un número transfinito inaccesible. Se lo llama también « polvo de Cantor ». En esa falla compacta, de medida nula y de cardinalidad inaccesible, es el lugar donde Lacan aloja topológicamente el Otro del sexo. Su inaccesibilidad permite dejar de lado que se trate « de ellos », la multiplicidad serial con que la filosofía del tiempo del capitalismo numérico responde a la cuestión de lo femenino mediante la pluralización de los géneros, degradando lo que es de lo *héteros* a lo plural. No es del ellos [*d’eux*] fálicos que aquí se trata, no es el père-verso, hombre o madre, del que aquí habla, es de la falla compacta e inaccesible que se encarna en una mujer en tanto tal.

Esa indicación topológica viene a coincidir con la idea de la sexualidad femenina que Lacan vislumbraba ya en 1960, cuando destaca la heterosexualidad radical de la joven homosexual de Freud : « es sobre la feminidad donde reside para ella el interés supremo »⁶⁷, y en la misma página :

⁶⁴ J. LACAN, *Le Séminaire. Livre XX. Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 14.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ G. CANTOR, « De la puissance des ensembles parfaits de points », *Acta Math.*, vol. 4, □ 1884, p. 381-392.

⁶⁷ J. LACAN, « Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 735.

Peut-être se découvre-t-il par là l'accès qui mène de la sexualité féminine au désir même. Bien loin que réponde en effet à ce désir la passivité de l'acte, la sexualité féminine apparaît comme l'effort d'une jouissance enveloppée dans sa propre contiguïté (dont peut être toute circoncision indique-t-elle la rupture symbolique) pour se réaliser à l'envie du désir que la castration libère chez le mâle en lui donnant son signifiant dans le phallus⁶⁸.

Esta aproximación de lo femenino por la vecindad compacta de una falla, radicalmente inaccesible a la medida natural, extranjera a la lógica del corte, es el abordaje original que Lacan propone desde entonces, y por el cual el psicoanálisis de una mujer podría resultar análisis a secas, sin ficción [psiqué] ni mascaradas.

6. El retorno sui generis de ellos (d'eux)

El hecho de que la información desenmascare a los clásicos detentores del secreto, aquellos que, filósofos o no, han estado siempre al servicio del amo antiguo, contribuye a esta tardía « liberación de las mujeres », bien posterior a otros movimientos frustrados en tal sentido. Ahora bien, no debemos desconocer que el factor más decisivo del éxito de actual movimiento de liberación, como aquel anterior de los esclavos y siervos de la gleba, ha sido la introducción de lo que puede reemplazar a quien se libera. En la primera revolución industrial, las máquinas de tejer y otros ingenios producidos por la matematización de la física permitieron la libertad de los siervos. Libertad negativa más bien, como lo sugiere ya Marx y subraya Lacan, libertad de reventar de hambre en muchos casos, libertad de devenir etimológicamente proletario en dispositivos cada vez más alienados y menos sociales. « Tiempos modernos » de Chaplin muestra muy bien las características de tal liberación.

En la revolución tecnológica actual, si la mujer deviene libre, es a partir de esta máquina numérica que nos ofrece la posibilidad de imitarla, de reemplazarla, de modelizarla lógicamente y de hacer realidad (« virtual », también en sentido etimológico) el acceso a su goce *notodo*, el que encontraría su sede en la inaccesibilidad del 2 o del conjunto triádico de Cantor. Más allá de todos los progresos culturales e ideológicos, ella deviene libre como resultado del poder ser imitada por todo el software o hardware « que se pueda comprar » – expresión cara a Turing, quien se complacía en jugar con elementos transfinitos como si fueran algo que se puede conseguir en el mercado -.

Desde luego, el truco de Cantor-Gödel-Turing ha sido rápidamente empleado por la infinidad numerable de varones castrados que aspiran al goce del Sexo Otro, que envidian el goce del cuerpo en genitivo subjetivo. Es que ese goce, el del genitivo subjetivo, es inaccesible desde el goce fálico, fuera del cuerpo, que ha de nutrirse de todas las fantasías y los fantasmas « psíquicos » que la gramática propone por confusión con el genitivo objetivo de « gozar del cuerpo ».

Antes de Judith Butler, filósofos como Deleuze y Guattari, aprovecharon los decires mencionados de Cantor y Freud para construir teorías no jerárquicas, llamadas fractales, rizomáticas o extrateritoriales, que son el contragolpe característico de todo esfuerzo lógico por dar su estatuto a lo femenino. Es el retorno de la multitud

⁶⁸ Ibidem.



Glamour Attitude © Vannina MICHELI RECHTMAN

sadiana (*d'eux*) que se propone en el lugar del 2, inaccesible al varón, pero no a aquellas que ex-sisten allí naturalmente, por las condiciones estructurales (que no excluyen la anatomía) de su llegada al cuerpo hablante. Para esos filósofos no hay dos sexos, ellos nos los explican nítidamente, escuchémoslos bien :

*C'est cela, les machines désirantes ou le sexe non humain : non pas un ni même deux sexes, mais n... sexes. La schizo-analyse est l'analyse variable des n... sexes dans un sujet, par-delà la représentation anthropomorphique que la société lui impose et qu'il se donne lui-même de sa propre sexualité. La formule schizo-analytique de la révolution désirante sera d'abord : à chacun ses sexes*⁶⁹.

Se puede ver como el filósofo deviene una vez más el bufón del amo, en este caso anticipando las ventajas que encuentran Fac.ebook® y otras empresas en la enorme proliferación de los géneros de-ellos (*d'eux*) : ¿ para la publicidad dirigida [*target advertising, publicité cible*]?

Incluso entre las feministas más lúcidas, que ven con simpatía a estos autores, toda sombra de jerarquía parece el enemigo más peligroso. Judith Butler combate a Rosi Braidotti porque ésta habla todavía de la diferencia sexual, y entonces sería... ¡ heteronormativa ! El 2 de la mujer, su inaccesibilidad, es siempre más difícil de soportar, al menos en teoría, que la pluralidad [*d'eux*], de todos los géneros y de

⁶⁹

G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Oedipe*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972, p. 356.

todos los queers del mundo que son puestos en el mismo conjunto que las mujeres : LGTTTBIPPA.... Se encuentran ya muchos más de 50 géneros, que vienen a disolver lo concerniente al 2 del sexo real, con la multiplicidad de mentiras previstas por Turing en su concepción de la segunda máquina. Se podría agregar, ¿ por qué no ? : el género zombi, tan bien situado entre el eros y la muerte en las ficciones infantiles de nuestra época.

7. El decir de Lacan

¡ Qué distancia entre esta bufonada y aquel Lacan que ofrecía el psicoanálisis como salida personal de este capitalismo que rechaza el amor, la castración y el cuerpo ! Él decía, simplemente :

Que el sexo sea real, no cabe la menor duda. Y su estructura misma es lo dual, el número dos. Sea lo que sea que uno piense, hay sólo dos, los hombres, las mujeres. Se obstinan en añadir les Auvergnats. Es un error. A nivel de lo real, no hay Auvergnats⁷⁰.

El sexo no es una cuestión de jerarquía, sino de diferencia radical e ineliminable. La mujer de Markos Zafiropoulos, la que se posiciona contra la madre, es coherente con la estructura del parlêtre. Se trata de una posición lógica, ya detectada por el psicoanalista antropólogo, que resiste a la medida fálica y a las suplencias más o menos queer, sean de singularidad sin par ; sean de orgullo de las particularidades antes combatidas y hoy desprovistas, ¡ ay !, de su sagrado secreto. Sus secretos ya han sido desenmascarados con la legalización capitalista, con la desmedicalización farmacológica, con las fantasías filosóficas del tipo mencionado y con el porno virtual de todos los géneros de última generación al que todos tenemos acceso.

El reemplazo de lo femenino ahora asume nuevas formas, más radicales que la humilde perversión ; encuentra sus modelos en la esquizofrenia o en la locura maníaco-melancólica, en la *Hamletmaschine* de Heiner Müller o en *4.48 Psychosis* de Sarah Kane. Estos modelos de transgresión de los límites con los que ahora se "aborda" a la mujer, recuerdan lo que, en su momento, un par de siglos antes, el Woyzeck de Georg Büchner mostraba en cuanto al avance del proletario sobre su mujer, a la que termina matando : « Sabes, María, eres tan bella como el pecado... ¿ Es posible que el pecado mortal sea tan bello ? »

Ya en los dos períodos señalados por Markos Zafiropoulos, se desprende de la enseñanza de Lacan que a un analista en tanto tal, y no en tanto ciudadano, no le es posible plantear la « paridad », ni menos aún la pluralización de los sexos, para admitir la heteridad de lo femenino en el centro, ya no tan ciego, del deseo en psicoanálisis.

Creo que, a partir de este movimiento de lectura, el mío, que intenta repetir el de Markos Zafiropoulos, se puede deducir que hay un « decir de Lacan » que subsiste en los diferentes momentos de su obra. Incluso con diferentes referentes teóricos, su estilo de retorno a Freud en cada época no contradice al anterior, aún si lo realiza desde perspectivas diferentes.

⁷⁰ J. LACAN, Le Séminaire. Livre XIXbis. ...ou pire, Paris, Seuil, 2011, p 154-155.

Para una genealogía psicoanalítica del poder

Gérard POMMIER

El feminismo ha prosperado a través del Atlántico en los departamentos de francés de las universidades. Encontró su miel en la edad de oro del estructuralismo : Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Derrida, Deleuze, Bourdieu... y bien de otros.

Por alguna oscura razón, estos estudios franceses tienen la reputación de haber puesto a estos autores en su salsa. Estas apreciaciones rechazan por adelantado las críticas, por ejemplo las de Lévi-Strauss o de Lacan que son, sin embargo, fructíferas. Este feminismo de combate partía de un estado de hecho, el de un poder « masculino heterosexual, falocéntrico y patriarcal ».

Este poder fue ilustrado por la opresión de un género y fue estudiado según el método genealógico de Foucault y de Bourdieu : no es la imposición simplista de una policía de los sexos, sino el ejercicio de una « violencia simbólica interiorizada » - es decir, ¿no es una forma de decir que es inconsciente ? . Si esta opresión simbólica « interiorizada » se ha vuelto inconsciente, ¿ no carece de una definición psicoanalítica ?

Los procesos de esta causalidad psíquica merecen, entonces, ser aclarados - y ello mientras que la sexualidad ya no sea más un pretexto para la opresión, sino un motor de la libertad. ¿ Es suficiente decir que el género está determinado por la cultura ? No, porque la cultura no siempre ha estado allí, y sería mejor aclarar su genealogía a la luz de la causalidad psíquica, utilizando el método de Freud - o mejor, purgado de su escoria de la época.

El poder masculino no es un hecho puro « natural », cuyas consecuencias psicológicas habrían sido autorreguladas a través de la cultura. Una sola frase corta lo saca a la luz : sólo la causalidad psíquica es « contra-determinada ». La causalidad de las determinaciones culturales nunca se mueve sola. El peso de las determinaciones familiares no varía mucho durante los pocos años en que afectan a un niño. Solo la subjetividad contra-determina estas planchas de plomo. Un sujeto se afirma siempre de forma denegativa, en relación con su familia y a su Cultura, o incluso respecto a su anatomía. A menos de abogar por una inocencia siempre aliviadora, la historia ha progresado y progresará aún gracias a esta capacidad de revuelta subjetiva.

Un disparo de faro en diagonal da una visión simplificada de la cuestión : establecer la genealogía del poder reenvía a examinar lo que impulsa a los hombres a tomarlo. Significa inmediatamente, que se pelean por un poder que, justamente, no tienen. Están privados de él, y mientras luchan por su conquista, ellos se sitúan del lado femenino. Esta diagonal inicial da el motivo de una genealogía, o más bien, un motor constante y actual de una « protesta viril » de cada momento.

El « poder » no es un estado : él resulta de una lucha por tomarlo. Ningún

hombre nace con él, y un Rey, él mismo, queda tributario de los golpes del destino. Querer « tomar el poder » huye de una feminización amenazante y forma parte de un plan de identificación con el padre que es el agente. Estas pocas líneas de introducción ponen de relieve dos palabras : la de « padre » y la de « hombre ». Este codiciado poder es, por tanto, « patriarcal y masculino ». Su programa será la dominación de un femenino en el que se incluyen los hombres que no tienen más o mayor poder. En cuanto al calificativo de « falocéntrico », ¿ no es supernumerario ? Porque no existe más la esencia del « hombre » que tendría el falo, que de « mujer » que sería privada de él. Si el falo es el pene en erección, un hombre no lo tiene sino sólo si desea una mujer, de la cual también será el propietario. Apenas presentable sin erección, el pene en reposo no podría pretender al título fálico.

¿ Cómo se ha instalado este poder heterosexual patriarcal, y esto tanto mejor que se ha establecido en lo inconsciente ? Entre las numerosas pistas que ella abre, Judith Butler⁷¹ supone que una vez que se ha puesto en práctica de la placa de plomo de un poder tal, la elección del género ha sido impuesta según un proceso « imitativo ». Una presión simbólica - cuyo motor se ha dejado de lado - obligaría a la imitación de un género.

Como ella lo escribe, no haríamos más que « travestirnos »... y todos estaríamos atrapados en una mascarada « masculina » así como « femenina », y ello con tanta facilidad que no existiría un original en un mundo de copias. La subordinación de un género al otro estaría entonces fundada en la imitación, acompañada y reforzada por el goce de esta obediencia, o para decirlo en las palabras de Judith Butler, imponiendo a cada sujeto una « actuación » que se « naturalizaría » no antes de efectuarse. Un sujeto se desempeñaría como hombre o como mujer, y se imaginaría luego que es « naturalmente », mientras que se trata de una imitación.

El argumento principal de esta demostración es poco discutible ; da cuenta de una realidad social masiva : la « elección » del género no depende de la anatomía. La noción de « performance » supone, en efecto, tal elección... ¡ pero todavía es necesario aclarar eso que la determina ! Porque, si hay una elección, ¡ ella depende de una elección subjetiva ! Su gesto trasciende lo cultural. Una « performance » implica un libre albedrío que procede de otras determinaciones o contra-determinaciones que la simple imitación.

Mirando los resultados del proceso de sexualización, el « semblante », o la mascarada de los géneros, tienen una fuerte realidad cultural. Pero su elección permanece incomprensible sin una subjetividad previa, contra-determinada por una potencia psíquica inicial. Así, la genealogía de este poder « masculino » que se ha impuesto « inconscientemente ».

Si existe una actuación obvia, es la de los hombres, de su carrera jadeante, sin tregua ni respiro por el poder - y esto en una lucha descarnada entre ellos. Pero, sobre todo, ¡ en una lucha contra la cultura que los precede ! Lejos de determinarlos como marionetas, ella es el objetivo excitante de sus performances. Este es el montaje y la batalla campal, la jauría. Los perros corriendo muerden a la izquierda, y a la derecha. Los atletas, los estrategas, los rebeldes golpean todo lo que se mueve con alegría.

Eso demuele, eso deconstruye, en mejor, en peor, pero en todo caso,

⁷¹ Cf. J. BUTLER, *Trouble dans le genre*, Paris, Editions La Découverte, 2006.

siempre más lejos. La « cultura » no es un majestuoso edificio de pensamientos y costumbres, sino más bien ese movimiento, esa especie de jaleo, de guerra alegre, de socavar razones y creencias, la construcción de andamios razonables o sin sentido, prorrogaciones de un conflicto perpetuo donde las músicas, la literatura, las artes, siguen el ritmo. La orquesta corre detrás. Las actividades que pasan por « culturales » son sólo sus consecuencias y efectos pensativos, artísticos, ociosos, destinados a las distracciones del fin de semana, laicas o religiosas. Nadie niega el poder de este edificio cultural, ni que da forma a los que crecen y se alimentan allí. Pero es preciso un fondo pasivo, que los sueños de cada niño superan desde que realiza la menor performance.

A pesar de su prodigalidad y de su opresión visible, esta cultura permanece en el segundo nivel, materia prima de las determinaciones familiares y psíquicas. En las culturas más brutales, como las que todavía prevalecen en las tribus del desierto australiano, o en un pueblo en el fondo de la Prusia luterana, un hombre siempre puede arriesgar su vida si ama a una mujer proscrita por su Tótem o su Pastor. El espacio cultural no es más que un enorme amplificador, y luego una base de repetición contra la cual las representaciones desempeñan su papel. En un solo viaje, Cristóbal Colón alteró las creencias de su tiempo. Gracias a su telescopio astronómico, el ferviente Galileo confirmación de Galileo confirmó los tímidos cálculos de Copérnico, haciendo en unas pocas temporadas, tabla rasa del venerable universo de Ptolomeo⁷².

Voy a recordar en pocas palabras el mundo psíquico de atrás, que propulsa la carrera al poder. Cualquier sujeto - niño o niña - nace primero transgénero, y tiene el falo sólo masturbándose, al mismo tiempo que pone su deseo en la fantasía. Este onanismo es a la vez culpable, ya que busca huir de la influencia materna. Es un medio de separarse de la madre, haciéndose gozar más bien que de ser gozado por ella. Este placer es sellado inmediatamente por la culpa de dejarla. A la sombra de esta culpa, nace un fuerte deseo de castigo, destinado a guardar su amor. El niño inventa entonces, a una tercera persona, un lobo, un ogro :... un padre castigador, cuyos golpes lo insertan en ese masoquismo que la sexualidad humana lleva como sello.

Es un masoquismo satisfactorio, ya que estos golpes acompañan a la masturbación⁷³. La elección del género psíquico (independientemente de la anatomía) se decide en función de la posición rebelde o consentida que cada sujeto adopta hacia el padre. Aquellos que aceptan hasta un cierto punto esta violenta seducción paterna, eligen el género « femenino ». Los que rechazan esta seducción y entran en guerra optan por el género « masculino ». Pero entonces, este rechazo de los muchachos les priva al mismo tiempo del falo, y entran en guerra para tenerlo. Esta es la genealogía de la lucha por el poder, que es, en efecto, demasiado masculina. El erotismo de la guerra por el falo comienza en el fondo de la invención de un padre primitivo, armado con la fantasía de ser castigado, a la hora culpable de la masturbación. La bisexualidad psíquica reparte a continuación en el espacio, el Ser del Falo que ya no pertenece a nadie, sino que a quien lucha por tenerlo. Es una lucha « política » extraña, ya que el falo no aparece (en su forma

⁷² Si la cultura determina la subjetividad, sus performances podrían contentarse con rectificar el lenguaje, como si fuera la fuente de la opresión, o esperar que los acontecimientos Drag Queen van a subvertir las relaciones de género de la sociedad.

⁷³ Numerosos adultos sólo se excitan cuando son al menos moralmente golpeados, o injuriados, o sólo maltratados (entonces, hay mucha gente).

eréctil) sino que durante la lucha misma. El surge en una puesta en tensión entre dos polos : o bien querer darlo - del lado masculino. O bien querer tomarlo - del lado femenino. Es por ejemplo, con frecuencia, que cuando dos amantes se pelean, la excitación aparece. Sus géneros psíquicos varían en función de su masoquismo, de su culpa y de sus quejas recíprocas, es decir, su relación con el mismo padre mítico, que continúa decidiendo su género. ¡ Un hombre no siempre es un hombre, ni una mujer una mujer ! En estas circunstancias agitadas, ¿ cuál es el salvavidas más práctico para un hombre, si no que identificarse con el padre ? Un rol paternal lo tranquiliza a menudo. Así, supera su ansiedad frente a la feminidad, y se libera de su opresión como hijo.

¿ Cómo interpretar al padre, si no imitando⁷⁴ uno de sus rasgos, « simbólico » ? Pero hay que ver la dinámica de esta imitación : su objetivo es tanto asesino (tomar el lugar de alguien imitándolo) como destinado a preservar eso que es imitado. El primer movimiento de este simbólico es revolucionario antes de encontrarse con el límite de su deuda. Lo « simbólico » no es un aparato estático : es el resultado de un gesto guerrero.

Es una conquista sobre el pasado, una ola que viene a refutar lo establecido por las generaciones anteriores. Vive y muere en todas las épocas. La invención religiosa universal de un « padre eterno » fue la consecuencia de un acto guerrero, de una iconoclastia parricida. Pero se transformó luego, en un opresor, y se convirtió en la justificación de aquellos que se adhieren a la dirección de los demás.

Una primera conquista positiva del poder masculino se transformó luego en opresión, comenzando por la que ejercía el Soberano. Debajo de él, y de acuerdo con una cascada jerárquica, el hijo ordinario reclamará mantener su Aura paternal del Soberano que la legitima. ¡ Incluso afirma que es La Ley o lo « simbólico » ! Soberano de la ciudad, actúa la mascarada de un padre único que justifica las pretensiones viriles de los hombres y su dominación de lo femenino. La masa se jerarquiza en cascada gracias a este rechazo de la feminidad, que cimenta el conjunto : la mujer ha sido y sigue siendo todavía, una inferior jerárquica en cada nivel y hasta la base de la escala social.

Esta mascarada masculina piramidal se ha instalado en su régimen de cruceo patriarcal, que le ha dado un aspecto franco y natural, fundado en la prohibición hecha a las mujeres de hacer política (en Francia hasta 1945).

La misma demostración puede hacerse subiendo esta cascada jerárquica : cada hombre busca contrarrestar su angustia, y a purgar su culpabilidad parricida según un movimiento inicial autónomo, relativo a su solo deseo. Cada hijo ya no puede más ser feminizado y quiere llegar a ser un padre también : el parricida entonces el suyo teniendo un hijo. Y es en nombre del amor de este padre que se inmortaliza entonces - en nombre de Dios o de lo « Simbólico » - que pretenderá ejercer su poder : una escalada se inicia a partir de un conflicto psíquico privado y se proyecta en el espacio público, él mismo legitimado en el último piso por un padre de otra tumba.

¿ Dónde comienza la lucha por el poder ? En el espacio privado. Un hombre

⁷⁴ Este tipo de imitación es sólo un agujero por debajo de la imitación de Butler (él permanece inconsciente), pero se destaca porque tiene un propósito asesino.

busca disipar su ansiedad disfrazándose de padre. El legitima este golpe de fuerza en nombre de lo « simbólico », de la « ley », del Soberano que él también se toma por un padre y que, además, domina y feminiza a quien lo reclama. Este soberano, tan tiránico como él sea, e incluso si él se impone por la fuerza bruta, siempre reivindica un ideal, religioso o laico : él actúa en el nombre de un padre eterno. Esta cascada de padres que se apoyan mutuamente, del vivo al muerto, define el poder masculino patriarcal.

Esta jerarquía, que se legitima remontando hasta los cielos, ¡ supera por alto a la mascarada femenina descrita por Joan Riviere⁷⁵ !... Esta mascarada masculina, que consiste en jugar al padre, da su marco al patriarcado, a condición de poner lo femenino en minoría⁷⁶.



Arenes © Vannina MICHELI RECHTMAN

⁷⁵ Cf. J. RIVIERE, *Féminité mascarade : études psychanalytiques*, Paris, Edition du Seuil, 1994.

⁷⁶ Traducción : María Jesus TOBAR.

Amor del poder y deseo del soberano

Paul Laurent Assoun

Es una buena idea la de abordar a la mujer directamente en su relación al poder. Esto nos evita empantanarnos en los lugares comunes de la exclusión unilateral del poder, que sería el destino fatal de la mujer, inscribiéndose en una tragedia que impide un pensamiento más allá. La cuadratura del círculo es, para la mujer, aquella de lo masculino y lo femenino y de la vuelta de los efectos más que concretos en el corazón de su condición social, lo que recapitula la idea de « condición femenina » tras las bambalinas del inconsciente.

La mujer es todo salvo pasiva, ella posee un « listado de requerimientos » que la empuja - y que caracteriza el « devenir mujer » - y adjuntando, en un doble efecto, el medio fóbico de la pasividad hacia el amor aplastante de la madre y de la envidia del pene, abordado en el origen « sin complejos » y que va hasta los celos que suscita en ella la pasión por el padre, y que la incita a amarlo.

El desafío es, para una mujer, poder gozar, con todo lo que ello conlleva, pero ¿ cuál es entonces la posición frente al poder ? Oprimida, la mujer no es para nada inerte y sobre todo, además de inscribirse en los intersticios del sistema, ella crea y se las arregla con talento. El semblante es, en la mujer, una práctica destinada a sostenerla en lo real del colectivo del cual está sutilmente excluida. Su posición no se reduce a la ineludible « mascarada »⁷⁷, es necesario elaborar también su « política del hombre » cuya parte más activa es la de dar « peso » a « ese hombre », dimensión que ya hemos abordado en otro lugar⁷⁸.

El inconsciente del poder... lo femenino puesto a prueba (resistente a lo femenino)

El poder, no lo olvidemos, está afiliado a las pulsiones yoicas, y por ende en una relación aporética de Aportia con Eros. Así, es necesario apoyarse en una descripción metapsicológica del poder⁷⁹. El poder es un punto de intensificación del Yo que hace que la objetividad sea secundaria. Al menos sus dividendos sexuales son un plus de dicho beneficio yoico. Eso ciertamente no se agota ahí, pero es ahí que comienza.

El poder se concibe a partir de su distinción de la potencia. En lo esencial, la potencia es el poder-hacer y ejercer el ser en el ejercicio del poder y mediante el poder. El poder es del orden del tener (« tener el poder » se dice) la potencia es del orden del ser y del sujeto. Pero es a través del falo que el poder alcanza a la potencia. La potencia va del narcisismo a la pulsión de muerte, culminando en lo

⁷⁷ J. RIVIERE, *Féminité mascarade*. Études psychanalytiques, Paris, Éditions du Seuil, 1994.

⁷⁸ P.-L. ASSOUN, « Le féminin ou la liberté du semblant : le ''pèse-homme'' », *Cliniques méditerranéennes*, n°92, 2015, p. 57-72.

⁷⁹ P.-L. ASSOUN, « Le pouvoir à l'épreuve de la psychanalyse. Freud et la question du pouvoir », *L'inconscient du pouvoir. L'objet politique de Freud à Lacan*, Paris, Éditions Ellipses, vol. 2, 1994, p. 59-71.

que Freud deconstruyó como « la voluntad de potencia »⁸⁰ Habíamos partido de las pulsiones del yo y nos encontramos así en el apetito de la potencia en su versión mortífera, sumergiéndolo al yo, el hombre de poder que aspira a dominar siendo la marioneta de este goce.

Por ende, la mujer se encuentra *a priori* en el registro del dominado, frente al *dominus*, el amo varón. La paradoja es que la mujer se procura adquirir más que un contra poder : una potencia de sustituto. Lo constatamos en más de una familia, en la cual si el hombre tiene regularmente una fracción de poder social más acentuado, la potencia de la madre-mujer se comprueba en que es ella quien lleva el mando, pudiendo « traer la lluvia y el buen tiempo » (y a menudo solo la lluvia si solo es madre de familia).

Un paradigma de la potencia de lo femenino : la favorita

Para contribuir a una comprensión de como la mujer se desenvuelve, o más bien cómo es que se establece un sistema que le confiere un estatuto (a menos que ella lo haya conquistado, ya lo abordaremos para esclarecer esta alternativa) nos serviremos de un « hallazgo » para esclarecerlo, la favorita, es decir la figura de la favorita y el sistema que la sostiene en el centro de lo que llamaremos « el universo de la corte ».

Debo agregar que trabajando este tema, y una vez descubierto esta figura en los caminos de lo femenino, me he convencido que este era un ejemplo privilegiado que constituye una « mina de oro » para comprender en esencia como se establece la relación entre los sexos. Aquel que para Freud es « perturbador » en el seno de la Cultura debido a « una serie de ilusiones eróticas »⁸¹.

Bella formula : la relación entre dos sexos no puede ser « normal » en el seno de la Cultura, en la medida en que lo erótico se inmiscuye, siendo un factor de perturbación crónica. Es por ello por lo que hombres y mujeres nunca serán individualidades frente a frente (lo que se comprueba ni bien se encuentran recostados, cuerpo a cuerpo, mas también como seres parlantes cada uno desde su lado del diván). Es por ello también que se inventan dispositivos sociales para organizar sus encuentros. La mujer ahí no es la menos creativa incluso en el seno de los dispositivos fantasmáticos urdidos por su *partenaire*.

Por ende, hay que abordar a la favorita como aquello que es, una verdadera institución. Esto sigue siendo de interés en el presente, aunque se trate de algo del pasado. Ciertamente no podemos negar que es un viejo pasado sin embargo vigente, incluso estructural, y veremos que revisitarla permite esclarecer su post historia, hasta aquello que aún tenemos bajo los ojos. Los reyes hacían bien las cosas, ponían las cartas sobre la mesa y es en eso que nos dan luces. Desde entonces, ha habido toda suerte de favoritas, ellas se convirtieron en « cortesanas » del orden sexual burgués. En fin, la llamada « primera dama de Francia » cuando comienza dejar de ser « dama », no es por ello considerada menos « dama-favorita » del soberano republicano, minúscula en la escala de la institución soberana, pero asegura la continuidad paródica. La estructura es tanto de hoy como de ayer : no es parecida porque se trata de la misma cosa. El « no parecido » es la historia ;

⁸⁰ P.-L. ASSOUN, Freud et Nietzsche, Paris, Puf, 2008.

⁸¹ S. FREUD, L'Avenir d'une illusion (1927), Paris, Puf, 1971.

el resto es el inconsciente, ese residuo estructural del proceso histórico. Y es este entre-dos lo que es interesante de trabajar para la antropología psicoanalítica la que se expone a esta pregunta de la relación del poder a lo sexual. Es precisamente en estos contextos donde ella se muestra útil en tanto otorga un relieve allí en el punto ciego donde la aproximación socio-histórica se extenúa. Así, no se trata de ninguna manera de una invitación a un viaje más o menos exótico por la historia y sus alcobas, se trata de explorar una figura singular, la cual nos brinda una verdad central de ese « juego » de lo masculino y de lo femenino con el poder y del partido que las mujeres sacan en esa ocasión. Por otro lado, si hay una que saco partido fue la favorita. Y es así que « sujeta » a su soberano.

Un capítulo sobre « la psicología del amor » social

A modo de delimitar el método, me inscribo aquí en la concepción freudiana de « micro paradigmas » históricos. Freud destaca así una micro-institución llamada « el amor cortés » estableciendo un dispositivo social original para regular la diferencia de goces entre el hombre y la mujer, un modo de producción de lo sexual del amor, un hallazgo para « gozar de amor »⁸², en el momento donde el goce sexual satura, a fines de la Antigüedad. Dispositivo que choca a Lacan. La « psicología del amor » en un sentido freudiano es la antropología psicoanalítica. De la « psicología del amor » pasamos al colectivo ya que es cuestión de la regulación de la libido por medio de los dispositivos ritualizados primeramente, y luego de la construcción de la elección de objeto en función del fantasma, en fin, de esta puesta en ecuación de la pulsión de muerte en su relación al Eros. Así, se trata entonces de fomentar algo nuevo y original para escenificar, a través de una escenografía relacional, ese lazo extraviado. La « monstruosa originalidad » es impuesta por la urgencia de encontrar una « cosa » que reenvíe el lazo, « venza el obstáculo », para escapar a la depresión de su fracaso.

Propongo así escribir un capítulo menos explorado, con la favorita y su « usuario » si me atrevo a decir, digamos « un hombre rey », y es sobre su nominación que se basa la presente investigación. ¿ Cómo fue inventada la Dama ? Por iniciativa del trovador (y del marido) pero la Dama se construye consecuentemente con ello, como una mujer que complace y completa al fantasma masculino, le otorga un cuerpo y por ende se presta al juego y saca provecho de éste. Asimismo la favorita es convocada por el rey, haciendo de ello un oficio, una verdadera segunda mujer instituida, como la « cortesana » pero con una riqueza simbólica mucho más seria y refinada, de la cual desde temprano supo cómo sacar los beneficios más jugosos.

« Favorita », el nombre y la cosa

Se nos impone así, la figura de la favorita para esclarecer este juego. Del italiano *favorito*, *favorita*, es un término que se presenta también en masculino, lo que no debe ignorarse. Está claro que éste se conjuga selectivamente en femenino, sin embargo, hay que señalar que incluso siendo un término fálico, dicho *favorito* se desprende del femenino. Es entonces de la favorita de la que se tratará.

Remontaremos al inicio de los tiempos, a Clovis, para abordar la monarquía francesa. Disponemos del listado de las favoritas reales de la Corte, el cual no reviste mayor interés para nosotros si no es por la comprensión de cómo su simple utilización

⁸² S. FREUD, « Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse », La vie sexuelle, Paris, Puf, 2004.

devino institución. Digamos que se acostumbraba, en la edad media, que los reyes mantuvieran manifiestamente algunas amantes, lo que vendría a compensar la elección política de « reinas madres ». Amantes notorias, amantes reales que forman parte del universo de la corte-siguiendo a Elias⁸³ siendo incluso las joyas visibles, *Iura Regalia*⁸⁴ en forma de mujeres. He aquí, una costumbre duradera. También habrá reyes sin favoritas, pero eso cuestiona, por ejemplo, a Luis XIII, rey recatado o a Luis XVI, el último rey en funciones que se distinguió por no haber tenido favorita lo cual no era precisamente una buena señal de la amplitud de su potencia...

La favorita adquiere progresivamente un estatus y es recompensada con riquezas y tierras. Y, muy excepcionalmente, con un matrimonio, volveré sobre ello a propósito del espectacular caso de Mme de Maintenon, quien de Mme Scarron pasa a ser la primera dama de un reino. No existe promoción más sensacional. Tenemos que entender cómo se adquiere este poder, en una época en donde ciertamente no disponíamos del marketing, pero sino de influencias bastante más poderosas. Los eruditos e historiadores que deambulan en torno a las alcobas son confrontados a un misterio frente a la dichosa elegida: pero ¿ Qué es lo que ella tenía, « ella » para poder imponerse así ? Al hurgar en la cama real no descubrimos gran cosa, salvo el entendimiento de que de lo que se trata es del inconsciente del dispositivo.

Hay que establecer el término que designe la función, aunque éste no lo sea claramente en la realidad. En el primer nivel, está la masa de « putas del rey ». Luego están aquellas que son más distinguidas y que reinan sobre el rey por más tiempo. Estamos aquí en la lógica del Harem, en donde el Sultán tiene su preferida - sabemos la resonancia fantasmática obsesiva en los siglos XVII y XVIII. Y está la favorita, aquella que forma parte, de una cierta manera, de las *iuras regalia*, aquellos objetos emblemas de la realeza. En fin, ahí en el lugar más alto, aquella que se convertirá en la segunda mujer del rey. No es solamente la « preferida » entre una serie, sino la *primera* (segunda en relación a la reina, pero primando en toda otra escena). Encontramos aquí la noción de « matrimonio morganático ». Término que sirve para designar la unión entre un « grande », sobre todo un rey, y una persona de un rango inferior. Es un matrimonio desafortunado institucionalizado, ya que no puede haber más de una reina. La expresión viene del derecho germánico : *Morgengabe*, que dentro de las antiguas costumbres germánicas, designaban el don (Gabe) que se devolvía a la mañana siguiente al clan o familia de una mujer raptada o esposada.

El cuadro está claro : es la regularización de un rapto y de una violación. Matrimonio « de la mano izquierda ». En Francia, el prototipo es el de Luis XIV con Mme de Maintenon.

« La » favorita - notaremos el adjetivo sustantivado- amerita el artículo definido que la designa como aquella preferida, aquella que es un objeto eminente de predilección, gozando así de los favores de alguien poderoso - beneficiándose de un estatuto o de un lugar altamente posicionado - pero también considerada como aquella que es capaz, apta para pasar una prueba. Y la prueba aquí, es de merecer ser la elegida del rey para su cama, pero también de merecer una estima

⁸³ N. ELIAS, *La société de Cour*, Paris, Calmann-Lévy, 1974.

⁸⁴ Sobre esta noción y su resonancia inconsciente, ver nuestro trabajo : *Tuer le mort. Le désir révolutionnaire*, Paris, Puf, 2015.

especial. El rey tiene de donde elegir, y aquella que es elegida, forma parte de *la crème de la crème*.

Dicho de otro modo : « aquella que se vuelve un objeto de marcada preferencia (para alguien) » o todavía más, poniendo los puntos sobre las íes, « la amante preferida (de un rey, de un príncipe) ». Si este alguien es un rey, diremos de ella que es la favorita, la « nacional », si la noción de nación no hubiera esperado a la revolución francesa para instituirse. En todo caso, se trata de una posición envidiable.

Es decir que él o más bien Ella, Su Majestad (ya que el poder se declina significativamente en el femenino), la ha escogido. Por otro lado, la reina, con la que el rey puede estar contento, no es quien deba ser elegida según los cánones del deseo. De hecho, la unión política es « arreglada », es una cuestión de alianza, estando el deseo fuera de juego.

Aun si el rey puede desear a la reina « por sobre el mercado » por añadidura ella no está hecha para ello... El rey puede hacer de su mujer su amante, pero eso le compete. Al contrario, una favorita se define en tanto el rey la ha distinguido como deseante - según los ritos organizados al interior de la Corte- y escogida luego para que ella ocupe este puesto, por un tiempo más o menos largo, antes de ser ... « destronada ». Todo aquello estaba muy bien organizado y merece por ello la atención del antropólogo (del inconsciente) tanto como mereció la atención analítica de la Dama.

El ascendente femenino

Entre las amantes de los reyes más conocidos, hay algunas figuras que se destacan entre la pequeña horda : en el siglo XV Agnes Sorel (favorita de Carlos VII a quien una cierta Juana de Arco contrarió), en el siglo XVI Diana de Poitiers (Enrique II), en el siglo XVII Gabriela de Estrées (Enrique IV) y sobre todo Madame de Maintenon (Luis XIV) en el siglo XVIII la Marquesa de Pompadour (Luis XV). Su poderío se mide bajo una influencia política, he ahí entonces su poder, en donde su resorte es la influencia (el ascendente), y pensar el ascendente de la favorita es plantear la pregunta del poder y su relación a lo sexual. El ascendente es esa forma de influencia - término que originalmente tenía una connotación zodiacal - que permite alcanzar una dominación, evocando la idea de un movimiento hacia arriba, elevarse, a modo de un astro que se eleva en el horizonte.

Para una mujer, en general es cuestión de aparecer, de manifestarse, jugando su ser en esta « fenomenalización ». La favorita es un emblema en la medida que ella surge del horizonte y se impone cual astro (parafraseando la mitología de la época), que una vez aparecido, impone su presencia. Tal y como Odette de Champdivers la única que guardo contacto con Carlos VI, « el loco », o como esa complejidad excepcional que nos enseñara Diana y su relación con Enrique II. Sin duda, el *sumun* son las funciones acumuladas por Madame de Maintenon para con Luis XIV, desde aconsejarlo en política hasta ejercer como gobernanta de sus hijos.

Observamos también el ascendente de Madame de Pompadour, gerente de la carrera de ministros, mezclándose en las alianzas y ejerciendo de mecenas cultural y arquitectural.

Ciertamente el ascendente es sexual, y da cuenta de la « sobreestimación de lo sexual » (*sexuele Überschätzung*) del objeto, pero adivinamos que hay un más allá en juego, ya que sospechamos, en algunos limitados casos, la inexistencia de las más mínima relación sexual. La apuesta es que la dicha favorita tiene que estar ahí, para ello el soberano está dispuesto a « desembolsar » sin límites, como si su misma salud dependiera ahora de su aparición ...

El "juego de la favorita"

¿ A que juega dicho rey con su favorita tan particular - aquello que podemos llamar « el juego de la favorita » ? El rey y la reina son importantes en un juego de cartas, y la favorita ¿ Qué es ? ¿ Una especie suerte de « joker » ?...

Podemos ver la cumbre del fantasma el caso que nos ilustra Enrique II. Si Enrique III se rodeó de sus « Minions » aquello que « tuvo » es una « cosa » sublime llamada « Diana ». Su advenimiento coincide con otro triunfo, el de Diana de Poitiers, para quien es la oportunidad de hacerse un nombre. Su estatuto de favorita se distingue por favores reales excepcionales con los que es gratificada, después que una tal Ana de Pisseleu fuera expulsada.

No solamente se le gratifico con un hotel parisino o un ducado (el de Etampes), o con diversos bienes raíces y financieros, cuyo inventario es infinito, sino que también con la *agalma* de aquello que llamamos « las joyas de la corona », lo que sin duda mejor distingue a la gran favorita de ocupar el lugar del objeto de deseo. De estas joyas del tesoro real, ella, una joya en si misma, tiene un uso personal simbólico. A partir de aquello, hay un desencadenamiento de favores, como si, más allá de la retribución que le otorgaría el estatuto de una suerte de prostituta de gran lujo (a poco decir), se trataba para Enrique II, de subastar acciones demostrativas. Al punto de instalar sus aposentos al frente de los de su esposa legítima. No obstante, estamos lejos de un vodevil pedregoso : hay muchísimas dudas sobre la naturaleza de sus relaciones íntimas y el grado de intimidad física. Nada de « actos deshonestos » entre el rey y su favorita, y gozando éste sobre un modo de extrema cortesía. El misterio entonces es qué sucede entre ellos dos. Ahora bien, sabemos que Diana es la virgen que castigaba severamente a aquellos que osaban contemplarla desnuda durante su baño, y que no se le toca ni siquiera con la mirada. Enrique II por muy poderoso que fuera, no parecía tener muchas ansias de jugar a Acteon, y terminar convertido en ciervo y devorado por sus perros, salvo de enaltecerla como la diosa de la caza. La virgen y la reina madre tiene en común que ambas son intocables. Lo que él quiere, otra vez, es nunca perderla de vista, ponerla sobre un banquillo como un « objeto real », intocable (incluso por él).

Es su pulsión escópica la que pareciera alimentarse de esta mujer, verdadero criadero de simbolismos mitológicos. El deseo del llamado Enrique II, especie de amante cortés, anacrónico, caballero servil del siglo XVI (bastante lejos del siglo XII) pareciera ser de inscribir a Diana en sus escudos, por medio del « *croissant* », su emblema, que infiltrara las representaciones pictóricas y arquitectónicas. Hace de ella un *mitema*, enamorado de un mito con cuerpo de mujer. Mejor aún : el monograma real se las ingenia para evocar la inicial de la mujer adorada. Así, transforma la mujer elegida en letra, integrándola en el goce real, en el momento de una compleja criptografía enlaza el acrónimo real al cuerpo literal de la favorita. De hecho, hemos observado que en el monograma real que entrelaza la « H » del

nombre real (por Henri, en francés) con la « C » del nombre de la reina (Catalina de Médicis), los reversos parecen dibujar una « D », nombre de la favorita. Este obsesivo transverbera el trono con su pasión, instalando el deseo en el centro y manteniéndolo a distancia, enlazándolo por la letra, su verdadero lugar tanto como en los aposentos.

Incluso encuentra la manera para situar el cuerpo favorito en el entrelazamiento de la letra, deslizándola en el acrónimo de la pareja (la mujer legítima, Catalina de Médicis, tuvo la prisa de tachar la letra rival). En fin, tratamos aquí con una verdadera locura en donde la llamada « Diana » encarna el tema.

El orgasmo de la favorita : el poderío hecho mujer

He aquí ahora, el caso de Luis XIV, en contraste con los noviazgos místicos, enamorado de Françoise d'Aubigné, viuda de Scarron, marquesa de Maintenon (1635-1719), segunda esposa del rey. El desenlace es elocuente : con el activo apoyo de la Iglesia de Francia, Françoise d'Aubigné, viuda de Scarron, de alrededor unos 48 años, en la noche del 9 al 10 de Octubre esposa secretamente al rey de Francia y Navarra, « el rey más grande de Europa » en palabras de Louvois. El rey pasa gran parte de su tiempo en los aposentos de su mujer, las princesas por su parte deberán seguir a Madame Maintenon cuando ésta se desplaza, sobre una silla cargada por hombres. Esto le arrancará un grito de triunfo : « mi felicidad es fulgurante ».

Es necesario retomar esta exclamación : ella ha cumplido su objetivo, pero si fulgura de felicidad no es solamente por la adquisición de un poder considerable sino por el lugar de poder que viene a ocupar, más importante que la reina, donde se vuelve la mujer de Dios, más precisamente del dios mortal, lo que para la corte es lo esencial. No hay que olvidar que la pareja del rey y su favorita tiene como espectadora la Corte que cierra los ojos al mismo tiempo que todo lo ve, estrabismo que otorga a la pareja real una clandestinidad augusta. Es esta instancia cortesana quien hace de tercero y que constituye a esta pareja. La favorita reina sobre otra escena, fuera del protocolo, donde es reconocida como nadie más, ella se vuelve el culmine de la singularidad instituida ahí donde las mujeres existen más que en *singula singulis*. Hay una alusión a un orgasmo inigualable, aquel de ser reconocida como única por el Nec pluribus impar⁸⁵. Aquello que nos interesa es entonces el encuentro de « el goce Otro » y « el amor al poder », en el corazón de lo femenino.

El “secreto don” de la favorita

¿ Cual es entonces la cifra inconsciente de esta operación ? Intentaremos responder a los curiosos, que con los recursos de la erudición histórica de mejor calidad, no dejan de sorprenderse de esta desproporcionada operación. Podríamos sumergir esta institución bajo la general consideración que estos jefes de estado tenían una libido fácil y que ciertas candidatas para esta función dieron prueba de un talento excepcional para la manipulación y de argumentos de un encanto irresistibles.

⁸⁵ Adagio del Rey Sol en forma de eufemismo, el que no es inigualable para muchos, dice « superior a la mayoría », para traducir por « el único de su especie », el hombre excepcional... Expresión inventada por Duvrier para designar la figura real de la Cabalgata de caballeros.

La pregunta que extraemos aquí es la siguiente : ¿ Qué le da al rey, al hombre real, esta favorita ? Ciertamente su cuerpo, su gracia, ella capitaliza sus encantos, se trata bien aquí de una dimensión de prostitución real que no podemos desconocer, pero como diría Freud « hay otra cosa aun ». La favorita es la « segunda mujer » al lado de la reina y a la vez sobre y debajo de ella. Ella se ocupará de los niños reales, de Diane de Poitiers (por así decir) hasta Madame de Maintenon (en realidad) se trata ciertamente de una coartada, pero hay que buscar un poco más lejos. Ella es la gobernanta de los niños de Francia, hace sentir al rey un padre, padre de los niños, no solo de los herederos. Gracias a esta mujer de alto vuelo, el rey tiene la impresión de gozar de su satisfacción paterna contemplando a su favorita y futura mujer dar cuidados a su progenitura. Una gobernanta que viene a gobernar a los reyes : sentimos ahí al Padre como en un tercer término, y donde este « suplemento de alma » es la apuesta que se juega la Maintenon. Ella le permite a un rey libertino envejecer en la morada de Dios Padre, sintiendo padre mientras tanto. Momento delicioso en que el soberano se deja llevar... por esa mujer.

Un masoquismo muy especial, solo reservado a aquel en la cúspide de la pirámide. Esa « felicidad fulgurante » en términos de género es aquello donde se puede expresar el sentimiento de máximo poderío de una mujer, más allá de toda reivindicación feminista. Esta no tardaría en objetar que el precio de esto es una sujeción absoluta, vimos como esto viene bajo la forma de un *asujetamiento* simbólico del Sujeto - real mente - masculino.

Una fenomenología de la función de la favorita, de su uso real, muestra que si bien el rey goza de los encantos de la mujer escogida, este se vuelve curiosamente más pasivo a medida que fructifica de ese goce. Diríamos que, no contento de estar prendado, él juega a estar enamorado (de esa sinceridad particular que garantiza el fantasma. Así lo hemos visto desde Enrique II, que juega al amor platónico - amor cortés en alto rango - hasta el descubrimiento de la verdadera vida conyugal con Luis XIV. Es así la sexualidad real que se encuentra regulada, o más precisamente el orden de los goces, debidamente protocolizados. Hay que insistir, no obstante, si el da tanto, es porque ella le da algo que no tiene precio, pero ¿ Qué ? ¿Cuál es el objeto de la transacción, más allá de los beneficios simbólicos ya despejados ? Pues entre hombres y mujeres hay una transacción de objeto, en miras de la economía fálica.

Qué quiere la favorita ?

Tenemos aquí dos cosas distintas en su articulación : por una parte, está el efecto que ella produce sobre su rey-amante, y por la otra, lo que ella quiere, y que hace que finalmente ellos se « entiendan » tan bien. ¿ Qué quiere la favorita del rey ? ¿ Qué espera el rey de la favorita ?

El efecto de ella sobre él se puede describir, aquello que él obtiene de ella también, pero : lo que ella quiere es mucho más enigmático, y con justa razón, es aquello no escrito, y es lo que lo vuelve lo más interesante. « ¿ Qué quiere la favorita ? » he aquí una pregunta, digámoslo, excitante y la cual hay que deducirla no a partir de un fantasma exterior, sino de la lógica inconsciente de la institución donde ella es la « pieza » central.

He aquí entonces mi hipótesis que esclarecerá muchas cosas, permitiendo de

medir el alcance de este *affaire*. No hemos destacado lo suficiente que la puesta en marcha de la función de favorita, en el seno de la corte real, es correlativa a la instalación de la soberanía real. Digamos que no hacemos la relación estructural entre esto dos : de un lado la política y del otro el amor y el goce sexual, ahora que tienen mucho que ver el uno con el otro.

En efecto, como sostiene Mazarin releído y apreciado por Lacan, « el amor es el amor, la política es la política » ; pero el nudo entre los dos registros es la favorita del soberano. Aquella que ha encontrado su consagración simbólica en el siglo XIX en la ópera de Donizetti⁸⁶ donde Leonora se convierte en la interlocutora del rey de Castilla Alfonso XI en el seno de una tragedia romántica ejemplar. Momento en el cual la Favorita se encuentra homologada como figura - sulfurosa - de la Cultura, bien que ella tome el aire de un vodevil de una mujer presa entre el soberano y su enamorado...

La noción de soberanía⁸⁷ es la palabra clave de la modernidad política. La soberanía designa lo « superior » (el termino deriva del latín *superus*) ella designa entonces la autoridad suprema.

En los « Seis libros de la republica » de Jean Bodin⁸⁸ , la doctrina política da muestra de la vía hacia la modernidad. En efecto, éste la presenta como un concepto nuevo, irreductible tanto al modelo romano del imperio como a los fundamentos religiosos : se trata del advenimiento de un nuevo orden estatal « soberanía perpetua y absoluta de la Republica ». Anteriormente en « El príncipe » de Machiavelo⁸⁹ teorizaba la instancia nombrada así que subjetiva el poder en potencia. Etienne de la Boétie lo sintió y opuso su *Contra uno*.⁹⁰

En efecto, la soberanía enuncia que en efecto « hay Uno », designando así la figura del « dios mortal », el estado Leviathan de Hobbes, obteniendo su potencia y su legitimidad del « contrato social », permitiendo así su salida del estado natural.⁹¹

La instancia soberana es aquella que supone poder-hacer (subjetivamente) todo lo que ella puede (objetivamente), de suerte que su poder se extiende tan lejos como su potencia. El soberano no es simplemente aquel que tiene el poder sino también aquel que tiene la potencia. En el ser investido de soberanía, la extensión de su poder recubre aquel de la potencia. De ahí la prodigiosa actividad atribuida a la figura de la soberanía.

He aquí entonces aquello que nos parece ser el acontecimiento del encuentro entre la favorita y el soberano. Es en nombre de la favorita que el goce (de la soberanía) condesciende desear (a una mujer). Reconocemos la fórmula de Lacan la cual basta falsearla para poner a la favorita... en el lugar del amor : « Solo el amor permite al goce condescender al deseo ».⁹²

⁸⁶ G. DONIZETTI, *La Favorite*, 1840. La acción se sitúa a principios del siglo XIV en pleno conflicto entre los moros y los monarcas católicos.

⁸⁷ Sobre este punto ver nuestro trabajo : *Tuer le mort. Le désir révolutionnaire*, op.cit.

⁸⁸ J. BODIN, *Les Six Livres de la République*, 1576, BNF – Gallica, édition numérisée.

⁸⁹ N. MACHIAVEL, *Le Prince*, Paris, Garnier frères, 1910 (1516).

⁹⁰ NdT : Etienne de la Boétie (1530-1563) escritor cuya obra « Discurso sobre la servidumbre o el Contra uno » plantea la cuestión de la legitimidad de cualquier autoridad sobre un pueblo y analiza las razones de la sumisión (relación dominación/ servidumbre).

⁹¹ T. HOBBS, *Léviathan*, Paris, Éditions Sirey, 1971 (1651), ch. 17.

⁹² J. LACAN, *Le séminaire, livre X. L'angoisse* (1962-1963), Paris, Éditions du Seuil, 2004, leçon du 13 mars 1963.

Aquello no es simple, ya que podría tratarse también de la mujer más atractiva del harem. La favorita encarna en efecto, la función real del amor. La favorita es « nombre del amor », su versión real. En el enunciado lacaniano el goce aparece en el lugar soberano y para llegar al deseo (lo que se representa como un progreso) hay más bien que bajar, aquí, unos escalones. Es en nombre de la favorita que esta operación se realiza. La favorita es un operador inconsciente, la institución de la favorita es una formación del inconsciente. No solamente porque el soberano amaría desear como el común de los mortales (sería un « idilio » aunque esto sea dicho así por hombres de un gran poder que se hacen un poco los bonachones con sus dulcineas). Más radical aun : para que el goce soberano se abra « al orden del deseo ». Ella le permite gozar de deseo. Si el la cubre de favores es porque ella le da el favor de desear.

« Hacer desear » al Uno : la proeza de la favorita

¿ Qué quiere la favorita ? ¿ Podríamos deducirlo rigurosamente de lo que ella hace, de sus actos y de sus efectos ?

Ella quiere gustar, claro, ella debe comenzar por « gustar », destacarse... por el padre del reino. Ella quiere hacer gozar a un hombre especial llamado « un rey », se especializa en ello. Hacer gozar a un hombre importante (situado en lo alto), cualquier cortesana puede hacerlo, ella debe superar a las otras, ¿ Y en qué ?

No solamente elle debe despertar un deseo intenso y más menos durable, sin embargo, justamente en aquello intenso y durable llegar a hacer desear al soberano. Lo que es, si lo miramos bien, una proeza. Ya que la soberanía supone un goce indefinido y a repetición, más azaroso, ahí donde el deseo introduce una continuidad, la falta continua centrada en un objeto.

El soberano se vuelve, en última instancia, el alumno de esta « profesora de desear » llamada la favorita, quien sitúa su felicidad en esta educación... De pronto, ella hace que al soberano le apetezca des-completarse lo suficiente para gozar de un deseo, engastando ese deseo de un goce, « joya de la corona », en el que ella se completa. En sus más grandes éxitos, esto podría ser una versión de « la mujer (puntualmente) entera ».

Es la proeza de la favorita. « Hacer desear » habla mejor de la meta de la histérica. El hombre de paja de la histérica es así el títere que ella utiliza en la puesta en escena de su fantasma sobre su teatro de marionetas. Él es el « *sustituto de ese otro imaginario en el que se ha enajenado menos que de haber ha quedado detenida frente a él en sufrimiento* »⁹³ Hombre de paja, el soberano ? Esto sería el colmo, ya que, si bien hay un hombre de peso, es él.

Aquí, el deseo de la histérica nos puede dar información. No es que se trate, con la favorita (nombre del rol), de una histérica de estructura, sino que de vocación. Sostengo esto basado en las observaciones de nuestra práctica. Olvidemos la época de los reyes un momento. Pienso en aquellas mujeres que eligen someterse a un tipo que ocupa una parcela de soberanía cualquiera -podríamos decir un amo, pequeño, medio o más bien grande, para aquellas que son más *intrépidas*. Comprendamos que quien sostiene un gran deseo social, solo será en un escenario

⁹³ J. LACAN, « La psychanalyse et son enseignement », Écrits, Paris, Éditions du Seuil, 1966, p. 452.

marionetas. Hacerse destacar por él y volverse su « favorita ». Lo que permite alimentar este fantasma es la historia, ya que es un hecho que las novelas históricas abastecen de un alimento escogido para sus lectores, conectando con sus sueños (o ensoñaciones) históricos, aquel de encontrarse en el camino del rey⁹⁴... o a dos pasos, en la alcoba adyacente que los une.

Una histeria de estado

La diferencia sensible aquí es la función de estado, ritualizada rigurosamente, aunque no oficializada. Bien, si, se puede hablar de la favorita de la histérica del estado. Lo que justifica esta fórmula es la extensión que da Lacan a la dicha histeria, del síntoma al discurso.

El juego con la letra es particularmente decisivo. Acerquemos el objetivo acomodándolo al ángulo de nuestro tiempo. La última « amante real » homologable en la historia de Francia, fue « la otra mujer » de François Mitterrand, quien justamente se proclamaba « el último verdadero presidente de la Republica » (lúcida maldición de oráculo a sus sucesores). Justamente aquí se verifica que es la misma razón por la que él se completaba - en su soberanía, relativa ciertamente, ya que se trata de una república - por una verdadera « favorita », fundada sobre un dispositivo innegablemente homologo. En fin, hay una importante diferencia : ella no estaba instalada en la corte -perdón, en el Elysée - pero vivía en la sombra, suficientemente amplia y vasta para cobijarla y disimularla. Pero ya lo hemos visto, en el universo de la corte real, la favorita, incluso la más visiblemente instalada, era mantenida en secreto.

Era un secreto reconocido, que no osaríamos llamar de « Polichinelle » por prevenir toda analogía con la figura real, en fin, estábamos en el corazón mismo de una comedia real.

Una confirmación simbólica mayor de esto es el nombre escogido para el producto de este matrimonio morganático.

Si se entiende que el Cardenal de Mazarin es a la vez el zorro de la política y el que mantiene el derecho del amor y de la política a llevar una vida separada - a diferencia de esta « razón de estado » directamente erótica de su predecesor Richelieu -, ¿ Cómo se puede esperar que lo llame de otro modo que no sea por el apodo de su íntima identificación, feminizada, si no Mazarin-e ? Empezamos a preguntarnos qué habría hecho si hubiera sido un niño. Pero está claro, al menos en la codificación del fantasma, que debía haber sido una chica. También notareis el rasgo de carácter manifestado por esta chica, la alergia a todas las apariencias y la transparencia cristalina.

Masculino versus femenino

A toda problemática de investigación le hace falta una contraprueba y esta es el favorito - que no me interesará más que a título de contraprueba. Ya que hubo hombres que fueron favoritos a título de reinas. Título de amante, « amante de Estado » si me atrevo a decir. Aunque, ¿ se trataba de una institución simétrica ?

⁹⁴ Aquello que muestra con talento el best-seller « L'allée du roi » de Françoise Chandernagor para que el fantasma de la lectora histórica se instale en Versailles como en su morada privada.

Robert Dudley (1532-1538), favorito titular de la reina Elizabeth 1era de Inglaterra, función que ocupó durante tres decenios o Grigori Potemkine, favorito de Catalina II de Rusia en el siglo XVIII son los paradigmas. Volvamos a la doble lección de la historia « favorito/favorita ». La reina soltera « tiene » al amante como objeto. ¿ Que será de la soberana sin este apéndice ? Esbozamos aquí un capítulo que es el reverso de aquel que comenzamos a escribir aquí.

El estado, el yo real y la favorita : la musa

Señalemos una manifestación reciente : el gran revuelo del no menos grande Mao - una revelación hecha con un tanto de molestia luego de su muerte - en que las jóvenes chinas hacían fila, si me atrevo a decir, delante de la cama de su líder rojo, lecho sin duda de proporciones apropiadas para acoger estas once mil vírgenes, para tener el honor precisamente de ser honoradas, entiéndase desfloradas por el Amo. Apéndice práctico del pequeño libro rojo y su original aplicación del « materialismo histórico »... he aquí una colectivización de la favorita en beneficio del goce del Uno, un aspecto desconocido del comunismo chino, que sin embargo está lejos de ser anecdótico, y que nos recuerda que el mito del padre de la horda sigue actual.

Para precisar aún más, vale destacar que en la economía del goce en el universo mafioso la favorita confirma su lugar estructural como « figurante ». No es de extrañar que en este universo la poderío económico y mortífero va de la mano con la impotencia sexual. La pin-up, así exhibida da prueba de la capacidad sexual, tratándose más bien de prever una reserva de goce más que del deseo. Esto abre en el mafioso algo de una participación lateral al universo del deseo, en torno a su pequeña corte.

Volvamos entonces - sin temer a este zapping histórico ya que es la constante de una problemática que se expresa a través de estas figuras - al corazón de este *affaire* de la favorita real, que evocamos con el rey Sol. « El estado soy yo », frase que Luis XIV en efecto no tuvo que pronunciar⁹⁵ en tanto esta frase en para él un pleonismo caracteriza de la mejor manera su posición subjetiva : ahora bien, quien vendría a ocupar este lugar, con la bendición de su corte y de su universo, por donde hacerlo desear, a este Narciso de estado ? La falta no tiene lugar para este supuesto soberano. La favorita fue inventada para ello. Ella deviene objeto causa de deseo provocando el deseo real.

Si hubiera dos cuerpos del rey, en el sentido de Kantorowicz⁹⁶ podríamos hablar de un *bifidad* del rey gozando de su cuerpo y de la soberanía. El arte y la ciencia de la favorita es hacer gozar el entre-dos del cuerpo real. Es en ello donde realiza una plusvalía de goce y autorizándose un rol político e incluso un fragmento de soberanía. Si el rey la cubre de tantos regalos es porque ella le hace un regalo sin precio, el de su deseo.

La favorita es entonces « l'égérie » (musa) en un sentido original. Inspirador,

⁹⁵ El tema es apócrifo, imaginado para atribuirlo a Luis XIV levantándose en ropa de caza, con su látigo, en el Parlamento de París el 16 de abril de 1655 para prohibir la prolongación de los debates y la promulgación de edictos que obstaculizan la financiación de sus guerras.

⁹⁶ E. H. KANTOROWIZ, *Les deux corps du roi*, Paris, Gallimard, 1989 (1957). En una perspectiva freudiana de esta teoría, vea nuestra obra *Tuer le mort. Le désir révolutionnaire*, op. cit.

ciertamente, pero más en el sentido de *Egeria*, la ninfa que aconsejara, en el bosque, a Numa, segundo rey de Roma, sobre la política que él deberá seguir. He aquí una función política tal así como en un sentido más estructural como inspiradora del rey. El hombre que supone detentar todo el poder tiene que establecer una alianza - silvestre - con la potencia femenina. La égérie, antes de ser inspiradora de poetas, fue en este sentido una aliada al mismo tiempo que la amante mística del Amo. Lo que hace que toquemos apenas la potencia del acto femenino⁹⁷.



Reflets- Perdre la tête © Vannina MICHELI RECHTMAN

⁹⁷

Traducción : Alexandra Lund.

Figuras del héroe y lógicas del inconsciente : de Freud a Lacan

Markos ZAFIROPOULOS

Para abrir el presente número de Signe, número consagrado esta vez a la figura polimorfa del héroe, antes que nada, conviene recordar la existencia de los primeros textos consagrados a esta cuestión en el campo político y por lo tanto a aquel de Otto Rank, titulado « El mito del nacimiento del héroe », publicado en 1909 con un corto prefacio de Freud de 4 páginas que encontrara rápidamente su autonomía y su celebridad bajo el título « *La Novela Familiar del Neurótico* ». El estudio de la cuestión que retomaremos un siglo más tarde ha hecho su entrada en el campo psicoanalítico bajo los auspicios de un Freud de 53 años, realizando una buena elección inaugural entre su sintagma – la Novela Familiar del Neurótico- y el estudio del mito del nacimiento del héroe, redactada por el joven psicoanalista de 25 años, Otto Rank. Lo que permite enseguida percibir que el análisis del mundo de producción mitológica del héroe (su Nacimiento) necesita ser leído, desde el punto de vista del mismo Freud con el análisis de la novela familiar del neurótico ; o, mejor dicho, que el análisis de la novela familiar del neurótico es la interpretación Freudiana del mito del nacimiento del héroe.

O sea, para Freud (y para Rank, su joven lector), la clave de la leyenda del nacimiento del héroe debe buscarse en la novela familiar del neurótico. Es decir ; que para Freud - y por lo tanto para Rank - es el neurótico quien hace al héroe, lo que implica entonces que el mito debe ser interpretado por el neurótico.

He aquí sucintamente la clásica opción epistemológica en este tema, así como el buen orden de entrada en escena freudiana de los objetos : el neurótico esta primero y segundo el mito.

En cuanto a la sucesión histórica de los textos, si uno puede razonablemente imaginar que el prefacio de Freud viene después del texto de Rank, es necesario también saber que la noción de novela familiar con su peso de universalidad emerge primero, es decir desde el 20 de junio de 1898 en la carta a Fliess que escribe Freud, como los traductores de sus obras completas lo recuerdan.

*Todos los neuróticos forjan lo que uno llama la novela familiar (que en la paranoia se vuelve consciente) y que está de una parte al servicio de la necesidad de grandeza y de otra parte al servicio de la defensa contra el incesto”, escribe Freud.*⁹⁸

Todos los neuróticos forjan lo que se llama la novela familiar...

Estamos entonces en lo universal de la neurosis, y como estamos en 1899,

⁹⁸

S. FREUD, « Le roman familial du névrosé », Œuvres complètes. Psychanalyse, Paris, Puf, t. VIII, 2007, p 227.

cuando Freud analiza : « los sueños típicos de la muerte de padres queridos »⁹⁹ e indica que :

*Si el rey Edipo no es menos culpable de trastornar al hombre moderno, que no lo hacía por el griego, su contemporáneo, la única solución podría ser que el efecto de la tragedia no resida en la oposición entre el destino y la voluntad humana, sino que hay que buscarla en la particularidad del material en el cual esta oposición se revela*¹⁰⁰.

... a saber, la realización de los deseos de nuestra infancia : abatir a su padre y esposar a su madre.

En definitiva y desde el punto de vista de Freud, uno puede entonces concluir que la existencia de la figura del héroe del mito o de la tragedia (Edipo, Hamlet, etc.) encuentra sus móviles en el motor inconsciente y universal de la neurosis infantil. Entonces, primero están los deseos de la infancia, la neurosis infantil, luego el mito, la tragedia, etc.

De ahí, la legitimidad del joven Rank de entablar, según sus propios términos, « Una tentativa de interpretación de los mitos a partir de la psicología... »¹⁰¹.

Aquel que hace un siglo se aferraba a dar cuenta en nuestro campo del mito del nacimiento del héroe, fue entonces un lector de Freud - Cuyas querellas con su propio padre son célebres.¹⁰² Pero, para conservar el plano epistemológico se autorizó a buscar y a encontrar, desde el punto de vista del engendramiento neurótico lo que hay de común en la particularidad de los relatos de nacimiento de los dieciocho héroes que el selecciona : comenzando por Sorgon 1°, el fundador de Babilonia hasta Sceaf, el héroe de una leyenda anglo-Lombarda, pasando por los más conocidos en nuestro campo : Moisés, Edipo, Hamlet, Jesús, etc.

En el examen de este impresionante corpus, Rank aísla en el objeto de investigación, el mito, los rasgos comunes de lo que él llama la « leyenda tipo » del nacimiento del héroe organizada según el modelo siguiente :

- 1) El niño nace de padres inminentes
- 1) Su nacimiento es precedido de grandes dificultades,
- 2) Un presagio sucede antes del nacimiento y anuncia un grave peligro para el padre
- 3) El niño es expuesto y destinado a la muerte
- 4) Es salvado por animales o personas de estratos bajos
- 5) Vuelve a encontrar sus nobles padres, se venga de su padre, es reconocido y llega a ser glorificado o renombrado¹⁰³.

⁹⁹ S. FREUD, « L'interprétation du rêve », Œuvres Complètes. Psychanalyse, Paris, Puf, t. IV, 2003, p 307.

¹⁰⁰ Ibid., p. 302.

¹⁰¹ O. RANK, Le Mythe du Heros, (préface à la seconde édition de 1992), Paris, Ed. Sciences de l'homme/Payot.

¹⁰² Hijo de un padre reputado alcohólico, el joven Rosenfeld cambia de apellido a los 19 años para escoger Rank d'Ipsen o de la novela d'Ibsen en La casa de la muñeca. Cambiar de apellido es una modalidad de muerte del padre congruente con la teoría de su obra.

¹⁰³ O. RANK, op. cit. p 95.

La unidad del modelo tipo que se deduce de la neurosis que lo engendra, o aun del cristal de neurosis, se halla en la novela familiar del neurótico, aislada por Freud.

Entonces, ¿ puede uno satisfacerse de un tal abordaje ?

Sí y no.

Sí, porque el trabajo de Rank es aquel de un pionero de la antropología psicoanalítica. Que es a la vez preciso y de gran erudición y que busca asignar un universal del objeto. Y no, porque este universal parece escaparle muy rápido de las manos. Rank percibe muy rápido que toda la pluralidad del material etnológico no entra verdaderamente en el marco de su modelo tipo. De entrada, el da algunas versiones de su texto (vuelto a publicar en 1913, luego en 1920) agregando fragmentos o casos de figuras contradiciendo la lógica del modelo. Por ejemplo, en lugar de vengarse del padre, el héroe podría salvarlo según la lógica de un fantasma pubertario. Además del ejemplo de la madre animal que bajo los rasgos de la loba viene a acoger Rómulo y Remo, y después de haber leído el *Tótem y Tabú* de Freud (1913). He aquí, que propone bajo los auspicios esta vez del inevitable Bachofen, la erección de una madre totémica aún más primitiva que el padre de *Tótem y Tabú*, ocupando rápidamente un lugar muy invasivo en la salvación del héroe, etc.

En resumen, una loba no encontrara sus pequeños. Y cuanto más intenta delimitar en su ideal tipo más aquel hace implosión imponiéndole sin cesar de volver ahí bajo la mirada un poco dubitativa de sus contemporáneos.

Por fuerza constatamos que los especialistas en la materia a quienes este libro debería servirle, no le han aportado hasta aquí, que un poco de comprensión. Por lo menos el autor no percibe ninguna voz que probaría lo contrario.

Constata así el autor en su prefacio a la segunda edición, bien aumentada de 1922.

En fin, se le siente la falla.

¿ Y porque entonces ?

Evidentemente que nada impide convocar la inusual resistencia contra el psicoanálisis para explicar el daño. Pero, en fin, yo propondría más bien con este escrito ir al corazón de la cuestión epistemológica.

De hecho, si aquí hay una especie de falla inaugural, es también probablemente - según nuestro punto de vista - que se hace necesario volverlo a examinar de cerca. Lo bien fundado de la episteme de Rank forjada en el axioma de una construcción queriendo deducir la lógica de los mitos de aquella de la neurosis.

Ahora, retomemos. Lo que parece fundar en la obra de Freud la certeza de cerrar la mano en la unidad de un ideal tipo de la leyenda es, primero la idea que hubiera un ideal tipo de la neurosis en la que se deduciría y digámoslo claramente : un ideal tipo de la neurosis edípica en tanto que universal, englobando en su corazón la novela familiar del neurótico.

¿ Entonces, esto sí es seguro ?

Claro que no, puesto que aquí es evidente que se trata, primero del ideal tipo de la neurosis en masculino y de golpe, lo que aquí salta a la vista, es que lo que aun brilla por su ausencia en este ensayo de psicología de las masas, no es nada más ni nada menos que la mujer en su figura heroica que por tanto emerge de manera polimorfa en las mismas fuentes de la cultura occidental de los griegos, bajo el rostro por ejemplo de Antígona, Medea, Lysistrata, etc. Por otra parte, yo resalto que en estas cuatro páginas sobre la novela familiar del neurótico que, desde el punto de vista de Freud, ya lo he dicho; interpreta el mito del nacimiento del héroe, Freud resalta : « la actividad de fantasía de las niñas puede, en este punto comprobarse mucho más débiles »¹⁰⁴.

Bueno, pero las niñas - esas Penélope - sí se encuentran según Freud. Demostrar aquí, si un poco de ánimo puede tejer la novela familiar fantasmática en donde ellas podrían surgir como tantas heroínas míticas. Es decir, ¿ Antígona, Medea, Listrata y sus hermanas no tienen leyendas sobre sus nacimientos ?

No, claro que no. Pero estas leyendas ¿ son reductibles a una leyenda tipo ? Y si, sí ? ¿ Esta leyenda tipo, es la misma que la del héroe macho, etc. ? Vemos que habría ahí, un lindo trabajo para hacer. Una especie de tesis sobre la leyenda del nacimiento del héroe, de la heroína.

Pero bueno, para seguir con Rank, lo que sí es seguro, es que, en cuestión de universalidad, en su trabajo falta la mitad del mundo, tanto sobre el plano del sexo de la heroína como sobre el plano de la neurosis de la niña, de su novela familiar, en la que uno se pregunta - si, incluso en su modestia certificada por el diagnóstico de Freud - se podría o no desembocar en la producción de la heroína en el mito.

Entonces, ahí hay, como ya lo dije, una investigación para hacer en una perspectiva comparativa entre los sexos que merece mucho más que el silencio ensordecedor de Rank, sobre esta cuestión. Investigación que podría interrogar, desde el punto de vista de lo que yo he llamado *La Cuestión Femenina*. La observación de Freud concierne esta vez a la relativa debilidad de las niñas a producir la tela fantasmática de la heroína.

Todo esto, relanzando la delicada cuestión del ideal de la mujer, desde el punto de vista de la mujer en la cultura occidental. En donde este ideal se encarna de manera polimorfa (Medea, Listrata, Antígona, Atenea, etc., pero también Blanca Nieves, la Cenicienta, etc.). En resumen, lo que sí es seguro para la investigación de Rank, es que, en asunto de héroes, la unidad tipo y de su nacimiento, no está verificada. No más que la novela familiar del neurótico en la cual Freud parece sentir una relativa diversidad entre los sexos. De ahí, una primera dificultad mayor, que no va verdaderamente en el sentido de la hipótesis de Rank : los héroes, una leyenda tipo, una neurosis, una novela familiar.

De cerca y de lejos, yo continuo ahora el cuestionamiento, preguntándome incluso, si más allá de la diferencia entre los sexos, hay o no una universalidad de la neurosis, suponiendo, como lo hizo Rank, poder delimitar un ideal tipo de la leyenda, incluso cuando uno se ciñe a lo masculino.

¹⁰⁴ S. Freud, "Le roman familial du névrosé, op. cit., p 254.

Pues bien, es justamente eso que pone en duda el joven Lacan de 1938. De entrada, muy reticente en admitir la universalidad del Edipo. Incluso, dieciocho años más tarde el Lacan Levistrosiano del seminario III, *Las psicosis* (1956) que sostiene la hipótesis según Lacan, que podrían existir neurosis fuera : « *de este pensamiento religioso que nos ha formado* », y « *nos hace vivir en el temor y el temblor que le da el color a la culpabilidad tan fundamental a nuestra experiencia psicológica de las neurosis, sin que por eso uno pueda prejuzgar lo que ellas son en una esfera cultural* »¹⁰⁵.

O sea, podría haber neurosis no edípicas, no articuladas en torno al temor de Dios y que se deducen de otros mitos mucho más ricos que el mito edípico organizando la subjetividad de nuestra modernidad occidental. De ahí la idea de una complejidad etnológica que, agregada a la reintroducción de la diferencia de los sexos en la investigación, vuelve más improbable la pertinencia de la hipótesis de Rank, queriendo dar cuenta de la unidad del mito por aquella de la neurosis. Incluso, esta hipótesis se encuentra defectuosa si a ella se le agrega la historia. Es decir, la evolución de la historia de los mitos del héroe que amenaza siempre de desbordar un poco la unidad del ideal tipo de Rank, convertido desde siempre en imposible de encontrar.

Entonces, dije que podría existir para Lacan neurosis que se deducen de otros mitos además del mito de Edipo. Si, pues desde el punto de vista de Lacan, no es pertinente deducir el mito de la neurosis, puesto que, para él, se trata más bien de lo inverso. Es decir, es más bien la neurosis que se deduce del mito ; tanto por su existencia misma como en su evolución ; o más aun por lo que concierne a la evolución histórica de la subjetividad inconsciente del héroe neurótico que entra en análisis.

De esta manera, formula en el seminario VI (*El deseo y su Interpretación*, 1958-1959) :

*Que son esos grandes temas sobre los cuales se ensayan en el transcurso de los años las creaciones de los poetas, sino es una especie de larga aproximación que hace que el mito, al cerrarlo en lo más cerca de sus posibilidades, termina por entrar, hablando apropiadamente en la subjetividad y en la psicología. Yo sostengo y sostendré sin ambigüedad- y pienso estar en la lógica de Freud haciéndolo- que las creaciones poéticas engendran más de lo que reflejan las creaciones psicológicas... »*¹⁰⁶

La posición de Lacan entonces no es ambigua ; al menos en cuanto al objeto y para él, es necesario entonces admitir que no es tanto el relato mítico que se deduce de la neurosis, sino que es más bien se trata de lo inverso. A saber, que es la vida del alma del individuo (para hablar como Freud) que se deduce el mito.

De Freud a Lacan parece haber ahí un cambio heurístico capital que conviene percibir, puesto que permite mejor situar lo imposible que objeta la ambición sin salida de Rank, incluso y más generalmente que esta caída decisiva permite encontrar mejor lo que nos interesa, y más precisamente como psicoanalistas, a saber, la delicada cuestión de la evolución de las neurosis o más aun ; la subjetividad inconsciente.

¹⁰⁵ J. LACAN, *Le séminaire. Livre III : les psychoses (1955-1956)*, Paris, Seuil, 1981, p. 324.

¹⁰⁶ J. LACAN, *Le séminaire. Livre VI : le désir et son interprétation (1958-1959)*, Paris, Seuil, 2013, p. 202.

Detengámonos, un poco para hacer el balance y repetir nuestra intervención :

- 1) Si la pluralidad de los mitos engendra las neurosis, entonces uno comprende que Rank no pueda echar mano sobre un universal, una leyenda tipo no puede existir, puesto que ella necesariamente plural según los sexos, las culturas, etc. De ahí, la importancia de lo que motiva los tormentos de Rank, su síntoma y su necesidad de reescribir sin cesar dicho texto.

- 1) Pero, si es de la pluralidad de los mitos, que se deduce la pluralidad de las neurosis, como aquella de sus novelas familiares eventuales (que no son evidentemente las mismas, según el sexo y el desarrollo cultural, etc.), entonces, es necesario abrazar la pluralidad de los mitos para dar cuenta de la pluralidad de las neurosis.

- 2) Si se trata de la evolución de los mitos en una misma zona cultural por el mismo sexo que se deduce la evolución del sujeto del inconsciente en esta zona; entonces es en el análisis de la evolución histórica de los mitos que es necesario partir para dar cuenta de la evolución de las figuras inconscientes del héroe de la neurosis.

De ahí, el hecho que Lacan - habiendo operado su caída axiomática : el mito hace la neurosis - continua su razonamiento en *El deseo y su interpretación*, para no buscar más reunir los rasgos comunes uniendo las dos versiones de un mismo mito - Hamlet y Edipo - sino, por el contrario, para aislar lo que las diferencia, por ejemplo, del lugar de saber en cuanto a la muerte del padre. Pues si en Edipo Rey, resalta Lacan, el héroe trágico mata a su padre, sin saber que él lo mata, y si Laios no sabe que él es asesinado por su hijo, ni siquiera que él está muerto, no es evidentemente el caso para Hamlet.

Dicho de otra manera, el padre y el hijo en Edipo Rey están radicalmente separados del saber, en cuanto a la muerte del padre. No solamente el padre de Hamlet sabe que él está muerto, sino que el rey de Dinamarca sabe también que él fue traicionado por la alianza incestuosa del propio padre Claudius con el deseo insolentemente genital de su propia esposa, de una cierta manera él solicita a su hijo de ahorrarle el trabajo, como el mismo lo hizo en vida. Tanto el idealizaba esta mujer que no debía alcanzarla el menor soplo de viento.

Por lo tanto, tenemos entonces que, en Edipo, a diferencia de Hamlet, no hay aplazamientos, pues sin el saber y digámoslo entonces sin complejo y sin fantasma.

No desarrollo más lejos este punto, hasta aquí me es suficiente.

Yo creo, que para comprender por qué y cómo después de la caída axiomática, la estrategia de Lacan debe seguirse, aislando un gesto quirúrgico, lo que él llama las diferentes fibras de los mitos, para aislar de ahí las diferencias y, en fin, acceder a las particularidades del héroe moderno occidental, fijado en su acto y su petrificación imaginaria porque él dialoga con el mismo, mientras que el héroe antiguo, separado del saber, va directo al acto. Uno comprende de entrada, que es Hamlet quien entra en análisis y no Edipo, que no tiene necesidad de eso, y uno comprende que el psicoanálisis es también una clínica del acto. Pero también

uno comprende que es evidentemente exigible para una opción lacaniana en antropología psicoanalítica tomar su punto de partida en la diversidad del objeto. Aquí, el héroe, variable en cuanto al género, en cuanto a las pluralidades culturales y en cuanto a la evolución histórica. Todas las cosas a partir de lo que se fomenta de adentro del Otro de la cultura o de lo simbólico (el tesoro de los significantes), la lógica constitutiva de la neurosis o del sujeto del inconsciente, lo más cerca de su propia diversidad, es decir a su relativa particularidad en donde solo el psicoanálisis puede dar cuenta.

Entonces, ¿ Freud nos recuerda lo que hay de común entre las tragedias ?

En absoluto, puesto que desde *La Interpretación de los sueños* (1900), él mismo pone el acento sobre las diferencias que oponen Edipo Rey y Hamlet en cuanto a la inhibición del príncipe, que no se encuentra en Edipo. Pero indica enseguida que :
*...en el tratamiento modificado del mismo material se revela toda la diferencia, existe en la vida del alma dos periodos muy alejados el uno del otro: la progresión de la represión en el transcurso de los siglos en la vida afectiva de la humanidad.*¹⁰⁷

Para Freud, no hay que ver únicamente lo que hay de común entre las tragedias de Hamlet y de Edipo. Lo que importa, es que ellas están aquí presentadas como reveladores de la evolución de la vida del alma -aquí reside, la gravedad de la represión - es entonces la neurosis infantil (su novela familiar, la amplitud de la represión agravada) que da cuenta del mito y de su evolución, mientras que eso es lo inverso en la obra de Lacan. Incluso, Freud indica que lo que motiva a Hamlet en tanto que versión de Edipo « *no es más, evidentemente que la propia vida del alma del poeta* »¹⁰⁸. De ahí, uno puede concluir, en definitiva que si Freud no endosa verdaderamente la teoría del ideal tipo que caracteriza la hipótesis de Rank, su método y su impase, queda en el cuerpo freudiano - que es anterior al de Rank - la emergencia del axioma queriendo deducir la organización de los mitos y de las neurosis, y que sería necesario esperar al Lacan estructuralista para que en nuestro campo de investigación suceda la caída mayor de lo axiomático en causa, para afirmar que el mito hace la neurosis o más sencillo, que es Hamlet quien explica a Shakespeare y no al contrario.

Es por esto, que, en definitiva, tengo mis reservas sobre las protestas de Lacan a su fiel epistemología de Freud : « *creo estar en la línea recta de Freud...* »

Pero yo dejo esto en el debate, habiendo abierto nuestra jornada del coloquio en el corazón epistemológico, yendo en la dirección de la solución de Lacan que solicita pedir prestado colectivamente, para esta nueva investigación sobre el héroe, que fue hace un siglo descuidada por Rank, a saber, el camino de la diferencia de los sexos, la pluralidad de las culturas, la evolución histórica del Otro de lo simbólico, en donde se deduce por lo tanto el sujeto del inconsciente, necesariamente heroico por algunos lados, pero también los caminos de la diversidad de las estructuras, porque después de todo, no sería justo tampoco de acogerse a las afinidades electivas, ligando las figuras del héroe a aquellas de la neurosis, excluyendo todo lo que se encuentra en la psicosis.

¹⁰⁷ S. FREUD, « L'interprétation des rêves », Op. cit., p. 305.

¹⁰⁸ Idem, p. 306.

La clínica del acto tendrá una parte también en esta jornada. Espero ahora los retos, en particular frente a la idea de la desherencia del Otro de lo simbólico que caracteriza nuestras sociedades, que podría revelarse al final de la jornada como organizaciones sociales y sin figuras heroicas inconscientes y por consiguiente sin mitologías, sin neurosis y sin novela familiar, etc...

Y agrego que al refrendar la idea de la ausencia radical del otro se encontraría totalmente obstaculizada la investigación que aquí nos proponemos colectivamente, prueba que, si fuera necesario, yo creo, el carácter nocivo de esta opción evolucionista debilitando un poco más el alcance de nuestra disciplina, por consiguiente, irremplazable en el campo científico.

En fin, yo terminare aquí con dos observaciones rápidas :

- 1) Si, desde el punto de vista de Lacan, Edipo no es necesariamente universal es porque es necesario situar el registro de la universalidad en el plano de la función simbólica que incluye por lo tanto los mitos, los ritos, las estructuras de parentalidad y naturalmente de manera privilegiada para la cultura occidental, el Edipo y la pluralidad de sus versiones.

« Todo espíritu de hombre es un lugar de experiencia virtual para controlar lo que sucede en espíritus de hombres cualesquiera que sean las distancia que los separan », escribía Levi-Strauss¹⁰⁹. Entonces, lo que es universal, es la función simbólica que incluye el Edipo, que en cuanto a él no lo es, obligatoriamente.

Digo esto, para que se evite los falsos debates relativos a la universalidad del espíritu de hombre, que desde mi punto de vista no se debe poner en duda. Incluso si la duda puede ser recibida en cuanto a esta u otra figura de esta función, por ejemplo, la figura del mito Edípico.

- 1) En fin, falta el plano de las figuras evocadas (neurosis, psicosis, perversión). La perversión en el sentido freudiano del termino y sin embargo, ya dije la importancia, de lo que yo he llamado el héroe homosexual en el análisis de las modificaciones morfológicas que puede conocer nuestra modernidad en cuanto a sus nuevas reglas de alianza, de matrimonio o de homoparentalidad que están en el centro de la actualidad. Sepamos simplemente que yo no excluyo esta posición subjetiva del campo de investigación sobre el héroe, sino todo lo contrario, pero volveremos ahí, la próxima vez¹¹⁰.

¹⁰⁹ C. LEVI-STRAUSS, La pensée sauvage, Press Pocket, 1990.

¹¹⁰ Traducción : Mariana VARONA MARMOLEJO

ARTICLE EN LANGUE ROUMAINE

Dominația masculină : o analiză clinică a unei forme majore de putere (Bourdieu, Lacan și Lévi-Strauss).

Markos ZAFIROPOULOS¹¹¹

În cadrul acestui articol ne propunem să abordăm din punct de vedere clinic o formă majoră de putere pe plan social: dominația masculină. Este necesar, însă, să prezint în primul rând orientarea grupului nostru iar apoi propriul meu obiect de cercetare, respectiv lectura lui Pierre Bourdieu în lumina opțiunilor epistemologice ale lui Jacques Lacan și Claude Lévi-Strauss.

În ceea ce privește orientarea noastră, voi aminti în primul rând că psihanaliza își găsește prin asociația¹¹² noastră locul în cadrul câmpului științific ca știință socială, după cum a arătat Claude Lévi-Strauss. Acesta evocă încă din primele pagini ale tezei sale atât îndrăzneala, cât și ezitățile ce au însoțit, după părerea sa, redactarea lucrării „Totem și Tabu” de către Freud. Cu aceasta ocazie, etnologul vorbește despre nașterea

(..) *Unei științe sociale precum psihanaliza (pentru că psihanaliza este o știință socială), oscilând încă între tradiția unei sociologii istorice care caută, precum cea a lui Rivers, într-un trecut îndepărtat rațiunea de a fi a unei situații actuale și o atitudine mai modernă, mai solidă din punct de vedere științific ce asteaptă de la analiza prezentului cunoașterea viitorului și a trecutului său*¹¹³.

„Psihanaliza, o știință socială” nu este un „diagnostic” nou deoarece „Structurile elementare ale înruderii” a fost publicată în 1947, iar afirmația nu vine din partea unui psihanalist, fiind enunțată la finalul unei lucrări ce a schimbat în profunzime câmpul științelor sociale într-o Franță postbelică unde cercetarea lui Lévi-Strauss a făcut cunoscută ceea ce voi denumi în continuare „revoluția structuralistă”, revoluție ale cărei fundamente proveneau pe de o parte din antropologia americană, iar pe de altă parte de la lingviștii pe care etnologul i-a frecventat în perioada sa newyorkeză.

Dacă psihanaliza este o știință socială, așa cum și-a dorit-o fondatorul său Sigmund Freud, dorință nedezmintită nici de către cel care, după mine, și-a asumat „Întoarcerea la Freud”¹¹⁴ prin Lévi-Strauss, respectiv Lacan¹¹⁵, atunci psihanaliza este în consecință și o clinică a cazului.

¹¹¹ Director de cercetare în cadrul CNRS și la Universitatea Denis Diderot. Președinte al Cercului Internațional de Antropologie Psihanalitică (CIAP). Psihanalist Membru al Espace Analytique (AME (a)).

¹¹² Cercul Internațional de Antropologie Psihanalitică (CIAP) Paris.

¹¹³ Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (Structurile elementare ale înruderii) (1947), La Haye, Mouton, 1967, p. 564 (sublinierea ne aparține).

¹¹⁴ „Întoarcerea la Freud” (*le retour à Freud*) este o sintagmă utilizată de către Lacan a cărei atestare se găsește în răspunsul său adresat lui Michel Foucault în 1969. Această « întoarcere la Freud » are loc în 1953 așa după cum o arată chiar Lacan, conform lucrării indicate la nota următoare, p21.

¹¹⁵ M. Zafirooulos, *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud* (Lacan și Lévi-Strauss sau întoarcerea la Freud), Paris, PUF, 2003 (2 e éd. juin 2008)

Cei ce cunosc orientarea grupului nostru sunt obișnuiți să considere că antropologia psihanalitică este în primul rând produsul dorinței lui Freud ce a căutat prin opera sa să pună în lumină legătura dintre clinica cazului și clinica socialului, sau, mai mult decât atât, să producă o clinică a colectivului. Aceasta nu înseamnă însă că antropologia psihanalitică nu este totodată și produsul mișcării inverse și complementare a primei accepțiuni - adică a aceleia care pleacă de la o analiză a colectivului pentru a se *capitona* cu clinica cazului. Astfel, voi insista asupra acestui aspect pentru că orientarea noastră își găsește foarte bine așezarea ei epistemologică în ceea ce voi numi „*tradiția școlii Franceze de Sociologie*”, raportându-ne în primul rând la opera fondatoare a lui Durkheim, continuată de Marcel Mauss al cărui „*Eseu despre dar*”, în particular, a introdus și impus noțiunea de „*fapt social total*”, noțiune reluată și comentată de către Lévi-Strauss în introducerea sa la *Sociologie și antropologie*¹¹⁶, introducere care, după mine, l-a captivat și fascinat pe Lacan. În 1950 Lévi-Strauss reia această noțiune de „*fapt social total*” pentru a defini mai bine antropologia. Acest lucru este important pentru noi, nefiind suficient să declarăm că vrem să construim o antropologie care nu exclude psihanaliza, fiind necesar să precizăm de asemenea ce fel de antropologie avem în vedere și cum intenționăm să o construim. Ei bine, antropologia psihanalitică, așa cum o concepem noi, este foarte similară cu cea pe care o evoca Lévi-Strauss atunci când o concepe ca pe un sistem de interpretare „*ce explică simultan aspectele fizice, fiziologice, psihice și sociologice ale tuturor conduitelor*”.

Lévi-Strauss precizează :

*Faptul social total prezintă deci un caracter tridimensional [sincronic, diacronic și fizio-psihologic n.t.]. El trebuie să facă să coincidă dimensiunea pur sociologică împreună cu multiplele sale aspecte sincronice; dimensiunea sa istorică sau diacronică și în fine dimensiunea sa fizio-psihologică.*¹¹⁷

Prin urmare, să spunem că adopt această concepție devenită clasică despre antropologie fiindcă, în mod firesc, aceasta nu numai că respinge opoziția naivă colectiv/individ, dar și acel tip de logică ce caută să opună, în stabilirea adevărului științific, socialul mentalului. Citindu-l pe Mauss, Lévi-Strauss articulează, în ceea ce îl privește, aceste două concepte în mod precis:

„(...) Doar la nivelul indivizilor se poate manifesta și acționează îmbinarea între aceste trei dimensiuni. În măsura în care este vizat « studiul concretului considerat în mod complet », este posibil să ne dăm seama împreună cu M. Mauss « că ceea ce este adevărat nu este rugăciunea sau dreptul, ci melanezianul din cutare sau cutare insulă, [locuitorul n.t.] din Roma, din Atena, etc... » Deci, într-un anume sens este adevărat că orice fenomen psihologic este un fenomen sociologic, că mentalul se identifică cu socialul. Însă, în alt sens, totul se inversează, proba socialului neputând fi decât mentală - altfel spus, nu putem fi niciodată siguri de a fi atins sensul și funcția unei instituții dacă nu suntem în măsură să retrăim incidența ei asupra unei conștiințe individuale.”¹¹⁸

Dacă științele sociale nu pot exclude individul sau mai bine spus, după părerea mea, teoria subiectului care revine astăzi în centrul preocupărilor comunității internaționale de cercetători în științele sociale, în principal ale sociologilor, aceasta se datorează în mod precis faptului că „*proba socialului nu poate fi decât mentală*”.

¹¹⁶ Claude Lévi-Strauss Introduction à M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, (Introducere la opera lui M. Mauss, *Sociologie și antropologie*), Paris, PUF, 1950.

¹¹⁷ *Op.cit.* p. XXV

¹¹⁸ *Id.*, p. XXVI (sublinierea ne aparține).

Altfel spus, conform lui Lévi-Strauss, proba interpretării colectivului își găsește locul în registrul mental deoarece individul (sau mai bine zis subiectul) este singurul „loc” unde se creează un punct de articulație între cele trei dimensiuni (sociologică, istorică și psihologică) ce formează „*faptul social total*”, în fine, fapt social total ce constituie cu certitudine obiectul ideal al oricărui demers în științele sociale, cel puțin pentru această Școală Franceză de Sociologie ale cărei fundamente a trebuit să le reamintim aici ca fiind indispensabile pentru înțelegerea orientării științifice a Cercului nostru.

În mod firesc, ne asumăm proiectul lui Marcel Mauss pe care însă îl modificăm într-o anumită măsură, dat fiind faptul că înțelegem să substituim ideea unei conștiințe individuale înțeleasă ca *loc* al probei socialului cu punctul de vedere freudian. Aceasta ne permite nu doar să accedem la conștiința individuală evocată de către Mauss, dar și să aducem la lumină complementul ei, respectiv inconștientul structural pus în evidență de către cercetările antropologului american Franz Boas, ale lingvistului Roman Jakobson și ale etnologului Claude Lévi-Strauss. Această idee de inconștient structural a fost preluată încă din 1951 de către Jacques Lacan în cercetările sale prin care a poziționat, în linia structuralistă evocată aici, legile inconștientului în cadrul legilor limbajului, aceasta avînd ca efect nu doar modernizarea psihanalizei ci, în primul rînd, plasarea sa cu drepturi depline în câmpul științific.

Ca atare, cu această teorie a inconștientului, vedem că psihanaliza este prezentă la întâlnirea epistemologică dată de către Mauss psihologiei, adică la întâlnirea cu analiza mentalului, analiză a mentalului ce funcționează în cele din urmă ca probă a interpretării colectivului.

Deși datorită lui Lacan (în consecință și a lui Freud) psihanaliza a ajuns după mai bine de jumătate de secol la întâlnirea epistemologică propusă de Mauss, nu este mai puțin adevărat că poziția de excludere sau de izolare instituțională a psihanalizei în campul științei nu ne permite încă să percepem în mod riguros fecunditatea ei ca știință socială și nici maniera în care doar psihanaliza poate oferi în final, pentru a vorbi în termenii lui Lévi-Strauss, **proba** interpretărilor formulate pe plan colectiv de către celelalte științe sociale precum sociologia, etnologia, dreptul, istoria... Ei bine, și o spun liniștit, din acest punct de vedere îi revine în primul rînd orientării noastre rolul de a contribui la deschiderea psihanalizei și de a-i acorda importanța ce-i revine din punctul de vedere al exigențelor adresate de către celelalte științe sociale.

Ar putea experiența psihanalitică să funcționeze ca o probă pentru celelalte științe sociale?

Bun, dacă ea poate să răspundă acestei întrebări, atunci să o ascultăm. Dar pentru aceasta este necesar ca celelalte științe sociale ce îi atribuie psihanalizei în rol important prin vocea lui Lévi-Strauss sau a lui Mauss, prin aceeași mișcare de conlucrare, să nu excludă din câmpul științific acest „judecător” care ca orice judecător devine pentru cei ce îi solicită prezența mai puțin dezirabil atunci când își face apariția decât atunci când este chemat din toată inima.

Să o spunem în mod răspicat: Școala Franceză de Sociologie nu își poate permite luxul de a lucra fără să țină cont de psihanaliză. Acest lucru este justificat de altfel și de apelul lui Bourdieu care indică în ale sale *Meditații pascaliene* „în ce măsură sociologia și psihanaliza ar trebui să își unească eforturile (dar nu mai înainte

de a-și depăși rezervele reciproce)...".¹¹⁹

Prin urmare, aici îl aduc în scenă pe cel de al treilea personaj, Pierre Bourdieu, pentru a-i face auzită vocea încă de la începutul redeschiderii dezbaterilor epistemologice dintre psihanaliză și celelalte științe sociale, dezbateri ale căror sarcină ne revine fără încetare.

În mod evident, nu se pune problema de a neglija distanța, sau chiar opoziția care separă textele lui Bourdieu de cele ale lui Lévi-Strauss și de cele ale lui Lacan. Dar ambiția mea era aceea de a evoca mai întâi ceea ce îi unește pentru a situa în mod clar psihanaliza ca operator (sau cel puțin ca unul dintre operatorii administrării probei enunțurilor), formulate de către celelalte științe sociale.

Afirmând acest lucru, iau în serios perspectiva a ceea ce am denumit „Școala Franceză de Sociologie”, care are exigența de a arăta cum se poate face trecerea de la analiza colectivului la clinica cazului, pentru a contribui la elaborarea antropologiei noastre printr-o mișcare inversă celei care în mod clasic pleacă de la clinica cazului spre interpretarea colectivului.

În cazul în care aceasta intervenție ar putea părea lipsită de realism, propun consultarea primelor mele două lucrări cu privire la arheologia critică a gândirii lui Lacan¹²⁰ pentru a înțelege:

1) Că teoria psihanalitică a „Numelui tatălui” este de neînțeles în lipsa referinței la teoria levistraussiană a „semnificantului de valoare simbolică zero” „(...) care permite exercițiul gândirii simbolice”¹²¹, însă în ceea ce privește aceasta intervenție trebuie avut în vedere de asemenea

1) Că în mod indubitabil clinica lacaniană a subiectului psihotic a oferit proba valorii „semnificantului zero”, semnificant a cărui existență a fost pusă în evidență pe plan colectiv de către Roman Jakobson și Claude Lévi-Strauss.

Altfel spus, ceea ce a permis elaborarea teoriei „Numelui Tatălui” de către Lacan, sau teoria semnificantului de excepție care permite exercițiul gândirii simbolice (la Lévi-Strauss) este tocmai mișcarea de deplasare de la o analiză a colectivului spre o analiză a cazului și nu invers. În mod indubitabil teoria lui Lévi-Strauss cu privire la instituțiile primare (între care semnificantul zero) i-a permis lui Lacan să reamenajeze teoria Tatălui din psihanaliză, să reordoneze clinica psihanalitică a psihozelor și, în final, să probeze prin lipsă (sau disfuncție la nivel individual) valoarea semnificantului zero a lui Lévi-Strauss. În fapt, este insuficientă afirmația lui Lévi-Strauss conform căreia acest „semnificant zero” permite exercițiul gândirii simbolice; acest lucru trebuie în egală măsură probat, iar din punct de vedere istoric probarea acestei teorii i-a revenit în mod indubitabil lui Lacan prin clinica de caz. Este vorba de clinica psihozelor în cadrul căreia se constată tocmai lipsa acestui semnificant (mai precis *forcluderea* sa) și în cadrul căreia exercițiul gândirii simbolice se produce în mod non-ordinar, adică nu se produce de-o manieră nevrotică.

Voi încheia aici în ceea ce privește această determinare a poziției epistemologice de fond a grupului nostru pentru a introduce a doua parte a expunerii cu privire la dominația masculină pentru că aceasta face trimitere la chestiunea feminină care mobilizează o bună parte din cercetările mele cu privire la arheologia gândirii lui Lacan.

¹¹⁹ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris, 1997.

¹²⁰ M. Zafiroopoulos, *Lacan et les sciences sociales (Lacan și științele sociale)*, Paris, PUF, 2001 și *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud (Lacan și Lévi-Strauss sau revenirea la Freud)*, Paris, PUF, 2003 (2 ed. iunie 2008)

¹²¹ Claude Lévi-Strauss *Introduction à M. Mauss (Introducere la M. Mauss)*, *Sociologie et anthropologie* (Sociologie și antropologie), op. cit., p. L

Care este motivul?

Ei bine, în urma reconstituirii primelor două perioade ale gândirii lui Lacan, de departe dominate de întrebarea freudiană „Ce este un tată?”, doresc să indic imediat că de interes pentru analiza celei de a treia perioade a gândirii lui Lacan este producerea unei noi revoluții epistemologice care privește simultan teoria *Tatălui* și cea cu privire la feminitate.¹²²

Ce se întâmplă de fapt în seminarul intitulat „*Les formations de l'inconscient*” (Formațiunile inconștientului) care deschide aceasta nouă perioadă?

Față de ceea ce enunțase pînă atunci, noutatea constă în aceea că Lacan indică în mod brutal că teoria „*Numelui tatălui*” pe care tocmai am evocat-o și care are drept funcție să explice legătura între semnificant și semnificat via punctul de *capiton* nu mai este decât „o chestiune mitică, pentru că nimeni nu a putut vreodată să agațe o semnificație de un semnificant”.

„În schimb, ceea ce se poate face este să agăți un semnificant de un alt semnificant și să constăți rezultatul.”¹²³

Nu voi dezvolta aici acest aspect foarte tehnic, însă trebuia să-l menționez pentru a reaminti ca în 1957 Lacan formulează în mod brutal o nouă definiție a *Tatălui* în acești termeni: „*Tatăl este o metaforă*”.

Prin urmare, *Tatăl* nu mai este pentru Lacan membrul familiei, capul familiei și nici măcar un pur semnificant (cum ar fi „*Numele Tatălui*”), ci devine o metaforă, figură a retoricii, care presupune substituirea în cadrul complexului Oedip a unui termen cu alt termen.

Să o spunem mai simplu: din acest moment „*funcția paternă*” va fi definită de Lacan ca fiind o substituie a *legii mamei* prin *legea tatălui* în cadrul complexului Oedip. Această funcție metaforică va avea ca rezultat producția *Phallusului* simbolic ce apare în universul nevrotic ca „semnificant-de-intersecție”, permițând *capitonarea* semnificantului și semnificatului sau a legăturii între lege și corp. Cum Oedip nu există în psihoză, nu se poate vorbi în acest caz de *funcție falică*, nici de *capitonare* între semnificant și semnificat iar în consecință gândirea simbolică se realizează de-o manieră non-ordinară.

Toate acestea nu ar avea decât un interes limitat din punctul de vedere al chestiunii feminine dacă nu am ține cont de faptul că:

1) Această nouă definiție a *Tatălui* în termenii unei metafore paterne în cadrul Oedipului implică, pentru Lacan, o teorie a mitului oedipian cu patru termeni – *mamă, copil, tată, phallus* – care o distinge de teoria freudiană bazată pe trei termeni – *copil, mamă, tată* – constatând de asemenea că, în ceea ce privește tema expunerii noastre de astăzi,

1) Această teorie a lui Lacan are meritul de a disjunge în mod clar încă din momentul preoedipian *mama* de *phallus*.

Prin urmare, să reținem acest lucru, fiind important pentru cele ce urmează că Lacan operează o dublă disjuncție: aceea primordială între *mamă* și *phallus* indicând în mod clar că *mama* [poziția maternă n.t.] nu doar că este distinctă de *phallus*, dintotdeauna și pentru toți, dar că ea se distinge de asemenea în mod radical de cele care încarnează *phallusul* pe planul schimburilor sociale, adică femeile.

¹²² Cu privire la cel de al treilea Lacan a se vedea M. Zafropoulos, *Les mythologiques de Lacan, la prison de verre du fantasme : Œdipe roi, le diable amoureux, Hamlet* (Mitologiile lui Lacan, închisoarea de sticlă a fantasmei : Oedip rege, diavolul îndrăgostit, Hamlet), ères, Toulouse, 2017.

¹²³ J. Lacan, *Les formations de l'inconscient (Formațiunile inconștientului)* (1957-1958) , Livre V du Séminaire (Cartea V a Seminarului), Seuil, Paris, 1998.

Ca atare, începând din 1957, pentru Lacan femeile încarnează semnificantul *phallic* (semnificant al schimbului) în cadrul schimburilor sociale. Lacan susține acest lucru pentru că știe foarte bine, din momentul lecturii lucrării *Les structures élémentaires de la parenté* (Structurile elementare ale înrudirii), că femeile circulă între bărbați în virtutea exogamiei înseși, a schimbului social și a prohibiției incestului plasată de către Lévi-Strauss chiar la nivelul limitei dintre natură și cultură. Gestul lui Lacan devenit levistraussian este în această situație minuscul *dar* capital, pentru că făcând distincția între *mamă* și *phallus* pentru ca apoi să pună în relație *phallus-ul* și femeia, ne permite să abordăm problema dominației masculine, realizând în mod clar că prin această modificare a teoriei psihanalitice cu privire la *Tată*, Oedip și la feminitate, ni se interzice în mod radical strivirea identificării esențiale a femeii sub cea a mamei, sau proiectarea imaginară a viitorului acesteia în figura mamei,¹²⁴ indiferent dacă vorbim la nivel social sau nu.

Miza acestei teze este foarte importantă pentru propria noastră cercetare în momentul în care vom redeschide dezbateră cu privire la feminitate sau gen, de această dată cu Pierre Bourdieu, și de ce nu, poate mai târziu cu alți specialiști între care cei care se ocupa cu studiile de gen, pentru că toți nu fac decât să reamintească, pe bună dreptate, că toate curentele care au condus la ruină pe plan istoric – nazismul, fascismul, stalinismul, sau petainismul – au promovat, într-un fel sau altul, politici familiale care au pus în evidență simultan cultul maternității, susținerea autorității paterne și un anume tip de misoginie foarte bine exprimată în acești termeni de către fascistul Mussolini : „femeile sunt născute ca să țină casa, să facă copii și să pună coarne”.¹²⁵

Marele Consiliu fascist din 1937 relua „bunele învățăminte” cuprinse în circulara lui Pius XI care, în ceea ce îl privește, recomanda ca „salariul plătit bărbatului să fie suficient pentru a-l întreține pe el și familia lui” amintind prin acest gest că, conform guvernului de la Vichy, femeile ar fi dedicate „prin natură și vocație maternității”.

În ceea ce îi privește pe naziști aceștia considerau femeile germane „mamele poporului”, iar emanciparea femeilor o idee care aparținea „influenței evreiești”.¹²⁶

Aceste lucruri trebuie reamintite încă de pe acum pentru că se întâmplă deseori ca diverși specialiști în științe sociale să critice în mod aspru rolul istoric al psihanalizatorilor care, spun ei, sfârșesc întotdeauna prin a face apel la o întărire a autorității paterne susținând maternitatea ca ideal al feminității. Făcând acest lucru, colegii noștri pun în evidență, pe bună dreptate, că în mod paradoxal, în această situație psihanaliza nu își face treaba de a analiza, nefacând altceva decât să preia punctul de vedere comun și contribuind în acest fel la perpetuarea prejudecăților celor mai comune din societate. „Ceea ce inconștientul pune [astfel] în lumină pare să fie în mod ciudat foarte apropiat de ceea ce produce socialul”, arăta, de exemplu, Françoise Collin în *L’histoire des femmes en Occident* (Istoria femeilor în Occident).¹²⁷ Ca atare, poziția psihanalizatorilor cu privire la disconfortul femeilor în cultură se găsește a fi cu prisosință redusă la ceea ce numesc *poziția reacționară a psihanalizei* în cadrul căreia consider că nu poate fi inclus corpusul lui Lacan,

¹²⁴ Cf. M. Zafiroopoulos, *La question féminine de Freud à Lacan ou la femme contre la mère* (Chestiunea feminină în dezbateră de la Freud la Lacan sau femeia contra mamei), PUF, Paris, 2010

¹²⁵ Victoria de Grazia, *Le patriarcat fasciste* (Patriarhatul fascist), în G. Duby et M. Perrot (Dir.), *Histoire des femmes en occident* (Istoria femeilor în occident), Plon, Paris, 1992, p. 209.

¹²⁶ Gisela Bock, *Le nazisme* (Nazismul), în *Histoire des femmes*, op. cit., p. 234.

¹²⁷ Vol.5, p.371.

nici în ceea ce privește problema *Tatălui*, după cum am arătat-o¹²⁸, nici în ceea ce privește chestiunea feminină, după cum am început să o spun și voi continua să o demonstrez în cercetările mele, în invitația la dialog pe care o adresez acum unora dintre cei mai serioși specialiști din domeniu, printre care și lui Pierre Bourdieu.

Domnia masculină

În ceea ce privește „*Dominația masculină*”¹²⁹ să privim cu atenție felul în care P. Bourdieu a răspuns la întrebarea *Ce este o femeie?* Pentru că în această lucrare mai întâi, în mod firesc, el lasă de o parte evidența biologică a diferențelor dintre sexe pentru a asuma în mod clasic teoria care identifică femeia cu obiectul de schimb începând de la Lévi-Strauss. Vom remarca de asemenea că Bourdieu ilustrează într-un mod foarte surprinzător această teorie atunci când invocă cazul unei familii Kabyle fără descendent masculin: aceasta familie este constrânsă pentru a se reproduce să creeze o alianță cu un barbat desemnat „mireasă” în acest context. Bourdieu reamintește în acest fel că nu caracteristicile biologice ale corpurilor permit întodeauna ordonarea în cadrul diferenței sociale dintre sexe, ci locul lor în sistemul simbolic de referință care comandă clasificarea lor socială și care încarnează ceea ce el numește „categoriile cognitive”. În orice caz, pentru Pierre Bourdieu, clasificarea simbolică are întâietate în raport cu clasificarea biologică. În acest fel, Bourdieu deplasează accentul asupra faptului că corpul aparține întodeauna registrului *Altului*¹³⁰ simbolic dezvoltând simultan, în această logică, o analiză critică a dominației masculine și reamintind inițial că, din postura lor de obiect, „*femeile sunt negate ca subiect al schimbului*”, ele fiind reduse la statutul de instrumente simbolice ale politicii masculine.

Voi lua în considerare lucrurile din punct de vedere epistemologic : dacă Pierre Bourdieu asumă analiza lui Lévi-Strauss cu privire la locul femeii în cadrul schimburilor sociale, trebuie de asemenea să constatăm că ceea ce este specific demersului său este faptul de a nu fi de acord cu universalitatea poziției femeii în cadrul schimbului social, teză susținută de Lévi-Strauss. Bourdieu argumentează că a susține această teză ar fi echivalentul **naturalizării** acestei poziții având drept consecință ancorarea dominației în registrul imuabil al naturii. De aceea el arată că este necesară o analiză a situațiilor sociale ale reproducerii acestei universalități a dominației masculine în cadrul unei „*sociologii genetice a inconștientului sexual*”. Aceasta ar fi capabilă să aducă la lumină tot ceea ce în cadrul structurilor sociale – cum ar fi Statul, școala și Biserica – nu numai că se deduce din dominația sexuală, dar încă și mai mult face ca aceasta să fie perpetuată ca universală, naturală și deci fără istorie.

În aceeași logică „*În mod indubitabil, familiei îi revine rolul principal în*

¹²⁸ M. Zafropoulos, *Lacan et les sciences sociales (Lacan și științele sociale)*, op.cit., și *Lacan et Lévi-Strauss (Lacan și Lévi-Strauss)*, op.cit. În ceea ce privește evoluția câmpului psihanalitic și în special tentația sa declinistă (declinist este de asemenea un termen utilizat de către autor pentru a-i numi pe cei care susțin ideea unui declin al tatălui și al legii în cadrul formațiunilor sociale occidentale n.t.) și în consecință reacționară, a se vedea cele două volume *Essais d'Anthropologie Psychanalytique (Eseuri de Antropologie Psihanalitică) : Du Père mort au déclin du père de famille où va la psychanalyse ? (De la Tatăl mort la declinul capului familiei, psihanaliza încotro ?)* PUF, Paris 2014 și continuarea sa *Le symptôme et l'esprit du temps, Sophie la menteuse, la mélancolie de Pascal ... et autres contes freudiens (Simptomul și spiritul timpului, Sophie cea mincinoasă, melancolia lui Pascal ... și alte povestiri freudiene)*, PUF, Paris 2015.

¹²⁹ P. Bourdieu, *La domination masculine (Dominația masculină)*, Seuil, Paris, 1998. Referințele la această lucrare sunt notate DM în text, urmate de pagină.

¹³⁰ Pentru o traducere cât mai adecvată a lui *Autre* (fr.) în raport cu teoria și formalismul propuse de către Jacques Lacan am preferat forma *Altul* în detrimentul formei *Celălalt*.

perpetuarea aservirii și a viziunii masculine; în familie este impusă experiența precocă a diviziunii sexuale a muncii și a reprezentării legitime a acestei diviziuni, garantată prin lege și înscrisă în limbaj”, indică Bourdieu (DM, 92)¹³¹.

Această abordare arată interesul de a pune accentul pe analiza familiei pentru a redeschide dezbaterile cu privire la dominația masculină împreună cu Pierre Bourdieu care în fața puterii structurilor :

1) Știe să îndepărteze „vanitatea apelurilor ostentative ale filosofilor post-moderni la depășirea dualiștilor” (DM, 110). Acest lucru mi se pare foarte convenabil, însă fără a

2) Asuma critica lui Foucault „care înțelege să reistoricizeze sexualitatea contra **naturalizării psihanalitice** (s.n.)...” (DM, 110), înțelegând de asemenea că, dincolo de arheologia psihanalizei, despre care are impresia că ar exista la Foucault, Bourdieu vrea să conceapă „inconștientul care guvernează relațiile sexuale și, la modul general, relațiile între sexe, nu numai prin prisma ontogenezei individuale, dar și a filogenezei colective, adică lunga istorie în parte imobilă a inconștientului androcentric.” (DM, 111)

Dacă această noțiune de *inconștient androcentric în parte imobil* confirmă necesitatea de a îndepărta în mod radical naivitățile postmoderne cu privire la evacuarea structurilor în modernitate¹³², trebuie semnalat însă că ceea ce nu pare să perceapă Bourdieu cu privire la ceea ce preia de la Foucault – *naturalizarea psihanalitică a sexualității* – este că nici la Freud în mod veritabil și încă și mai puțin la Lacan nu se găsește această reducere a feminității la registrul natural al corpului. Insist asupra acestui lucru pentru că dacă ne propunem să inițiem aici un dialog între sociologie și psihanaliză, trebuie arătat de manieră fermă în ce măsură teoria lui Lacan – diferită de cea a lui Freud – face distincția între a deveni femeie și a deveni mamă și în ce măsură această distincție permite reluarea – împreună cu perspectiva psihanalitică - a problemei cruciale a reproducerii dominației masculine de către instituția familială. Acest lucru este cu adevărat capital, pentru că vom vedea cum această distincție lacaniană permite în mod considerabil îmbogățirea analizei a ceea ce viza mereu Pierre Bourdieu și anume participarea dominațiilor la propria lor dominare, sau altfel spus, participarea femeilor familiei la reproducerea modelului familial ca o condiție a propriei lor dominări.

Am să accentuez acest aspect pentru a putea să înțelegem poziția lui Lacan cu privire la această problemă.

Ce spune Lacan în legătură cu problema feminină ?

Puține lucruri înainte de 1957-58, adică înainte de ceea ce am numit „revoluția *phallus-ului*” care are ca efect major punerea în legătură a *phallus-ului* ca semnificant al dorinței (sau ca semnificant al schimbului) cu feminitatea pentru a distinge în mod radical femeia de mamă. Să evaluăm acest gest prin prisma acestui simplu citat din care este necesar să deducem astăzi toate consecințele în ceea ce privește analiza dominației masculine :

„ Femeia se găsește prinsă în această dilemă insolubilă în jurul căreia trebuie

¹³¹ Atunci când citez această lucrare *La domination masculine* (Dominația masculină) indic pagina de referință sub această formă (DM, numărul paginii și eventual precizez prin (s.n.) că sublinierea îmi aparține.

¹³² M. Zafiroopoulos, Lacan et Lévi-Strauss ou les modifications morphologiques de la structure (Lacan și Lévi-Strauss sau modificările morfologice ale structurii).

situate toate manifestările tipice ale feminității sale, nevrotice sau nu.”

Lacan este eminamente clasic, după cum vom constata mai întâi, pentru că arată:

„În ceea ce privește găsirea satisfacției sale există în primul rând penisul bărbatului, apoi, prin substituție, dorința de copil. Nu fac decât să arăt aici ceea ce se găsește în mod obișnuit și clasic în teoria analitică. Dar ce înseamnă acest lucru? Că până la urmă, ea [femeia n.t.] nu obține o satisfacție atât de bazală, atât de fundamentală, atât de instinctuală, ca cea a maternității, atât de exigentă de altfel, decât pe calea liniei substitutive. În măsura în care penisul este, mai întâi de toate, un substitut – aș merge până într-acolo încât aș spune chiar un fetiș – copilul, de asemenea, dintr-un anumit punct de vedere, este [și el n.t.] prin urmare un fetiș. Iată deci legile în virtutea cărora femeia atinge ceea ce este, să spunem, **instinctul și/sau satisfacția sa naturală** (s.n.).”¹³³

Cum se poate oferi mai bine de atât o ocazie de a fi criticat de către Foucault și Bourdieu în ceea ce privește naturalizarea psihanalitică conținută de teoria cu privire la feminitate, pentru că tocmai această noțiune, cât se poate de clasică, de satisfacție naturală sau instinctuală ne conduce la apogeul întâlnirii ruinătoare dintre psihanaliză și naturalizarea specifică teoriei femeii ca mama... Da, însă cu această ocazie nu trebuie confundată satisfacția naturală cu dorința, așa după cum nu trebuie confundate nici mama și femeia, pentru că Lacan continuă într-o manieră foarte clară asupra acestui punct:

„În sens invers (s.n.), pentru tot ceea ce se găsește în linia dorinței sale, ea [femeia n.t.] se găsește legată de necesitatea implicată de către funcția phallus-ului, de a fi, până la un anumit grad care variază, acest phallus în măsura în care acesta (phallus-ul) constituie semnificantul însuși a ceea ce este dorit (...). Faptul că ea [femeia n.t.] se exhibă și se propune ca obiect al dorinței, o identifică în mod latent și secret cu phallus-ul și situează ființa ei de subiect ca phallus dorit, semnificant al dorinței Altului. Această ființă [de subiect n.t.] o situează dincolo de ceea ce ar putea fi numit « mascarada feminină », pentru că până la urmă tot ceea ce ea arată din feminitatea ei este legat în mod precis de această identificare profundă cu semnificantul phallic, care este în cel mai înalt grad (s.n.) legat de feminitatea sa.”¹³⁴

Astfel se poate spune că Lacan își asumă această idee conform căreia natura o împinge pe femeie înspre a deveni mamă și în consecință înspre „interesele familiei”, sau după cum o spune Bourdieu spre interesele instituției familiale căreia îi revine „rolul principal” în perpetuarea socială a dominației masculine. În ciuda acestui fapt, afirmația conform căreia din punctul de vedere al lui Lacan ar fi vorba aici despre destinul și despre dorința femeii nu este exactă fiindcă această dorință, după cum am văzut, este strict reglată de o identificare profundă cu semnificantul a ceea ce este dorit, cu phallusul sau obiectul de schimb și nu de o identificare cu poziția maternă. Adaug de asemenea că din acest punct de vedere dorința femeii, adică dorința de a fi dorită – contrar a ceea ce s-a spus ici și colo – nu merge în aceeași direcție cu reproducerea modelului familial și nici cu dominația masculină. De altfel, după cum o spune și Bourdieu, dacă ceea ce el numește „procesul de domesticire” a femeii nu reușește niciodată cu adevărat, ci declanșează ceea ce

¹³³ Les formations de l'inconscient, op. cit., p.350

¹³⁴ Ibid.

el identifică în societățile mediteraneene sub numele de „vigilența încruntată, chiar paranoică a taților, fraților și soților”, **astfel încât** dacă în această logică, femeile trebuie „întotdeauna protejate” pentru că „întotdeauna expuse la ofensă” sau tentației „uneltirilor diabolice”, este pentru că bărbații familiei intuiesc în mod corect, după părerea mea, că în ciuda procesului de domesticire care are ca scop să le închidă pe femei în casă ca „musca în zer, fără ca aceasta să fie percepută în exterior”¹³⁵, femeile familiei continuă să posede calități care nu sunt înțelese în mod plenar decât în raport cu referința la această identificare, fascinantă și periculoasă pentru ordinea familială (ca de altfel pentru orice tip de ordine), de obiect al dorinței care este „în cel mai înalt grad legat de feminitatea lor”, conform lui Lacan.

Iată de unde și ideea noastră conform căreia, dintr-un anumit punct de vedere, femeia se opune mamei și de asemenea necesitatea pentru Lacan de a concepe într-un raport de inversiune și antagonism dorința femeii și satisfacția maternă. Satisfacția maternă, să o spunem apăsă, nu constituie pentru Lacan devenirea femeii ca femeie și *a fortiori* nici idealul devenirii femeii. Care ar fi consecințele acestei concepții din punctul de vedere al unei lecturi la nivel social?

Ei bine, e cazul să o spunem: dacă în mod natural satisfacția maternă se împacă bine cu perpetuarea sistemului familial, în consecință cu dominația masculină, teoria lui Lacan ne permite în primul rând să identificăm în intensitatea acestei satisfacții partea de juisare maternă de asemenea importantă în măsura în care contribuie la perpetuarea modelului familial ducând astfel la perpetuarea dominației masculine. Altfel spus, dacă femeile din poziția de dominate participă la propria lor dominare, nu este doar pentru că, așa cum o spune Bourdieu, ele însele au interiorizat categoriile cognitive ale dominației care le apasă. Este într-adevăr vorba și despre acest fapt, însă situația este mai complicată deoarece satisfacția maternă împinge spre perpetuarea modelului familial astfel încât punctul de vedere al mamei în cadrul familiei participă în cel mai înalt grad la dominația femeilor.

De aici decurge și ideea lui Lacan de a distinge în mod riguros femeia [poziția feminină n.t.] de mamă [poziția maternă n.t.] și de a indica că dorința femeii este orientată în mod strict în sens invers față de satisfacția maternă, astfel că dorința femeii este orientată în mod logic invers față de reproducerea modelului familial sau, mai mult decât atât, în sens invers în raport cu condițiile sociale necesare reproducerii satisfacției materne.

Cum să ne asigurăm de valoarea acestei analize?

În primul rând, după cum tocmai am arătat, reamintind toată rezistența pe care a opus-o dorința femeilor în ceea ce privește faptul de a fi domesticite de către bărbații societăților tradiționale și ai altor tipuri de societate. Această rezistență eroică este reprezentată cel mai bine de către frumoasa figură a personajului Medeea care, după ce și-a trădat tatăl și ucis fratele din iubire pentru Jason, nu va ezita în virtutea poziției sale de femeie, după cum se știe, să își sacrifice copiii, prin urmare să își sacrifice propria maternitate, atunci când această poziție va fi fost călcată în picioare de către frumosul argonaut ce, după cum ne amintim, decide să se separe de Medeea pentru a se căsători cu fiica regelui, sau, altfel spus, pentru a se pune în serviciul bunurilor și în opoziție cu dorința.

135

Referință probabilă la proverbul kabil „Femeia se zbate ca musca în zer, nimeni nu o vede”.

De aici decurge și alegerea lui Lacan de a o considera pe Medeea patroana a ceea ce el numește „adevăratele femei”¹³⁶.

Să revenim însă în modernitate. Ce se întâmplă cu femeia din perspectiva anumitor psihanalisti?

Considerând opinia lor neglijabilă, îi exclud de la dezbatere pe cei ce de o manieră compulsivă pun diagnosticul sfârșitului diferenței dintre sexe, al sfârșitului nevrozei, al sfârșitului structurilor subiective și sociale în cadrul societăților euro-americe. Mă întorc, însă, către întrebarea lui Lacan de la finalul textului din 1958 cu privire la sexualitatea feminină. Acesta se întreabă dacă „menținerea statutului căsătoriei în cadrul declinului paternalist”¹³⁷ are loc datorită efectelor „instanței sociale a femeii”.

Pentru a examina această aserțiune internă din doxa lacaniană a zilelor noastre căreia i se pare îndreptățit să identifice în înclinația femeii pentru dragoste o anumită înclinație pentru *conjugo*, care ar face ca femeia modernă să perpetueze prin dragoste *conjugalul*, familia sau, altfel spus, operatorul social al propriei sale dominări, exclud, de asemenea, noțiunea de „declin al paternalismului” a cărei inconsistență epistemologică am demonstrat-o, cred eu, suficient¹³⁸.

Luând în considerare îngrijorătoarea puritate a dorinței Medeei despre care s-ar considera că din dragoste, toleranță, grijă pentru confort sau grijă ultimă pentru protecția copiilor și care în ciuda tuturor vicisitudinilor ar reprezenta acum ultima apărare a căsătoriei, am avea astăzi, în modernitate, [conform unor autori n.t.] un fel de versiune a declinului dorinței femeii. Ei bine, va trebui să îi contrazic încă o dată pe colegii noștri în ceea ce privește această interpretare pentru că în realitate datele indică că femeile sunt cele care formulează astăzi mare parte din cererile de divorț sau de separare atunci când dorința nu mai există. În mod evident, rupura conjugalului este cu atât mai ușoară cu cât, înafară de a fi înarmate cu dorința de a fi dorite, femeile dispun în modernitate de bunuri, posibilități materiale, avere¹³⁹.

Ce ne demonstrează acest fapt?

Ei bine, observăm că puține femei se poartă precum bărbații, după cum se spune adesea, că tot mai multe femei își afirmă feminitatea și sunt pregătite să iasă din umbra conjugalului atunci când dorința lor de a fi dorite, identificare profundă a feminității, nu își mai găsește locul în cadrul conjugalului. Altfel spus, totul pare să indice cu tărie că cu cât este mai răspândit accesul femeilor la bunuri, cu atât dorința lor de femeie ca femeie poate fi eliberată de adeziunea pe care partea lor maternă, ce viza reproducerea structurilor familiei ca instituție centrală a dominării lor de către bărbați, le-o impunea până atunci.

Prin urmare, din acest punct de vedere, se poate spune că sentimentul de disconfort al femeilor în cultură nu este deconectat de istorie în măsura în care acest sentiment nu este fără raport cu structura, după cum se poate observa

¹³⁶ A se vedea M Zafiroopoulos, *La question féminine*, op.cit.

¹³⁷ J. Lacan, *Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine* („Propunere de fond pentru un Congres cu privire la sexualitatea feminină”) în *Ecrits (Scrieri)*, Seuil, Paris, 1966, p. 736.

¹³⁸ M Zafiroopoulos, *Lacan et les sciences sociales*, op.cit.

¹³⁹ Să dăm câteva indicii în acest sens : dacă în prezent trei sferturi dintre cererile de divorț sunt inițiate de către femei, trebuie spus că acelea care divorțează cel mai frecvent sunt femeile care au o situație materială bună, cele care pe plan profesional ocupă funcții de conducere. În mod contrar, cu cât rata de fecunditate este mai mare cu atât divorțul este mai puțin frecvent, altfel spus poziția maternă influențează și domină poziția feminină și are ca efect reducerea frecvenței divorțului.

în modernitate: dorința lor de femeie este cea care dejoacă participarea lor la dominația familială ce apasă asupra femeilor prin intermediul conjugalului, pe care ele caută să îl dizolve mult mai mult decât bărbații (sau mamele) care juisează în raport cu dominația familială.

În consecință, faptul că femeile posedă bunuri nu se opune cu nimic faptului că femeile se situează și de partea *ființei dorinței* și, aş adăuga, că tocmai această dorință este purtătoare a celor mai importante și radicale schimbări pe care le constatăm în societățile noastre moderne. Asupra acestui aspect, cu siguranță că nu voi fi contrazis de analiza lui Bourdieu care percepe foarte bine atât permanența structurilor cât și schimbările istorice pe care le descrie în acești termeni:

Dintre toți factorii de schimbare, cei mai importanți sunt aceia care sunt legați de: creșterea accesului femeilor la instruire și, în mod corelativ, la independență economică și la transformarea structurilor sociale (consecință în mod special a creșterii frecvenței divorțurilor). Astfel, în ciuda inerției habitus-ului și a dreptului ce tind să se perpetueze, apariția noilor tipuri de familie cum ar fi familiile compuse și accesul la vizibilitatea publică al unor noi modalități de sexualitate (în special homosexuală) contribuie la sfărâmarea doxei și la lărgirea spațiului de posibilități în materie de sexualitate dincolo de transformările reale ale familiei, de modelul dominant de structură familială a sexualității legitime, heterosexuală orientată spre reproducere în raport cu care s-a organizat în mod tacit socializarea și odată cu aceasta transformarea principiilor de diviziune socială tradițională. (DM, 96)

În afară de decalajul istoric considerabil existent între schimbările realității sociale și reproducerea structurilor simbolice (categorii ale gândirii), vom reține deci că, din punctul de vedere al lui Bourdieu, schimbările istorice observabile în procesul de dominație masculină depind în același timp de dezvoltarea achizițiilor femeii (școlare, economice) și de transformarea structurilor familiale care se deduc ele însele din frecvența divorțurilor.

Aportul meu constă în faptul de a indica în acest studiu că această întărire a achizițiilor femeilor nu alimentează remanieri ale structurilor familiale decât în măsura în care aceasta eliberează în final în femeie ceea ce aparține în modul cel mai intim feminității sale, adică dorința de a fi dorită care o conduce să se poziționeze ca femeie (și contra mamei și a soției - adică contra operatorilor fundamentali de domesticire a femeii). Altfel spus, după părerea mea, putem astfel să tragem concluzia că motorul schimbărilor sociale pe care le percepem astăzi este în mod cert *dorința* femeilor ca femei. Schimbările școlare sau economice nu constituie, prin urmare, decât condițiile sociale care permit acestei dorințe să se elibereze. Această dorință rămâne cauza principală a schimbării, în niciun caz ea nu este secundară. Acest factor de schimbare, dorința femeilor ca femei, privit din perspectivă socială, poate apărea însă ca secundar. Cu alte cuvinte, repet, constatăm și din punct de vedere epistemologic că deși dominația masculină este *un fapt social total* și primordial, nu putem însă să-l interpretăm în mod veritabil decât în măsura în care dispunem de o teorie a dorinței femeii obiectând dominației masculine și că această teorie a dorinței femeii trebuie în mod radical să îndepărteze ideea conform căreia interesele familiei ale căror gardian este în fapt mama constituie cauza dorinței la feminin.

În concluzie, voi spune că în ciuda faptului că se întâmplă (frecvent) ca femeia

și mama să ocupe același corp, nu trebuie să ne lăsăm hipnotizați de către iluzoria unitate a corpului dacă dorim să înțelegem cum și de ce dominația masculină gasește unul dintre cei mai puternici aliați în satisfacția maternă în timp ce femeia, sau mai bine spus dorința ei, constituie forța esențială care lupta împotriva acestei domesticiri.

Din acest punct de vedere, dar și în genere, se poate constata că dorința este aceea care reprezintă forța schimbării sociale și din acest punct de vedere trebuie reținută concluzia cu privire la necesitatea epistemologică de a recunoaște dorința ca forță socială în toată puterea cuvântului (chiar dacă trebuie să analizăm împreună cu Bourdieu condițiile sociale care permit sau nu dorinței să realizeze munca de transformare socială¹⁴⁰). În același timp, acest fapt nu permite gândirea dorinței sexuale ca fiind complet dependentă de ceea ce Bourdieu numește *filogeneza*. Dacă filogeneza sau condițiile sociale ar determina în mod complet sexualul, ei bine, atunci nu am putea asista la actualizarea acestor schimbări repertoriaste de către sociolog, schimbări care se atribuie tipurilor de sexualitate din afara normei, cauza schimbării normei și a *Altului* din social (socialului n.t.). Cu cât condițiile școlare sau economice permit eliberarea forței dorinței femeilor împotriva domesticirii lor, cu atât este mai necesar ca această dorință, respectiv dorința de a fi dorit(ă), să fie gândită și înțeleasă.

Alt exemplu: dacă homosexualitatea contribuie la sfărâmarea *doxei*, așa cum în mod just o arată Bourdieu, acest lucru se întâmplă tocmai pentru că există o dorință homosexuală, care dintotdeauna nu s-a lăsat redusă la forma filogenetică evocată de Bourdieu, lucru ce a devenit foarte vizibil în prezent pe scena socială. Altfel spus, deși efectele și condițiile schimbării trebuie localizate în schimbările *Altului* social (școala, Biserica, Statul, etc.) nu este mai puțin adevărat că motorul acestor rupturi o reprezintă dorința însăși, în special cea a femeilor sau a homosexualilor, dorință a carei teorii am căutat-o în van în corpusul teoretic al sociologiei. Din acest punct de vedere psihanaliza este singura disciplină care permite descrierea organizării inconștiente a dorinței homosexuale sau a dorinței femeilor, lucru care face ca psihanaliza să fie absolut de neînlocuit în cazul în care se dorește înțelegerea schimbărilor ce apar astăzi în organizarea socială a relațiilor dintre sexe și nu numai. Evident, acest lucru nu elimină necesitatea de a înțelege împreună cu celelalte științe sociale (sociologia, istoria, etnologia, etc.) jocul condițiilor sociale ale îndeplinirii istorice a formelor dorinței. Însă, dacă *subiectul inconștientului* este în mod cert o funcție a *Altului* social, pentru că el [subiectul inconștientului n.t.] se deduce din acest *Alt* social, în mod analog se poate afirma ca *subiectul inconștientului* influențează *Altul* împreună cu subiectul care participă, la ceea ce se numește în mod precis „istorie”.

Înțelegem împreună cu Bourdieu că istoria sau schimbările în registrul dominației masculine rămân modeste în ceea ce privește „*permanența economiei bunurilor simbolice (a cărei piesă centrală o constituie căsătoria)*” conform lui Bourdieu. Acest lucru îl conduce să vorbească despre „*constanța transistorică a relației dominației masculine*” sau despre „*lunga istorie în parte imobilă a inconștientului androcentric*”.

Să spunem că ar fi vorba mai degrabă despre lungă istorie a soluțiilor sociale emanând din inconștientul masculilor heterosexuali (cu a lor dominație) care trebuie astăzi, cel puțin în societățile euro-americane, să facă loc și soluțiilor sociale emanând

140

Cf. A Touraine, *Le monde des femmes (Lumea femeilor)*, Fayard, 2006

din inconștientul femeilor și din cel al homosexualilor bărbați sau femei. Pentru ca să înțelegem cu adevărat aceste fenomene sociale, trebuie luat cu adevărat în considerare tot ceea ce psihanaliza aduce, dar nu oricare psihanaliză, ci aceea care se găsește în fine eliberată de propriile prejudecăți privind dorința feminină sau homosexuală. Pentru aceasta însă, după cum spunea Bourdieu, „Atât sociologia cât și psihanaliza ar trebui să își unească eforturile, însă ar trebui ca cele două (discipline n.t.) să reușească să își depășească precauțiile reciproce)...”.

Traducerea și adaptarea din limba franceză:

Paul Robe și Ruxandra Popescu



reflets- Femme en noir © Vannina MICHELI RECHTMAN

ARTICLE EN LANGUE RUSSE Figures clinique du pouvoir

Клиническая фигура власти: мужское господство (Бурдые с Лаканом и Леви-Строссом).

Маркос Зафиropулос^{141*}

При размышлении о клинической фигуре власти, которой является мужское господство, я разобью своё выступление на две части. Сперва, я коснусь общего направления моих исследований в контексте работы нашей группы, чтобы затем подойти к непосредственному объекту этой статьи: Бурдые с Лаканом и Леви-Строссом.

Что касается общего исследовательского вектора, я напомним, что работа нашей ассоциации позволяет выделить психоанализу законное место в научном поле, а точнее в области социальных наук. Уже на первых страницах своей диссертации, Леви-Стросс отмечает смелость новаторства, но также и сомнения, которые, по его мнению, сопровождали Зигмунда Фрейда в написании его работы «Тотем и табу». Для Леви-Стросса, эти две составляющие были необходимы для рождения «социальной науки, которой является психоанализ – потому что он таковой является –, всё ещё колеблющейся между традицией исторической социологии и, ищущей, как это делает Риверс, причины нынешней ситуации в далёком прошлом и более современным и научно обоснованным подходом, который ожидает от анализа настоящего знание о прошлом и о будущем»¹⁴².

Итак, психоанализ является социальной наукой. Этот «диагноз» уже не является открытием: работа «Элементарные структуры родства» была опубликована ещё в 1947, и вышла из-под пера этнолога, а не психоаналитика. И как мы знаем, эта работа значительно реорганизовала всё поле социальных наук в послевоенной Франции, где исследования Леви-Стросса произвели настоящую структуралистскую революцию. Зачатки этого переворота проистекают из встречи французского этнолога с американскими антропологами и лингвистами в период его пребывания в Нью-Йорке.

Если психоанализ является социальной наукой, как того желал его основатель Зигмунд Фрейд (желание, неопровергнутое и Жаком Лаканом, который, как я считаю, читал Фрейда через призму работ Леви-Стросса¹⁴³), он также естественно является методом изучения частного случая.

Те, кто разделяют наши теоретические позиции, смело говорят о психоаналитической антропологии как о непосредственном продукте желания Фрейда перейти от единичного клинического случая к клинике масс. Однако, данное утверждение ни в коем случае не означает, что психоаналитическая антропология не включает в себя и противоположную но комплементарную тенденцию: отталкиваясь от анализа масс, психоаналитический метод также приводит к работе над частным случаем. Стоит особенно подчеркнуть эту вторую тенденцию, в частности, потому что наше направление находит свою эпистемологическую базу в традиции Французской школы социологии.

¹⁴¹ ** Заведующий исследовательской частью в CNRS (Национальный Центр Научных Исследований) и в Университете Пари-Дидро. Президент CIAP (Международная Группа Психоаналитической Антропологии). Психоаналитик, член EA (Espace Analytique)

¹⁴² C. Lévi-Strauss, Les structures élémentaires de la parenté (1947), La Haye, Mouton, 1967, p. 564 (подчёркнуто автором)

¹⁴³ M. Zafiroopoulos, Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud, Paris, PUF, 2003 (2e éd. juin 2008)

Работы Эмиля Дюркгейма, а затем Марселя Мосса (в особенности «Очерк о даре») заложили основу понятия тотального социального факта¹⁴⁴, которое в свою очередь было заимствовано и пересмотрено Клодом Леви-Строссом во введении к работе «Социология и антропология»¹⁴⁵. Это введение, как я считаю, произвело в своё время сильное впечатление на Лакана.

Итак, в 1950 Леви-Стросс перенимает понятие тотального социального факта, чтобы как можно точнее обозначить что такое антропология. Для нас это немаловажно, так как недостаточно хотеть посторонить антропологию, принимающую в расчёт психоаналитическое знание, необходимо ещё показать какое именно и каким образом. Наше понимание психоаналитической антропологии близко тому, как её концептуализировал Леви-Стросс, а именно, как систему интерпретаций «одновременно учитывающую физические, физиологические, психические и социологические аспекты любого поведения».

Далее он уточняет, что «тотальный социальный факт стоит рассматривать в трёх измерениях. Он должен согласовывать между собой социологическое измерение с его многочисленными синхроническими аспектами, историческое или диахроническое измерение, и, наконец, измерение физиопсихологическое»¹⁴⁶.

Таким образом, я полностью принимаю это давно уже ставшее классическим понимание антропологии, которое отвергает наивное противопоставление коллективного индивидуальному, так же как отвергает и ту логику, которая сталкивает социальное и ментальное в попытке постоять некоторую научную истину. Отталкиваясь от исследований Мосса, Леви-Стросс пишет, что «{...} только у людей существует это тройное приближение. Обращаясь к “исследованию конкретного как целостного”, мы вынуждены отметить – с Марселем Моссом –, “что истиной является не молитва и не право, но меланезиец с какого-либо острова, из Рима, из Афин...”. Таким образом, в определённом смысле, любой психологический феномен является феноменом социологическим, и при этом ментальное отождествляется с социальным. Но верно и обратное: основание социального может быть только ментальным; другими словами, невозможно быть уверенным в том, что мы постигли смысл и функцию институции, если мы не проживаем её воздействие на уровне индивидуального сознания»¹⁴⁷.

Если социальные науки не могут оставить в стороне индивида и теорию субъекта (что, как мне кажется, будет более верным понятием), которая в настоящее время всё больше возвращается в активы исследователей данных областей, и в особенности, социологов, то это происходит, главным образом, потому, что «основание социального может быть только ментальным». Другими словами, основание интерпретации коллективного локализовано в области ментального. Индивид (а правильнее сказать, субъект) – это единственное «место», в котором пересекаются все три измерения тотального социального факта, а именно, социологическое, историческое и психологическое измерения. В конечном счёте, социальный факт является идеальным объектом социальных наук, по крайней мере для французской школы социологии, которую невозможно обойти стороной для эффективного понимания научного направления нашей ассоциации.

Безусловно, мы вносим некоторые поправки в задумку Марселя Мосса. Во-первых, мы заменяем его идею индивидуального сознания на более фрейдистское видение психической реальности, исключая возможность

¹⁴⁴ *Fait social total*

¹⁴⁵ Introduction à M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

¹⁴⁶ Там же, р. XXV

¹⁴⁷ Там же, р. XXVI (подчёркнуто автором)

свободного доступа к индивидуальному сознанию, о котором говорит Мосс, но вводящее понятие структурального бессознательного, о котором заявляют в своих работах такие учёные как отец американской антропологии Франц Боас, лингвист Роман Якобсон и, конечно же, этнолог Клод Леви-Стросс. Именно это структуральное бессознательное возвращается в качестве одного из ключевых понятий в теории Жака Лакана, значительно обновившей психоаналитическое знание. Работая над законами бессознательного применительно к структуре языка, он отводит психоанализу место в поле социальных наук.

Мы видим, таким образом, что с теорией бессознательного, психоанализ открывает возможность анализа ментального как основание для анализа коллективного. Но, несмотря на то, что благодаря Лакону (а значит и Фрейду), психоанализ вот уже полвека как встретился с антропологией Марсея Мосса, его позиция так и остаётся позицией исключённости по отношению к научному полю в целом. Это вынесение за рамки научных институций до сих пор не позволяло оценить по заслугам ни вклад психоанализа как социальной науки, ни то, как психоанализ может, в конечном счёте, предоставить основание (говоря словами Леви-Стросса) для интерпретаций, даваемых другими социальными науками (социология, этнология, право, история...), которые имеют дело с коллективным. Итак, я спокойно заявляю, что работа нашей ассоциации ориентирована на то, чтобы способствовать уничтожению замкнутости психоанализа, а также на то, чтобы отвести ему определённое место и дать возможность ответить на требования других социальных наук.

Может ли аналитический опыт функционировать в качестве метода оценки других социальных наук?

Можно с уверенностью заявить, что если он это может, то он это должен. Но ещё нужно, чтобы данные науки, которые, посредством Леви-Стросса и Мосса, отводят психоанализу исключительное место – место судьи –, одновременно с тем, не работали в направлении исключения этого последнего из научного поля. Как известно, любого судью трудно выносить даже тем, кто сам его позвал.

Скажем открыто, что Французская школа социологии не может обойти стороной психоанализ, о чём не преминул заявить Пьер Бурдьё в своих «Паскалевских размышлениях»: «Социологии и психоанализу следует объединить усилия, но для этого необходимо, чтобы они смогли преодолеть свои взаимные предубеждения»¹⁴⁸.

Итак, я ввожу здесь третье имя, имя Пьера Бурдьё, чтобы высказать во всеуслышание его мнение в возвращающемся эпистемологическом диалоге, который ведётся между психоанализом и другими социальными науками.

Речь конечно же не идёт, чтобы нивелировать различного рода противоречия, разделяющие работы Бурдьё, Леви-Стросса и Лакана. Однако, моей задачей здесь является скорее акцентирование общности их позиций, отводящих психоанализу место оператора (или, как минимум, место одного из операторов) в оценке различного рода (или некоторого рода) научных высказываний.

Заявляя это, я, тем самым, принимаю всерьёз перспективу Французской школы социологии, в соответствии с которой необходимо продемонстрировать, каким образом осуществляется переход от анализа коллективного к клинике единичного случая, что помогает в продвижении нашего направления в антропологии, заключающегося в инверсии тенденции более классической, которая, отталкиваясь от клиники частного, приходит к интерпретации коллективного.

Данный подход может показаться малореалистичным, но достаточно лишь обратиться к моим двум первым работам, в которых я простираиваю

¹⁴⁸ P. Bourdieu, Méditations pascaliennes, Seuil, Paris, 1997.

критический подход к археологии лакановской мысли¹⁴⁹, чтобы заметить:

2) что психоаналитическое понятие Имени отца невозможно понять без левистроссовского понятия означающего «с нулевым символическим значением», {...} которая позволяет существование мысли как символического акта»¹⁵⁰;

Но при этом нужно также отметить,

3) что именно лакановская клиника психотического субъекта продемонстрировала значимость нулевого означающего, выведенную на коллективный уровень благодаря работам Якобсона и Леви-Стросса.

Другими словами, лакановское понятие Имени отца (или же левистроссовское понятие нулевого означающего, позволяющего существование мысли как символического акта) в действительности не является результатом движения, берущего начало в клинике единичного случая и ведущего к обобщениям на коллективном уровне. Напротив, это понятие первичных институций Леви-Стросса позволило Лакану, во-первых, реорганизовать теорию бессознательного отца в рамках психоанализа, во-вторых, упорядочить психоаналитическую клинику психозов и, в-третьих, по умолчанию, доказать теоретическую обоснованность понятия нулевого означающего Леви-Стросса. Это тем более значимо, что нам недостаточно сказать, что нулевое означающее позволяет существование мысли как акта символического, это нужно ещё обосновать. И именно Лакану это удаётся через анализ клинического случая. Как мы знаем, в клинике психозов – когда этого означающего не существует или, другими словами, оно форклизировано – символическая мысль протекает по другим, не невротическим, законам.

Я заканчиваю здесь с этим первым пунктом, в котором я произвёл некоторую эпистемологическую перестановку акцентов, чтобы перейти ко второму пункту. Речь пойдёт о мужском господстве, так как оно непосредственно связано с вопросом, который занимает большую часть моих исследований, посвященных лакановской археологии, а именно, с вопросом женственности.

Почему?

Потому что после реконструкции истории двух первых периодов лакановской мысли, основным вектором которых является фрейдистский вопрос «Что такое отец?», мне хочется сразу отметить, что анализ третьего периода лакановской мысли выявляет (говоря о том, что нас здесь интересует) новую революцию, как в понятии Отца, так и в понятии женственности¹⁵¹.

Что же именно происходит в семинаре «Образования бессознательного», который открывает этот новый период?

Происходит то, что Лакан вдруг меняет свой угол зрения, говоря, что понятие Имени отца (функцией которого является объяснение связи между означающим и означаемым через точку скрепления [*point de capiton*]) не является ничем иным, как «[мифом], так как невозможно скрепить означающее и значение».

«Напротив, то что можно сделать, это скрепить означающее с означаемым, и посмотреть на результат»¹⁵².

Не имея здесь возможности долго задерживаться на объяснении этого комплексного понятия, я всё же счёл необходимым напомнить, что в 1957 Лакан

¹⁴⁹ M. Zafiroopoulos, *Lacan et les sciences sociales*, Paris, PUF, 2001 et *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud*, Paris, PUF, 2003 (2^e éd. Juin 2008)

¹⁵⁰ Introduction à M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, p. I.

¹⁵¹ Об этом третьем периоде, см. M. Zafiroopoulos, *Les mythologiques de Lacan, La prison de verre du fantasme : Œdipe roi, Le diable amoureux, Hamlet*, éres, Toulouse, 2017.

¹⁵² J. Lacan, *Les formations de l'inconscient* (1957-1958), Livre V du Séminaire, Seuil, Paris, 1998.

неожиданно формулирует новое определение понятия Отца: «Отец – это метафора».

Таким образом, для него отец не является ни отцом семьи, ни чистым означающим. Имя отца – это риторическая форма, метафора, подразумевающая замещение одного элемента другим в Эдиповом комплексе. Другими словами, то, что отныне определяет отцовскую функцию, это замещение закона матери законом отца. Данная метафорическая операция даёт возможность существования символического фаллоса, который функционирует в невротической структуре в качестве означающего-перекрёстка. Своим существованием это означающее позволяет скрепление означающего и означаемого, закона и тела.

В психотической структуре Эдипова комплекса не существует, и потому, не существует фаллической функции, которая обычно обеспечивает скрепление между означаемым и означающим. В этом случае символическая мысль функционирует иначе.

Но это не имело бы особого интереса для вопроса о женском, если специально не отметить:

2) что это новое определение отца как отцовской метафоры в Эдипе отсылает к мифу об Эдипе, но в отличие от фрейдистского толкования мифа, где, как мы помним, структура держится на трёх элементах (ребёнок, мать, отец), Лакан вводит четвёртый элемент (ребёнок, мать, отец, фаллос); Таким образом,

3) эта часть лакановской теории имеет особую заслугу благодаря разделению понятий матери и фаллоса уже в прездипальном периоде.

Введение этого нового элемента, постепенно углубляющего вышеупомянутое примордиальное различие между матерью и фаллосом, играет важную роль в дальнейшем развитии лакановской мысли. Лакан прямо заявляет, что фигуру матери не только нужно отличать от фаллоса, но и от фигуры той, которая воплощает этот фаллос на уровне социальных обменов: другими словами, от женщины.

Итак, начиная с 1957 Лакан рассматривает женщину как ту, кто олицетворяет собой фаллическое означающее (означающее обмена) в системе социальных обменов. И заявляя об этом, Лакан знает со времён чтения «Элементарных структур родства», что, в силу экзогамии, отношений социальных обменов и запрета на инцест (что Леви-Стросс рассматривает как границу между природой и культурой), именно женщины играют роль объекта обмена между мужчинами. Этот шаг вдохновлённого Леви-Строссом Лакана является незначительным и решающим одновременно, так как, разводя по разные стороны фигуру матери и фигуру женщины с целью закрепить за женщиной идентификацию с фаллосом, Лакан даёт нам возможность пересмотреть понятие мужского господства: вышеупомянутые изменения в психоаналитических понятиях отца, Эдипова комплекса и женственности позволяют опровергнуть идентификацию женщины с матерью, и тем самым нивелировать представление (в том числе социальные) о материнстве как конечной ступени становления женского¹⁵³.

Ставки высоки для работы нашей ассоциации, в особенности, когда мы вернёмся к диалогу с Пьером Бурдьё о женственности и гендерных различиях (и, вероятно, в дальнейшем, в дебатах с другими специалистами, в том числе, с представителями теории гендера). Все специалисты, чьи работы затрагивают

¹⁵³

См. M. Zafiroopoulos, *La question féminine de Freud à Lacan ou la femme contre la mère*, PUF, Paris, 2010

данные вопросы, отмечают, что наиболее разрушительные политические режимы – нацизм, фашизм, сталинизм, петанизм и др. – тем или иным образом подкрепляли идеал семьи, что выражается в культе фигуры матери, в превознесении отцовского авторитета и в склонности к мизогинности. По мнению Муссолини, «женщины рождены, чтобы заниматься домом, рожать детей и наставлять рога»¹⁵⁴.

Совет фашистского движения в 1937 заявил о своём полном согласии с Пием XI, когда тот заявляет, что «зарплаты мужчины должно хватать на содержание не только его сомого, но и всей его семьи». Тем самым, это перекликается в позицией правительства Виши, в соответствии с которой «природой и предназначением женщины является материнство».

В свою очередь, нацисты отзывались о немецких женщинах как о «матерях народа», приписывая идею женской эмансипации «еврейскому влиянию»¹⁵⁵.

Здесь важно об этом напомнить, и не в последнюю очередь из-за критического отношения к роле психоаналитиков в исторической перспективе со стороны некоторых представителей социальных наук. В их представлении, психоаналитики способствуют укреплению отцовского авторитета и, следовательно, идеализации фигуры матери. Таким образом, наши коллеги указывают (иногда совершенно справедливо), что в ряде случаев психоанализ не является аналитической работой, а скорее орудием подкрепления классической схемы построения социальных связей. К примеру, философ Франсуаз Коллян находит «странным, насколько работа бессознательного сродни тому, что порождает социум», о чём и заявляет в «Истории женщин на Западе»¹⁵⁶. Действительно, есть риск сильного искажения позиции психоаналитиков в отношении затруднительного положения женщин в культуре, так как эту позицию легко можно назвать реакционной. Гораздо труднее повести под тот же знаменатель работы Лакана, и, как я уже начал говорить и незамедлительно продолжу в «разговоре» с передовыми специалистами по данному вопросу, это касается как вопроса отца¹⁵⁷, так вопроса о женственности. И, как я уже сказал, начну я с Пьера Бурдьё.

Мужское господство

Говоря о мужском господстве¹⁵⁸, следует сразу обратить внимание на то, каким образом Пьер Бурдьё отвечает на вопрос о том «Что такое женщина?». Незамедлительно отодвигая на задний план биологическое объяснение разницы полов, он встраивается в классическую левистроссовскую традицию, в которой женщина рассматривается как объект обмена. Но мы сразу же замечаем, что Бурдьё иллюстрирует данную теорию не совсем привычным способом, когда (в том же тексте) он указывает на то, как данная идентификация проявляется на примере кабийской семьи, в которой нет мужского потомства. Чтобы продолжить свою линию, такая семья вынуждена принять к себе мужчину со стороны «в качестве жены». Таким образом, Бурдьё напоминает, что разница

¹⁵⁴ Victoria de Grazia, « Le patriarcat fasciste », in G. Duby et M. Perrot (Dir.), *Histoire des femmes en Occident*, Plon, Paris, 1992, p. 209.

¹⁵⁵ Gisela Bock, « Le nazisme », in *Histoire des femmes*, op. cit., p. 234.

¹⁵⁶ Vol. 5, p. 371.

¹⁵⁷ M. Zafiroopoulos, *Lacan et les sciences sociales*, op. cit., et *Lacan et Lévi-Strauss*, op. cit., Что касается эволюции психоанализа с его упадническим и реакционным соблазнами см. два тома моих Очков Психоаналитической Антропологии: *Du Père mort au déclin du père de famille où va la psychanalyse ?* PUF, Paris, 2014 и его клиническое продолжение *Le symptôme et l'esprit du temps, Sophie la menteuse, la mélancolie de Pascal... et d'autres contes freudiens*, PUF, Paris, 2015.

¹⁵⁸ P. Bourdieu, *La domination masculine*, Seuil, Paris, 1998.

полов в социальном понимании опирается не столько на биологические характеристики тела, сколько на их место в символической системе, где их социальное распределение находит в, ряде случаев, своё отображение в, так называемых, «когнитивных категориях». В любом случае, для Пьера Бурдьё символическое распределение превосходит по значимости распределение биологическое. Говоря об этом, Бурдьё отмечает, что тело принадлежит Другому символической системы, и, руководствуясь данной логикой, проводит развёрнутый критический анализ мужского господства, в котором он показывает, каким образом, будучи в позиции объекта, «женщинам отказано быть субъектами обмена». Тем самым, их место сводится к месту символического инструмента в политике мужчин.

Я подхожу к данному вопросу с эпистемологической точки зрения: если Бурдьё встраивается в анализ Леви-Стросса относительно места женщины в социальных обменах, то нужно отметить, что специфика его подхода заключается в том, чтобы не ограничиваться констатацией универсальности женской позиции в вышеупомянутых социальных обменах (как это делает Леви-Стросс). Для Бурдьё это значило бы натурализовать это место, и тем самым, закрепить господство как незыблемое постановление природы. Поэтому по Бурдьё стоит скорее пытаться анализировать социальные условия воспроизводства универсальности мужского господства. Для этого нужно разработать так называемую «генетическую социологию сексуального бессознательного», способную пролить свет на то, что в таких социальных структурах как Государство, Школа и Церковь, не только вытекает из сексуального доминирования, но и продлевает это доминирование как нечто универсальное, натуральное и вне-историческое.

Следуя данной логике, «именно семье отводится основная роль в воспроизведении одомашнивания и мужских представлений; не иначе как в семье утверждается ранний опыт, как разделения труда в зависимости от пола, так и легитимной репрезентации данного разделения, гарантированной правом и утверждённой в языке»¹⁵⁹, говорит Бурдьё (DM, 92).

Отсюда интерес сфокусироваться на анализе семьи, чтобы заново открыть дискуссию о мужском господстве с Пьером Бурдьё. Имея дело с могуществом структур, он:

- 3) знает как отгородиться от «тщетности хвастливых призывов философов постмодернизма к выходу за пределы дуализма» (DM, 110);

Мне это вполне подходит, но он:

- 4) присоединяется к критике Мишеля Фуко, который «намерен ре-историсизировать сексуальность против натурализации психоанализа (подчрк)...)» (DM, 110). Отмечая у Фуко тенденцию к построению археологии психоанализа, Бурдьё хочет отнести «бессознательное, управляющее сексуальными отношениями, и в целом отношениями между полами, не только его индивидуальному онтогенезу, но и его коллективному филогенезу, а точнее говоря, долгой, отчасти неподвижной истории андроцентрического бессознательного». (DM, 111)

Это понятие «долгой, отчасти неподвижной истории андроцентрического бессознательного» подтверждает необходимость коренным образом отклонить

¹⁵⁹ При цитировании *La domination masculine*, я отмечаю страницу следующим образом (DM, номер страницы) и уточняю, если подчёркивание принадлежит мне.

простодушные, с которым постмодернизм предлагает в наше время¹⁶⁰ расправиться с понятием структуры. Однако, то, чего не замечает Бурдьё в позиции Фуко относительно психоаналитической натурализации сексуальности, это то, что ни Фрейд, ни тем более Лакан не сводят женственность к регистру натурального тела. Я настаиваю на этом потому что, если мы хотим установить диалог между социологией и психоанализом, то нужно подчеркнуть насколько теория Лакана (в отличие от теории Фрейда) противопоставляет фигуру матери и фигуру женщины. Вместе с психоанализом, данное противопоставление позволяет в корне пересмотреть взгляд на подкрепляемое семейной институцией мужское господство. Это является по-настоящему важным: мы увидим, каким образом лакановское разделение женщины и матери позволяет обогатить размышление над вопросами, которые задавал Пьер Бурдьё. Например, какое участие принимают сами доминируемые в структуре господства, а именно, каким образом женщины на уровне семейной институции участвуют в воспроизведении семьи как условия господства.

Рискуя выйти за границы дозволенного, я всё же продолжу эти размышления, обращаясь к Лакану.

Что Лакан говорил о женщинах?

Немного вплоть до 1957-58 годов, или, до, так называемой, революции фаллоса, которая закрепила понятие означающего желания (другими словами, означающее обменов) за женственностью, что тем самым установило различие между женщиной и матерью. Мы можем судить об этом уже исходя из приведённой ниже цитаты, важность которой не стоит недооценивать при анализе мужского господства.

Процитируем: «Женщина (...) всегда оказываются перед неразрешимой дилеммой, с которой все типичные проявления женского начала - в том числе невротического характера, но не только они - так или иначе связаны».

Лакан остаётся классиком в высшей мере, отмечая, что «Что касается поисков удовлетворения, то этому служит, прежде всего, пенис мужчины, а впоследствии, в результате замещения, желание ребёнка. Я говорю пока лишь о том, что стало в аналитической теории общим местом. Но что все это означает? Это означает, что такое важнейшее, глубокое и связанное с жизнью инстинкта удовлетворение, как удовлетворение материнства, доступно женщине, в конечном итоге, лишь путем ряда последовательных замещений, подстановок. И поскольку пенис с самого начала является результатом подстановки - я бы даже сказал, фетишем - то и ребенок с определенной точки зрения тоже есть не что иное, как фетиш. Вот пути, которыми приходится женщине идти к тому, что является для нее, скажем так, инстинктом, естественным способом удовлетворения (подчрк)»¹⁶¹.

Как можно лучшим образом дать повод для критики со стороны Фуко и Бурдьё по поводу натурализации психоанализа в отношении теории женственности? С таким классическим понятием как естественное или инстинктивное удовлетворение, мы находимся в кульминационной точке разрушительной встречи психоанализа с натуралистическими теориями, рассматривающими женщину как мать. Однако, не следует путать естественное удовлетворение и желание, так же как не следует отождествлять женщину и мать. И Лакан говорит об этом довольно прямо: «И наоборот (подчрк), во всем, что следует направлению линии ее желания, она (женщина) оказывается связана обусловленной функцией фаллоса

¹⁶⁰ M. Zafiroopoulos, «Lacan et Lévi-Strauss ou les modifications morphologiques de la structure», in P.-L. Assoun et M. Zafiroopoulos (dir.), *Actualités de la fonction symbolique, Anthropos/Economica*, Paris, 2007, p. 215-225.

¹⁶¹ J. Lacan, *Les formations de l'inconscient*, op. cit., p. 350.

необходимостью в определенной, различной от случая к случаю, степени быть этим фаллосом - как знаком того, что ей желанно – самой (...). Тот факт, что она выставляет себя на обозрение и предлагает себя в качестве объекта желания, подспудно, тайным образом идентифицирует ее с фаллосом, ставя ее бытие в качестве субъекта в положение желанного фаллоса, означающего желания Другого. Само бытие это располагает ее по ту сторону предпринимаемого ею как женщиной маскарада, ибо в конечном итоге все, что из женского своего начала она демонстрирует, как раз и связано с тайной идентификацией ее с фаллическим означающим - означающим, которое этому женскому ее началу наиболее близко»¹⁶².

Итак, даже если Лакан принимает точку зрения, что природа побуждает женщину быть матерью и служить «интересам семьи» (или, по Бурдьё, служить интересам семейной институции, которой отводится «основная роль» в постоянном возобновлении мужского господства), было бы неверно утверждать, что в понимании Лакана судьба женщины и женское желание заключаются в материнстве. Как мы уже сказали, женское желание чётко настроено на идентификацию с означающим желания – с фаллосом или объектом обмена –, но никак не на материнскую позицию. И я добавлю, что, несмотря на то, кто что говорит, с этой точки зрения женское желание - желание быть желанной – плохо согласуется как с мужским господством, так и с задачей воспроизводства семьи. Например, Бурдьё говорит о «процессе одомашнивания» женщины, подчёркивая всю его сложность. Данный процесс приводит к тому, что в средиземноморских культурах можно назвать «озабоченной, даже параноидной, бдительностью со стороны отцов, братьев и супругов». Если считается, что женщины «всегда подвергаются опасности оскорбления» или «дьявольским уловкам», то это происходит лишь потому, что мужчины семьи прекрасно замечают (по моему мнению), что несмотря на процесс одомашнивания (целью которого является сокрытие женщины в доме «как мухи в молочной сыворотке, которую никто не видит»), женщины остаются носителями некоторых качеств, которые возможно понять лишь исходя из чарующей но опасной для семейного строя (как и для любого другого строя) идентификации с объектом желания, которая по Лакану «женскому началу наиболее близка».

Отсюда вытекает наша идея о том, что в, некотором смысле, женщина выступает против матери. Отсюда так же вытекает необходимость для Лакана установить отношение инверсии и противоречивости между желанием женщины и удовлетворением матери. Повторим, что материнское удовлетворение не является идеалом судьбы женщины, и в первую очередь для самой женщины.

Какие же у этого социальные последствия?

Естественно (в прямом смысле этого слова) предположить, что материнское удовлетворение хорошо сочетается с постоянным возобновлением семьи, а следовательно, с мужским господством. Теория Лакана позволяет показать мощностность этого удовлетворения: речь идёт о так называемом материнском наслаждении, которое своим могуществом подпитывает как семью, так и воспроизведение мужского господства. Другими словами, если женщины в качестве доминируемых сами участвуют в этом доминировании, то причиной этого является не только то, что Бурдьё называет когнитивными категориями довлеющего над ними доминирования. Это так, но одновременно с этим дело обстоит гораздо серьёзнее, потому что именно инстинктивное материнское удовлетворение толкает к возобновлению семейной институции. С этой точки зрения, фигура матери значительно способствует доминированию, довлеющему

¹⁶²

Т.ж.

над женщинами.

Отсюда идея Лакана, что нужно чётко различать женщину и мать, а также выделять женское желание как противоположное материнскому удовлетворению. Исходя из этого, логично предположить, что женское желание идёт наперекор семейной системе и социальным подкреплениям материнства.

Каким образом можно убедиться в надёжности данного анализа?

Во-первых, как я только что это сделал, напоминая о сопротивлении, которое оказывает женское желание одомашниванию со стороны мужчин в традиционных (и других) культурах. Данное сопротивление находит своё героическое воплощение в фигуре прекрасной Медеи, которая предаёт своего отца и убивает своего брата во имя любви к Ясону. Как мы знаем, она не колеблясь пожертвует своими детьми, а значит и своим материнством во имя женской позиции, когда красавец-аргонавт высмеет её женственность своим решением избавиться от неё и жениться на дочери короля, тем самым променяв желание на материальные блага.

Отсюда и решение Лакана выбрать Медею в качестве покровительницы тех, кого он называет настоящими женщинами¹⁶³.

Но вернёмся в современность: чем становится современная женщина по мнению некоторых психоаналитиков?

Я сразу же отбрасываю как бесполезное мнение тех, кто компульсивно диагностирует конец различия полов, конец фигуры невротика, как и конец субъективных и социальных структур в целом в наших европейско-американских обществах. И я тем самым обращаюсь к Лакану, который в конце своего текста 1958 года о женской сексуальности задаётся вопросом, является ли «поддержание статуса замужества в период упадка патернализма» эффектом «социальной позиции женщины»¹⁶⁴.

Отбрасывая понятие «упадка патернализма», эпистемологическую слабость которого я уже достаточно продемонстрировал¹⁶⁵, я обращаюсь к данному утверждению, вытекающему из *doxa* нынешних лакановских теорий, которые принимают особую тягу женщины к любви за её стремление к воссозданию *conjugo*, семьи и к продлению системы доминирования.

Принимая во внимание тревожащую безупречность желания Медеи, современность как будто бы представляет из себя своеобразную версию упадка женского желания. Можно подумать, что современная женщина будет защищать брак наперекор всем препятствиям, во имя любви, толерантности, поиска комфорта или заботы о безопасности детей. Так вот, в данном отношении мне придётся ещё раз войти в противоречие с нашими коллегами, потому что в действительности всё указывает на то, что в настоящее время именно женщины чаще всего обращаются с требованием о разводе или разрыве семейных отношений при исчезновении желания. Очевидно, что разорвать *conjugo* становится значительно проще, если, будучи во всеоружии желания быть желанными, современные женщины также имеют и материальные блага¹⁶⁶.

Что нам это даёт?

Это даёт то, что сегодня меньшее число женщин ведут себя как мужчину, и что они, всё больше утверждаясь как женщины, готовы теперь покинуть

¹⁶³ См. M. Zafiroopoulos, *La question féminine*, op. cit.

¹⁶⁴ J. Lacan, « Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine », in *Ecrits*, Seuil, Paris, 1996, p. 736.

¹⁶⁵ M. Zafiroopoulos, *Lacan et les sciences sociales*, op.cit.

¹⁶⁶ Некоторые уточнения: если три четверти разводов являются в настоящее время решением женщин, то стоит всё же отметить, что женщины с высоким социальным положением и большим достатком разводятся чаще. И наоборот, чем выше уровень рождаемости в семье, тем реже случаются разводы, другими словами, мать главенствует над женщиной и препятствует разводу.

существование в тени *conjugo*, если их желание быть желанными или их идентификация наиболее интимным образом связанная с их женственностью более не находит в этом *conjugo* ответа. Другими словами, всё указывает на то, что именно по причине более свободного доступа к благам, женское желание в женщинах может освободиться от сцепления с материнским аспектом, которое до этого времени способствовало воспроизведению семьи как основной институции давящего над ними мужского господства.

Учитывая данную точку зрения, можно заключить, что плохое самочувствие женщин в культуре не является внеисторическим, даже если оно протекает не без участия структуры. И как мы видим в контексте современности, их желание подрывает их участие в давящем над ними посредством *conjugo* семейном господстве, которое они устраняют с гораздо большей охотой, чем наслаждающиеся им мужчины (или матери).

То, что женщины имеют определённые блага не препятствует тому, что они также выступают в качестве объекта желания, и я бы даже добавил, что именно это желание является мотором тех коренных изменений, которые мы наблюдаем в данный момент в наших современных культурах. По этому вопросу, анализ Бурдые точно не опровергнет то, что говорю я, так как он так же отмечает постоянство структур и исторические изменения, и описывает это следующим образом:

«Среди всех прочих факторов изменений, самые важные играющие роль в воспроизведении гендерных различий, связаны с решительной трансформацией образовательной институции, такой как расширение доступа женщин к образованию, а следовательно, к финансовой независимости и трансформации социальных структур (и, как следствие, к возрастанию числа разводов): таким образом, несмотря на прочность инерции привычки и права, которая сохраняется помимо семьи в самой модели доминирования семейной структуры с включённой в неё гетеросексуальной и ориентированной на размножение сексуальной легитимностью, по отношению к которым тактически строилась социализация, трансформация принципов традиционных разделений, появление новых семейных форм, например смешанных семей и доступ к общественной видимости новых моделей сексуальности (например, гомосексуальность), способствуют сокращению дохода и расширению возможностей в вопросе сексуальности.» (DM, 96)

Помимо исторического разрыва между изменениями социальной реальности и воспроизведением символических структур (категорий мысли), отметим, что по Бурдые, доступные наблюдению в процессе мужского господства исторические изменения зависят как от расширения доступных женщинам благ (образовательные, экономические блага), так и от преобразования семейных структур, постепенно вытесняемых увеличивающимся числом разводов.

Мой вклад заключается здесь в том, чтобы обозначить, что со стороны женщин укрепление материального благополучия поддерживает реорганизацию семейных структур лишь в той степени, в которой оно высвобождает в женщине то, что наиболее связано с её женственностью, а именно, желание быть желанной, которое определяет её как женщину (и выступает против матери и против супруги, то есть, против фундаментальных механизмов одомашнивания женщины). Другими словами, по моему мнению, можно сделать вывод, что движущей силой наблюдаемых нами сегодня социальных изменений является желание женщин именно как женщин. А экономические изменения и изменения в образовательной системе представляют собой лишь социальные предпосылки высвобождения этого желания (что является решающим и скорее вторичным чем

второстепенным по отношению к причине социальных изменений). Выражаясь иначе с учётом эпистемологической точки зрения, отметим, что, если мужское господство является тотальным и примордиальным социальным фактом, мы тем не менее можем проинтерпретировать его лишь имея в нашем распоряжении понятие женского желания, которое оказывает противостояние этому самому мужскому господству. Это понятие женского желания должно коренным образом отбросить точку зрения, что интересы семьи (хранительницей которых остаётся мать) составляют причину женского желания.

В заключении я скажу, что если мы хотим понять, каким образом и по какой причине мужское господство находит одного из самых могучих союзников в материнском удовлетворении (в то время как женщина, или скорее её желание, становится основной силой в борьбе против её одомашнивания), то не стоит соблазняться иллюзией существования единого тела, даже если чаще всего женщина и мать делят между собой одно и то же тело.

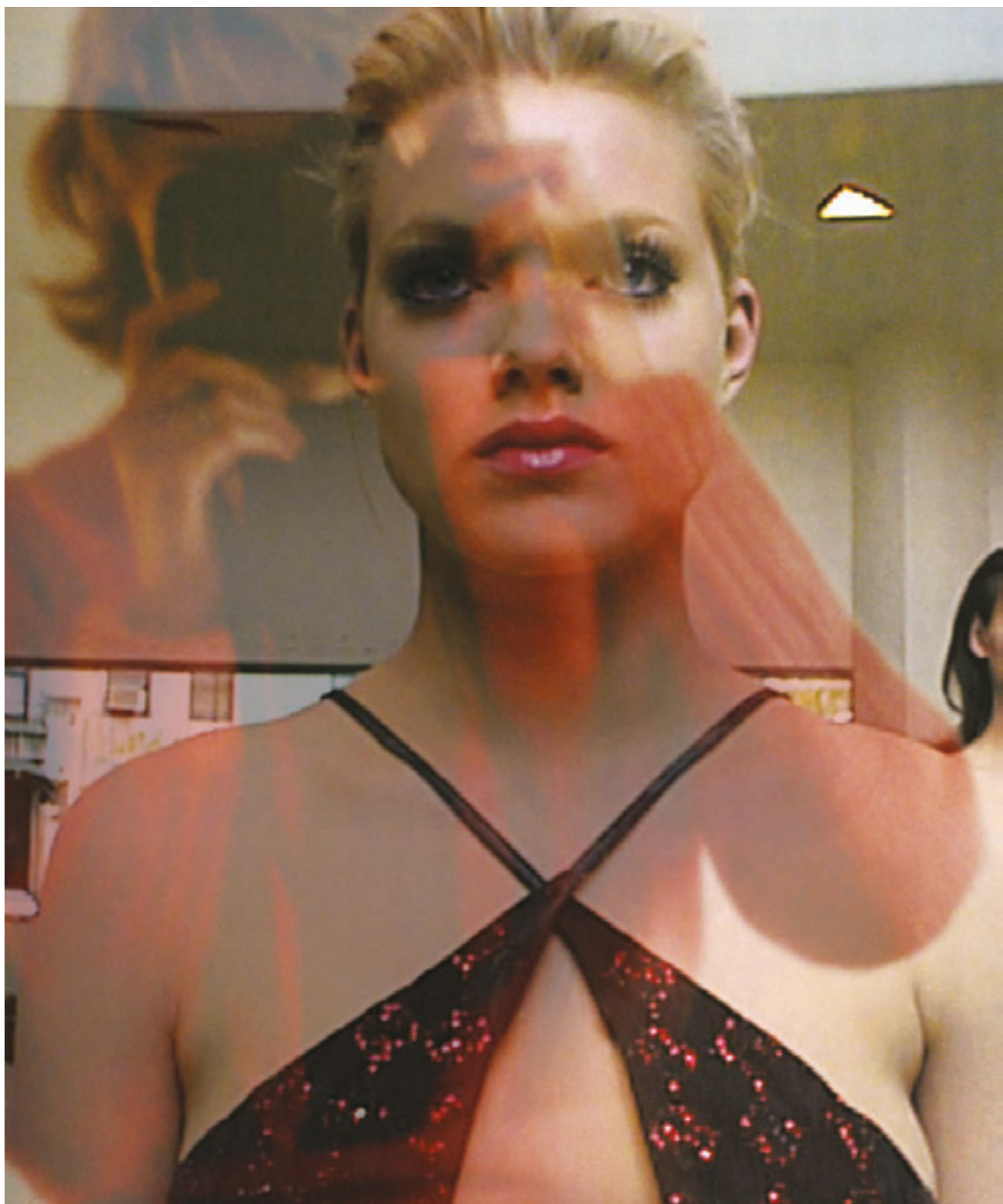
Обобщая таким образом, отметим, что желание является мотором социальных изменений, и поэтому следует сделать вывод об эпистемологической необходимости признать желание как самостоятельную социальную силу (даже если при этом необходимо проанализировать с Бурдье социальные условия, позволяющие или не позволяющие желанию работу по реализации социальных преобразований¹⁶⁷). Одновременно с этим, данная позиция противоречит тому, чтобы рассматривать сексуальное желание как полностью зависимое от того, что Бурдье называет филогенезом. Это связано с тем, что если бы филогенез или социальные условия полностью обуславливали социальное, мы бы не видели зафиксированных социологами изменений, вводящих в расчёт выбивающихся из нормы форм сексуальности, что приводит в движение норму и социального Другого. Если образовательные и экономические условия способствуют высвобождению силы женского желания против их одомашнивания, то нужно ещё понимать, что именно это за желание (желание быть желанной).

Ещё один пример: если гомосексуальность способствует разрушению *doxa*, как об этом заявляет Бурдье, то это происходит по причине существования гомосексуального желания, которое явно не поддаётся и которое никогда не поддавалось филогенетическому форматированию, описанному Бурдье. Другими словами, если даже эффекты (как условия изменения) заключаются в изменении социального Другого (Школа, Церковь, Государство и т.д.), то это не мешает желанию – а именно женскому или гомосексуальному желанию, теоретическое описание которых мы напрасно ищем в социологических текстах – быть движущей силой в переломные моменты. В этом отношении, только психоанализ может помочь в понимании бессознательной организации гомосексуального и женского желаний, и потому в настоящее время он является незаменимым союзником в объяснении тех новых изменений, которые появляются в социальной организации отношений, как между полами так и вне них. Естественно, это не исключает необходимости понять, вместе с другими социальными науками (социология, история, этнология и др.), движение социальных условий исторического осуществления различных форм желания. Но если субъект бессознательного является функцией социального Другого, потому что вытекает из него, мы видим, что он в то же время и воздействует на этого Другого. В моём понимании, как раз эта диалектика между Другим и субъектом участвует в создании того, что называется историей. По Бурдье, история или изменения в сфере мужского господства остаются умеренными в отношении того, что называется «постоянством в экономии символических благ (в числе

¹⁶⁷ Cf. A. Touraine, *Le Monde des femmes*, Fayard, 2006.

которых брак является центральным элементом)». Это подводит его к красивой формулировке: «транс-историческая константность отношений мужского господства», или ещё «долгая, отчасти неподвижная история андроцентрического бессознательного».

Скажем лучше, что речь идёт о долгой истории социальных решений бессознательного гетеросексуальных мужчин (и их господства), которая должна в настоящее время, и по крайней мере в евро-американских обществах, уступить место социальным решениям бессознательного женщин и гомосексуальных мужчин. И для того, чтобы по-настоящему проникнуть в вышеописанные социальные феномены, необходимо учесть вклад психоанализа, но не какого-либо, а освободившегося от своих собственных предрассудков в отношении женского и гомосексуального желаний. Поэтому, по выражению Бурдьё, «социологии и психоанализу следует объединить усилия (но для этого необходимо, чтобы они смогли преодолеть свои взаимные предубеждения)».



En attendant la beauté © Vannina MICHELI RECHTMAN

V

A

R

I

A

La question féminine de Freud à Lacan

女人与母亲

从弗洛伊德至拉康的女性难题

Markos ZAFIROPOULOS

[法] 马科斯·扎菲罗普洛斯/著 李 锋/译

刘 铭 主编



MARKOS
ZAFIROPOULOS



*La question
féminine,
de Freud
à Lacan*

De la mère

LA FEMME CONTRE LA MÈRE

Suites logiques chez Lacan du livre de Markos Zafiropoulos : La question féminine, de Freud à Lacan ou la femme contre la mère, PUF Paris, 2010.

Gabriel LOMBARDI

« Il y a une corrélation entre l'âge, appelons-le capitaliste, et l'extension de ce discours analytique. Et le progrès qui en résulte est certainement d'un autre ordre que celui de la connaissance : il est de celui de ce que j'appellerais la rigueur logique ».

J. Lacan, « La psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel », 1973.

1. Retours

La lecture du livre *La question féminine de Freud à Lacan ou la femme contre la mère* de Markos Zafiropoulos¹⁶⁸ m'a beaucoup aidé dans la suite de ma recherche actuelle qui porte sur le même sujet : la question féminine dans l'œuvre de Lacan. J'ai suivi sa question, les apories qu'il relève et les hypothèses qu'il promeut par sa recherche concernant le passage de Freud à Lacan et aussi le retour de Lacan à Freud. Malgré les différences quant à la méthode employée par Markos Zafiropoulos dans son cadre de lecture – l'anthropologie psychanalytique –, ses résultats sont convergents avec les miens, plutôt inscrits dans la logique sur laquelle Lacan appuie sa démarche théorique et pratique dans les années qui suivent les deux périodes considérées par Zafiropoulos. Pour son archéologie critique de l'œuvre de Lacan Zafiropoulos distingue trois périodes séparées par la théorie du père : la première est celle du jeune Lacan qui cherche des solutions du côté de la sociologie française (Durkheim et Le Play) où le père est le père de famille¹⁶⁹; la seconde prend son départ de la rencontre du psychanalyste avec Claude Lévi-Strauss¹⁷⁰. En cette seconde période le père devient un signifiant d'exception (le Nom-du-Père) et pour la troisième que Zafiropoulos appelle celle des *Mythologiques de Lacan*¹⁷¹, le père devient une métaphore à retrouver dans la mythologie occidentale.

En effet, dans son « retour à Freud », Lacan chausse les lunettes de Claude Lévi-Strauss pour relire l'œuvre théorique et les cas cliniques de Freud, en focalisant spécialement sa recherche sur deux points cruciaux, bien isolés par l'anthropologue : la théorie du signifiant d'exception incarné par le Nom-du-Père, et celui de la femme en tant que disjointe de la mère, voire située contre elle. Markos Zafiropoulos jette sur ces deux thèmes des lumières qui rendent sa démarche très convaincante et fondée sur l'analyse des textes des auteurs fondamentaux de la psychanalyse.

¹⁶⁸ M. ZAFIROPOULOS, *La question féminine, de Freud à Lacan ou la femme contre la mère*, Paris, Puf, 2010. *La cuestión femenina de Freud a Lacan*, Buenos Aires, Ed. Logos Kalos, 2017.

¹⁶⁹ M. ZAFIROPOULOS, *Lacan et les sciences sociales ou le déclin du père*, Paris, Puf, 2001. *Lacan y la ciencias sociales*, Buenos Aires, Ed. Nueva Vision, 2002.

¹⁷⁰ M. ZAFIROPOULOS, *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud*, Paris, Puf, 2003. *Lacan y Levi-Strauss*, Buenos Aires, Ed. Manatiales, 2006.

¹⁷¹ M. ZAFIROPOULOS, *Les mythologiques de Lacan*, Toulouse, Erès, 2017. *Las mythologicas de Lacan*, Buenos Aires, Ed. Logos Kalos, 2018 (à paraître).

Pour ma part, la lecture de *La femme contre la mère* m'a permis de discerner un autre retour à Freud articulant ces deux thèmes cruciaux relus non pas cette fois avec les lunettes de Lévi-Strauss mais avec celles de Kurt Gödel – à savoir celui qui réussit à fort bien manier logiquement « le dire de Cantor », et donna sa bénédiction à la machine formelle de Turing fournissant en quelques décennies un nouveau support à l'existence de l'homme. Cette machine est la matrice du langage de la programmation et de tous les réseaux – sociaux ou non – qui en dérivent.

En effet, avec sa relecture logicienne de *Totem et tabou*, Lacan tente de passer du mythe et de l'ambiguïté religieuse du père dans les échanges symboliques relevée par Markos Zafiroopoulos, au père réel en tant qu'opérateur structural. Ce père réel, dit Lacan en 1970, en parfaite cohérence avec ce moment où l'influence de Lévi-Strauss sur ses recherches est la plus forte, « (...) il est strictement exclu de le définir d'une façon sûre, si ce n'est comme agent de la castration »¹⁷². Et c'est dans la position intenable d'être celui qui posséderait « toutes » les femmes, que Lacan situe ce nouveau visage du père comme terme de l'impossible. C'est-à-dire qu'il lui confère une ex-sistence venant à la place de son statut mythique sans éliminer toute relation avec le mythe. « Le réel du père c'est absolument fondamental dans l'analyse. Le mode d'existence du père tient au réel. C'est le seul cas où le réel est plus fort que le vrai. Disons que le réel, lui aussi, peut être mythique », dira-t-il en 1975, à la Columbia University¹⁷³. L'entêtement de Freud avec *Totem et tabou* et *Moïse et le monothéisme* fait retour avec le dernier Lacan. Mais à quelle nécessité logique (et non biologique) répond ce retour ?

Entre ces deux références, Lacan lit entre autres choses les *Analytiques* d'Aristote orienté par Jan Lukasiewicz et Jacques Brunschwig. Cette lecture lui permet d'articuler les deux thèmes étudiés par Markos Zafiroopoulos d'une manière très nouvelle et cohérente avec les intuitions et les hypothèses antérieures de Zafiroopoulos le conduisant à promouvoir le père et la femme comme termes clefs dans l'analyse du désir et des jouissances. Et ceci d'une manière telle qu'une étrange opposition devienne possible comme nous le développons aux deux points suivants.

2. Coté père – mère – phallus – castration

Dans son texte *L'étourdit*, le phallus ϕ - signifiant de la jouissance hors-corps et prototype universel du semblant -, devient pour Lacan une fonction précise : la fonction d'extraction de la jouissance du corps pour le parlêtre mâle (on pourrait alors appeler ce dernier *mâle*, de par son rapport à la jouissance). Pour ce mâle alors, il n'y a rien d'autre que la castration (« $x \phi x$ »), sauf s'il se situe en position d'exception ($\exists x \neg \phi x$) comme il en fut par exemple du cas Schreber, un cas de psychose, pour qui la jouissance fait retour du semblant vers le corps, ou encore s'il impute au père une jouissance, hors semblant phallique¹⁷⁴. De ce côté, « Il y a donc deux dit-mensions pour pourtouthomme, celle du discours dont il se pourtoute, et celles des lieux où ça se thomme »¹⁷⁵. Ainsi, cet homme se coupe dit Lacan (en un jeu de mots avec le grec τέμνω, qui veut dire couper), et il se coupe de manière diverse : soit il le fait du côté des discours qui s'assurent de l'impossible et qui le démembreront entre semblant/vérité/travail/plus-de-jouir, soit il se coupe dans la confrontation corps à

¹⁷² J. LACAN, *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p.149.

¹⁷³ J. LACAN, « Columbia University », *Scilicet* 6/7, Paris, Seuil, 1976, p. 45.

¹⁷⁴ J. LACAN, « L'étourdit », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 460.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

corps avec l'Autre sexe, hors de tout discours et dans le passage à l'acte sexuel selon les conditions que la psychanalyse met au jour à savoir celles du non-rapport sexuel.

On peut apercevoir dans cet *hommage* au père et dans ce *thomage*, l'équivoque qui permet à Lacan de lire Freud pour le côté mâle, avec des instruments logiques rénovés pour situer de manière au fond très classique la position de la femme en tant qu'objet de désir et d'échange dans les discours qui font liens sociaux, *versus* ce qu'il en est de la mère dont le désir père-vers se soutient de son enfant-fétiche et qui est l'unique forme de perversion que Lacan reconnaisse pour ce qu'il en est des femmes.

3. Côté femme

Mais « contre la mère », et pour passer de cette première configuration qui est celle de la dialectique père – mère – castration – phallus à celle de la femme, la logique des prédicats du premier ordre, dont la consistance a été démontrée par Gödel dans sa thèse de doctorat de 1929¹⁷⁶ ne suffit pas. N'ayant pas ici la place de le faire il me faut sauter le pas intermédiaire de l'isolement par Lacan de l'Objet (a) et du « *j'aime en toi quelque chose plus que toi* » qui pourrait garantir une certaine consistance logique et j'en viens au second *retour à Freud* dont je parle et dans lequel Lacan engage deux autres directions de recherche à inclure dans une logique qu'Aristote non seulement n'a pas développée, mais qu'il a abandonné ou interdit de tout le poids de son autorité, respectée jusqu'à Georg Cantor, c'est-à-dire durant deux millénaires.

La première direction consiste à opposer à l'universel phallique la logique du prédicat qui inclut la négation du quanteur universel, ($\neg \forall x \phi x$), c'est-à-dire que cette ligne fait fonds sur un particulier minimal (au sens de Brunschwig), qui, de s'approcher toujours plus de l'universel ne l'atteint jamais. Pas tout x est ϕx . On pourrait reformuler cela en disant « *pas tout* signifiant, en tant que substance jouissante, est hors corps ». C'est le premier abord encore relativement fragile de Lacan pour approcher une théorie de la jouissance féminine qui, de n'être pas toute phallique revient sur le corps dans une sorte d'hétérogénéité radicale à l'Un et à ses résonnances phalliques. L'Autre est le corps, avait d'ailleurs formulé Lacan quelques années auparavant et ce que la castration veut dire c'est que la libido phallique a été extraite du corps.

La deuxième ligne de recherche peut être plus féconde, c'est celle qui établie une corrélation entre l'extension de la psychanalyse et l'âge du capitalisme¹⁷⁷, corrélation encore d'autant plus aigüe qu'il s'agit de la forme actuelle du capitalisme numérique et informatique. C'est en effet dans cet autre versant de sa recherche que Lacan lit « *le dire de Freud* » (expression présente plusieurs fois dans *L'étourdit*), avec les mêmes lunettes que « *le dire de Cantor* » (*L'étourdit*, cité trois fois). L'instrument qui lui permet de situer plus solidement la jouissance *pastoute*, ce sont les lunettes de Kurt Gödel, le fondateur de la logique la plus rigoureuse de l'histoire de la science, permettant du même coup l'étude de l'extension (mais aussi des limites) de toute formalisation logique possible de l'arithmétique (étant entendu que l'arithmétique

¹⁷⁶ Simplifié par Leon Henkins. Voir : L. HENKINS, « *The Completeness of the First-Order Functional Calculus* », *Journal of Symbolic Logic*, n° 14, 1949, p.159–166.

¹⁷⁷ J. LACAN, « La psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel », *Lacan in Italia (1953-1978) – En Italie Lacan*, Milano, La Salamandra, 1978.

est la discipline qui traite des raisons ou des effets réels du langage que l'on appelle les nombres, et qui échappent à la logique des prédicats de premier ordre).

Rappelons que Cantor fut le premier mathématicien à développer au milieu du XIX^{ème} siècle une théorie des nombres libres de la limitation imposée par Aristote à la science, celle de ne pas pouvoir travailler avec des ensembles ou nombres infinis actuels, comme par exemple « l'ensemble de tous les nombres entiers positifs ». Une fois ouverte par Cantor la possibilité d'admettre des ensembles infiniment étendus, une autre arithmétique s'impose, une autre logique est possible, et les deux se conjuguent dans la théorie axiomatique des ensembles de Zermelo-Fraenkel, qui constitue la manière la plus fréquente de présenter les fondements des mathématiques. Dans ce cadre-là on peut alors montrer facilement que :

- Chaque ensemble est inférieur ou égal à l'ensemble de ses sous-ensembles [*Potenzmenge*]. D'où surgit le corollaire immédiat selon lequel il n'y a pas de « tout », parce que chaque « tout » est toujours inférieur à l'ensemble de ses parties. Les conséquences quant à la conception de l'universel phallique sont alors évidentes : hors de l'univers phallique ou de tout autre univers, il ex-siste *Encore* d'autres choses.
- Le plus simple des axiomes de l'infini de la théorie des ensembles affirme l'existence de nombres inaccessibles. Qu'un nombre n soit inaccessible veut dire qu'on ne peut pas l'atteindre par addition ou par multiplication d'un nombre plus petit de nombres plus petits que n . Et il est très important pour nous de retenir ce que Gödel explique en 1947, à savoir qu'il y a un et seulement un nombre entier positif fini qui est fortement inaccessible, c'est le nombre 2. En effet, on ne peut arriver au nombre 2 ni par multiplication ni par addition d'un nombre plus petit de nombres plus petits que n ¹⁷⁸. Si on écrit $1+1 = 2$ on a déjà mis deux *uns* pour arriver à 2.

Lacan saura tirer les conséquences de cette particularité extrême du 2 pour expliquer les assises logiques actualisées selon lesquelles le parlêtre est arrivé à cette étape de la civilisation où est démontré la non-existence d'un rapport sexuel qui puisse être inscrit entre un corps 1 et un corps 2. C'est donc avec plus de deux éléments que l'on doit suppléer à ce non-rapport. Et Lacan montre, en jouant d'une question à la fois précise et équivoque de quelle manière le français sait reconnaître la difficulté de savoir ce qu'est le 2 (*d'eux*) : est-ce *d'eux* qu'il s'agit ? énonce – t-il. Le nombre inaccessible étant alors volontiers remplacé par une multiplicité toujours en puissance et toutes sortes de suppléances fictionnelles peuvent alors venir suppléer à cette inaccessibilité du 2.

Au niveau du sexe, on connaît la multiplicité des jouets, des corps tierces et des quators échangistes, des additions disciplinaires, des soustractions hystériques, des bouts de corps sadiquement prélevés à l'Autre et aussi des divisions perverses du partenaire entre autres techniques qui aident le mâle à s'apparier timidement au 2 du sexe. On peut aussi tenter une solution via le mode homosexuel contradictoire avec le 2 du sexe *Hétéros*, qui est radicalement Autre. Certes de nos jours qui ne sont plus ceux de Kirkegaard on méconnaît le joyeux oxymore qu'implique le terme « homosexuel », « Gay » en effet se déduit de « gai ».

¹⁷⁸ K. GÖDEL, « What is Cantor's continuum problem ? », *Collected Works. II : Publications 1938–1974*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

4. Introduction des bases logiques du sexe

Avec la théorie des ensembles, les équivoques du langage envahissent et altèrent le réel du nombre. Ce mouvement constitue l'arithmétique de manière plus puissante et plus prolifique, plus féconde en théorèmes mais aussi en paradoxes. La théorie des ensembles n'est pas stérile, énonçait avec humour Poincaré car elle engendre l'antinomie, et comme on le sait les énoncés paradoxaux de Russell et d'autres logiciens sont lourds d'une prolifération impossible à stopper comme il en est par exemple de l'énoncé très connu évoquant l'ensemble de tous les ensembles qui ne se contiennent pas eux-mêmes et dont on se demande s'il se contient lui-même ?

Une formalisation logique de la théorie des ensembles s'imposait donc au début du XXème siècle, pour éviter (spécialement lorsqu'il parle de lui-même) que le langage mathématique puisse se nier, se contredire, et importer les équivoques de *lalangue* et de *l'agrammaire* dans la logique : la phrase « je ne dis pas la vérité », peut-elle être fausse ? peut-elle être vraie ? les deux choses à la fois ? Et alors quelle serait la valeur de vérité de ce dernier énoncé ?

Whitehead et Russell avec leur *Principes des Mathématiques* ont essayé d'éviter de telles contradictions en interdisant laborieusement qu'un énoncé puisse parler de lui-même, voire qu'un langage puisse le faire. Dans ce cadre, il faudrait toujours parler d'un langage à partir d'un autre qui est dit alors *métalangage*. Mais une telle solution ôtait au dire de Cantor toute la puissance libertaire qu'il avait importée du langage ordinaire pour étendre et déplier le langage mathématique jusqu'aux nombres actuels et infiniment grands, les transfinis. Cette solution de Whitehead et Russell n'en a pas été une, et elle fut plutôt un retour sans futur au discours du maître antique et aux interdictions par lesquelles il s'est maintenu depuis l'Antiquité jusqu'au XXème siècle.

Ce qu'a fait Kurt Gödel, par contre, a été de montrer en 1931 qu'il n'est pas nécessaire d'interdire puisque dans un système entièrement formalisé de la théorie des nombres on peut démontrer l'existence de quelques impossibles. Par exemple, si un système est complet il est inconsistant, c'est à dire qu'il démontre des vérités en excès ; dans le même système on peut alors démontrer l'affirmation et la négation du même théorème et donc de n'importe quel théorème. Et si au contraire le système est consistant, c'est parce qu'il y a des théorèmes de la théorie élémentaire des nombres qui restent en dehors du système, sans démonstration. Même s'ils paraissent vraisemblables, ils restent indécidables, vrais peut-être mais indémonstrables dans le système logico formel en question. Il fallait donc commencer à séparer radicalement la question de la vérité de l'ordre du démontrable ou du dérivable à partir des axiomes préalablement acceptés¹⁷⁹.

À partir du cadre des impossibles tracé par Gödel, Alan Mathison Turing, déjà débarrassé du problème de la vérité et de la sémantique des théorèmes, a trouvé en 1936 un système pour *computer* tout ce qui est effectivement *computable* démontrable ou dérivable, et qui deviendra la matrice logique du *software*, des logiciels à partir desquels on commence dans les années 1940 à fabriquer les premiers ordinateurs. Très rapidement, en un demi-siècle, la « machine de Turing » a

¹⁷⁹ K. GÖDEL, « Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme », *Monatshefte Math. Phys.*, vol 38, 1931, p. 173-198.

transformé les communications, a robotisé la fabrication des engins divers, a permis de développer l'internet, les moteurs de recherche, les smartphones, et aussi la globalisation des civilisations du parlêtre. Robertson choisit de situer précisément ici le début d'une quatrième étape de l'histoire des civilisations étant entendu que les trois antérieures sont pour lui, celle du langage, de l'écriture et de l'imprimerie¹⁸⁰.

La machine valable pour tous les *hardwares*, est l'idée de Turing publiée en 1936 et soutenue par Gödel qui a relu le texte très en détail avant qu'il ne soit envoyé pour publication aux *Proceedings of the London Mathematical Society*, en y trouvant d'ailleurs deux petites erreurs qui ont été corrigées par Turing avant la publication¹⁸¹.

Cependant Turing remarque avant 1950 que cette machine, qui est, au moins théoriquement, entièrement programmable, c'est-à-dire capable d'obéir à ce qui a été commandé avant qu'elle exécute, n'a pas d'intelligence, pas d'initiative, pas de désir. Elle ne peut non plus arrêter volontairement le procès programmé qu'elle a commencé à exécuter et qui n'est pas encore terminé. À ce moment-là, Turing se demande ce qu'il faudrait fournir à la machine pour qu'elle puisse non seulement obéir, mais aussi avoir l'initiative, qu'elle puisse être intelligente, assez bonne pour interpréter le désir du partenaire. Faudrait-il qu'elle désire chatouiller la jambe d'une « *lady computer machine* » ? L'idée, ébauchée en 1948 devant des autorités scientifiques et dans le contexte politico-militaire de l'époque, n'a pas été si bien reçue que ses contributions antérieures, qui apportaient des techniques d'informatisation, de déchiffrement, de communication, voire de fabrication automatique de tout type d'engins.

L'approche turingienne de la machine *intelligente* fut présentée formellement dans son article de 1950, *Computing machinery and intelligence*, où il propose une ébauche de tout ce qui sera « l'intelligence artificielle » qui inonde le monde actuel, voire remplace les PDG des entreprises les plus modernes s'interrogeant sur les effets bureaucratiques de la hiérarchie et son obsolescence.

L'article de 1950, étrangement espiègle, ludique et très éloigné de la rigueur gödelienne de son article de 1936, commence par se demander si les machines peuvent penser¹⁸². Comme c'est une question trop difficile dit l'auteur, il propose de la remplacer par une autre, qui peut s'exprimer en des mots « relativement non équivoques » [*relatively unambiguous words*]. Il pose alors le problème dans les termes d'un jeu d'imitation, dans lequel interviennent trois personnes : un homme, une femme et un troisième humain qui pose des questions en ne pouvant recevoir que par écrit les réponses des deux premiers. Turing affirme que l'homme peut être considéré comme « intelligent » s'il peut mentir afin de convaincre la troisième personne qu'il est la vraie femme. Il suffirait de mettre la machine au lieu de l'homme pour tester son intelligence. Peut-elle convaincre le troisième – le juge – qu'elle est la vraie femme ?

Somme toute, une machine est intelligente que si elle peut tromper le partenaire,

¹⁸⁰ D. ROBERTSON, *The New Renaissance. Computers and the Next Level of Civilization*. New York, Oxford Univ. Press. 1998 (NDRL).

¹⁸¹ A. M. TURING, « On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem », *Proceedings of the London Mathematical Society*, vol. 43, 1937, p. 230-265.

¹⁸² A. M. TURING, « Computing Machinery and Intelligence », *Mind*, vol. 49, 1950, p. 433-460.

si elle peut se faire passer pour une vraie femme. Pour y arriver, elle devrait ne pas répondre en obéissant au *software* ou à son logiciel qui lui aurait laissé la liberté de prendre des décisions. Par exemple, en lui permettant de donner une réponse aléatoire, comme un caprice qui vienne au lieu du désir. « Sometimes such a machine is described as having free will », écrit Turing en laissant l'énonciateur en troisième personne, la non-personne dont parlent Heidegger et Benveniste.

Cette deuxième machine de Turing sera aussi la cause de la prolifération des textes de science-fiction comme ceux, précurseurs, de Philipp K. Dick qui met en scène la multiplication des répliquants rebelles dans le style *Blade Runner*, le film de Scott fondé sur une de ses nouvelles. C'est aussi bien par ce biais que Mark Zuckerberg explore, d'un point de vue extérieur, la structure des liens sociaux, pour les répliquer dans sa machine bien connue, qui permet les mensonges au partenaire au niveau des mots, des images, des positions dans la vie, et en matière de sexe, voire pour ce qui concerne les suffrages présidentiels aux États-Unis. C'est ce que l'on appelle les « réseaux sociaux », qui ne sont pas vraiment des discours formateurs de lien social au sens lacanien du terme mais des effets de l'association du capitalisme avec la programmation turingienne engendrant des effets nouveaux, certainement incertains, dans l'ordre des discours et des liens sociaux.

En ce moment se développe de manière exponentielle le mouvement #MeToo et sa chasse aux sorcières chiasmatisée, où les inquisiteurs sont des femmes et les sorcières une série de petits pervers qui ont osé exiger une rétribution, un service pour promouvoir une femme au statut d'actrice d'Hollywood, d'athlète olympique ou de femme au foyer. Ce qui était naturalisé depuis l'Antiquité à l'aide du caractère « arrangeant » des femmes¹⁸³, a été subverti par ces nouveaux dispositifs qui permettent de mettre en scène en temps réel ce que Euripide (*Les Bacchantes*) et Aristophane (*L'Assemblée des femmes*) avaient imaginé il y a plus de 2.000 ans. Ce furent des fictions sans succès, du fait de la fermeté du discours du maître antique qui, associé à l'homosexualité grecque, puis arabe, eucharistique, catholique, a su maintenir les femmes dans l'isolement. Isolement brisé par le New York Times et les autres moyens de communications politiquement corrects et turingiens qui ont réussi à faire entendre les cris des femmes auparavant confinées dans les limites du foyer ou réduites au silence.

5. Compacité, continuité, contigüité

La clameur des femmes trouve aujourd'hui la possibilité de se faire entendre, c'est un des succès très actuel de la civilisation du parlêtre où, comme compensation au manque de rapport sexuel, il y a le « dire de Cantor » et ses effets, le « dire de Freud » et les siens, par lesquels la psychanalyse non seulement coexiste mais se développe avec le capitalisme numérique.

C'est donc après avoir chaussé les lunettes de Gödel pour lire Freud et ayant prévu l'incidence de cette nouvelle logique, que Lacan peut proférer dans une de ses leçons de son séminaire *Encore* : « Je pense à vous ; ça ne veut pas dire que je vous pense », pour souligner le caractère indirect de son appel, particulièrement quand il est adressé aux femmes.

Dans ce séminaire, Lacan situe d'un côté de la sexuation la jouissance

¹⁸³ J. LACAN, « Télévision », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 540.

marquée par un trou qui ne laisse pas d'autre voie que la jouissance phallique. Puis il pose la question : « *De l'autre côté, quelque chose peut-il s'atteindre qui nous dirait comment ce qui jusqu'ici n'est que faille, béance, dans la jouissance, serait réalisé ?* »¹⁸⁴ Son appel immédiat à l'espace de la jouissance comme quelque chose qui doit s'interroger avec une topologie qu'il a essayé de faire équivaloir à la structure, le renvoie à la notion de compacité en mathématiques.

« *Rien de plus compact qu'une faille* »¹⁸⁵, dit-il, se référant ainsi à ce que Cantor le premier avait su entrevoir avec son « ensemble triadique », qui est en même temps le premier exemple de fractale connu et bien défini un siècle avant que ce terme n'ait été proposé par Mandelbrot¹⁸⁶. L'ensemble triadique de Cantor est un ensemble de mesure nulle au sens de Lebesgue, qui se produit par ablation du tiers central d'un intervalle entre deux nombres « naturels » tels que 0 et 1, et puis par retirement itératif du tiers central de chaque partie restante. Sa mesure est nulle, et pourtant, il a la puissance du continuum tel qu'un nombre transfini. On l'appelle aussi « la poussière de Cantor ». Il s'agit d'une faille compacte, de mesure nulle et de cardinalité inaccessible, c'est le lieu que Lacan attribue topologiquement à l'Autre du sexe. Son inaccessibilité permet de laisser de côté *qu'il s'agit d'eux*, la multiplicité sérielle avec laquelle la philosophie du temps du capitalisme numérique répond à la question du féminin à travers la pluralisation des genres déplaçant et dégradant ce qu'il en est de l'hétéros vers la pluralité. Ce n'est plus d'eux phalliques du père-vers, mâle ou mère, qu'il s'agit donc, c'est de la faille compacte et inaccessible qui s'incarne dans une femme en tant que telle.

Cette indication topologique coïncide avec l'idée de la sexualité féminine qu'avait déjà Lacan en 1960, lorsqu'il relève l'hétérosexualité foncière de la jeune homosexuelle de Freud : « *C'est sur la féminité que porte l'intérêt suprême* », et dans la même page :

*Peut-être se découvre-t-il par là l'accès qui mène de la sexualité féminine au désir même. Bien loin que réponde en effet à ce désir la passivité de l'acte, la sexualité féminine apparaît comme l'effort d'une jouissance enveloppée dans sa propre contiguïté (dont peut-être toute circoncision indique-t-elle la rupture symbolique) pour se réaliser à l'envi du désir que la castration libère chez le mâle en lui donnant son signifiant dans le phallus.*¹⁸⁷

Cette approche du féminin par la contiguïté et en même temps la compacité d'une faille, radicalement inaccessible à la mesure naturelle entièrement étrangère à la logique de la coupure, est l'abord original que Lacan propose et par lequel la psychanalyse d'une femme pourrait devenir analyse tout court, sans fictions ni mascarades.

6. Le retour d'eux

Le fait que l'information démasque les classiques détenteurs du secret qui, philosophes ou non, ont toujours été au service du maître antique, ouvre le champ à cette tardive « libération des femmes », bien postérieure à d'autres mouvements de libération.

¹⁸⁴ J. LACAN, *Le Séminaire. Livre XX. Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 14.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ G. CANTOR, « *De la puissance des ensembles parfaits de points* », *Acta Math.*, vol. 4, 1884, p. 381-392.

¹⁸⁷ J. LACAN, « *Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine* », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 735.

Cependant, il ne faut pas méconnaître que le plus puissant facteur pour la libération des femmes, comme celle antérieure des esclaves et des serfs ou de la plèbe a été l'introduction de ce qui peut les remplacer. Dans la première révolution industrielle, les machines à tisser et autres engins produits par la mathématisation de la physique ont libéré les serfs. Liberté plutôt négative, comme le suggère Marx, liberté de crever de faim dans beaucoup de cas, liberté de devenir prolétaire dans des dispositifs de plus en plus aliénants et moins sociaux. *Les temps modernes* de Chaplin montrent bien les caractéristiques d'une telle libération.

Dans la révolution technologique actuelle, la femme devient libre, à partir de cette machine numérique qui nous offre la possibilité de l'imiter, de la remplacer, de la modéliser logiquement et de donner réalité (virtuelle) à l'accès à sa jouissance pastoute, celle qui trouverait sa source dans l'inaccessibilité du 2 ou de l'ensemble triadique de Cantor. Au-delà de tous les progrès culturels et idéologiques, elle devient libre de pouvoir être imitée aujourd'hui par tous les software ou hardware, « que vous pouvez acheter » (expression chère à Turing, qui aimait jouer avec les objets transfinis comme s'ils étaient quelque chose que l'on peut trouver sur le marché).

Bien sûr, le « truc » de Cantor-Gödel-Turing a été rapidement employé par les nombreux mâles châtrés qui aspirent à la jouissance de l'Autre Sexe, qui envient la jouissance du corps, génitif subjectif, par opposition à la jouissance phallique, qui est hors-corps et qui doit se nourrir de tous les fantasmes psychiques que la grammaire propose pour alimenter la confusion proposée par le génitif objectif de jouir du corps.

Bien avant Judith Butler il est formidable de voir comment des philosophes tels que Deleuze et Guattari ont profité des dires mentionnés de Cantor et de Freud pour construire des théories non hiérarchisées, dites fractales, rhizomiques ou extraterritoriales pour donner son statut au féminin. C'est le retour de la multitude sadienne (d'eux) qui se proposent au lieu du 2 inaccessible – inaccessible pour le mâle, pas pour elles qui y existent de par les conditions structurelles (qui n'exclue pas l'anatomie) de leur émergence au corps parlant –. Pour ces philosophes il n'y a pas 2 sexes, ils nous l'expliquent, écoutons-les :

C'est cela, les machines désirantes ou le sexe non humain : non pas un ni même deux sexes, mais n.... sexes. La schizo-analyse est l'analyse variable des n.... sexes dans un sujet, par-delà la représentation anthropomorphique que la société lui impose et qu'il se donne lui-même de sa propre sexualité. La formule schizo-analytique de la révolution désirante sera d'abord : à chacun ses sexes¹⁸⁸.

On voit comment le philosophe devient une fois de plus le bouffon du maître, anticipant en ce cas les avantages que trouvent Facebook® ou d'autres entreprises dans l'énorme prolifération des genres : pour la publicité-cible.

Même chez les féministes les plus lucides qui regardent ces auteurs avec sympathie, tout ombre de hiérarchie leur semble l'ennemi le plus dangereux. Judith Butler combat Rosi Braidotti parce que celle-ci parle encore de la différence sexuelle, donc elle serait hétéronormative ! Le 2 de la femme, son inaccessibilité étant toujours plus difficile à supporter, du moins dans la théorie, que la pluralité d'eux, de tous les genres et de tous les queers du monde qui sont donc mis dans le même ensemble que

¹⁸⁸ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Oedipe*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972, p. 356.

les femmes : LGBTQQI etc. On trouve déjà beaucoup plus de 50 genres qui viennent à dissoudre ce qu'il en est du 2 *du sexe réel*, avec la multiplicité des mensonges déjà prévus par Turing dans sa conception de la deuxième machine. On pourrait y ajouter le genre zombie, bien situé entre l'éros et la mort dans les fictions infantiles de notre époque.

7. Le dire de Lacan

Quelle distance y a-t-il entre ces bouffonneries et ce que Lacan propose avec la psychanalyse comme sortie personnelle du capitalisme qui rejette l'amour, la castration et le corps ! Lui disait simplement ceci :

Que le sexe ça soit réel, ceci ne fait pas le moindre doute. Et sa structure même, c'est le duel, le nombre « deux ». Quoi qu'on en pense, il y en a deux : les hommes, les femmes, dit-on, et on s'obstine à y ajouter les auvergnats ! [Rires] C'est une erreur ! Au niveau du réel il n'y a pas d'auvergnats¹⁸⁹.

Le sexe n'est pas une question de hiérarchie, mais de différence radicale et inéliminable. La femme de Markos Zafiroopoulos, celle qui est effectivement contre la mère, est cohérente avec la structure du parlêtre. Il s'agit d'une position logique très bien repérée par le psychanalyste anthropologue qui résiste à la mesure phallique et aux suppléances plus ou moins *queer*, qu'elles soient de singularité sans pair, ou d'orgueil des particularités auparavant combattues et aujourd'hui dépourvues, hélas, de leur sacré secret. Ces secrets ont déjà été démasqués avec la législation capitaliste, avec la démédicalisation pharmacologique avec les fantaisies philosophiques évoquées plus haut et avec le porno virtuel de tous les genres auquel tous nous avons accès.

Le remplacement du féminin prend aujourd'hui de nouvelles formes, plus radicales que l'humble perversion ; il trouve ses modèles dans la schizophrénie ou dans la folie maniaco-dépressive, dans la *Hamletmaschine* de Heiner Müller ou dans le 4.48 *psychose* de Sarah Kane. Il y a des nouveaux modèles de transgression des limites avec lesquels on « aborde » maintenant la femme, mais il faut se souvenir qu'il y a deux siècles le Woyzeck de Georg Büchner montrait déjà ce qu'il en était de l'avancée de la prolétarianisation sur sa femme qu'il finissait par tuer avec ces mots : « *Tu sais, Maria, tu es tellement belle que s'en est un péché... ; Est-il possible que le péché mortel soit si beau ?* »

Déjà pour les deux premières périodes étudiées par Markos Zafiroopoulos il résultait de l'enseignement de Lacan qu'un psychanalyste en tant que tel, et pas en tant que citoyen ne peut soutenir la *parité* et encore moins la pluralisation des sexes s'il admet l'hétérogénéité du féminin comme élément central du désir de l'analyste qui n'est pas si aveugle que cela.

Je crois qu'à partir de ce mouvement de lecture qui est le mien et qui tente de répéter celui de Markos Zafiroopoulos nous pouvons déduire qu'il existe un « *dire de Lacan* » qui subsiste dans les différents moments de son œuvre et que malgré ses différentes références théoriques, son style de retour à Freud en chaque époque ne contredit en rien les périodes qui précèdent bien qu'à chaque fois ce retour se réalise depuis des perspectives différentes.

¹⁸⁹ J. LACAN, *Le Séminaire. Livre XIXbis. ...ou pire*, Paris, Seuil, 2011, p 154-155.

O crime, a lei e o objeto a (sobre o fantasma e o sacrifício)

Renato SARIEDINNE

« Onde há pena, há culto aos mortos, não há exceções »¹⁹⁰

Em um capítulo de seu livro *Punir, uma paixão contemporânea*, Fassin¹⁹¹, propõe uma discussão em torno de uma questão: « *porque punimos ?* ». Ele se concentra sobretudo em torno do sofrimento ligado à pena. Ele observa que na maioria das correntes da filosofia moral - pensamento que sustenta o direito penal - predomina a tese de que o castigo deve pressupor sofrimento. No entanto, observa Fassin, apesar de popular entre esses filósofos, os argumentos dos que defendem essa posição quase unânime é frágil, pois não há consenso entre as correntes quando tentam se justificar. Ele se pergunta sobre a origem do pensamento segundo o qual a punição pressuporia obrigatoriamente sofrimento, já que as pesquisas demonstram que essa associação não é socialmente produtiva. Ele cita dados estatísticos de diversos países que, analisados cuidadosamente, demonstram que o endurecimento penal não diminui as taxas de criminalidade.

Fassin não consegue responder à questão de maneira clara e extensa dizendo ter se deparado com uma dimensão « opaca » da punição na sua aliança com o sofrimento. Como cientista social, seus estudos indicam um ponto obscuro onde ele vê algo « *difícil de nomear* »¹⁹², um enigmático « prazer ». Prazer ? Talvez, mas essa questão pode ser aprofundada. Pretendo neste texto ampliar a complexidade do tema, sobretudo à luz da psicanálise, tendo um doloroso caso brasileiro como objeto de análise.

Há dez anos, João Hélio, um menino de 6 anos morreu tragicamente durante um assalto. O fato foi amplamente divulgado pela imprensa e teve grande repercussão. Ministro da educação em 2015, Renato Janine assinou em fevereiro de 2007, o artigo *Razão e sensibilidade*¹⁹³ em um jornal de ampla circulação. Sua sinceridade lhe rendeu muitas críticas, essas últimas se devem menos à manifestação de seu desamparo do que do ódio que expressou pelos criminosos. Portanto, mesmo que involuntariamente, Janine se fez porta-voz de uma imensa massa igualmente tocada pela tragédia.

Aqui estão trechos de depoimentos e matérias jornalísticas datando da época, colhidos aleatoriamente na internet que descrevem as reações populares frente ao fato :

Leio jornal e choro todos os dias. Tenho duas filhas de 11 e 14 anos. Não consigo

¹⁹⁰ M. Mauss, *La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent*, p. 9-10. Disponível em http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/oeuvres_2/oeuvres_2_15/religion_droit_penal.pdf consultado no 19/07/2016.

¹⁹¹ D. FASSIN, *Punir une passion contemporaine*, Paris, Seuil, 2017.

¹⁹² *Ibid.*, p. 114.

¹⁹³ R JANINE, « Razão e sensibilidade », *Folha de São Paulo*, 2007. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u68751.shtml> consultado no 03/10/2016.

*imaginar a profundidade da dor desses pais (...) internautas pedem leis mais duras contra os cinco criminosos acusados de envolvimento na morte da criança, arrastada por 14 ruas (...). Numa delas [comunidades Orkut] há mais de 37 mil integrantes. Estas comunidades pedem para que a população use camisas pretas numa manifestação de luto*¹⁹⁴.

*Associação de Cartórios decreta luto oficial até sexta. Vendedores usam preto nas lojas em Ipanema*¹⁹⁵.

Foram inúmeras manifestações nas ruas e mídias. Inclusive no estádio do Maracanã¹⁹⁶, na ocasião do jogo entre duas das maiores equipes da cidade do Rio. A televisão transmitiu o minuto de silêncio que fizeram jogadores e arbitragem, vários banners e cartazes, no campo e na torcida, onde se lia que a cidade estava de « luto » ; os panfletos também pediam « paz » e « justiça ».

Apesar de Janine não ter empregado a palavra angústia para descrever o que sentia na ocasião, não hesitamos em deduzi-la do « horror em estado puro » que relatou ter-lhe invadido. Ele disse ser « *insuportável pensar no crime cometido contra o menino João Hélio* », mas além disso, só conseguia pensar em « como devem ser punidos » os suspeitos capturados, mesmo antes do julgamento.

Janine evoca a primeira *imagem* de sua angústia: o « *sofrimento da criança* », logo antes de se declarar crédulo e ver nessa imagem a fonte de ofensa do Outro : « *Se há Deus, e acredito que haja (...), como admite Ele esse mal extremo, gratuito, cruelíssimo?* » Frente ao mal causado a seu deus, Janine *imagina* o rito que acalmaria esse Outro ofendido. Em uma sequência de imagens, ele desenvolve de um rito para tratar da destruição de um objeto ressentido como tóxico e perigoso, status clássico da figura do criminoso, um resto no qual se atualiza desde sempre a fonte do mal-estar, articulada com a angústia e a culpabilidade.

Antes de prosseguir, manifestamos nossa profunda sensibilidade ao sofrimento testemunhado por Janine. Suas palavras de dor, mas principalmente de ódio o expõem a todo tipo de crítica, no entanto, elas também podem ser objeto de 'escuta'. Apesar de feitas públicas, elaboro este texto considerando que são também palavras sinceras e logo íntimas, e por isso as considero com cuidado e respeito. Não discuto aqui a opinião expressa por Janine naquele momento, mas tento fazer um exercício que reconheço ser delicado, porque abordo publicamente a dor e o lado obscuro de uma figura pública, ainda viva e muito ativa. Suas palavras, no entanto, têm consequências e expressam no mínimo uma relação de profundo mal-estar com sua culpabilidade.

¹⁹⁴ Disponível em <http://g1.globo.com/Noticias/Rio/0,,MUL5590-5606,00-NAS+RUAS+DO+RIO+PESSOAS+VESTEM+PRETO+POR+JOAO+HELIO.html> acessado no 03/05/2016.

¹⁹⁵ Disponível em <http://g1.globo.com/Noticias/Rio/0,,MUL5746-5606,00-CARTORIOS+PRESTAM+HOMENAGEM+A+JOAO+HELIO.html> acessado no 03/05/2016.

¹⁹⁶ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=aNvAHmxfrxc> acessado no 03/05/2016.

Diante dessa mistura de cenas pública e privada expressas em um texto que causou debate¹⁹⁷, proponho uma discussão sobre o crime, o ódio e a lei me servindo para tal de trabalhos de Freud e Lacan. Veremos como Freud - no contexto das massas e do sujeito - deduz o ódio da culpabilidade. Em seguida, como Lacan, por sua vez, encontra na angústia a fonte da culpabilidade. Em função do aspecto religioso atribuído por esses psicanalistas à dimensão religiosa do ódio inconsciente, seguimos a indicação dada por Lacan e recorremos também à antropologia de Marcel Mauss.

« O amor faz de nós criminosos sem remorso »¹⁹⁸

Lacan¹⁹⁹ criticou a suposição freudiana de que todo fantasma seria uma variação do Édipo. Freud introduziu o tema do Édipo em sua *Interpretação dos sonhos*²⁰⁰, no trecho dedicado aos sonhos de morte de pessoas amadas. Freud reeditou sua interpretação desse mito doze anos após essa primeira versão, com outra narrativa mítica, em *Totem e tabu*²⁰¹. Curiosamente, Lacan²⁰² se referiu ao Édipo de Freud num momento famoso do seu seminário, como um sonho a ser analisado. Ele fazia referência à Lévi-Strauss²⁰³ para indicar que os sonhos, como os mitos, se analisam em série.

Para Lacan, todo neurótico tem seu « mito individual », ou sua « constelação » familiar, que segundo ele, « *presidiu o destino do sujeito em seu nascimento* »²⁰⁴. Lacan se referia à posição dos pais do sujeito nas relações de trocas simbólicas, assim como suas condições de união. Essa singularidade do sujeito é entretanto análoga para cada cultura, instituição, família etc. Ora, Lacan efetivamente aproxima o mito de uma coletividade (o « epos ») do fantasma, considerando o primeiro uma versão coletiva do segundo. Cada subjetividade e cada coletividade apoiada de uma cadeia significativa distinta, com seus dramas e narrativas que lhes são próprios.

Apesar de criticar a singularidade temática do fantasma proposto por Freud, Lacan homologou a universalidade da dívida subjetiva que coloca o sujeito em uma posição negativa frente ao Outro. Veremos que essa dívida destacada por Lacan em sua dimensão simbólica²⁰⁵ se exerce também no real da angústia²⁰⁶, e na imagem do corpo oferecida em sacrifício²⁰⁷.

Freud desenvolve em *Totem e tabu* um mito do ódio, da culpa e do amor. Nele

¹⁹⁷ Dentre as reações de pessoas públicas, destacamos um pequeno comentário de tom compreensivelmente crítico feito por Maria Rita Kehl (2007), a respeito da posição tomada por Janine em seu artigo: "É lamentável que um homem público suponha que seus afetos, fantasias e rumações possam contribuir para o debate sobre o rumo justo que os brasileiros desejam dar à grave crise de violência social que nos atinge. Fantasias sádicas e desejos onipotentes de vingança são infantis, banais, humanos. Ocorrem a qualquer um, movidos pela mais santa ira." (Cartas publicadas no Painei do Leitor, 04/03/2007) <http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u68949.shtml>).

¹⁹⁸ S. FREUD, « Psychologie des masses et analyse du moi », *Œuvres complètes*, vol. XVI, Paris, Puf, 1991, p. 51.

¹⁹⁹ J. LACAN, « Le mythe individuel du névrosé », *Ornicar ?*, n°17/18, 1979.

²⁰⁰ S. FREUD, *L'Interprétation des rêves*, Paris, Puf, 1967.

²⁰¹ S. FREUD, *Totem et tabu*, Paris, Payot, 1988,

²⁰² J. LACAN, *Le Séminaire*, livre XVII, *L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991.

²⁰³ Lacan se refere ao capítulo "La structure des mythes" in *Athropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

²⁰⁴ J. LACAN, « Le Mythe individuel du névrosé », *op. cit.*, p. 295.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ J. LACAN, *Le séminaire*, livre X. *L'Angoisse*, Paris, Seuil, 2004.

²⁰⁷ J. LACAN, « L'agressivité en psychanalyse », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

os filhos de uma suposta horda humana anterior à sociedade e à cultura matam o pai. Culpabilizados, eles recalcam o ódio pelo pai, o ódio não desaparece, mas reaparece como nostalgia, como se o pai não tivesse sido cruel, mas amável. Em consequência desse recalque, os filhos criam a religião para cultuar o pai e manifestar seu amor por ele. Na lógica freudiana, desse ódio originário se deduz igualmente a moral, as instituições, as leis e as punições para quem as desobedece. Entretanto, todo esse esforço não diminui a culpabilidade. O « bom » filho segue religiosamente as leis e atribui ao próximo, que não as segue, a culpa pelo que alimenta seu mal-estar. Assim, em *Totem e tabu*, a lei e as práticas penais, são realizadas em função da dívida com o pai, ou em nome dos ideais instituídos que encarnam essa figura.

Para Markos Zafiropoulos, a « revolução freudiana »²⁰⁸ se expressa na complexidade desse amor, nascido do ódio e do arrependimento, quando os filhos « idealizam sua vítima »²⁰⁹. Zafiropoulos lembra a comparação feita por Freud do amor da massa ao amor mais corriqueiro e espontâneo, o da vida amorosa de um casal, que ele apelida de uma « massa de duas pessoas ». Essa clínica das massas, indica Zafiropoulos, é uma

*Clínica do ideal, já que, para Freud, é em nome da idealização do pai morto que os filhos culpados se alienaram na lei, e é em nome desses ideais que os homens se organizam em instituições ou massas (...)*²¹⁰.

O sujeito freudiano investe sua libido no objeto amado, com o qual também se identifica. Essa identificação, no entanto, pode tornar-se patológica, apesar de também ser liberadora, como lembra Zafiropoulos, uma vez que afasta o sujeito do narcisismo primário, igualmente patogênico. Porém, o amor, observa Freud, consome o eu do sujeito e lhe causa *invariavelmente* certo prejuízo.

Sobre essa última questão, Zafiropoulos retoma um ponto, especialmente esclarecedor, do texto freudiano de 1921 a respeito dos crimes de massa :

*No amor, as funções atribuídas ao ideal do eu falham completamente: a crítica exercida por essa instância se cala, tudo o que faz e exige o objeto [amado] é simplesmente inquestionável. A consciência moral se isenta frente a tudo o que é favorável ao objeto; a cegueira do amor faz de nós criminosos sem remorso. (...) toda a situação se resume precisamente em uma fórmula: o objeto tomou o lugar do ideal do eu*²¹¹.

Culpa e ódio em Freud

Freud publicou sua hipótese mítica de *Totem e tabu*, apoiado em três referências desautorizadas pela comunidade científica, já na época de sua publicação²¹², o

²⁰⁸ M. ZAFIROPOULOS, *Du père mort au déclin du père de famille. Où va la psychanalyse*, Paris, Puf, 2014, p. 20.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ Freud citado por M. Zafiropoulos, *Ibid.*, p. 24.

²¹² O mito darwiniano da horda e do primata macho dominante na origem da organização social humana; a suposta confirmação científica desse mito pretendida por Atkinson, relatando uma horda análoga a dos macacos, em cavalos e em bovinos; mas foi em Smith que Freud encontrou sua maior inspiração para sua própria teoria totêmica do sacrifício. Em outras palavras, o legado de *Totem e tabu* seria beneficiado com uma discussão crítica sobre a teoria do sacrifício em Freud.

que lhe rendeu uma reprovação imediata e unânime²¹³. Essa obra é, no entanto, rica de uma refinada clínica do luto, tratando nos primeiros capítulos, sobretudo, da entrada do mundo dos mortos no mundo dos vivos.

Em *Totem e tabu*, Freud vê na angústia do luto uma natureza paranóica, já que frequentemente o sujeito sente-se perseguido pela alma do morto. É uma situação angustiante na medida em que no pensamento animista, tudo o que está ligado ao morto é associado à impureza (ao pecado), ao medo do seu contágio e ao perigo de morte que lhe é decorrente. No chamado pensamento animista, que Freud chega a dizer ser o próprio pensamento inconsciente, a proximidade com os mortos - física ou afetiva - é evitada a todo custo. Ele ainda homologa a expressão de Wundt segundo a qual os mortos « *viram demônios* »²¹⁴. A principal função dos rituais fúnebres é de trazer paz aos vivos, eles são celebrados em nome dos mortos, festa que no pensamento animista, permite que a alma penada se afaste e que ela parta definitivamente para o além, para deixar os vivos em paz.

A ambivalência de sentimentos é um ponto fundamental da clínica freudiana do luto, onde as relações humanas mais profundas são sempre ambíguas e o amor puro inexistente, mesmo se o ódio é desconhecido, porque é recalçado. Para Freud, o sujeito do inconsciente é um ser moral que não suporta saber do seu ódio pelo morto, quando acredita sentir apenas amor. A morte da pessoa amada também traz um prazer insuportável.

O retorno dos mortos é hoje assunto comum, como foi no tempo da clínica de Freud. Já evocamos aqui a leitura lacaniana do *Homem dos ratos*, a história de um luto mal resolvido onde o muito angustiado Ernst Lanzer quase enlouqueceu. Seu mal-estar era deflagrado pelo retorno de seu pai, morto há anos, encarnado no significante rato. Lanzer denegria a figura de seu pai, um « *rato de jogo* » ou viciado, que perdeu nas cartas uma importante quantia que não lhe pertencia²¹⁵. Outro exemplo da força dos mortos, dessa vez mais cruamente angustiante, é o famoso sonho do pai que adormeceu velando o corpo do seu bebê, e sonhou com seu bebê lhe puxando o braço para lhe avisar que seu corpo estava queimando, quando de fato queimava no quarto ao lado.

As palavras de uma antiga paciente reforçam a atualidade dessa figura inconsciente do pai freudiano. Viúva há mais de duas décadas, ela falou em nosso primeiro encontro dos sonhos que a angustiam. Ela sonhava frequentemente com seu falecido marido. Ele começou a agredi-la fisicamente após a morte de um filho, mas mesmo assim, ela o amava. Esse homem, que cometeu suicídio lamentando a perda do filho, retornava em seus sonhos de viúva, deitado na cama conjugal, chamando-a para se juntar à ele para terem « uma vida sexual normal ». Ao acordar desses sonhos, contou, reza um Pai Nosso e uma Ave Maria esperando encontrar um pouco de paz.

²¹³ A. L. KROEBER, "Totem and tabou : An ethnologic psychoanalysis", *American Anthropologist*, New Series, vol. 22, 1920. Esse é um exemplo que ilustra o padrão das críticas feitas a *Totem e tabu* pelos antropólogos mais importantes da época. As críticas voltavam sempre ao problema da escolha dos autores assim como ao método freudiano.

²¹⁴ Wundt citado por S. Freud, *Totem et tabou*, op. cit., p. 71.

²¹⁵ A manifestação do ódio do homem dos ratos pelo seu pai, foi entretanto observada por Freud pela transferência agressiva de seu paciente : S. FREUD, « Remarques sur un cas de névrose obsessionnelle ou L'homme aux rats », *Cinq psychanalyses*, Paris, Puf, 1954.

Terminado seu relato, expressando certo desespero no rosto, ela olhou fixamente em meus olhos e perguntou, com um tom de voz alterado, se eu acreditava que Deus poderia perdoar um suicida. A ambivalência em relação à figura freudiana do pai inconsciente (que não é simplesmente a *imagem* do papai da família), ainda que complexa, é um operador clínico importante hoje, como no tempo de Freud. Tudo indica que o luto pelo qual se faz sintoma, ou outras formas de dívida simbólica com o pai, são fenômenos análogos, tanto para a psicologia das massas como para a análise do sujeito.

Diante a imagem de um menino morto, Janine expõe sua intimidade, mas vive também o paradoxo de ser o sujeito de uma massa freudiana que acompanha uma narrativa transmitida pelas mídias. Seguindo essa clínica freudiana das massas, vemos um sujeito substituindo sua crítica (seu ideal do eu) pelo objeto amado e perdido. O discurso midiático, permitia, ou até estimulava que se julgasse legítimo, no caso da morte desta criança, excessos dos mais terríveis, típico do « *criminoso sem remorso* ».

Abalado, Janine percebe a impotência de sua « razão » face aos sentimentos que determinavam seus pensamentos. Essa falta de crítica, a ingenuidade intelectual do homem sem « razão » não é a mesma do sujeito hipnotizado, que Freud compara ao apaixonado para descrever o sujeito das massas? « Mesma humilde submissão [ao pai, ao ideal, ou ao objeto], mesma docilidade, mesma ausência de crítica »²¹⁶. A face obscura do sujeito emerge e o que foi curiosamente designado como « sensibilidade » domina a cena.

Apesar da sua angústia, Janine conseguia ainda confrontar seu ódio (que chamou de « sensibilidade ») a um esboço de « razão », virtude que, segundo suas palavras,

Segura muitas vezes as paixões desenfreadas. Quantas vezes, [pergunta Janine], não nos salvamos do desespero, do desamparo, do ódio e da agressividade, apenas porque a razão nos acalma, nos contém, nos projeta o futuro? Que crimes o amor desprezado não causaria, não fosse ele contido pela razão?

Beirando os limites do laço social, Janine justifica a inibição de sua razão, que para ele só « *vale quando a dissonância (...) não é completa. Se o que sinto, continua ele, e o que digo discordam em demasia, será preciso aproximá-los* ».

O sujeito freudiano das massas atualiza seus fantasmas infantis nos acontecimentos coletivos. Ele revive, por exemplo, temas sensíveis de seu « mito individual » na narrativa pública de uma tal tragédia. O testemunho da mãe sobre a morte de sua criança pode ilustrar a questão relativa ao delicado encontro de gerações.

No clímax da cena divulgada pela imprensa, e *imaginada* por milhões de sujeitos²¹⁷, a mãe conduzia o carro e João Hélio estava no banco traseiro. Ela

Havia avisado aos assaltantes que seu filho não havia conseguido se soltar do cinto de segurança. (...), a criança não conseguiu sair. (...) Com o menino

²¹⁶ Freud citado por Zafiroopoulos, *op. cit.*, p. 24.

²¹⁷ Escolhemos o artigo Wikipédia porque aqui não importa o rigor da fonte escolhida, já que o essencial é a função difusora da fonte; a força do mito e do fantasma não depende da verdade factual.

*preso pelo lado de fora do veículo, os assaltantes o arrastaram por sete quilômetros*²¹⁸.

Tocado pela história que guia o ódio da massa, o sujeito pode ser exposto a uma configuração de culpabilidade desestabilizadora e angustiante. Como foi expresso publicamente, a coletividade entra em luto. Sua dívida com o Outro pode ser atualizada na culpa envolvida nesse crime, e aqui, a dor do outro também pode ser a sua. Mas qual tipo de dor, neste caso ? Freud dá alguns exemplos clínicos onde sujeitos

*Tomados de questionamentos cruéis, se perguntam se não são responsáveis com sua negligência, ou sua imprudência, pela morte da pessoa amada. (...) nada é capaz de dar fim aos tormentos que representam um tipo de expressão patológica do luto (...). Sabemos que essas repreensões são, em certa medida, justificadas (...). Isso não quer dizer que a pessoa em luto seja realmente culpada da morte de um parente ou foi negligente, como pretende a repreensão compulsiva: isso significa simplesmente que a morte do parente satisfaz um desejo inconsciente que, se tivesse a força necessária, teria provocado essa morte. É contra esse desejo inconsciente que a repreensão se exerce (...): é o caso clássico, o protótipo da ambivalência da afetividade humana.*²¹⁹

Essas palavras são de fato duras, mas descrevem uma situação comum, mesmo se os elementos não correspondem em detalhes iguais para todo sujeito, pois como vimos, apesar da dívida com o Outro ser universal, cada fantasma é « individual ».

É compreensível que Janine acredite que o alívio de seu mal-estar dependa de uma punição fantástica dos culpados e é mesmo possível que seu sofrimento se apazigue assim, com um tal sacrifício. Ele se junta à massa sedenta por vingança. Um exemplo dado por Mauss ajuda a esclarecer tal posição : o ritual fúnebre que encerra o luto é, em certas culturas, um sacrifício humano²²⁰ e a leitura freudiana indica que a dívida simbólica (a culpabilidade) é atualizada na tragédia e paga com o rito, como o fazem os filhos no mito da horda primitiva.

É difícil prosseguir essa discussão à luz da psicanálise sem ao menos citar o estudo freudiano sobre o fantasma da criança batida²²¹. A fórmula mais fundamental desse fantasma masoquista se reduz à cena onde o sujeito apanha do pai. Ele apanha, na concepção freudiana desse fantasma, por conta da culpa de uma fantasia incestuosa ou parricida, de um prazer proibido. Paradoxalmente, para Freud, nesse fantasma os tapas também são fonte de prazer, pois são interpretados como um sinal de amor, como uma metáfora incestuosa da penetração do pai²²².

O desejo dessa penetração imoral é recalcada e ao mesmo substituída

²¹⁸ Disponível em https://pt.wikipedia.org/wiki/Caso_João_Hélio#O_crime consultado no 19/07/2016.

²¹⁹ S. FREUD, *Totem et tabu*, op. cit., p.73-74.

²²⁰ M MAUSS, op. cit. Também ver : H. HUBERT, M. MAUSS, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. Disponível em http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/melanges_hist_religions/t2_sacrifice/sacrifice.html consultado em 19/07/2016.

²²¹ S. FREUD, « Un enfant est battu », *Névrose, psychose et perversion*, Paris, Puf, 1997.

²²² Esse é um detalhe do conjunto mítico da obra freudiana que se alinha à ambivalência articulada em *Totem et tabu*.

pela agressão, que também é expiada, na maior parte das vezes, na imagem de uma outra criança que não o próprio sujeito que fala desse seu fantasma. Ainda sim, Freud observou que o sujeito pode reviver esse fantasma masoquista muito comum, não apenas a partir de lembranças, mas também na prática sexual, em leituras, e nós atualizamos, aqui neste artigo essa lista adicionando nela as narrativas televisivas.

É difícil saber até que ponto a dor transmitida pela história da morte de João Hélio também toma apoio nesse fantasma da criança batida. Talvez a dor do luto também se associe à esse fantasma, principalmente quando o martírio da criança, tendo uma mãe impotente como testemunha, é destacado e repetido pela televisão. Apesar das diferenças com a dor do luto, essas realidades psíquicas não são excludentes, o gozo do fantasma sado-masoquista da criança batida (um alter ego punido), se aproxima da vingança penal, na medida em que é um fantasma de purificação frente a um Outro ofendido por um crime.

O luto e as leis : Édipo na política

Segundo Freud, uma massa - como na comoção pública do caso João Hélio - se forma quando « um certo número de indivíduos que colocaram um único e mesmo objeto no lugar do ideal do eu (...) se identificam uns com os outros a partir de seu eu »²²³. Alimentado das mídias de massa, um número considerável de manifestantes associados exigiam publicamente vingança, e finalmente, a lei penal brasileira foi alterada²²⁴. Tentou-se ainda alterar a constituição para permitir a redução da maioria penal²²⁵. As iniciativas²²⁶ desse tipo tomadas pelo poder legislativo parecem portanto responder à mesma categoria da « sensibilidade » que tomou de Janine sua « razão ».

Impulsionado por um « *turbilhão de sentimentos* » Janine sugeriu um novo culto fúnebre/penal. Ele pensava em

Diferentes modos de impor a pena máxima. Se não defendo a pena de morte contra os assassinos é apenas porque acho que é pouco. Não paro de pensar que deveriam ter uma morte hedionda, como a que infligiram ao pobre menino. Imagino suplícios medievais, aqueles cuja arte consistia em prolongar ao máximo o sofrimento, em retardar a morte. (...) Torço para que, na cadeia, os assassinos recebam sua paga; torço para que a recebam de modo demorado e sofrido (...). Quando penso que, desses infanticidas, os próprios colegas de prisão se livrarão, confesso sentir um consolo.

Nesse fantasma, o apaziguamento de sua angústia depende de uma vingança de sangue. Janine atribuía à essas imagens um poder mágico, fazendo

²²³ M. ZAFIROPOULOS, *op. cit.*, p. 24.

²²⁴ Segundo Aline Seabra Toschi (2007), a lei nº 11.464/07 que atrasa a progressão de pena no caso de crimes hediondos foi criada em resposta à repercussão do caso João Hélio.

²²⁵ Segundo Campos « *dois crimes de grande repercussão pública (os assassinatos do casal Liana Friedenbach e Felipe Caffé, em 2003, e o de João Hélio, em 2007) - mobilizaram a apresentação e tramitação das Propostas de Emenda à Constituição (PEC's) favoráveis à redução da maioria penal na Câmara dos Deputados* ». M. CAMPOS DA SILVEIRA, « Mídia e Política : a construção da agenda nas propostas de redução da maioria penal na Câmara dos Deputados » *Opin. Pública*, Campinas, vol. 15, nº2, 2009, p. 478. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-62762009000200008> consultado no 11/04/ 2016.

²²⁶ Não houve, no entanto, qualquer discussão a respeito da qualidade da prática penal atual. Seria interessante verificar se esse tipo de medida inibe efetivamente a prática de crimes hediondos, ou se são apenas medidas populistas e inférteis.

delas seu « consolo ». Resumidamente, esse culto, ou essa lei se apoia da produção de imagens de pessoas torturadas antes de serem assassinadas. Animado pelos meios de comunicação, Janine sugeriu a « paga », ou a *dádiva*²²⁷ a ser consagrada ao Outro.

Angústia, culpa e troca

Lacan (1966/1948) discutiu o aspecto imaginário da agressividade, citando cenas da degradação humana que segundo ele seriam « *magicamente eficazes* » : « *castração, mutilação, desmembramento, torções, rompimentos, devoração e estouros do corpo* »²²⁸. Ele ainda observou que tais cenas podem tomar a forma de « *práticas sociais* »²²⁹, ou seja, elas podem ser instituídas e, por exemplo, tomar a forma de lei e de práticas penais.

No mesmo texto Lacan cita ainda o *Inferno do Jardim das delícias*²³⁰ (1503), tela de Jerônimo Bosch (1450-1516) repleta de criaturas demoníacas e atrocidades, algumas delas, sem dúvida assemelhadas àquelas que Janine descreveu em seu fantasma. Esses personagens se encontram diante de figuras religiosas doentias, de demônios atormentados com formas e inclinações animais e de animais com traços humanos. São mulheres e homens moribundos, sexualmente abusados, atormentados, aterrorizados, escravizados e alucinados.

Os personagens deste *Inferno* são julgados e massacrados, eles pagam por um sentimento de culpa, recebendo as mais cruéis punições desses seres assustadores. No processo, as figuras humanas encontram-se de mãos atadas para trás e amontoadas. Elas são violadas, torturadas, devoradas por cães e demônios. Essas imagens criadas há mais de 500 anos não são estranhas ao universo penal brasileiro²³¹, nem ao fantasma apresentado por Janine, ou ainda à qualquer cultura onde a prática penal é visivelmente inspirada de ódio e não de sua possível função de apaziguamento.

O tema dessa força misteriosa da imagem do corpo destruído, é aprofundada no seminário da *Angústia*²³², onde o desejo do Outro é descrito como um reflexo do desejo do sujeito do inconsciente. Lacan demonstra sua hipótese justamente pelo sacrifício, rito que consistiria para ele « *em agir como se eles [os deuses] desejassem como nós* »²³³.

Segundo a observação de Hubert e Mauss, o sentido simbólico do sacrifício está vinculado ao seu caráter imaginário, com a destruição de um corpo que se supõe maculado e que representa antes da sua destruição « *a última amarra do princípio divino ao mundo profano, de modo que seu rompimento traz a consagração*

²²⁷ Sobre esse tema, ver três artigos de Marcel Mauss. M. MAUSS, « Essai sur le don », *Sociologie et anthropologie*, Paris, Puf, 1950. ; M. MAUSS, « La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent », *op. cit.* ; H. Hubert, M. MAUSS, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *op. cit.* Estes são três trabalhos essenciais de Mauss para discussão da relação da prática penal como rito fúnebre.

²²⁸ J. LACAN, « L'agressivité en psychanalyse », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 104.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ A obra pode ser visualizada detalhadamente aqui : <https://tuinderlusten-jheronimusbosch.ntr.nl/en>

²³¹ A respeito, procurar os documentos publicados pela Anistia Internacional sobre os crimes cometidos por instituições de segurança de Estado brasileiro, ou estrangeiro, como este sobre a atuação da polícia do Rio de Janeiro, por exemplo : <https://anistia.org.br/wp-content/uploads/2014/08/Br-Vim-buscar-sua-alma.pdf>.

²³² J. LACAN, *Le séminaire, livre X. L'Angoisse*, *op. cit.*

²³³ *Ibid.*, p. 321.

definitiva e irrevogável »²³⁴. Trata-se nessa leitura, de uma operação simbólica que pretende dissolver o conflito interno de quem pede o sacrifício. Um conflito entre elementos antagonistas que supostamente se harmonizam quando o corpo impuro do « culpado » se separa de sua alma sagrada.

Os autores constataram que os espectadores do sacrifício se sentem purificados pois supõem que o movimento operado na vítima se repete nele, dissolvendo a tensão angustiante. Essas observações revelam o aspecto masoquista da prática penal no sujeito que frente ao seu mal-estar e sua própria culpabilidade, reage ao crime com ódio. Inconscientemente, o sujeito vê sua própria imagem no corpo destruído. No entanto, apesar do alívio momentâneo trazido pelo sacrifício, essa estratégia de combate ao mal-estar não suprime a culpabilidade do sujeito. Como a criança do fantasma da criança batida, o criminoso punido é um duplo daqueles que imputam nele a fonte do seu mal-estar. Quem sacrifica espera sair de uma posição negativa para um estado de graça frente ao Outro.

Lacan propõe uma alternativa ao mito do parricídio proposto por Freud para a origem da culpabilidade. Para Lacan, a origem da culpabilidade vem da angústia provocada pelo vazio no Outro. Aqui o sujeito perdido entre a angústia e a culpabilidade fantasia a cura de seu mal-estar supondo o objeto (do sacrifício) que falta ao Outro, e esse desejo não satisfeito pode se associar ao tema da culpabilidade. Lacan sugeriu ao auditor do seu seminário « *trocar o sentido dessa falta [do Outro] lhe dando um conteúdo (...), isso explica o nascimento da culpabilidade e sua relação com a angústia* »²³⁵.

Essa discussão proposta por Lacan da relação do sacrifício com a angústia parece particularmente apropriada para o caso João Hélio, já que Janine propunha publicamente uma troca, de sangue por « consolo », ou um pouco de paz, diante de uma figura divina na qual ele disse acreditar.

A dívida e a dádiva

Lacan examina o tema das relações simbólicas de troca com o Outro e ilustra seu pensamento discutindo a dívida simbólica com dois elementos da cultura judaica. Segundo ele, o som do shofar indica ao sujeito a forma e o destino da incompletude do Outro, modelando o « *lugar da angústia* » e indicando « *seu desfecho : a culpabilidade ou o perdão* »²³⁶.

O shofar é tocado no contexto do dia judaico do Grande perdão, o Yom kippur que, na antiga prática do ritual de purificação, o chefe religioso transmitia ao bode expiatório os pecados de seu povo antes de lhe sacrificar²³⁷. A circuncisão, também tem para Lacan um rito de natureza sacrificial, o que ele ilustra citando uma passagem do livro de Jeremias : « *punirei todo circunciso em seu prepúcio* »²³⁸. Para Lacan, na cultura judaica, o prepúcio é o objeto de uma operação simbólica,

²³⁴ H. HUBERT, M. MAUSS, *op. cit.*, p. 31.

²³⁵ J. LACAN, *op. cit.*, p. 320.

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ O Yom kippur é mencionado no Levítico, livro que também trata das questões da impureza e do perdão através do sacrifício. Esse ritual é precedido do momento do julgamento divino, onde o shofar também é utilizado. A prática do sacrifício de animais de grande porte foi abolida, mas mantém-se viva de maneira aproximada por grupos ortodoxos.

²³⁸ J. LACAN, *op. cit.*, p. 247.

um pedaço de carne que se substitui à impureza do sujeito quando destruído. Um pedaço de corpo, um resto angustiante à ser consagrado ao Deus com sua destruição.

Lacan evoca em seu seminário a passagem bíblica onde Deus ataca Moisés porque ele se recusava a fazer a circuncisão de seu filho. Mauss comenta junto com Hubert a luta de Moisés com seu deus :

Caso levasse o rito até seu fim, ele [o sacrificador] encontraria a morte e não a vida. A vítima o substitui. Ela penetra solitária na perigosa esfera do sacrifício e morre, está lá para isso. O sacrificador permanece protegido : os deuses a tomam em seu lugar. *Ela o redime*. Moisés não havia feito a circuncisão de seu filho : lahwe veio « lutar » com ele em uma pensão. Moisés estava a ponto de morrer quando sua mulher cortou violentamente o prepúcio da criança (...). A destruição do prepúcio satisfaz ao deus que poupou Moisés. Não há sacrifício sem alguma referência à redenção²³⁹.

Lacan recorre à figura estereotipada de Shylock, um agiota judeu, egoísta, amargo, malvado e vingativo; personagem de uma peça *O mercador de Veneza* de Shakespeare, polêmica por seu teor antissemita. Antônio, protagonista da obra, não pôde quitar a dívida assumida com Shylock que pretendia por isso tirar-lhe um pedaço de carne do seu coração. A troca no contexto da dívida com o Outro, disse Lacan, funciona segundo essa « lei da dívida e da dádiva »²⁴⁰, onde a moeda, só « pode ser esse pedaço de carne »²⁴¹.

Essa lei religiosa da troca com o Sagrado, segundo Lacan, deve ser interpretada « pelo lado implacável da relação ao Deus [do antigo testamento], essa maldade divina que determina que é sempre com nossa carne que devemos pagar a dívida »²⁴². Ele se refere à história de perseguição ao povo judeu, e a função de « resto »²⁴³ que lhe foi dada pelo mito cristão, um objeto angustiante cuja mera existência remete à falta e insatisfação desse Ser inconsciente.

Freud vê na neurose um fenômeno de natureza religiosa, ou totêmica. Ele chega inclusive a abolir em *Totem e tabu* a distinção entre o chamado pensamento animista e o inconsciente. Para Freud essa dimensão religiosa deve ser considerada na análise, porque o analista se depara com sujeitos que « construíram proibições-tabu individuais, tabus tão rigorosamente obedecidos quanto os nativos o fazem em sua tribo ou sociedade »²⁴⁴. Seria ainda mais apropriado, dizia Freud, chamar a patologia do obsessivo (literalmente o « doente das obrigações » *Zwangskrank*), de « *Tabukrankheit* »²⁴⁵, doença do tabu.

Para Freud, no fundamento das sociedades, a cultura, a lei e a religião não se distinguem²⁴⁶. Sob esse ponto de vista, as práticas penais aparecem como um

239 H. HUBERT, M. MAUSS, *op. cit.*, p. 76. Uma curiosidade dessa passagem das mais lembradas sobre a história de Moisés é que uma criança também é agredida frente ao Outro, pelo seu amor.

240 Termo de Marcel Mauss empregado por Lacan *in op. cit.*, p. 254.

241 *Ibid.*

242 *Ibid.*, p. 255.

243 *Ibid.*

244 S. FREUD, *Totem und Tabou*, Frankfurt am Main, Fischer, 1991, p. 74.

245 *Ibid.*

246 Freud passa pela questão nos primeiros capítulos de *Totem e tabu*, *op. cit.*, e T. REIK, *Le besoin d'avouer*, Paris,

gênero teatral associado ao sacrifício penal²⁴⁷. Nessa apresentação se encena o amor ao pai e o ódio para aquele que ofende sua lei. Para o sujeito das massas, esse « espetáculo » toma uma forma trágica²⁴⁸ e tornar-se uma questão de vida ou de morte, daí o jogo de linguagem que Freud faz com a palavra alemã *Schauspiel*²⁴⁹.

Concluo esse texto observando que o sujeito « *sem razão* » está submetido à força do inconsciente, mas em sua dimensão religiosa. A religiosidade, nesse caso, não está ligada a uma instituição precisa, mas à relação do sujeito ao real, mesmo que ele seja ateu : « Os deuses [para quem recorre ao sacrifício] são um elemento do real e sua existência não depende da nossa vontade, mesmo se não temos nenhuma relação com eles »²⁵⁰. Mesmo sendo ateus, ressalta Lacan o religioso existe em nós e ignorar sua presença e sua complexidade apenas abre os caminhos para sua força mórbida.

Como Fassin indicou, essa relação pode ultrapassar os limites da lei e automaticamente o interesse coletivo da sociedade. As reações desmedidas de ódio, que se pretendem justificadas em nome de algum ideal podem ser criminosas. Por um lado esse excesso deve ser observado pelas instituições e as leis devem ser consideradas, pois a angústia não exime do sujeito a responsabilidade sobre seus atos. Por outro lado, ao contrário do que decorreu do caso João Hélio e de outros, a lei não pode ser deduzida da angústia, por vários motivos. Sobretudo, porque a função do Estado e de seus representantes não é a de se submeter servilmente a esse Outro terrível. As instituições do Estado, mesmo embasadas por suas leis, também podem « perder a razão » e operar no crime. Os representantes dessas instituições, devem sobretudo ser capaz de se posicionar e velar pelo laço social.

Payot & Rivages, 1997, onde ele discute longamente o assunto.

²⁴⁷ S. FREUD, « Personagens psicopáticos no palco », *Obras completas*. Rio de Janeiro, Imago, vol. VII, 1977.

²⁴⁸ A palavra « tragédia » faz alusão ao sacrifício, já que sua etimologia designa o « canto do bode » (expiatório). Em seu artigo *Théâtre occidental - Histoire*, Robert Pignarre indica que o teatro em suas origens « *Se constituiu como uma arte após se emancipar das liturgias religiosas de onde ele veio, dessa espécie de culto a Dionísio que, como outros cultos agrários primitivos, praticava em tempos remotos um ritual mágico repleto de sacrifícios humanos e de canibalismo* », in *Encyclopædia Universalis*. Consultado em [___](#) consultado no 20/07/2012.

²⁴⁹ A palavra *Schauspiel*, ou peça de teatro em alemão, é utilizada por Freud nesse texto para indicar a participação ativa de quem assiste à cena ; os radicais *Schau* (olhar do espectador) e *Spiel* (atuação na peça de teatro) supõe que para se completar, precisa da participação ativa do ator, assim como do espectador.

²⁵⁰ J. LACAN, *op. cit.*, p. 355-356.



Double face © Vannina MICHELI RECHTMAN



« Sortir du confort de la pensée occidentale »

Entretien avec Abdellah Taïa

Par Lionel LE CORRE

Né à Rabat en 1973, Abdellah Taïa a publié aux Editions du Seuil plusieurs romans, traduits en Europe et aux USA : « L'Armée du Salut » (2006), « Une mélancolie arabe » (2008), « Le Jour du Roi » (Prix de Flore 2010), « Infidèles » (2012), « Un pays pour mourir » (2015) et « Celui qui est digne d'être aimé » (janvier 2017). Il a réalisé en 2014 son premier film, « L'Armée du Salut », d'après son roman éponyme. Il vit en France depuis 1999. L'entrevue a été réalisée le 28 juillet 2017.

Lionel LE CORRE : Il y a dix ans tu as fait la couverture de la revue marocaine *Tel Quel* sous l'intitulé « Homosexuel, envers et contre tous ». A l'époque ce *coming out* a fait événement et propos au Maroc et ailleurs. Qu'est-ce que ça a changé pour toi ?

Abdellah TAÏA : Pour l'individu que je suis, cet acte n'a absolument rien changé. Ce n'est pas ce *coming out* qui m'a libéré ou bien aidé à avancer dans ma façon de penser le monde. Pas du tout. Mon émancipation, je l'ai faite à l'âge de 12 ans, au Maroc, mais sans le dire aux autres. J'ai décidé à ce moment-là que je n'avais pas besoin de la bénédiction des autres pour exister et que, pour continuer à vivre sans être rejeté, violé, il me fallait être plus intelligent que les autres. Plus malin. Et, aussi, plus dur. En 2006, face à la question de la journaliste marocaine de *Tel Quel*, « Êtes-vous homosexuel ? », j'ai compris qu'il me fallait inventer quelque chose pour dire la vérité homosexuelle. Pas seulement la mienne. Il fallait donner du sens à ce monde, celui des homosexuels marocains, arabes, musulmans. Des mots justes. Politiquement justes. Pas des mots qui vont dans le sens de l'Occident. Pas des mots binaires. Pas des mots qui rejettent ma mère, mes sœurs, les pauvres comme nous. C'était cela le défi : faire que ce *coming out* ne concerne pas uniquement ceux qui sont déjà piétinés, tués. Il fallait faire grandir cette notion de *coming out*, la réinventer. Prendre ce que j'ai en moi et le donner au monde d'une manière digne. Ecrire digne. Parler digne. Ne pas tomber dans les pièges du Maroc et encore moins dans ceux de la France.

LLC : Deux ans après la une de *Tel Quel*, tu fais paraître un texte intitulé « l'homosexualité expliquée à ma mère ». Comment ta famille a-t-elle réagit ?

AT : J'ai écrit ce texte pour dire l'attachement et non pas pour dire un «je» égoïste qui ne pense qu'à lui-même. Cette lettre toute entière ramène la question de l'homosexualité au cœur même de la famille, du monde. Elle dit le besoin d'être compris par ceux qui, à un moment, ont laissé les autres vous salir, vous rabaisser, vous traiter comme le pauvre que vous êtes déjà. Je suis homosexuel et je suis pauvre. Pauvre comme ma mère, mes copains, et pleins d'autres gens à qui on ne pense pas au Maroc. Je voulais dire à ma mère que mon combat est son combat. Et son combat est mon combat. Une solidarité absolue. ABSOLUE. Vivre à Paris n'a pas fait de moi quelqu'un qui s'aveugle. Penser mon homosexualité c'est penser

le monde, penser les classes sociales, penser la politique, penser le Nord et le Sud. Etre homosexuel n'est pas une façon de vivre à part. Etre homosexuel c'est penser aux autres qui sont rejetés. Ma famille n'a pas compris cette lettre à sa publication. Ils avaient encore peur. Ce n'est que deux ans plus tard, après la mort de notre mère, qu'ils ont compris. Et, même si cela m'avait fait mal, j'ai toujours estimé qu'ils avaient le droit de réagir mal. Je respecte cela.

LLC : Le *coming out* est un acte ambigu. S'il permet de dégager un espace de parole, il entraîne la répétition de son énoncé (lorsqu'on change de travail, lorsque la famille se transforme etc.) Par certains aspects, cette répétition est un enfermement voire une normalisation. Le *coming out* est aussi une prise de risque vis-à-vis de la violence d'autrui. Que penses-tu de ton *coming out* dans l'après coup ? As-tu fait l'expérience du rejet ou de la stigmatisation en France ou au Maroc²⁵¹ ?

AT : J'entends régulièrement des phrases comme : « Mais tu ne parles que d'homosexualité ! », « Passe à autre chose ! Il n'y a pas que l'homosexualité dans la vie », etc. D'une part, je pense que certains ont mal lu mes livres. Et, d'autre part, ces réactions confirment à quel point l'homophobie est encore dominante dans ce monde, même à Paris, même à New York. Il y a la façade de l'ouverture d'esprit et il y a le fond de la pensée de certaines personnes (des millions et des millions de personnes...). A moi d'éviter les pièges et de ne surtout pas les laisser m'enfermer dans ce qu'ils croient être une pensée libre... Je n'ai pas eu du tout peur de Paris quand j'ai réussi à y venir, en 1998. Je savais ce qu'il fallait faire sans trop trahir qui je suis. Je n'ai pas eu honte de cette ambition (folle quand même) : devenir écrivain à Paris, être publié à Paris. Malgré le racisme envers les Arabes, une certaine France blanche n'a pas réussi à m'arrêter ni à me transformer en un homosexuel arabe présentable, c'est-à-dire un Arabe qui dit ce que les Français ont envie d'entendre...

LLC : A la suite de l'article de *Tel Quel*, ta mère t'aurait dit par téléphone : « As-tu perdu la tête pour nous faire ça. Pour dire toutes ces choses qu'on ne dit pas ». Cette formule me semble bien caractériser ton travail d'auteur, les romans comme les articles de presse. Que signifie pour toi cette position de celui qui dit ces choses qu'on ne dit pas ?

AT : Ma mère, analphabète, a élevé onze enfants. Elle avait une parfaite connaissance du monde et des enjeux de la société où elle vivait. Elle savait nous protéger. Elle ne nous mentait pas sur la nature du monde, des êtres humains. Elle était réaliste et n'enjolivait jamais la réalité. Elle nous disait qui étaient nos ennemis et elle nous ordonnait de leur mentir pour se protéger. Il n'y avait que cela comme moyens de survie. Quand le pouvoir ne vous protège pas, alors, il ne mérite pas de connaître votre vérité. La vérité est vue comme une faiblesse dans la société (pas seulement au Maroc). Donner à voir de son plein gré ses propres faiblesses est une faute très grave. Dire mon homosexualité, la révéler au monde, c'est, selon la logique parfaitement compréhensible de ma mère, donner à l'autre des arguments pour vous enfermer davantage, vous cracher dessus et vous jeter dans le feu. Ma mère était une pessimiste en guerre contre le monde. En permanence en guerre. J'ai un peu hérité cela d'elle. Et, je crois, qu'il serait vraiment malhonnête de ma part d'essayer de présenter au monde ma mère comme une femme qui ne comprenait

²⁵¹ L'article 489 du code pénal du Maroc du criminalise « les actes licencieux ou contre nature avec un individu du même sexe ». L'homosexualité est illégale au Maroc, elle est punissable de 6 mois à 3 ans d'emprisonnement et d'une amende de 120 à 1200 dirhams.

pas justement le monde parce qu'elle ne savait pas qui étaient Descartes et Michel Foucault. Ma mère n'a pas eu besoin de ces deux penseurs pour savoir la vérité historique. Elle n'a attendu la bénédiction de personne pour agir. Pour crier. Attaquer. Elle n'était pas particulièrement gentille comme femme. Je n'étais pas du tout son fils préféré. Mais je dois avouer que c'est elle qui avait raison. Plus que raison. Elle me manque. Même sa cruauté et sa dictature me manquent. Elle est décédée en 2010. Aujourd'hui, je vois clairement qu'elle n'était pas homophobe. Les pauvres ne sont pas homophobes. C'est le système qui veut qu'ils le soient, qu'ils le deviennent. L'homophobie est installée, nourrie politiquement au Maroc par le pouvoir.

LLC : Ton travail d'auteur montre aussi que les milieux populaires ne sont pas moins travaillés que d'autres par la question homosexuelle mais selon des formes d'homosocialité spécifiques. Je pense par exemple au *moussem* de Sidi Ali près de Meknès qui vénère Lalla Aïcha²⁵² qui montre qu'il existe, dans le cadre de ce pèlerinage, une solution sociale au choix homosexuel. Pourrais-tu en dire un peu plus sur ce *moussem* ou d'autres formes d'homosocialité qui travaillent la société marocaine ?

AT : L'Occident ne pense à l'homosexualité qu'à travers ses propres critères, ses propres codes. Cela ne lui traverse pas l'esprit que d'autres façons de vivre l'homosexualité existent ailleurs dans le monde. Ce qui se passe dans les mausolées marocains prouve qu'une libération autre est possible. Depuis longtemps possible. Bien avant que les puissances occidentales n'arrivent en Afrique, ces modes de vie, de résister, existent. Et, crois-moi, ils sont très inspirants. Mais, il y a un problème : l'Occident a largement réussi à folkloriser les cultures populaires au Maroc et en Algérie (entre autres). Certains marocains ont aujourd'hui honte de ces traditions : ils les voient comme quelque chose d'inférieur, de pauvre, de sans intérêt, et ils ne se rendent pas compte que, en portant un tel regard sur leur propre culture, à quel point ils sont encore colonisés. Quand j'étais petit, j'allais dans ces mausolées avec ma tante, mes sœurs, mon père. Et je voyais bien qu'il s'y passait quelque chose de mystérieux, d'effrayant, de beau et de très transgressif. Je crois que la première fois que j'ai vu un homme homosexuel (habillé d'une djellaba verte) qui assumait devant les autres ce qu'il était, cela s'est passé là : dans un mausolée marocain. Un lieu traditionnel et libre. Un lieu pour remettre en question l'ordre du monde. Il s'est lancé, devant nos yeux fascinés, dans une transe magnifique et libératrice. Tout ce que j'ai écrit dans mes romans porte les traces et les souvenirs de ces lieux. La modernité est là aussi, chez cet homme en djellaba, chez ces gens écrasés et qui résistent avec ce qu'ils ont. Rien. Dire mon homosexualité c'est porter avec moi ces gens aussi et ne pas répéter toujours des termes et des concepts inventés en Occident. Le monde est grand, riche, cruel. A moi de faire en sorte de ne pas devenir de nouveau un esclave. Un consommateur dominé par d'autres puissances. Un gay futile qui se prosterne devant le néo-colonialisme.

LLC : Plus que du Maroc, tu es d'abord l'écrivain d'un lieu, le quartier où tu as grandi, Hay Salam à Salé. En quoi est-ce déterminant pour toi d'écrire et de parler à partir de ce lieu coincé entre un aéroport et une prison ? Pourquoi faire de Salé un objet d'écriture ?

AT : Je ne l'ai absolument pas décidé. Cela s'est imposé à moi dès le départ, dès

²⁵² F. CORBISIERO, « L'homosexualité au Maroc : un "mythe" d'apparition et de disparition qui habite Sidi Ali », *Etre homosexuel au Maghreb* (M. LACHHEB dir.), IRMC-Karthala, 2016, p. 115-130.

que j'ai commencé à écrire, au Maroc, dans un journal intime en français. J'avais alors 18 ans. Je rêvais de Paris. Et je ne maîtrisais pas la langue de Molière. Hay Salam, ses espaces, ses gens, ses cris, ses crimes, sa sexualité, sa terre, son ciel, sa sexualité débordante, ses pauvres abandonnés par le pouvoir marocain, tout cela est sorti. Voulait sortir. Je n'ai fait que suivre cette voix intérieure. Plus exactement, ces voix intérieures. Tout est en moi. Encore et encore. D'une certaine façon, tout cela est logique : on ne peut jamais échapper au lieu où on a vu le jour. On reste à tout jamais attaché à la terre où on a grandi. On ne change pas, au fond.

LLC : Dans ton lexique pour dire l'homosexualité, tu revendiques le terme « homosexuel », dans les livres et articles on croise aussi les termes « *mathali* » et « *noui*ba », ainsi que les termes « *zamel* » et « pédé » entendus eux comme des injures. On ne trouve jamais le terme « gay », non plus « homoérotisme », « homosocialité » etc. Pourquoi cet usage quasi exclusif du terme « homosexuel » qui est parfois pensé du côté du pathologique ? Le terme « homosexuel » s'est-il imposé à toi ou y places-tu une intention politique ?

AT : Dans mes livres, j'essaie d'être fidèle à mes propres définitions qui ne rencontrent pas forcément celles des autres. L'homosexuel ne vit pas seul. Il est dans le monde. Avec les hétérosexuels qui, même s'ils continuent de l'opprimer, l'influencent énormément. Pour moi, l'homosexualité n'est pas une case ou un placard. C'est plutôt quelque chose qui évolue. Il est très important de ne pas écrire ce que les autres attendent de vous, surtout quelqu'un comme moi qui vient d'un pays arabe, musulman. Il est très important de dire sa propre vérité et non pas celle qui domine, qui est à la mode, qui célèbre la liberté selon les codes occidentaux. On est là pour apporter une complexité et non pas pour se faire bénir par tel ou tel intellectuel.

LLC : Il y a dans tes écrits une politisation de la question homosexuelle. C'est-à-dire que tu te sers de ton homosexualité comme d'un dissolvant des rapports de domination, notamment postcoloniaux, que ceux-ci concernent ou non des homosexuels... Selon toi qu'est-ce que l'homosexualité permet d'apercevoir qui sinon reste dans l'ombre ?

AT : Tous les homosexuels ne sont pas forcément libres. Je dirai même qu'il y a en ce moment un courant très conservateur chez les homosexuels occidentaux. Où est Jean Genet ? Où est James Baldwin (le vrai révolutionnaire, pas celui qui fait son retour d'une manière très lisse, très *fashion*, depuis un an) ? Certains jours, je trouve que les homosexuels ont renoncé, ils se sont embourgeoisés. Ils ont oublié que le combat homosexuel ne concerne pas que les homosexuels. Il doit aussi impliquer les autres rejetés, les autres opprimés. Certains jours, l'homosexualité paraît si vide. Il n'y a que chez les transsexuelles que je vois, parfois, une lumière d'une révolte vraie. D'une insoumission réelle et très inspirante. Nous vivons dans une époque où tout se banalise. Les vrais combats (forcément politiques) sont mis de côté. On est dans le *buzz*. On est dans de nouvelles prisons et on se croit tellement libre. On est dans ce qui va nous conforter, nous lécher, nous endormir, nous abrutir. Les homosexuels demandent la même chose que les autres aujourd'hui.

LLC : Dans Être homosexuel au Maghreb²⁵³, Eric Fassin pointe un paradoxe : comment je peux me dire homosexuel dans le Maghreb en tant que maghrébin, et comment le Maghreb pense la question homosexuelle – qui n'est pas pensée comme en Occident. Il me semble que ton écriture tire son efficace de ce paradoxe pour

²⁵³ E. FASSIN, « Préface », *op. cit.*, p. 11-14 p.

cette raison que tu es précisément placé à ce point où tu fais de ton symptôme un savoir. Qu'en penses-tu ?

AT : Il est clair que je suis entre deux mondes. Ecartelé. Mais, je le dis et je le redis, ma fidélité première va aux Arabes, aux musulmans, même quand ils me rejettent. Un écrivain doit être à la hauteur d'une certaine vérité historique. Il doit parler pour lui et pour les autres. Je suis un émigré en France et je vois tous les jours le racisme que les Français d'origine musulmane subissent dans ce pays. En Occident, d'une manière générale. L'homosexuel que je suis a le devoir de porter ces vies aussi, les écrire, les révéler et même, je dirai, les aider à mieux exister face aux autres et leur ignorance scandaleuse. Je ne peux pas rester dans le confort de la pensée occidentale. Et je ne peux pas devenir l'arabe gay de service. Jamais de la vie. Ecrire c'est se révolter. Pas seulement contre ma mère, contre ma famille. C'est aussi se révolter contre la pensée occidentale qui continue de tout faire pour ignorer l'autre quand il est par exemple musulman. Nous vivons une époque très dangereuse et il est hors de question d'oublier l'Histoire. Notre Histoire. La nécessité de réparer ce qui a été cassé. Etre d'une manière juste dans une temporalité qui permet de bien réfléchir le monde, mieux le porter, mieux le critiquer.

LLC : Ce qui m'intéresse dans tes prises de position lors du Printemps arabe, c'est que tu rappelles que ces mouvements révolutionnaires nous indiquent qu'on est encore dans l'histoire (même si certains disent qu'on en est sorti et d'autres, que le sujet africain n'y est même pas entré). Donc, non seulement on n'est pas sorti de l'histoire et ce qui s'est passé lors du Printemps arabe est bien la preuve qu'il y a des mouvements de mobilisation qui s'organisent par des voies qui leurs sont propres. Peux-tu me dire le regard que tu portes sur cet événement débuté il y a cinq ans ?

AT : C'est un événement majeur. MAJEUR. Certains croient que c'est déjà fini. Ils se trompent. Le Printemps Arabe est encore dans les consciences arabes. Il est encore un projet vivant. Très vivant. Il est la preuve même que les Arabes ne dorment pas. Il nous rappelle aussi à quel point ce peuple a résisté depuis la fin de la colonisation aux dictateurs arabes (soutenus très largement par l'Occident). Et continue de le faire.

LLC : Dernière question : dans *Le rouge du tarbouche*, tu évoques Abdallah, le funambule de Genet, son dernier amant, en promettant une biographie. Où en est ce projet ?

AT : Ce projet a évolué. Il n'est plus question de biographie mais plutôt de roman. Sur deux Abdallah. Ça sera aussi l'occasion d'écrire enfin sur Jean Genet. Cet homme manque énormément aujourd'hui. Sa radicalité, sa poésie, ses révoltes, son regard dur et juste sur la France et le monde, tout cela nous manque beaucoup. Beaucoup. Jean Genet est la figure homosexuelle dont je me sens le plus proche. De plus en plus proche.

Liminality and mourning *a clinical ethnography*

Raphaëlle RABANES

Foreword

At the invitation of the Sygne editorial board, I dove back into research that I conducted about ten years ago, while I was practicing as a clinical psychologist in Seine-Saint-Denis, an underserved area on the outskirts of Paris. My clinical time was split between the family planning consultation, the maternity, and the gynecology unit of a public hospital. Doctors and health workers often referred patients to me when they reached the limits of what they knew to say. In particular, they directed patients to me when confronted with a bleaker side of maternity, stillbirth or late medical termination. My work with expecting or recent parents came to focus on families experiencing loss in a moment when life was expected. I turned to psychoanalytic anthropology to make sense of what I was witnessing, and joined the University of Paris Diderot/CNRS research laboratory then called « Psychoanalysis and Social Practices ». With Paul-Laurent Assoun, I took part in an interdisciplinary research team on « Bodies and the city », for which I presented a report on the liminal inscription of fetal death in the city. I then defended a thesis directed by Markos Zafiroopoulos, titled “*Porter la mort de l’autre en soi: Le deuil de maternité*” (Bearing the other’s death: mourning maternity).

Using my own clinical practice as an ethnographic source allowed a deep engagement with the complexity of the psychic and social work at play in mourning a death before birth. Engaging in a clinical ethnography gave me unique psychological insights, but restrictions emerged from this method : it didn’t allow me to engage with mothers who didn’t come to talk therapy. For such insight, I refer to the ethnographic work of Rayna Rapp, who elucidates the political and social factors structuring the positions of women grappling with reproductive choice, whom she calls « *moral pioneers* »²⁵⁴. Despite these limitations in my past work, and having turned to entirely different questions in my research since then, I am happy to revisit the question of mourning maternity, and offer new perspectives on it. Writing about this topic is delicate. As a defendant of reproductive choice, I cannot evacuate the fact that the idea of grief after pregnancy loss is often weaponized against women’s rights. As a Disability Studies scholar, I know that the ethical implications of prenatal screening weigh heavy. Yet, I believe it is essential to engage with the complexity of the experience of mothers.

I start this article with the story of the therapeutic work of a woman I have renamed Mary. In our weekly therapy sessions over eight months, Mary grappled with the grieving of a child she could not bear to term, and confronted public institutions on their ambiguous registering this relation. The uneasy inscription with which Mary – and many other parents – struggled led me to the cemetery of Thiais, where a

²⁵⁴ R. RAPP, *Testing Women, Testing the Fetus*, New York, Routledge, 1999, p. 307.

controversial space for fetuses was negotiated in the early 2000s. After a visit of the cemetery and its public « garden of memory », I question the historical conditions of inscription of those who passed before coming to life, and reflect on the ontological status of the fetus²⁵⁵. I question what is lost with the fetus, and what this experience of loss reveals about our relationship to liminal presences and objects.

Mourning Maternity

Mary entered my office with a big file in her hands. « Do you want to look at this ? The doctor told me to come see you », she said as she sat down in my office, dropping her medical file onto my desk as if she wanted to rid herself of it. 24-weeks pregnant, she had just been informed that the baby she carried was diagnosed with a genetic anomaly, and was instructed of the possibility to terminate her pregnancy. She didn't quite expect to be there, holding that kind of news, but now she was trying to imagine the next steps. She sat for a while in silence, before explaining to me that she was already quite sure she would terminate her pregnancy, even though she perceived this act as « crude and violent ». She was in a paradoxical position toward her decision : she stated that it was her « only logical choice », but distanced herself from it : « I wanted to keep her, but medicine decided otherwise ».

Nearly forty years old at the time, she already had two children with her husband, and had lived this third pregnancy as an unexpected and hopeful return to maternity. As a working-class mother who was about to start work again, to have a new baby would have allowed her to stay at home longer. She was very proud of her function as a primary care-taker, which she wanted to keep, but she saw this future come to a close with the termination she was about to choose.

When Mary came to her next appointment a week later, she was programmed to give birth to her child, whose heart had already been medically stopped. She remained mostly silent during our encounter, but asked that I visit her hospital room a few of days later. After the birth, she told me she declined to go to the morgue : « I sent my husband because I was afraid my baby looked monstrous. Even now that my husband has seen her and reassured me, I can't » She stopped talking, as if in a state of heightened stupor, riddled with feelings that were still unspeakable. « It seems that what you are feeling right now exceed what you can think », I told her. « Maybe you can come try to make sense of this when you are ready ? » She nodded in agreement. We met weekly for the next eight months.

At first in a state of shock, Mary kept repeating a factual narration of the events she went through. She regretted « not to have had the strength » to hold her daughter in her arms and say goodbye. She also judged herself severely for deciding to let the hospital take care of the remains, and since then for not being able to go to the cemetery. She gave me a letter addressed to her daughter, because she had « nowhere to leave it ». Our sessions were invested as a substitute to her sepulcher. She explained this was one of the only spaces where she could talk about her grief, because I had been a witness of that moment. She also dedicated a box to the memory of « her angel », in which she isolated keepsakes from her, so that they didn't « invade her life ». By containing her grief, she also isolated herself from those she perceived as unable to understand her.

²⁵⁵ This ontological ambiguity is perceivable in the variety of terms used to name it. If the doctors talk about a fetus, parents and midwives talk about a baby or a child. I switch between these two registers based on the realm I am engaging with.

After two months, she eventually decided to visit her daughter's resting place. She imagined she had a sepulcher at the local cemetery, but discovered instead that her remains had been placed in the distant cemetery of Thiais. Furthermore, what she had imagined as the grave of her baby was in fact a collective space, without any individual acknowledgement, or even a dedicated space for children. Her daughter had been cremated by the hospital, and her ashes had been deposited at a common site called « the garden of memory », in a faraway cemetery. She became tormented by this lack of inscription, and entered into a war with public institutions. During the following couple of months, her anger dominated her life and our sessions. She entered in a dispute with the city because they omitted to mention her baby in the notifications of births and deaths. She was also angry at her husband for not ordering an inscription to leave at the cemetery, but couldn't bring herself to talking about it with him.

Her « request toward the State », as she articulated it herself, was also, in a parallel movement, addressed to a much more intimate audience. She battled with the hospital and the city hall, even considering filing a legal suit, but discovered another recipient of her blame as our sessions went by. She was angry that her parents, and especially her mother, refused to acknowledge her loss as the loss of a child. Through their actions, she felt that they denied its inscription in the family. Directing reproaches towards others allowed her at first to move away from the anger she felt towards her family. This interpretation, which she formulated herself, was a turning point in our sessions and in her experience of her grief.

The therapeutic work made Mary perceive another origin for the conflicts she enacted after the termination of her pregnancy. The centrality of her anger in grief became the occasion to understand the centrality of the rivalry with her brothers in her life, and fraught relationship with her mother. She realized she used a conflict with her brothers to gain distance from her mother, whose toxic influence had overshadowed her life. Despite years and distance, Mary still waited for a validation that her mother was unable to give.

As Mary terminated her pregnancy, she lost the promise of a child, as well as her social recognition as mother in the eyes of her own mother. This intimate loss was amplified by its lack of social inscription, and she directed her anger towards public institutions. Mary blamed the hospital for not following through on its promise to « take care » of her daughter. While she was not sufficiently informed about what would become of her remains, she realized that she also didn't want to know at the time, and could not imagine giving a burial to her daughter. It took her time to think through the ambivalence of her demand. She could not bring herself to inquire about the specific conditions with which the hospital was going to dispose of the remains at the time when she signed a waiver deferring this responsibility to them.

While it is essential to situate reproductive choices within the neoliberal logic of both individual responsibility and eugenics, I move here in another direction. Through the story of Mary, I examine the social and psychic entanglements of late-term pregnancy termination²⁵⁶. While Mary didn't regret her decision to terminate her pregnancy, she grappled with her paradoxal desire to both let go of, and hold onto her lost child, manifested in her initial refusal, and her later desire to give it space. This found echo both in a lack of recognition by her own mother, and in the anonymous treatment of fetal remains by the hospital and the state. When she thought she had

²⁵⁶

w

passed on to the public hospital the responsibility to bury her child, she had in fact given way to the erasure of its passing, through the disappearance of any material link with it. Mary's discovery led me to question the hospital about treatment of remains, and pushed me to give more attention to the social conditions of burial, initiating my venture outside of the consultation room. It led me to the cemetery of Thiais, and to historical practices surrounding perinatal death.

An inscription at the margins

Set in a faraway working-class suburb of Paris, the cemetery of Thiais is a liminal space where people from the whole greater Parisian area are buried, when they die without next of kin, or if their family cannot afford a burial. Being buried in this cemetery often carries important connotations of class, race and social status. Families trying to visit the cemetery experience the distance separating this space from the rest of society, as it is isolated from urban centers, and requires a long commute to be reached. Within the cemetery, two distinct collective memorial spaces exist, reflecting different institutional approaches to the burial of babies who died before birth.

The first space is dedicated to stillborns and fetuses from Parisian hospitals, and was built after advocacy by the psychologist Jean-Pierre Legros, and the discovery of a collection of fetuses in the archive of the Hospital Saint-Vincent-de-Paul²⁵⁷. In the 1990s and 2000s, mental health professionals advocated for improved clinical protocols regarding perinatal death²⁵⁸. They recommended that parents be encouraged to see and hold their babies, that portrait photographs be added to the medical files for later access by parents, and that individualized sites of burial be arranged when parents delegate the handling of remains to hospitals. Parents from Parisian hospitals who leave burials to the care of Parisian hospitals now know that babies will have a specific and identifiable burial site for five years. Some graves end up being appropriated by families and have headstones or flowers, but many others have no signs of family visit.

Parents of non-Parisian hospitals have to turn to a second space, a memorial dedicated to « gifts to medicine », which receives only cremations. The memorial figures a large grassy area, with a monument to « the gift of bodies to science » in the middle, on which signs by several hospitals and universities are apposed. Rows of shrubs surround the monument, and myriads of votive offerings, plaques, flowers, toys, and stuffed animals lay at their feet. The messages left there commemorate both children and adults, but certain spaces gather more plaques and offerings in memory of children, showing that mourners aim to constitute an identifiable place for them within the loosely-structured square of the memorial.

This « garden of memory » may not live up to the representations that parents

²⁵⁷ J.-P. LEGROS, « "Avenue I, division 102". Le devenir des corps au cimetière parisien de Thiais ; un parcours initiatique » in C. LE GRAND-SEBILLE, M.-F. MOREL, F. ZONABEND, *Le Fœtus, le nourrisson et la mort*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 199 ; C. MANAOUIL, M. DECOURCELLE, M. GIGNON, O. JARDE, « Retour sur « l'affaire » des fœtus de la chambre mortuaire de l'Hôpital Saint-Vincent-de-Paul à Paris », *Journal de médecine légale et de droit médical*, 2007, vol. 50, n°4, p. 231-237.

²⁵⁸ G. DELAISI de PARSEVAL, « Les deuils périnataux », *Etudes*, n°387-5, novembre 1997 ; M. DUMOULIN, A.-S. VALAT, « L'enfant décédé en maternité : un rituel réinventé », in C. LE GRAND-SEBILLE, M.-F. MOREL, F. ZONABEND, *op. cit.* ; M. FELLOUS, *A la recherche de nouveaux rites*, Paris, L'Harmattan, 2001 ; S. FOURNIER « Le patrimoine, la mort et le temps : logiques de deuil et de résurrection symbolique », *Malmorts, Revenants et Vampires en Europe*, Paris, L'Harmattan, 2005.

have of their baby's resting place. For Mary, this space of (un)burial came to symbolize the impossible inscription of her experience in the social and familial realm. While many parents and psychologists advocate for more recognition and inscription, I argue that the fetus, tenuously existing at the threshold between life and death embodies a liminal state that no burial solution can fully mitigate. In my clinical work, I noticed that parents who consulted regarding late-term pregnancy loss often expressed their pain through recriminations towards the State about the modalities of burial and limits of recognition, while at the same time often refusing to organize a burial on their own. They often developed an intimate relationship with the workings and regulations of the State, through which they expressed the difficulty to affirm their loss as the loss of the child in the eyes of their friends and families.

Given this paradox, I set out to investigate historical treatments of perinatal mortality, to see whether a tension between the State and parents about stillbirth had a longer history. Since burial customs were long determined by the Catholic Church in France, the history of stillbirth is intertwined with the history of Catholicism in this context. Between the 12th and 18th century, numerous historical studies²⁵⁹ show that while the Church was reluctant to allow children without baptism into both the physical space of the cemetery and the eschatological space of heaven, it conceded to parents the creation of the limbo of children, and the practice of sanctuaries for respite.

The *Ecole des Annales* historian of the High Middle-Ages Jacques Le Goff argued that the geography of the after-life shifted at the end of the 11th century, to accommodate both a purgatory and two limbos, following new beliefs about the understanding of sin²⁶⁰. In order to « soften » the fate of children dead without baptism, they were placed in a permanent intermediary space. The limbos were later captured by Dante in the following terms :

There, as it seemed to me from listening,
Were lamentations none, but only sighs,
That tremble made the everlasting air.
And this arose from sorrow without torment,
Which the crowds had, that many were and great,
Of infants and of women and of men.
(...)
That they sinned not; and if they merit had,
'Tis not enough, because they had not baptism
Which is the portal of the Faith thou holdest;
(...)
For such defects, and not for other guilt,
Lost are we and are only so far punished,
That without hope we live on in desire.²⁶¹

A lesser but eternal pain was conferred to children without baptism who, in

²⁵⁹ J. LE GOFF, « Les Limbes » *Nouvelle revue de psychanalyse* n°34, 1986 ; D. LETT, « De l'errance au deuil. Les enfants morts sans baptême et la naissance du *Limbus puerorum* aux XIIe-XIIIe siècles », in FOSSIER, *La Petite enfance dans l'Europe médiévale et moderne*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1997 ; J. GELIS, *Les Enfants des limbes. Morts-nés et parents dans l'Europe chrétienne*, Paris, Audibert, 2006.

²⁶⁰ J. LE GOFF, *La Naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981, p. 288.

²⁶¹ DANTE, *Inferno*, *Canto IV*, v. 25-43, accessed at <http://danteinferno.info/translations/index.html>.

the limbo of children, only suffer from the « privation of the vision of god »²⁶² – a pain of consciousness demarcated from the physical pain of hell. The Church sanctioned the absence of baptism, but didn't condemn anymore the souls of stillborns. The creation of a Limbo of the Children aimed to circumscribe the exclusion of children without baptism to a specific place in order to both prevent animist practices that had previously been common²⁶³, and to fend against contestations of the importance of the original sin.

In this compromise, the cemetery remained a space reserved for those with baptism. Parents who rebuked against this new form of exclusion kept searching for theological solutions to overcome it, leading to practices such as in utero baptism²⁶⁴ and sanctuaries for respite. Sanctuaries for respite spanned from 11th to 19th century Europe, with an important expansion and institutionalization in the 14th century. Despite temporal variations in different countries, this practice was well spread across Eastern France, Belgium, Switzerland, Austria, Germany and Northern Italy. It allowed the redemption of the soul of the stillborn, as well as the integration of its sepulcher in the sanctified space of the cemetery :

One would resign to physical death, but not spiritual death, because a tragic destiny expected the soul of the stillborn. Only a miracle, the apparitions of « signs of life », authorized the baptism, as it was sacrilegious to baptize a dead. Yet, those miraculous signs would appear only in certain circumstances, thanks to the intercession of the Virgin or a saint, either in the domestic space at the moment of birth, or in chapels or parochial churches in the following hours or days. Such signs were the tangible mark of a « respite », giving the time to baptize the child before its death, this time definitely ; hence after, he was given a sepulcher in Christian land.²⁶⁵

Two forms of respite existed at first : the domestic respite, occurring often at the place of birth, and the respite in a sanctuary, often at a place of pilgrimage dedicated to the figure of Mary. In an effort to better control the conditions in which sacrament is given, the Church privileged sanctuaries for respite²⁶⁶. While very present in cities from the 13th to the 15th century, respites became massively rural after the Catholic Counter-Reform in the middle of the 16th century. As sanctuaries for respite came to be severely judged and pushed to zones where the religious hierarchy had lesser control, the Church allowed the burial of children dead without baptism in a non-sacred corner of the cemetery :

The decision taken by the Council of Trent allowing to bury children dead without baptism in a non-sacred corner of the cemetery appear as a compromise between a necessary exclusion on the theological level, and a useful integration for the parental memory. The absence of Christian sepulcher of the child dead without baptism is the social mark of its impossible salvation. Its body, banished from the ancestral land, is the reflection of its soul lost forever to paradise.²⁶⁷

The banishment marked a rupture within filiation, a definitive separation often

²⁶² J. LE GOFF, « Les limbes », *op. cit.*, p. 166.

²⁶³ D. LETT, *op. cit.*, p. 88 ; M.-F. MOREL, « La Mort d'un bébé au fil de l'histoire », *Spirales*, n°31, 2004, p. 22.

²⁶⁴ J. GELIS, M. LAGET, M.-F. MOREL, *Entrer dans la vie, naissance et enfance dans la France traditionnelle*, Paris, Gallimard/Julliard, 1978, p. 100.

²⁶⁵ J. GELIS, *op. cit.*, p. 7-8 (my translation).

²⁶⁶ *Id.*, p. 271.

²⁶⁷ D. LETT, *op. cit.*, p. 212-213.

unacceptable to parents, as documented through cases of exhumations after too swift burial in this separate space. Mothers demanded the exhumations in order to bring the stillborn babies to sanctuaries for respite, hoping of obtaining their proper inscription in the afterlife and in sacred grounds²⁶⁸. With the respite, the child was considered given a second, spiritual, birth, and often a second mystical filiation. It was thus often buried at the site of the miracle, until this practice was banished from religious sites in the 18th century, at the same time as cemeteries became relegated to the outskirts of cities.

Through the study of the inscription of children dead before baptism – both in the cemetery and in the hereafter – in French Catholic history, we grasp at how parents' demand for recognition have shaped both ritual practices and the geography of burial. Historically, both the State and the Church were compelled to hear parental demands, while at the same time continuing to define the limits of life. Death before birth is a peculiar and yet common phenomenon, an experience at the limits of life. What are the consequences of looking at the fetus as an ambiguous loss, rather than advocate for its inscription as a subject ? What becomes of this ambiguity, and the trouble it triggers ?

From attachment to liminality

The American medical anthropologist Lisa Malkki analyzes the discursive construction of the child in humanitarian campaigns as a pure good, truth, sufferer, and embodiment of the future, always outside of political positions, which lends a rhetorical « affective authority » to advocacy²⁶⁹. She argues that the domestication of childhood in humanitarian rhetoric brought a « domestication of hope »²⁷⁰. Adopting a parallel deconstructive movement, I call for the rethinking of the figure of the dead child, and call for other ways of approaching mourning and the inscription of loss. While Malkki argues for a relational analysis of children in their modes of engagement with the world, other children, adults, objects, but also time, geographies, I argue for a relational analysis of mothers in their solicitations of the world, their families, institutions, but also traces of the brief presence of their babies in (un)burial grounds.

Through Mary's experience and the history of death before baptism, we come to grapple with a form of presence which isn't ex-istence, not being in the outer world. This analytic movement allows us to move away from the authoritative rhetoric of life, which often surrounds debates on the ontological status of the fetus, and remain with the trouble raised by the experience of stillbirth. How to inscribe that which promised to be, that which manifested itself, but which never fully came to be, which never fully existed in the social realm ? If we develop an anthropology that does not take humanity as a granted fundament after which other elements are organized, what then takes central stage ? Rather than personifying the fetus, could we think of it as an object of desire, or an object that cannot fully be grasped, and remains liminal because of its position as a lack ?

Psychoanalysis might help us precisely on this question, as it offers an understanding of psychic processes not based on a figure of the human, but rather on

²⁶⁸ J. GELIS, *op. cit.*, p. 376.

²⁶⁹ L. MALKKI, « Children, Humanity, and the Infantilization of Peace » in L. FELDMAN, M. TICKTIN, *In the Name of Humanity*, Durham, Duke University Press, 2010, p. 74.

²⁷⁰ Id., p. 77.

mechanisms, drives, and objects of desire that elude us. In Lacanian terms, another object, the object *a*, takes center as a presence of the absence, representing the lack around which desire is deployed. Irremediably escaping and always missed, it is also always present. It inscribes the coordinates of desire as relative to a void at the center of the subject. In this sense, Mary's encounter with loss can be understood as the actualization of a long-present catastrophe, which constitutes her as subject. Its reoccurrence and actualization calls her to explore the different layers through which she experiences and defines herself.



Vénitienne au chapeau © Vannina MICHELI RECHTMAN

Both in the clinic and in burial grounds, giving a central position to the idea of lack may help us move away from the image of the idealized child, and open to a space, both physical and psychic, where ambiguity and ambivalence remain tolerable. The attention to desire, ambivalence, and what elides might allow us to give central stage to what cannot fit, what haunts and remains other in social constructions. Through the experience of fetal death, we can think of the possibility of an ethnography where lacks, emotions, voids are given central stage, an anthropology that would allow space for the un-mastered to emerge. The desire for recognition and social inscription that Mary shared can thus be revisited as a second scene, where essential demands are replayed. This analytic shift can help us move beyond an anthropocentric worldview, where the agency of both objects and absences is recognized. It invites us to move away from the position of the therapist as patient's advocate, and move to consider the symbolic and social conditions of loss.

Introduction aux échanges pour une analyse Freudienne du capitalisme financier

Markos ZAFIROPOULOS

L'article qui suit s'intéresse à un domaine très peu exploré par la recherche psychanalytique : les pratiques liées au capitalisme financier qui constituent un trait majeur de l'organisation économique du monde contemporain. La perspective développée par l'anthropologie psychanalytique, reprise ici, vise à étudier la façon dont la structuration psychique inconsciente du sujet contemporain peut ou non être informée par ces nouvelles configurations spécifiques de l'Autre social qui se manifestent par de nouvelles organisations qu'il convient précisément d'analyser à partir des catégories freudiennes et lacaniennes.

Dans cet article Jan Horst Keppler se situe explicitement dans le contexte d'une recherche novatrice réalisée par Ximena Zabala Corradi, enseignant-chercheur à Santiago du Chili, à l'occasion d'une thèse dirigée par Markos Zafirooulos et du commentaire qu'en a réalisé ce dernier.

C'est ce commentaire que nous reproduisons ci-dessous afin d'éclairer au mieux le dialogue engagé dans cet article par Jan-Horst Keppler avec Markos Zafirooulos.

René Sarfati

La recherche de Ximena Zabala Corradi²⁷¹ est particulièrement bien située dans la perspective épistémologique qui vise à rendre compte du social du point de vue de la psychanalyse.

Ici, l'ambition qui pour notre équipe de recherche en anthropologie psychanalytique vise à moderniser sans cesse le diagnostic concernant l'état du malaise dans la culture est parfaitement aboutie car le thème de recherche en l'occasion est éminemment moderne puisqu'il s'agit du malaise des *traders* aujourd'hui ; malaise qui se déduit donc de la pointe peut-être la plus actuelle du capitalisme, pris en sa forme financière qui n'est certes pas la seule, mais qui caractérise assez bien cette forme d'économie moderne dont Marx voyait l'émergence dans la domination de la bourgeoisie sur la noblesse et dont Braudel situait au Moyen-Age les racines, dans une perspective de longue durée qui a la mérite immédiat de ne pas nous entraîner trop vite dans l'imaginaire du nouveau, voire de l'inédit ou pire de l'inouï ou de l'hyper-moderne qui menace toujours de je ne sais quelle myopie les essayistes de la postmodernité, avec son inévitable individualisme morbide endossé par quelques psychanalystes prompts à traquer quelques traits cliniques et inédits du sujet hypermoderne au nombre desquels les pathologies de l'acte, les troubles somatoformes, les violences, les suicides, les psychoses ou les perversions généralisées, et ainsi du reste...

271

X. ZABALA CORRADI, *Le malaise des traders : des « modernes névrosés » et leur lien à l'Autre*, sous la direction de M. Zafirooulos, Université Denis Diderot Paris 7, Paris, 2014.

J'ai depuis mon *Lacan et les sciences sociales* de 2001²⁷² tenté de reconstruire la généalogie de cette thèse et d'en montrer la relative faiblesse épistémologique.

Ximena Zabala Corradi, comme un bon chercheur, prend à son tour le problème à bras le corps et propose d'abord une impressionnante reconstruction de cet ensemble d'énoncés que j'ai qualifié d'évolutionnistes, en prenant acte du fait socio-économique majeur de la globalisation et de l'émergence des nouvelles formes du capitalisme théorisées par nombre d'économistes et de sociologues, au premier rang desquels par exemple Luc Boltanski ou Manuel Castells.

Sur ce point il faut remarquer que le travail de Ximena Zabala Corradi restera comme une référence puisqu'elle fait l'effort de convoquer une bonne part du savoir en sciences sociales comme elle indique, tout naturellement la place qu'y occupe – pour ce qui intéresse le champ psychanalytique – les travaux de Marcel Gauchet, auxquels se réfèrent volontiers les psychanalystes Jean-Pierre Lebrun et Charles Melman²⁷³ qui soutiennent avec d'autres, mais de manière exemplaire, l'idée de l'émergence d'une nouvelle économie psychique qui conduirait le sujet moderne vers les affres inédites des symptômes modernes liés à une jouissance de masse, sans limite, et propre à être logés en particulier sous la notion d'une ordinaire perversion, comme d'autres psychanalystes croient par exemple apercevoir le déchaînement de psychoses « blanches » ou « ordinaires » caractérisant ce même sujet de l'hypermodernité.

A cet état des lieux du corpus articulant l'émergence d'un sujet hypermoderne à celle de la postmodernité, il faut ajouter le fait qu'il arriva bien en effet à Lacan d'ajouter à ses quatre discours celui du capitalisme, servant volontiers de référence autorisée aux recherches psychanalytiques que je qualifie d'évolutionnistes, étant entendu que, de leur point de vue, l'évolution de la structure inconsciente dépend de l'évolution sociale ou encore, comme le dit Lacan dès 1951 « des conditions sociales de l'œdipisme », au premier rang desquels l'état de la fonction paternelle, de la jouissance de masse, du Nom du père, etc.

La question étant alors de savoir précisément ce qui, dans les modifications de ce qu'on appelle grossièrement l'Autre social, modifierait le mode de structuration du sujet de l'inconscient qui s'en déduit.

Voilà la question qui aura donc motivé la recherche de Ximena Zabala Corradi, cherchant à établir, au moins à titre de paradigme majeur, la façon dont la modification des marchés financiers qui dessinent un des traits fondamentaux de l'actualité du capitalisme produirait des institutions spécifiques ou encore des organisations de masse réunissant des foules de sujets dont elle analyse la composition,

²⁷² M. ZAFIROPOULOS, *Lacan et les sciences sociales*, Paris, Puf, 2001 (traduit en espagnol : *Lacan y Las ciencias Sociales*, Nueva Vision, Buenos Aires, 2002). Dans cet ouvrage qu'inaugure une série de travaux sur l'archéologie de la pensée de Lacan, l'auteur dégage au plan épistémologique un *premier Lacan* « sociologue » situant sa théorisation notamment du père et de la famille dans le contexte de la sociologie française et plus particulièrement de ses fondateurs (Le Play et Durkheim). Un *second Lacan* « lévi-straussien » émerge de la rencontre du psychanalyste avec l'œuvre de Lévi-Strauss (in *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud*, Paris, Puf, 2003 ; traduit en espagnol : Ed. Manantiales, Buenos Aires, 2007 ; en grec : éd. Plethron, Athènes, 2007 ; en chinois : éd. Psygarden, Taipei, 2009 ; en anglais : Karnac's Books, London, 2010 ; en portugais : *Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, 2017). Un *troisième Lacan* dit par l'auteur « mythologue » (in *Les mythologiques de Lacan. La prison de verre du fantasme : Œdipe roi, Le diable amoureux, Hamlet*, Toulouse, Erès, 2017 ; traductions en espagnol et en portugais à paraître) fait l'objet de travaux actuels (ndlr).

²⁷³ C. MELMAN (entretiens avec J.-P. Lebrun), *L'homme sans gravité. Jouir à tout prix*, Paris, Denoël, 2002.

la régulation libidinale selon les idéaux qui les surplombent et finalement pour le dire vite, les symptômes.

Le choix de Ximena Zabala Corradi s'est porté à juste titre sur les salles de marchés dont elle a fait avec courage son terrain d'enquête. Avec courage, oui, car ces salles de marchés qui incarnent sûrement très bien une des formes les plus actuelles du capitalisme, sont essentiellement masculines, fortement polarisées par le régime libidinal d'une homosexualité refoulée, cachant mal la souveraineté d'une érotisation anale bien propre au régime général de l'économique ; salles de marchés d'où les femmes sont enfin, dans cette logique, exclues.

A la pointe de l'actualisation du capitalisme financier, Ximena Zabala Corradi s'est donc engagée dans un univers qui ne lui est pas favorable puisque les femmes en sont exclues et elle retrouva tout de suite dans ce monde hypermoderne la structure des masses paradigmatiques de l'Eglise ou de l'Armée, bien décrites par le Freud de *Psychologie des masses* (titre de 1921, il y a environ déjà un siècle). Ce premier résultat est tout à fait frappant pour moi, puisqu'au cœur de l'hypermodernité, la recherche découvre au premier regard, une foule de *traders* semblant répondre à la théorie freudienne de la socialisation des masses, ce qui permet tout de suite donc de réintroduire l'objet de recherche – les salles de marchés – dans la longue histoire des institutions boursières qui remontent, selon Braudel, au XIV^{ème} siècle, dans l'Europe médiévale.

Du coup, l'hypermoderne semble prendre rapidement « un coup de vieux », même si, alors qu'au Moyen-Age les financiers s'assemblaient volontiers pour ramener de quelque pays lointain des marchandises très recherchées, les traders cherchent, eux, à ramener par leur intense activité, une marchandise très recherchée aussi, mais ramenée à sa plus simple expression, à savoir de l'argent.

De plus, et à la différence des marchands de l'époque, les traders n'ont pas à partir au loin, puisque c'est le loin qui – via la kyrielle d'écrans – s'invite dans la salle de marchés et s'impose aux traders, exprimant par là au total, l'émergence d'une forme inverse et complémentaire de la recherche du gain qui anime donc les hommes de très longue date, au moins en Occident.

Mais ici, point de bateaux, d'aventure et de grand vent, le voyage des traders se fait sur place car l'économie-monde, comme le dit Braudel, est aujourd'hui largement numérisée ; les informations qui viennent de l'Autre algorithmique fondent sur nos traders à la vitesse de la nano seconde.

Du coup, voilà nos chercheurs d'or hypermodernes quelque peu dépassés par la machinerie algorithmique de l'Autre qui a réuni de brillants mathématiciens devenus les maîtres des jeunes traders regardés par leurs écrans et qui tentent d'échapper à cette emprise visuelle de l'algorithme en appelant leurs alter ego d'autres salles de marchés ou en *chatant* avec eux pour se régler sur ce qu'il en est des bruits de couloirs ou des rumeurs formant, in fine, l'état du marché aussi bien que le fait la rigueur de l'algorithme déterminant la logique des chiffres qui s'affichent sur les écrans dont les traders sont prisonniers et dont dépend le gain ou la perte.

L'enquête est bien faite, courageuse et précise, mais au total Ximena Zabala Corradi nous décrit donc une masse de garçons enfermés dans ce qu'ils appellent une sorte de casino dont ils tenteraient de prendre le contrôle par les bruits de

couloir, les *chats*, bref, le produit de la relation horizontale entre les fidèles, alors que le maître apparaît finalement de mon point de vue comme étant l'algorithme mal dissimulé derrière l'éternelle figure du chef de la salle, exigeant de la fratrie financière le maximum de gain au prix même du scandale qui allait, par exemple, exclure de cette salle le dénommé Alvaro, fort dépité de n'être pas défendu par son chef, alors que par on ne sait quelle illégale manipulation, il lui avait pourtant ramené ce qu'il voulait en cherchant son amour, à savoir, de l'argent.

Ici, on passe de la clinique des masses à celle des sujets et en écoutant la douloureuse déception d'Alvaro, le chercheur Ximena Zabala Corradi formule la question cruciale qu'elle reprend pour conclure : « *L'instance idéale surmoïque dont dépend la possibilité de refouler aurait-elle changé ?* ».

En effet, déçu par le chef trompeur – ou encore l'inconsistance de l'Autre, dirions-nous en Lacaniens – Alvaro, exclu de la salle de marchés, entre dans une sorte de deuil dont Ximena Zabala Corradi se demande s'il relève de la mélancolie, pour trancher in fine contre cette hypothèse, puisque voilà, Alvaro, qui rejoint ce qu'il appelle le secteur réel de l'économie – ici un poste dans la sidérurgie – en même temps qu'il se réconcilie avec les idéaux de son propre père – comptable – qui avait tenté de lui transmettre l'éthique idéale de cette jouissance des biens que l'on a dit « *en bon père de famille* », jouissance fort éloignée de cette sorte de manie de la consommation d'objet qui subjuguait, semble-t-il, Alvaro, alors qu'il participait aux gains, paraissant alors sans limites, de la salle de marchés.

Après l'expulsion, indique Ximena Zabala Corradi, Alvaro « *revient à la loi du père* ». Et de fait, après son expulsion, l'ex-trader semble donc s'éloigner de la manie des biens, redonner de l'importance à ses propres enfants, comme aux conseils avisés de son propre père. Après la manie d'une jouissance phallicisée et après expulsion de la salle de marchés, Ximena Zabala Corradi indique donc que l'ex-trader « *revient à la loi du père* » et qu'il retrouve une position masculine ordinaire et castrée. La description est précise et convaincante et l'auteure laisse de côté l'idée de faire d'Alvaro un *ludopathe mélancolique* ou un *perverse hypermoderne* pour apercevoir in fine un névrosé ordinaire déçu par l'objet idéal, ici le chef. Déception dont il s'est assez bien remis puisqu'il retrouve un poste dans un lien social ordinaire.

Alors quelle est la question ?

Eh bien on voit qu'après la tentation de diagnostiquer ici un exemple paradigmatique de perversion hypermoderne, le choix se fait pour la névrose obsessionnelle, mais Ximena Zabala Corradi n'y renonce cependant pas tout à fait car elle fait du temps 1 d'Alvaro (pris dans la salle de marchés) un temps de démenti de la castration alimentant une manie de la consommation qui aurait été brisée par son expulsion de la salle de marchés, ouvrant là un temps 2 où Alvaro enfin castré reviendrait à la loi du père de famille et à la régulation d'une jouissance dite de bon père de famille. L'exemple clinique est édifiant, mais on peut alors se demander ce qu'il en est quant à la théorie du père car au regard du tracé du cas en deux temps et de son commentaire indiquant qu'Alvaro « *revient à la loi du père* », il me semble que Ximena Zabala Corradi fait coïncider – mais c'est une question – les énoncés du père de famille avec la logique de la fonction paternelle et le pouvoir d'engendrement subjectif de la loi. Alors que depuis le rapport de Rome (1953) en particulier la recherche de Lacan vise précisément à disjoindre ce qu'il en est de la

figure du père de famille et ce qu'il en est de la figure symbolique du Nom du Père qui, de son point de vue, est un pur signifiant dont l'activité structurante quant au sujet peut être d'autant plus forte d'ailleurs que le père de famille est absent. Bref, en 1953, l'ambition de Lacan est d'arracher la psychanalyse à sa version familialiste ; et de son point de vue, le sujet de l'inconscient se déduit des lois de la parole et du langage au moins autant que des aléas de telle ou telle famille où émerge un fils.

Je dis cela maintenant car j'aimerais questionner cette idée cruciale que soutient en l'occasion cette interprétation des mésaventures d'Alvaro qui selon l'auteure « revient à la loi du père » après son expulsion de la salle de marchés.

Question : l'avait-il quittée ?

Puisque pour y revenir, il faut au moins une histoire en 3 temps : 1) être dans la loi, 2) la quitter, 3) y revenir.

Je laisse le point 1 dont nous ne savons pas grand chose (pour ce cas) et je questionne donc le temps 2 qui nous intéresse puisqu'il s'agirait d'un moment sans père ou du moment de la clinique de la salle de marchés, présentée comme un espace sans régulation symbolique.

L'exemple nous intéresse pour ses vertus paradigmatiques, puisqu'il y va de la clinique de l'hypermoderne où le vidage de la régulation symbolique et paternelle est supposé – selon le paradigme évolutionniste – engendrer ces symptômes de jouissance sans limites conduisant nos contemporains vers cette zone de la perversion ordinaire que Ximena Zabala Corradi questionne, qu'elle semble écarter, puis qu'elle réintroduit pourtant via l'idée d'une sorte de démenti de la castration faisant du trader de la salle de marchés une sorte de pervers transitoire retrouvant au temps 3 (après expulsion) le régime d'une névrose sans perversion.

Alors, il me semble que ce tango avec la perversion mérite une explication claire, car tout ceci suppose une plasticité du sujet quant à son rapport à la castration assez inédite, sauf à diagnostiquer au temps de la salle de marchés, le régime ordinaire du fantasme passé au lieu de l'organisation de masse.

Question donc : peut-on situer la place exacte de cette perversion de la salle au plan de la structure du sujet ou au plan de son fantasme, ce qui me paraît un peu différent ? Bref ! Cette clarification serait à même de lever quelques ambiguïtés quant à la tentation évolutionniste où pourraient s'engager les conclusions de la recherche.

Sur ce point toujours, il me semble que l'auteure construit la salle de marchés comme une sorte d'univers où règnerait le démenti de la castration dans un monde sans père. Oui, mais, n'est-ce pas autonomiser par trop la salle de marchés, puisque ce bel exemple montre aussi que la portée juridique de la loi des échanges financiers s'imposa bel et bien aux acteurs de la salle, étant entendu qu'il y eût scandale, procès et expulsion.

Pas de régulation symbolique ?

Oui, mais voilà, le retour du droit prouve a contrario que, quoiqu'il en fût des

illusions d'Alvaro, la loi sociale régulant les échanges financiers et donc symboliques, n'était pas externe à la salle. Bref, là aussi la jouissance est régulée par le droit et nous voyons que là encore la loi surclasse les demandes supposées de la potiche du chef enfin dévoilée.

Autrement dit, dans ce monde que l'on qualifie rapidement d'irréel ou de virtuel, ce que l'on vérifie c'est que la loi s'applique aussi bien et que le cyber espace se trouve in fine bel et bien régulé de manière toujours plus nette par le registre de la loi et même par la surveillance de quelque *cyber police*.

Enfin, si je comprends bien que l'idéal du père d'Alvaro ne surplombait pas l'organisation de la salle ou ses activités, reste aussi que cet espace me semble moins dominé par la potiche du chef que par la logique proprement symbolique des algorithmes prenant la main – au moins en grande partie – sur les échanges financiers.

Voilà peut-être le lieu d'une régulation mathématiquement organisée laissant in fine peu de place à la logique du démenti et donc à l'expansion d'une perversion transitoire de masse au plan clinique pour ces jeunes traders organisés dans une logique de masse répondant, je le répète, assez bien au modèle freudien de l'analyse des masses.

Dit autrement encore, ne faut-il pas chercher dans le langage mathématique – et non du côté de la famille – les signifiants organisateurs des échanges et donc la place, le cas échéant, de ce signifiant zéro ou Nom du père qui *permet à la pensée symbolique de s'exercer*, selon Lévi-Strauss²⁷⁴, et qui s'appelle le *Mana* chez les mélanésiens, le *Machin* ou le *Truc* un peu partout, et ici l'esprit des choses mathématiques qui ordonnent le monde des traders organise les échanges d'une main de fer et débouche sur ce jeu à somme zéro dont parlent les traders dans cette étude ?

Bref, partis à la recherche d'un monde hypermoderne, n'est-on pas ici conduits vers une foule de jeunes traders réunis de manière très classique, pour récolter avec plus ou moins de bonheur les avoirs qui, de manière ordinairement masculine, caractérisent ces chercheurs d'or depuis toujours, voués pour le dire de manière triviale, à l'ébriété de la névrose et à sa gueule de bois.

Alors, je pose deux questions pour terminer :

- 5) Si l'on peut considérer cette foule d'hommes comme une foule classiquement freudienne, c'est aussi parce qu'elle présente ce caractère d'exclusion des femmes que Freud croyait être une sorte de réquisit quant à la stabilité des institutions. Le puissant remaniement de la place des femmes dans les institutions de la modernité dément l'idée freudienne selon laquelle les femmes fonctionneraient comme des éléments frénateurs de la culture. Le modèle de la foule des traders me semble donc, je le répète, hypo moderne puisque propre à réunir une foule de fils motivés par le registre des avoirs. De mon point de vue, les femmes ne s'enfouent pas de la même manière que les hommes, j'ai cru donc devoir relever du côté des foules de femmes chrétiennes l'idéal du rien et de la pauvreté au principe

²⁷⁴ C. LEVI-STRAUSS, « Préface à M. Mauss », *Sociologie et Anthropologie* (1950), Paris, Puf, 1993, p. XLIV.

de leur enfoulement²⁷⁵. D'où l'intérêt, pour notre champ, du cas de celle que l'auteure dénomme Marie, une jeune trader d'exception de 28 ans – d'exception féminine –, dont la mission se trouve être de faire sacrifice de ses gains au profit des maisons de retraite ou des femmes victimes d'abus sexuel, bref, selon ses propres termes, de « donner à ceux qui n'ont pas », et ceci a également le mérite de nous montrer que même égarée dans la bande des fils névrosés à la recherche des avoirs, une jeune hystérique de la foule hypermoderne fonctionne comme une vraie chrétienne motivée par le désir, le sacrifice et le rien. Bref, Marie, la jeune trader, est au total très proche de Sainte Claire d'Assise. D'où peut-être l'intérêt de confirmer, par le féminin cette fois, que ce paradigme du capitalisme financier qui, comme l'Eglise, exclut les femmes, lorsqu'exceptionnellement il les intègre, c'est selon encore une logique classique du désir au féminin, montrant combien au cœur même de la pointe du capitalisme financier, on rencontre quelques éclats du désir au féminin de Marie, éclairant ce monde masculin des avoirs d'une étrange lueur dont le mythe chrétien n'est pas tout à fait absent. Désir au féminin motivé non pas par le registre des avoirs, mais par celui du rien qui est son envers. De ce point de vue, l'analyse faite de l'hystérie dans la salle de marchés est ici très convaincante et montre au passage combien cette foule est fondamentalement classique, même lorsqu'elle s'ouvre exceptionnellement, mais quand même... à la logique du désir au féminin.

- 6) Enfin sont repris pêle-mêle un certain nombre d'énoncés inhérents au champ étudié : « le discours capitaliste invite ceux qui le servent à se penser comme des machines » ... « l'humain nouveau est une machine performante de même nature que les objets qu'il fabrique et qui sont susceptibles de compléter son manque », etc.

Que penser de ce style d'énoncés au regard de cette recherche ?

- 5) Marie ne semble pourtant pas se penser comme une machine alors qu'elle sert dans la salle de marchés le discours capitaliste.
- 6) « L'humain nouveau fabrique des objets qui sont susceptibles de compléter son manque ? » Pourquoi pas, mais est-ce « nouveau » ? Puisque pour rester dans le paradigme de la perversion, il y a bien longtemps que Marx a fourni une clinique très convaincante du fétichisme de la marchandise qui, pour forcer le trait et suivre Braudel, nous conduit à remonter historiquement au bon temps du Moyen-Age. Ce qui nous replace in fine dans l'analyse de la longue durée où se situe l'objet de la recherche, au total bien propre à démonter quelques catégories préconstruites du discours évolutionniste dans notre champ, ce qui en fait, de mon point de vue, sa valeur inestimable. Il convient donc de féliciter l'auteure pour ce travail qui a parfaitement démontré que les salles de traders réunissent – selon la logique freudienne classique de *Psychologie des masses* – une foule de fils névrosés obsessionnels admettant de manière exceptionnelle quelques dames fonctionnant volontiers de manière hystérique ; ce qui montre toute la fraîcheur que peuvent garder les paradigmes de Freud (relus par Lacan) pour ce qui concerne l'analyse du capitalisme financier et de ses sujets apparaissant bien le plus souvent comme des névrosés très ordinaires.

²⁷⁵

M. ZAFIROPOULOS, *La question féminine, de Freud à Lacan*, Paris, Puf, 2010 ; traduit en espagnol : *La cuestión femenina*, Buenos-Aires, Logos Kalos, 2017.

The metapsychology of the trader : neurosis or denial of the name-of-the-father ?

Jan Horst KEPPLER

Introduction

This essay considers the question whether the psychological structure of a financial trader markets can be characterised as a neurosis or whether a satisfactory characterisation requires as an additional analytic category the denial of the Name-of-the-father as the anchor of the symbolic system. The interpretation of the trader as a neurotic is developed in Zafiropoulos (2014) and, with some nuances, in Zabala Corradi (2014). Together, their pioneering contributions took on the important issue of the analytical and clinical implication of the working in financial markets for the first time. Our exploration builds on their work, which explicitly posits itself in the wake of Freud's classic works *Totem and Taboo* (1914) and *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (1921). In this reading, the unease of the trader constitutes a modernised example of Freud's notion of the discontent in culture. According to Zafiropoulos the work by Zabala Corradi « perfectly shows that the trading floors unite – in the classic Freudian logic of mass psychology – a crowd of obsessional neurotic sons (*ibid.*, p. 15) ». The Head of the trading floor here represents the Law of the banking institution and functions as the paternal *Ego Ideal* of the crowd of traders with all the ambivalence between love and hatred that such a relationship implies. Haunted by their unconscious desire to murder their leader, traders will try to atone for their guilt by obsessively trying to earn as much money as possible under his command. The money is then handed over to the banking institution embodying the Law. Furthermore, any personal gain is squandered and lost as an additional sign of atonement before the Law in function of an individual economy of guilt and reparation. Such psychological structures encourage exploitative relationships including the possibility of perverse manipulation by the Head of the trading floor, who will use his traders to incur ultimately uncontrollable risks.

Other than offering a general clinical perspective on the subject working in financial markets, the approach by Zafiropoulos and Zabala Corradi analysing the unease of the financial trader as a symptom of neurosis aims at countering the evolutionist approaches proposed among others by Gauchet, Lebrun and Melman (Zafiropoulos, p. 2-3). The latter postulate a, yet to be properly defined, state of « hyper-modernity », which induces a number of symptoms that may include perversions or « white psychoses ». The financial trader here would be a paradigmatic representation of a subject lacking of paternal references. The roots of the malaise of the trader would thus need to be defined with the help of a notion of generalised psychosis,

or the « white psychosis » of an incompletely constituted subject.

Neither approach allows for a satisfactory answer. The recourse to a not further defined state of hyper-modernity to explain new behavioural patterns substitutes discursive impressionism for proper analytical theorising. At the same time, the solid conceptual approach by Zafiropoulos and Zabala Corradi considering the financial trader as a neurotic is not quite sufficient to explain a number of empirical observations about the realities of working in financial markets. These observations detailed in section two describe a world very different from that of the neurotic. Of course, one may find neurotics in banking, although one will find them more frequently among analysts, risk controllers or specialists in information technology rather than among traders. The trading floor, however, is the stage for a number of phenomena that neurosis can only very incompletely explain.

A third section will present the outline of an alternative, or rather complementary, theory to account for these phenomena. This theory will seek to avoid the binary opposition between neurosis and psychosis, which results from a very Cartesian interpretation of Lacan's concept of the *foreclosure* of the Name-of-the-Father. Instead, it proposes the notion of *denial* or *negation* of the Name-of-the-Father, which permits a more complete characterisation of the behaviour and personality of financial traders. The Name-of-the-Father is in this context the signifier of the *Other*, the treasure of signification, in its function as the locus of the Law. While going beyond the interpretation of the trader as a neurotic, this approach will remain faithful to the tradition established by Freud and Lacan, where the unconscious has a stable syntax anchored by the metaphorical link established by the Name-of the-Father.

This syntax expresses itself in linguistic and behavioural structures that are ultimately accessible to semiotic analysis. The subject employing the strategy of *denial* is thus capable of symbolic signification but will behave as *if* the Name-of-the-Father did not exist. It will thus substitute the rule of the one eternal Law marking the transition from nature to culture, the prohibition of incest, with a number of socially codified rules or laws that can be substituted at will and at high frequency.

A fourth section will conclude by presenting the institution of the *panopticon* introduced by Jeremy Bentham, universally recognized as the founder of economic utilitarianism, as a metaphor for the market economy. The *panopticon* as devised by Bentham is a model prison, in which prisoners' behaviours, and ultimately minds, are reformed through the supervision of an invisible warden. While this may seem anecdotal at first sight, the *panopticon* highlights in a very crude, almost cartoonish manner the substitution of an abstract symbolic entity with a totalitarian system of precise rules for social behaviour. This is, in fact, at the heart of our argument : the substitution of a symbolic entity, which may be called a totem (Freud), a symbolic father (Lacan) or a « floating signifier without semantic value » (Lévi-Strauss), with a set of socially codified behavioural rules is the necessary condition for a pure market economy. The latter is, of course, a hypothetical concept even though

financial trading floors approximate it quite closely in reality. The issue is thus not the foreclosure of the Name-of-the-Father (the social *Other* cannot function in the absence of symbolic competence) but its denial and its suspension as a normative benchmark for individual behaviour. Quite obviously, the ubiquitous presence of the social *Other* in the form of the inter-personal networks of the Internet era reduces the costs of this denial substantially as myriads of local normative frameworks of varying duration and stringency in terms of self-control offer low-cost alternatives.

A consensus approach

There is much continuity between the interpretation of the trader as a neurotic and the one presented here of the trader as an individual living in an unconscious denial of the relevance of the Name-of-the father for the construction of his symbolic universe. Denial is, of course, also a classic Freudian concept developed in the articles on "Negation" (1925) and "Fetishism" (1927). This essay indeed tries to answer the question posed by Zafiropoulos « how do changes in... the social *Other* modify the structure of the subject of the unconscious (Zafiropoulos, p. 3) ? » However, beyond the consensual observation that in the financial world « the envelope of the symptom » (Lacan) is highly specific, we would like to show that for today's financial traders also the *unconscious structure* of the production of symptoms is specific and differs from the structure under neurosis.

While he denies the pertinence of a unique symbolic reference, the trader « remains a subject » (Antoine Masson) in the sense that he possesses a basic symbolic competence allowing him to produce variously structured symptoms. However, these symptoms can no longer be captured by the classic categories hysteria, obsession, phobia or perversion. This is primarily due to changes in the structure of the production of *meaning* in societies with permanent recursive informational feedback loops. In such a context, it is possible to produce socially intelligible sense by transforming libidinal energy through displacement and condensation, *i.e.* to produce *symptoms*, in a fluid, intermittent and ephemeral manner without a permanent reference to a single Name-of-the-Father structuring the mental space of the individual in a stable, complete and internally coherent manner, both at the conscious and the unconscious level.

The post-industrial society of today is characterised by three interrelated phenomena : the progressive disappearance of space, the increasing disappearance of time, in particular, the time to process information at the level of the psychological subject, and the permanent virtual interconnection of any one individual potentially with all other individuals but, in particular, with the members of his peer group. The global financial sector is in the vanguard of this process. It thus makes sense to take the financial trader as a paradigmatic figure of the contemporary individual that develops a number of relevant new symptoms in a particularly pure form.

The new forms of communication and interaction with a constant immediate and complete access to the social *Other* through the Internet offer new possibilities for mental and emotional development, in which the denial of the Name-of-the-Father becomes an attractive option for the subject as it holds out a promise of enjoyment (*jouissance*) untainted by the experience of symbolic castration, *i.e.*, the painful recognition of the behavioural and sensory adaptations required by the passage from the world of imagination into reality. The denial of the name-of-the father thus opens a space for the social *Other* as an alternative system for the production of normative references. Implicit in this reasoning is, of course, that the social *Other* can only partially substitute for the functions hitherto ensured by Name-of-the Father in structuring the subject of the unconscious. While the social *Other* can provide any number of behavioural norms, it cannot provide coherence of these norms at the individual level. In other words, the social *Other* can provide moral guidelines but no ethical impetus. This is precisely the difference of the « trader » with a member of the horde of brothers in *Totem and Taboo* or the « masses » in *Group Psychology*. The social rules of the latter are mutually consistent and ultimately converge in stabilizing a single, common, unconscious *Ego Ideal* of the members of the horde embodied in the figure of the leader.

The social *Other* as a normative reference provides rules but no coherence among those rules. The denial of the Name-of-the-Father thus poses the question to which extent the normative references handed down by the recursive mechanisms of social adaptation remain mutually consistent and coherent at the level of the individual. The structure of the construction of normative references is thus not the same at the time of the primitive horde, at the time of the industrial revolution of Adam Smith, which, broadly, is also that of Freud and at the time of virtual social networks today. The industrial revolution, accompanied by the emergence of a middle class and a « civil society » witnessed a first dramatic change in the modes of symbolisation. The medium is the message here, as the same technological changes that allowed for new forms of production and consumption also allowed for much more fluid horizontal communication between auto-organising individuals. Think of book printing, newspapers, electromagnetic signalling, telephones, trains, canals, road networks etc. This allowed a new stage in the substitution of the symbolic father, at the time represented in a very concrete way by the political and religious powers in place, as a normative reference. Adam Smith was the first to show how this symbolic instance, named in his *Theory of Moral Sentiments* the « impartial spectator », morphs from an explicit, conscious reference into an unconscious structure in a market environment (Keppler, 2010).

Our era, the era of virtualisation, electronic trading, Internet, ubiquitous social networks and omnipresent socially codified information has gone one step further and is characterized by recursive information loops that can make and break « unconscious structures » in ever faster ways. We are tempted to speak of ephemeral unconscious structures, well aware the contradiction such a term implies. These ephemeral normative structures are modelled on the Name-of-the-Father, which in the state of denial has been inscribed but is no longer functional. It is important to recall that the Name-of-the-Father as the apex of the unconscious structure is not foreclosed with the trader. He still provides a matrix of meaning and an idea

of the law, but is no longer capable of imposing his Law in a consistent manner. The trader, the emblematic subject of the market society, is thus constantly skirting the limits of the forbidden. At this limit, the respect – constantly challenged and questioned – of a series of transitory social norms substitutes for the respect of the Law, the prohibition of incest. The trader is thus never ready to recognize castration as such, but he is always ready to recognize a partial castration, which engages him only for an instant, to recommence with the enjoyment of the object and its substitutes the moment after.

The Empirical Limits of the Approach of the Trader as a Neurotic

The first thing one notices when stepping on a trading floor is the incredible energy that it exudes. This is not a world of neurotics but a world characterized by the permanent enactment of excessive and competitive enjoyment. The creed of the trader is « I enjoy more than you » even before « I earn more money than you ». Money is a means to engage in an ostentatious display of enjoyment rather than an objective *per se* for the trader, precisely because he is not an obsessive neurotic. However, evolving permanently at the very limit delineated by the denial of castration, trying to reconcile maximum enjoyment with social functionality, requires great vigilance and a hyper-attention that can be sustained only when coupled with a permanent adrenaline discharge. A trader always works, both literally and figuratively, at the limit. In the literal sense, he works at the limit that his financial institution has set for the risk exposure of his portfolio. Needless to say, outside those limits not only lie the greatest risks but also the greatest gains. In the figurative sense, a trader permanently works at the physical limit of his capacity to sustain that particular internal tension which alone allows perceiving and, if possible, anticipating, the slightest movements of that beast to which he has sworn allegiance to, that amorphous multitude, which is the market. If ever his hyper-attention should flag, he will immediately sustain it artificially with the help of licit (coffee, nicotine) or illicit drugs (cocaine, amphetamines).

The trader is not permanently cogitating like a neurotic. This would waste valuable time. He must react instinctively, gregariously, automatically and mimetically. The last point is important. If the obsessive neurotic « creates his own private religion following the death of God » (Vanier), then the trader's religion is alternately presided by his peer group and the market as a whole. Under no circumstance can his religion be a private affair. There is perhaps room for a cult of the market with some religious overtones, as, can be observed with some investors in bitcoin and other crypto-currencies. However, a private religion, or any *bona fide* attachment to an official religion, would introduce a symbolic split between the word and the object, which would again slow down the trader's insertion into the self-referential feedback loops that are permanently maintained by the screens, the phones and the banter among colleagues. Contemplating the symbolic split between words and objects as well as its corollary, the existence of a « floating signifier without semantic value » (Levi-Strauss), is the defining feature of all religion. This brings us back to the original question if the trader is an obsessive neurotic. Theoretically, the definition

of an obsessive neurotic as the follower of a private religion could be adapted to cover the trader, in particular by including notions of conspicuous consumption and ostentatious enjoyment as signs of devoutness and the market and the peer group as symbolic instances. However, this would require semantic contortions, including the definition of a mimetic rather than a symbolic *Ego Ideal*, of a kind that would make the exercise of defining the trader as an obsessive largely meaningless.

Can the Head of the trading floor represent a suitable Ego Ideal ?

A trader must be young. The permanent enactment of enjoyment, the permanent testing of the limits of the forbidden in both work and play (the fast cars, the clubs, the short-term vacation trips, the erotic relationships etc.) is very exhausting for the body. It is rare for a trader to stay in business beyond the age of 40. An old trader is a pathetic figure. Either, he has become a neurotic, *i.e.*, he has imposed contortions on himself, which avoid risks that are too costly while pretending that is still running with the pack ; or, he has become a pervert, capable of exploiting younger colleagues through the ruses learned by experience, possibly both. In both cases, he is a cheat and his younger colleagues know it. This is a major difference with the paradigmatic institutions presented in Freud (1921), the army and the church. One can be an old soldier or an old priest in an honourable manner. Age might even enhance his standing as it provides a certain aura that stems from the self-sacrifice in the service of the shared *Ego Ideal*. It is instead structurally impossible for an old trader to acquire such an aura except in the self-congratulatory manner of an older wealthy man who pathetically confounds the flattery of those interested in his money or his contacts with symbolic competence.

Without fathers no sons. The son of the trader does not exist. Of course, this does not mean that a concrete individual trader cannot have children. However, he will have them in the name of a father whom he denies, or suspends, as long as he is active on the trading floor. Zafiropoulos and Zabala Corradi are right that a trader will usually found a family only following his, early, retirement or his conversion into a less stressful position in the same organization. Zabala Corradi provides an illuminating case study of this process around a trader named « Alvaro ». The latter indeed founds his family only when he abandons the conspicuous consumption of his trading days, identifies with the values of his accountant father and begins working in the « real » economy, a steel foundry (cited according to Zafiropoulos, p. 7). Alvaro is thus able to exit his denial and returns to the Law-of-the-Father (Zabala Corradi). This implies some renouncement of enjoyment and the acceptance of personal limits. In short, the former trader accepts some form of symbolic castration and settles into a stabilizing neurosis in order to found a family.

However, one must be cautious not to interpret the active trading phase as being defined by a sort of temporary unconscious structure that can be unwound at a later stage with ease. Zafiropoulos is right to question the pertinence of a denial of symbolic regulation limited in space and in time (Zafiropoulos, p. 9). Clearly, in this essay we consider the structure of a *denial* of the Name-of-the-Father as a

permanent feature of the financial trader. However, denial is an ambivalent structure to start with. A fetishist will alternate moments of intense arousal around the object he has chosen as the substitute of the maternal phallus with periods of latency. Also the trader can alternate between phases, in which the symbolic dimension will be more or less pronounced. Three remarks in this context : first, the symbolic dimension will be largely absent during active trading. Second, even when engaging in symbolic discourse off-work, say talking about art, politics, how life projects etc., it will be difficult for the trader to avoid a certain form of insincerity. While he is fully capable of symbolic discourse, he will always try to avoid any irreversible personal commitment that could be associated with it. Third and most importantly, traders do not stop trading because they re-discover their symbolic roots and recognise the unsatisfactory superficiality of their ways. They stop either out of mental and physical exhaustion or because they are no longer profitable, the two phenomena being closely related.

There exists therefore no reason why life post-trading should provide a more stable symbolic structure. Yet the absence of a permanent peer group serving as a sounding board for normative references will induce the former trader to adopt far greater caution. While any analyst will quickly spot the difference between a soundly grounded and a cautious subject, externally observable social behaviour might be quite similar under the two circumstances.

During the traders' active phase, contrary to what one might think, the Head of the trading floor will not function as a guarantor of symbolic stability. The Head is neither a father who provides an anchor for symbolic signification, nor a master who transmits it and makes it relevant to the real world. He is more akin to a « big brother », who exploits the naivety of his younger colleagues. The Head of the trading floor, who works side by side with his collaborators without any particular distinction, is a former trader who has survived. He has survived by imposing certain limits on both his trading and his conspicuous enjoyment. His task is to ensure the delicate balance of the group between euphoria and risk control. Despite his outrageous salary and bonus, the Head of the trading floor remains an ambiguous character between the neurotic and the perverse, always at the risk of ridicule. A former trader himself, he is acutely aware of the risks of his role, which he assumes with great discipline and much self-deprecating humour. The movie *Margin Call* quite nicely depicts this character.

The Head of the trading floor needs to verify that limitations on risk are observed, while constantly inciting his traders to challenge them. This makes legal judgements about relative responsibilities in cases when exceeding the limits leads to massive losses particularly difficult. Putting massive pressure on somebody to work at a limit that does not allow for any grey zones will inevitably lead to exceeding the limit at certain moments. Everybody knows this, nobody will ever acknowledge it. Only hyper-vigilance and luck will preserve the individual trader from being punished for a transgression.

The Head of the trading floor thus does not function as a guardian of the symbolic Law. Neither does the bank or an alternative financial institution. The bank functions primarily as a prized treasure whose fantasised possession promises limitless enjoyment. The bank is the heiress of the omnipotent phallic mother and hence the organizing entity and ultimate beneficiary of the game that is played on the trading floor. By construction, the bank thus defies any symbolic power and constitutes a strongly attractive opposite pole that, at the unconscious level, draws in the trader's psychic energy like a vortex. In order to survive, traders reward the bank at the conscious level with an extraordinary and, in fact ostentatious, degree of professional promiscuity and an utter lack of loyalty.

Finally, one must discard the persistent myth that at a psychological level trading is akin to playing in a casino. A bank is not a casino ; a trader is not a gambler. Assimilating banks to casinos is a vindictive fantasy of those who have to endure the power of banks while ignoring their real nature. Unlike the lonely and loyal gambler at the roulette table, who plays to loose in order to pay or rather to establish a debt in the melancholic knowledge that he will never succeed, the trader never plays to lose but always to win. His gain is measured in both material and immaterial terms. Peer recognition is the primary motivation in the financial industry. The only thing a trader aspires to lose is quite literally the name of his father. The greatest sign of esteem that traders can bestow on one of their own is to give him an immediately recognizable nickname. « Fabulous Fab », the « London Whale » etc. are part of recent market lore.

Losing money also does not have the same meaning for a trader or a gambler. The gambler embarks on a quest for identity wondering whether he has an identity beyond his function as a surrogate for the maternal phallus. Such a quest is, for instance, beautifully translated into images and music by Wong Kar-Wai in his movie *2046*. The gambler must lose in order to prove that he is more than the product of his mother's desire for completeness. The trader instead must win in order to preserve the recognition of his peers.

The hyper-codified universe of modern finance is always characterized by the systematic absence of any symbolic dimension that would recall the Freudian myth, subconsciously re-enacted by the neurotic, of the murder of the father at the hands of the brothers of the prehistoric horde, as well as the ensuing guilt and emotional auto-mutilation of the brothers that follows. In a situation, where the structuralising force of the Name-of-the-Father is denied both individually and collectively, traders will create their own rudimentary symbolism, which is structured around the social *Other*, in order to survive as a subject.

The knife-edge between denying a unifying symbolic instance and preserving the symbolic competence to engage in communication with peers, colleagues, customers and competitors poses the question « which precise form does the social *Other* take ? » Zafiroopoulos advances the hypothesis that it is constituted by

the « algorithmic *Other* », the « algorithmic machinery of the *Other* conceived by brilliant mathematicians who have become the masters of the young traders being watched by their screens (Zafiropoulos, p. 5-6). » Zafiropoulos goes even farther when maintaining that the trading algorithms can fully substitute for the function of the Name-of-the Father, which is, of course, at the heart of his hypothesis that the trader is a neurotic that displays no fundamental difference with neurotics in other areas of social life or in previous times. He thus states :

Do we not need to search in the mathematical language... the signifiers that organise trading and, if appropriate, in the place of the signifier without semantic value or the Name-of-the Father which, according to Lévi-Strauss, *allows symbolic thinking to deploy itself*... the spirit of all things mathematical that structure the world of the traders (*ibid.*, p. 12, emphasis in original) ?

This is an attractive hypothesis for two reasons. First, electronic screens are ubiquitous on the trading floor. They constitute a very important link with the trader's social *Other*. Any trader works with multiple screens that provide both raw information and numerical data that has been treated by mathematical algorithms to provide indications about correlations between different markets as well on the evolving structure of the traders' portfolio. Second, electronic trading driven by mathematical algorithms is indeed becoming more and more important, with algorithmic trades constituting more than half of all volumes in some markets. The best-paid employees of large financial institutions are increasingly the « quants », the highly qualified mathematicians and theoretical physicists that devise the trading programmes. By the way, the latter count any number of neurotics, usually obsessive neurotics, among them. However, their mental structure is very different from that of the traders, with whom they have little personal contact.

The hypothesis that the mathematical formulas driving the algorithms whose results are flashing on the screen, the « ghost in the machine » so to speak, constitutes the anchor of the trader's symbolic structure is ultimately based on a misunderstanding of the relationship between the trader and trading algorithms. The two are in a fierce relationship of substitution. As soon as the automated trading by an algorithm is more profitable, the trader will be unceremoniously sacked. By the way, nowhere is sacking more unceremonious than in the financial sector, where it is not uncommon to have one's dismissal announced in the morning and to have to leave at lunchtime with a cardboard box under the arm.

As long as the human trader is more profitable than the algorithm, any quantitative information provided by the system is part of the constant flow of information on which the trader needs to react. Again, his aim is to stay as close as possible to the « market », i.e., that particular social *Other* that is constituted by the totality of all other traders. Of course, any quantitative information helpful in this process will be assimilated immediately. At the same time, however, strictly no piece of information has the temporal persistence that would be necessary for

a stabilised symbolic structure to emerge. While there might be habits, favourite websites, chat-rooms, news sources or even particular trading programmes, each single one of them has value only to the extent that they allow the trader to stay in the general process of creation and defeasance of informational objects that serve as temporary attractors for the flow of communication.

Living in the flow of the murmur of the peer group defines also the trader's perception of himself. His Ego is established primarily by the sympathetic mirror image that his peers reflect of him. Outside of his peer group, which is his only normative reference, the trader strictly knows no conscience, guilt or shame that would characterise a neurotic. Even trading losses are never « losses » in the sense that they would establish a moral debt. The trader works on the assumption that absolutely any loss can be made up by the next punt. This leads to the well-documented cases of snowballing losses, when losing traders manage to circumvent the risk controls of their banks. Their motivation here is not guilt, trying to regain the money lost. It is not their money to begin with. The motivation is to save their bonuses and hence their standing in the peer group. Even major transgressions, the multi-billion losses at Société Générale, UBS or Barings Bank come to mind, thus do not inscribe themselves in any symbolic regulation around public scandal, process and punishment. The individual traders concerned are absolutely sincere when they proclaim their innocence. Moreover, all traders know that their days are numbered, since the life of a common trader on the floor is physically unsustainable beyond the age of forty. Enjoyment and constant excitement wear out bodily and mental health usually well before middle age. This looming deadline further justifies any transgressive behaviour, any absurd gain or insane risk. Everything has been paid for in advance !

Traders thus never trade to lose and, in fact, on average, they do not. Even « hedged » bets are never fully symmetrical. Thanks to the informational advantage of the big banks and hedge funds, the latter intervene in the market slightly earlier than other actors who receive the relevant information only with a slight delay, a delay that is sometimes only measured in fractions of a second. This informational advantage is the basis for the persistent gains of the big financial institutions. Trading is certainly not a zero-sum game but the principal source of a bank's profits. Unlike the languid and elegant dweller of the casino, an alert trader does indeed win on average. Otherwise, banks would stop employing them immediately.

An Ambivalent Form of Symbolic Competence : the Denial of the Name-of-the-father

The rivalry among equals (peers) permeates every aspect of the trading floor. Such rivalry and jealousy necessitate shared references, which imply some form of deference to shared signifiers with a certain symbolic weight. In this sense, we agree with Zafiroopoulos that the trader does not live outside of all symbolic reference. The decisive point, however, is the changing and partial nature of these symbolic links, which is constantly constructed and deconstructed by recursive feedback loops of limited duration. The jealousy which supports the social bound is thus attached to « strange attractors », which consist of objects that are random ex ante, but that

are hyper-determined ex post and constitute non-negotiable normative references once the process of recursive feedbacks between all members of the group has run its course.

The primary condition for such an « attractor » is that it must be codifiable and immediately recognizable. It is of secondary importance whether at any given instant the attractor is constituted by the Rolex on the wrist, the haircut, physical prowess, the costume, the familiarity with a trendy nightclub or restaurant, the appropriate accent and vocabulary, a car, a fashionable vacation spot, the type of companion, the appropriate address, or, finally, the design of furniture and art recommended by the *arbiter elegantiarum* of the moment.

The inter-subjective, partial, ephemeral and, ultimately, limited nature of these symbolic structures implied by the denial of the Name-of-the-Father is different to the nature of the symbolic structures implied by either neurosis or psychosis. While the term denial or negation was developed by Freud in connection with the fetishist's denial of the absence of his mother's phallus, the term has wider bearing for mental structures, where a fundamental symbolic competence exists, but where the subject remains latent and refuses, at least partially and temporarily, to act on its basis. This is the appropriate starting point to determine the mental structure of « the trader », as the typical representation of a certain type of personality in post-industrial society. A trader is not a psychotic. Psychopaths, such as the crazy trader of Brett Easton Ellis' *American Psycho*, are as rare or as frequent among traders as in the rest of the population.

Traders thus possess symbolic competence but refuse to fully act on it. The consequences of denial can perhaps best be presented by starting from the paradoxical formula that the trader evolves in an environment that is characterised by a de-symbolised symbolism. Let us explain : the notion of a symbol derives from the Greek *symbolon*, a broken clay ring whose two halves were kept by the two contracting parties as proof of their legitimacy in the settlement of a contract for forward delivery. A symbol is thus always characterised by a fracture. This fracture applies to the difference between the two contracting parties as well as to the irreducible gap between the words of the contract and the act of the actual exchange. A symbol is thus a sign that in a self-referential manner draws attention to its own abstract, non-material nature as a sign rather than its material nature as an object. Ultimately, any symbol thus insists on the gnoseological abyss that separates the word and the object, the signifier and signified.

The void of this abyss can only be overcome by faith, the faith in the power of words and the power of signs. This faith is organised precisely by the Name-of-the-Father, who anchors the symbolic universe. Freud in *Totem and Taboo* assigns this anchoring function to the totem who inherits its power from the slain father of the original horde. In his *Lacan and Levi-Strauss or The Return to Freud (1951-1957)* (Karnac Books, 2010) Markos Zafiroopoulos shows how the notion developed by Lévi-Strauss of a « floating signifier without semantic value » assumes the same anchoring

function in the symbolic system as Lacan's notion of the Name-of-the-Father. For the Polynesians, whom Marcel Mauss describes in his book *The Gift* (1925), this function is embodied in the « spirit of things », the *mana*, *orenda* or *hau*. The equivalent role is assumed by the ancestral spirits of the Pacific Indians engaging in the tradition of the *pottlatch*. The choice by Lévi-Strauss in his « Introduction the Work of Marcel Mauss » (1950) to settle on the term « floating signifier without semantic value » has the advantage of focussing on the logical function in the construction of the symbolic universe and of avoiding any anthropomorphic imagery that could suggest a religious interpretation in the Judeo-Christian tradition.

In Lacanian psychoanalysis, the Name-of-the-Father, the signifier of the *Other*, presides all signification and meaning and establishes the paternal metaphor as the anchor of the symbolic universe. The paternal metaphor which establishes the link with the symbolic father is always based on faith. It is modelled on the faith that the child has in the words of his mother who designates his father, a link that is vital but unprovable. Of course, the acceptance of a symbolic instance other than the mother is also the basis of neurosis as this vital leap of faith demands a fundamental re-organisation of the mental space, most importantly the acceptance of the non-identity of words and objects. Henceforth, the neurotic will suffer from the fact that the words he or she speaks, and even the terms in which he or she *thinks*, will never be able to convey the totality of his or her external and internal realities. The libido arising from the body will be the most persistent and the most troublesome of these realities. As it cannot be completely absorbed by an individual act of language, it forms the libidinal residual that Lacan called the « object *a* » and that bears some similarities with Peirce's « dynamic object » as a motor of continuing verbalisation.

The world and behaviour of the trader, both at work and in his private life, is now wholly organised around the objective to support and demonstrate his denial of this symbolic fracture. The life of the trader is structured by the ambition to show that signs and objects are fully substitutable : the numbers on the screen are the same as the money they represent, the number of « Likes » received by the pictures posted on Facebook are the only measure of the value of the last vacation to an exotic location, even the fancy car is worth just the jealous glances of his colleagues, neither more nor less. In the semiotics of C. S. Pierce and Umberto Eco, the semantic world of the trader is populated by *icons*, which conflate the sign and the object, representation and concrete existence, social meaning and individual experience.

Of course, also the psychotic uses an iconic form of signification in the sense mentioned by Freud in his *Metapsychology*, i.e., that the psychotic « confuses the word and the thing ». There are, however, two fundamental differences between a psychotic and a « trader », who, again, is referenced here not as a sociological reality but as the representative of a particular psychic structure. First, the trader can switch back to a symbolic mode of signification if need be, in particular outside the trading floor. To some extent he controls his denial, although this control becomes more difficult and costly as time advances resulting in the burnouts that hit many traders past 35 years of age. Second, while denying any responsibility towards the Law of a symbolic father, the trader nevertheless is very eager to conform to the norms and values emanating from the social *Other* that is constituted by his peer

group. His behaviour and communication is thus stabilised by social norms. Even if the latter may be random and transitory, this nevertheless constitutes a decisive difference with the *delirium* of the psychotic, who loses control over his verbalisations as he is *being talked* as words splutter forth in a random walk of associations that is fed by a libidinal surplus that he is unable to absorb.

Even when it comes in the form of a literal adherence to a set of ephemeral social rules rather than in the form of an ethical commitment to a paternal metaphor, this commitment to social intelligibility makes all the difference between the madman and the trader. Such a commitment to social intelligibility implies a repression of the libido, even if, as such, it does not permit sublimation in the Freudian sense, for which it constitutes a necessary but not a sufficient condition. The lack of authentic sublimation precisely translates into the great physical and mental effort that is necessary to live continuously at the edge that is constituted by the denial of the Name-of-the-Father.

At the same time, one must distinguish the particular form of repression that is performed by the trader from that of the neurotic. The libidinal repression of the trader is partial and momentary, limited both in its extent and duration. The trader subjects himself to a sequence of partial standards that structure his behaviour on and off work but that never commit him in his totality. The very function of this strict adherence to disparate social norms is to avoid a more complete adherence to the general symbolic Law that is organised around the prohibition of incest at the level of the unconscious. As stated above, the social norms to which the trader adheres are the result of recursive intersubjective processes that stabilise only once after they have run through a sufficient number of feedback loops. The *like* buttons on Facebook are the simplest and flattest possible version of such recursive feedbacks between everybody and all, but there exist an infinite variety of such viral processes, some of which may very well integrate creativity, invention, humour or, more rarely, irony. A good trader will sense the emergence of a new norm, a new fashionable object serving as an attractor, and, of course, a new *price*, a fraction of a moment before his peers. Such a skill of anticipatory emulation is a source of great professional and personal pride. It even characterizes a certain type of leader. However, while new norms are adopted easily and at great speed there exists no mechanism, neither for the leaders nor for the members of the peer group, that would allow coordinating and integrating the different partial norms or to arbitrate in cases where the latter may be incomplete or conflicting with each other.

The « personality » of the trader is the sum of his attributes that have been identified and validated by his peers. In other words, the Name-of-the-Father is not operative, although it is not foreclosed in sense of Lacan. One might speak instead of the vanishing or the suspension of the Name-of-the-Father. The possibility of symbolic meaning is neither directly denied, nor actively pursued. It is as if the symbolic function is put in parentheses. The Name-of-the-Father may thus continue to subsist as a simple reminder of the need to conform to social norms, which are followed to the letter rather than to the spirit. There even exist, rarely, traders that are openly religious. Since at least the monotheistic religions thematise the link to the symbolic father in various allegorical ways, one may legitimately think that this

could interfere with the denial of the Name-of-the-Father. However, this is excluded almost by definition. A trader who would let symbolic signification get in the way of rapid responses that are shaped essentially by mimetic processes, would lose an essential part of his efficiency. Does this mean a religious trader is a contradiction in terms ? Not necessarily, the only condition is that the enactment of his link to the symbolic father is confined to his private life and must not thwart the self-organizing processes of the market and the peer group.

The denial of the Name-of-the-Father obviously explains the high level of libidinal energy that permeates the trading floor. Trading floors also form the backdrop for the most profane language you will ever hear. If this excess of energy is temporarily channelled, it will allow the young men under adrenaline to evolve as closely as possible to the boundary that separates profit maximization from reckless risks.

For traders, there exists is no decisive difference between their pattern of behaviour at work and off work. In their private lives, traders continue the phallic competition among peers organised by a few simple signifiers with a total domination of exchange value over use value. Think of it as competitive fetishism which includes, of course, according to Freud's original definition the denial of castration and hence of the symbolic fracture. Obviously such fetishism includes commodity fetishism in the sense of Marx and Baudrillard, i.e., the elevation of an exchangeable object to functioning as a substitute of the phallus. However among traders the fetish in question is not so much a particular commodity or an object that could assume the phallic function in a specific form of erotic perversion. In the world of finance, the most important fetish is the trader himself. More precisely, the fetish consists in the image of his *Ego* that he projects to himself and his peers. This is in Lacan's terminology the imaginary *Ideal of the Ego* as opposed to the symbolic *Ego Ideal*, both emanating from Freud's *Ich-ideal*. The trader as a fetishist of a new type must, of course, demonstrate his ability to earn money. Even more important for his standing in the peer group, however is his body and outward appearance as signifiers of his capacity of enjoyment, and most importantly, his ability to satisfy better than anyone else the changing and demanding social norms that are associated with a permanent state of *plus-de-jouir* in the sense of Lacan. This competitive enjoyment demands that the trader commits his own body as a guarantor of authenticity, including the taking of stimulant drugs, until he crashes if need be.

In principle a trader works until he burns out physically, emotionally and mentally. Ideally, by then he will have amassed a sufficient amount of capital to open a restaurant, an art gallery or a spa, to live on the beach or to take over an organic plantation of wine or olives. Such images of physical and nutritional sustainability arise with insistence in the stories of ageing traders and contrast with the unsustainability of their professional and private lives during their active period. Ironically, these new attractors are shaped by precisely the same recursive processes organised at the level of the peer group, even though they are now converging towards a new set of now physically more sustainable norms. Even during this sustainable coda to his active life, the former trader will espouse causes and issues (vegetarianism, animal

welfare, combating climate change, environmental protection, organic food etc.) which commit the subject, often quite intensively, but always in a partial manner that isolates one issue from another in both a synchronic and a diachronic dimension. In other words, even in retirement the former trader has neither the ability nor the desire to forge coherence among different specific social norms in order to approach anything that could resemble a personal ethics.

The absence of a « floating signifier without semantic value » and the psychological subject

Let us return for a moment to the question of the mental structure implied by the denial of the Name-of-the-Father, which is also the question of the existence of a psychological subject. The constitution of a subject requires an opening, a hiatus, in the chain of signifiers. In Levi-Strauss' terms, the constitution of a subject requires the « floating signifier without semantic value » that provides the necessary flexibility between the necessarily discontinuous chain of signifiers and the continuous flow of sensory experiences or mental images. The beginning of signification consists in the ability to isolate specific elements of the surrounding environment. Such a floating signifier exists in the neurotic mind but not in the psychotic mind. Lacan's expression for the floating signifier is, of course, precisely the Name-of-the-Father.

In the case of denial of the Name-of-the-Father, it is not useful to approach the question of the existence of such a floating signifier in the binary logic of « exists, does not exist ». From the point of view of a semiotic analysis of mental processes, neurosis and psychosis are the two limits of a continuum of modes of signification that are distinguished by the degree of elasticity or flexibility between the signifier and the signified, the sign and its mental representation or content.

In the neurotic mind, the metaphorical condensation and the metonymic displacement of an individual signifier displays a certain semantic elasticity, *i.e.*, these transformations lend themselves to interpretation, doubt, irony, wordplay *etc.* without completely losing their link with in some generally accepted meaning, even if the latter is questioned, criticised, augmented or relativized. This ability to maintain an ultimately coherent matrix structure of different signifiers, which together form meaning in its most general sense, is the necessary condition for any form of repression, the constitution of an unconscious that permits at least a partial absorption of the libido. The existence of such a flexible matrix or, more precisely, lattice structure is also the sign of the presence of an *Other*, who guarantees the process of semiosis, *i.e.*, the progressive linkage of different signifiers, and the coherence of the semantic universe.

In a psychotic state instead, this elasticity between the signifier and the signified breaks down. There is no *Other*, who in his radical difference to the subject could

impose direction and purpose on the process of semiosis. In this state, there exist two options. If the link between signifier and the signified is completely broken, signifiers will be associated randomly or according to what one could describe as a « first come, first served » basis without any filter or ability to select and recombine semantic elements according to higher structuring principles, which necessarily operate in a metaphoric dimension. One might think of such a state of delirium as a radical pursuit of pure metonymy, where words are hopelessly incapable to act as shock absorbers for the physiological reality of an onslaught of the libido. The other option seems to constitute the polar opposite of the delirium of the psychotic but indicates in fact the last barrier before the breakthrough of an impulse. It is characterised by an extreme rigidity of the link between the signifier, the signified and any object the subject associates with the signified at any particular moment. The sign here is inseparable and ultimately indistinguishable from the object and thus becomes, in the definition of C. S. Peirce and U. Eco an *icon*.

Our hypothesis is now that the trader as pure economic subject uses this iconic mode of signification, to a far higher degree than any subject outside the sphere of the market. In other words, the world of the trader is characterised by a far greater rigidity of the link between signifier and the signified than this is usually the case. Pursuing this reasoning further, proper analytic manner to define the economic sphere is to define it is that subset of social relations that is characterised by an iconic form of signification. This is not the place to discuss the historic causality of this association, i.e., whether the market economy creates an iconic form of signification or whether the latter is responsible for the former. Let us just say that an iconic form of signification due to its high codification and replicability permits a reduction in market transaction costs and is thus essential in achieving high degrees of economic efficiency through repeated trading at low cost. Whatever the directionality of causality, economics is the study of social interactions involving an iconic mode of signification.

It is evident that the pure economic individual, the pure trader, is a conceptual fiction. To function in everyday life any trader or any other economic individual must be capable of that everyday form of sublimation that consists in engaging in social exchanges that require some sort of symbolic elasticity in order to establish that sort of « sym-pathy » between two individuals that passes for successful communication. However, in the specific world of the financial markets the most successful traders are those capable of working precisely at the physically demanding limit that separates a universe, in which the sign is worth the object and where all actions and values are immediately recognisable and codified, from uncontrolled impulsive behaviour. Living in the midst of a peer group necessarily requires some sort of repression of libidinal impulses. However on the trading floor we are dealing with a limited, superficial, momentary repression that does not translate into coherent unconscious structures. The name-of-the father exists but the trader, to the extent that he acts like a trader, will deny him and thus restrict his impact on the semantic universe in which he evolves.

The trader thus constantly evolves on the edge between neurosis and psychosis in a process that is stabilised only by a number of highly specific and disparate social norms formulated by the peer group or the institution he works for. The slenderness of the libidinal repression that this state of mind implies must not be considered an undesirable side-effect. On the contrary, it precisely guarantees the energy level necessary to execute rapidly vast amounts of highly codified, shallow communication, producing, re-producing and reacting at high speed to disparate semantic content transmitted by iconic signs. Physiology, e.g., testosterone levels, may explain why these very high energy levels under tight constraints are generated more easily by men than by women. But this is an open question for experts in physiology outside this essay. Fact is that the vast majority of traders are men. Most surprising is perhaps the fact that financial trading is one of the few remaining bastions of maleness, where women actually express little desire to seize it. Given the ever more stringent requirements for gender balance in these politically correct times, financial institutions have a strong incentive to hire female traders but, so far, most women seem to find less stressful and more attractive employment elsewhere.

Zafiropoulos interprets the dominance of male traders as the result of a polarisation by a « libidinal structure of repressed homosexuality, which very incompletely hides the anal erotization typical for the market economy (Zafiropoulos, p. 3). » The statement indicates a key point but requires further explanation. There exist heterosexual traders, openly gay traders and certainly also traders with repressed homosexual tendencies. The key point, however, is not a particular sexual orientation of the trader but the mobilisation of his libido in following and sustaining the informational feedback loops that constitute his daily universe. In order to perform the trader will have to live with, and even artificially generate, if necessary, an incompletely absorbed libidinal surplus. In other words, the archetypical trader will forego the benefits of a stable, fully satisfactory erotic relationship. Repressed homosexuality constitutes a powerful example for creating such an unabsorbed libidinal surplus, it is, however, but one constellation under which such a surplus is generated.

An individual trader will be a subject in the analytical sense in an intermittent manner or he might be a potential subject, however he does not act as a subject when acting as a trader. His task does not consist in formulating new metaphoric combinations between signifiers that would enrich the web of meaning. He will instead roam the established web of meaning at great speed. This means that to some extent automated trading constitutes a serious threat to the profession of the trader. However, the trader also needs to codify quickly whatever new information arises and must insert it at a specific place in the web of meaning. This latter task is one activity where automation cannot completely substitute humans although this boundary is continuously being pushed back as signals from the « real », non-financial world are converted into financial units according by ever more sophisticated programs of pattern recognition. Nevertheless, even the decreasing space of human originality on the trading floor cannot be associated with the work of a subject as it is usually understood as it lacks the ambition to constitute any form of sublimation but defers to a need for social rather than personal sense.

The observation that « one is not a subject of the market in the same way as one is a subject of the revolution or a child of God » (Vanier) must be pushed to its logical consequence : the market in its pure form does not know a subject in the analytic sense. The market, by definition, is established by the intersubjective consensus of a multitude of individuals, each one of which is participating in the process on the basis of the commitment to taking this intersubjective consensus as a normative reference without referring to a third party. Herein lies the essential difference between a market exchange and the exchange of gifts in the sense of Marcel Mauss as established in his *Essai sur le don* (1925). In addition, in the perfectly codified, or rather permanently codifying, universe established by financial markets, the trader does not know *chance* in the sense of an unforeseen and unforeseeable accident. Affirming the absence of chance in a universe that is structured by probabilistic risk assessments might surprise. However, one must not confuse an oscillation of the coloured lines on the screen with that sort of adventure that can change the trajectory of a subject from one moment to the next as it touches the unconscious structure at a vital point and sets it swinging. As Stéphane Mallarmé remarked, « a throw of the dice will never abolish chance ».

In this perspective, what can one say about the trader's mental health and, if apposite, his cure ? Of course, traders are not a particularly strong segment of the clientele of analysts. Nevertheless, there exists a distinct malaise of the trader. After an initial period of euphoria, having attained the much desired status of a trader, doubt sets in rather quickly. In a universe where all desire is attached to codified, communicable and exchangeable objects, the trader does not suffer from dissatisfaction in the usual sense. His desires are far too easily fulfilled. This is another important difference with the neurotic. The trader's suffering is best captured by that state of mind that Lacan described in his Seminar 10 as « anxiety resulting from the lack of lacking (*le manque du manque*) ». The denial of the Name-of-the-Father, which held out the promise of suspending the painful experience of inadequacy in front of one's own desires which analytic theory calls the symbolic castration, is now relived as an anguishing lack of identity. As limits recede and everything become possible, the trader is haunted by the question « Who am I ? » much like any other subject who ignores himself. Let us be clear, if the trader does not act like a subject when acting like a trader, the man who works as a trader but suffers existentially in his daily work suffers as a subject in the analytical sense and is thus amenable to analytic treatment.

An interesting point regarding the relating clinical condition of the trader is whether the trader is at heart a melancholic. Melancholy was defined by Freud in « Mourning and Melancholy » (1917) as a state in which « the shadow of the object falls on the *Ego* ». Needless to say, the trader lives amongst an abundance of objects which all direct him towards the one original object to which he attached himself to as a child. And it is Adam Smith, the first theorist of the modern economic subject, who remarked in *The Theory of Moral Sentiments* (1759) that « the very suspicion of a fatherless world must be the most melancholy of all reflections ». Would a fatherless world, in which multiple objects combine to cast a permanent shadow of the original object, not apply to the trader ? No. This is one of the points where the original definition of the trader living in denial of the Name-of-the-Father is at

its most useful. Unconscious sadness when facing a fatherless world would apply to the gambler who seeks a form of symbolic castration that would be attested by his loss at the gaming table. In the case of the trader, contrary to the gambler, inscription of the Name-of-the-Father has taken place but the subject has decided not to act on it. He thus suspends the relevance of the Name-of-the-Father as a normative instance and substitutes it with the self-referential feedback mechanisms of his peer group and the wider market. Only towards the age of thirty-five or forty, when the repeated effort of jumping from one disparate norm to the next results in physical and mental fatigue and an increasing rate of errors, the trader will begin to contemplate to reconcile himself with the idea of symbolic castration and the relevance of the Name-of-the-Father. In the most auspicious cases, this will take place in the context of the work with a good psychoanalyst.

The Panopticon of the Market

The panopticon or panoptic is the blueprint of a model prison, later extended to psychiatric hospitals, developed by Jeremy Bentham (1748-1832), the English philosopher and journalist. The panopticon is a closed building in the form of a circle or semicircle, in which each inmate has a cell on the outside of the circle, while wardens are placed in a tower in the centre of the circle. The wardens can observe each inmate at any time, while they themselves cannot be seen by the inmates. Bentham attached great importance this latter point. The inmates know that they can be observed at any time but they actually do not know when they are observed. Bentham argued that this would not only allow great savings in personnel, but also induce a behavioural improvement as the inmates would over time internalise the demands of the invisible supervisors. Bentham thus does away with the need for a symbolic instance that would set appropriate norms and regulate the inmates' behaviour and substitutes it with human supervisors whose veiled presence in combination with the authority to punish misbehaviour is supposed to be able to assume the same function.

The platform of the trading floor which guarantees the reciprocal visibility of all by all is a special kind of panopticon. It extends through the electronic instruments of trading beyond the physical trading floor to the market as a whole. Here values and behavioural rules are constantly being generated adapted and substituted by new rules. A million eyes watch and judge every individual trader. The specificity of the panopticon of the all-seeing market is that it takes Bentham's vision one step further. The symbolic father is no longer substituted by wardens with a special authority to mete out punishment in the case of transgression but a multitude of peers. In the panopticon of the market there no longer exists any distinction between the inmates and their supervisors. Everybody is at the same supervised inmate and supervising warden. Transgression from the norm, which is now formulated *inter alia* in the form of a set of prices for different goods and financial products, is punished immediately in terms of a trading loss.

The intimate connection between Bentham's panopticon and financial markets is far from fortuitous. It hinges on the fact that both institutions are driven by the radical intent to substitute a symbolic normative instance based on the paternal metaphor with alternative processes capable of setting and enforcing norms of social behaviour. This is not just coincidence. Bentham was the founder and chief propagandist of utilitarianism, the idea that all human behaviour is a function of a personal calculus to maximise pleasure and to minimise pain. Bentham's approach, which was subsequently refined by Mill, father and son, Menger, Pareto, Walras and others, became the basis for the utility theory that is at heart of modern economics. For Bentham the utilitarian, the panopticon was at the very center of his work as he sought for many years to convince the English political class of its economic, hygienic and pedagogical virtues.

Challenging the Symbolic Father beyond Death : Bentham's « Auto-icon »

Life is stranger than fiction. In his anti-symbolic and utilitarian zeal, Jeremy Bentham is one of the most determined promoters of the shift towards recursive intersubjective processes. His objective here is to avoid the slightest break between the object and its representation, a break that would leave space for the presence of a universal symbolic instance. His most original and unsettling action in this vein was the stipulation in his will that his body was to be preserved as a mummy and publicly displayed. This wish was realised with the help of a physician friend. To this day, Bentham's remains, in the meantime replaced by a wax effigy, can be admired in a glass cage on the first floor of University College London (UCL) by students and visitors. Bentham himself coined the astonishingly apt term for this most theatrical staging of his own refusal to accede to the symbolic state: he called his (future) dead body an « auto-icon », a self-referential icon.

How must we interpret Bentham's morbid fascination with his own dead body given that he has entered the history of ideas as the accountant of pleasure and pain and the champion of utility as the unique principle of social organization? It is understandable only if we fully comprehend the iconic mode of generating meaning in the technical sense of Peirce and Eco. Iconic signification always comports a challenge to the radical otherness of any force guaranteeing symbolic meaning, simply by affirming that no "floating signifier" is required. The greyish wax head and the dusty wig of Bentham's own hair must thus be read as a refusal even beyond death to enter into the immortality of the paternal metaphor. The modern day equivalent is constituted by the computer programs that ensure that an avatar continues one's electronic communications and social media accounts beyond physical death

The materiality of the dead body is thus Bentham's last pathetic challenge to the symbolic father. This is the same symbolic father that he had hoped to substitute as social reformer with the wardens of the panopticon and as economic theorist with the intersubjective formation of socially codified preferences establishing economic utility as the unique norm for judging social behaviour.

The essence of utilitarianism evolves around the notion of cardinal utility which is based on the double assumption that human pleasures and pains are both measurable and comparable across individuals. It is above all the hypothesis of interpersonal comparability that interests us here. In an earlier form of this interpersonal comparability of pleasure and pain, Adam Smith developed a theory where the sympathy mechanism creates socially communicable « moral sentiments » from the primary material of the non-communicable individual impulses. These moral sentiments converge towards shared values, including economic values, which translate into behaviour focussing on socially appreciated attributes such as increased wealth (Keppler (2008)).

Assuming the comparability of utility among different subjects will always tend towards the normative establishment of « objective » value. This is particularly the case with Bentham. Contrary to Smith, who will identify the socially relevant norm of exchange value *ex post* as the *outcome* of social processes of communication and trading, Bentham works assumes *ex ante* the existence of an objective form of utility, whose maximisation must guide all social organisation. The potential sinister implications of such an assumption are nowhere more evident than in the panopticon.

According to Bentham, a social hygienist with paranoid tendencies, the panopticon was to be used both for criminals and madmen. The question is, of course, who defines social deviancy in such cases. In his great meditation on what it means to be a father which is his late novel *Wilhelm Meister's Journeyman Years or the Renunciants* (1821) Johann Wolfgang von Goethe, Bentham's contemporary, defined utility as « what is acceptable to all and turned towards life ». Similarly to Smith, social acceptability is here the outcome of a process not a premise. With Bentham, utility instead becomes an abstract norm to satisfy. Given the extreme reduction of time on the trading floor between the signal and the reaction required by the trader, the norm, even when set by a decentralised process, needs to be satisfied by every individual *as if* it was imposed from the outside. The quantitative disappearance of time that could be used for reflection and adaptation results in a qualitative change, in which the newly established set of prices morphs into an absolutely obligatory new norm for each participant.

The trader is now akin to a Benthamian inmate imprisoned in the panopticon of the trading floor, where his only salvation consists in the rapid satisfaction of different clearly outlined social norms. Who is enforcing this permanent submission under constantly changing norms? The imperative to earn money, of course, but money is abstract even for traders. The trader's invisible wardens are composed by the social *Other* constituted by his peer group as well as by the wider market. Each individual trader is obviously again the warden of his peers. In the panopticon of the market everyone is watching everybody else and *vice versa*. In the absence of any symbolic authority imposing its Law, the eyes of your peer in front of you, your equal, your image, define the laws.

Paris, November 2017



**BIBLIOTHÈQUE
DE SYGNE**

Markos Zafiropoulos

Le symptôme et l'esprit du temps

Sophie la menteuse,
la mélancolie de Pascal...
et autres
contes freudiens

puf

Nota de lectura : Markos ZAFIROPOULOS, *Le symptôme et l'esprit du temps. Sophie la menteuse, la mélancolie de Pascal... et autres contes freudiens*, Paris, Puf, 2015.

María OTERO ROSSI

Markos Zafiropoulos nos propone en este segundo envío un trabajo sobre la especificidad de los trastornos de la modernidad a partir de una clínica que busca confirmar la permanencia de las estructuras clínicas freudianas. *El síntoma y el espíritu de nuestro tiempo : Sophie la mentirosa, la melancolía de Pascal... y otros cuentos freudianos* es el resultado de una investigación que parte de la clínica del caso para llegar a la clínica de la cultura, mientras que su primer ensayo estaba dedicado a la clínica de la cultura basado en datos precisos procedentes de la sociología y de otras ciencias sociales.

En el primer volumen entonces, el autor refutaba con argumentos resultantes de un enfoque metodológico riguroso, la teoría llamada « evolucionista » que pretende dar cuenta de los « nuevos síntomas » que existirían en la actualidad. Para ello, dicha teoría recurre a la explicación –jamás demostrada por la antropología, la demografía o la historia- de la declinación del Nombre del Padre y por consiguiente del registro simbólico. En ese texto, el autor nos recordaba el lugar privilegiado que conserva el padre muerto en la modernidad tardía, y que se encuentra en la base tanto de las instituciones como de su funcionamiento en los ámbitos políticos, religiosos y de crímenes de masa, siempre perpetrados en nombre del Padre. Crímenes que tienen una triste actualidad.

Dicha corriente del psicoanálisis « evolucionista », al proponer concepciones que suponen la desaparición de las estructuras freudianas del sujeto de la modernidad vuelven obsoleta la teoría de Freud. El riesgo sería entonces de reemplazar así las categorías freudianas por categorías que vienen del discurso social.

Y henos aquí en el centro de esta nueva publicación, que responde a la necesidad de refutar dicho discurso. Encontramos aquí los argumentos mayores que prueban por el objeto de estudio -la clínica del caso en la actualidad – la fecundidad y la actualidad heurística de la teoría freudiana de las estructuras subjetivas : neurosis, psicosis y perversión. Estructuras retomadas y releídas por Jacques Lacan y que dan cuenta de las formaciones del inconsciente del sujeto.

Siguiendo la clínica del caso, Markos Zafiropoulos actualiza en el campo analítico la lectura de las manifestaciones sintomáticas – formaciones siempre estructuradas por las leyes del campo de la palabra y del lenguaje – que llevan en ellas el sello de la cultura. Espíritu de nuestro tiempo que se manifiesta en los modos de presentación de las manifestaciones sintomáticas, o lo que Lacan llamaba la « envoltura formal » del síntoma que puede siempre reconducirse a los mecanismos inconscientes formulados por Freud.

Este segundo volumen viene a completar el primero demostrando toda la actualidad de la teoría de Freud, contrariamente a lo que propone una cierta lectura del malestar actual. Y es por ello que el análisis del recurso a las drogas aparece en primer lugar, pues es considerado por el evolucionismo como un paradigma de los nuevos síntomas que ilustrarían la proliferación de los estados límites en nuestra sociedad.

Siguiendo la tradición de investigación en ciencias sociales que le es propia, Markos Zafropoulos, con un rigor metodológico bienvenido en estos tiempos, refuta la idea de una proliferación de estados límites en la actualidad. Opera una transformación lexical que desplaza la noción de « toxicomanía » a aquella de « manía de tóxicos » que correspondería más a una organización neurótica que a una hipotética existencia de estados límites. Si del lado masculino el autor detecta una melancolización como reverso de la manía de tóxicos, del lado femenino, las mujeres serían más propensas a tratarla con anti depresores.

A partir de un claro ejemplo de deconstrucción epistemológica de las categorías procedentes del discurso social, el autor afirma: « El toxicómano no existe » e invita al lector a concebir el consumo de drogas como un síntoma, cuyo lugar en la economía libidinal del sujeto debe ser leído en el marco de la transferencia para descifrar el punto en el que el síntoma se encuentra ligado a la estructura del sujeto y a su universo simbólico.

Siguen a este estudio ensayos clínicos, fruto de una experiencia de más de treinta años. Así, como un bello ejemplo de diálogo científico, podemos leer el « reverso del inconsciente » de los estudios biológicos sobre el sueño. Si la biología explica las particularidades de la arquitectura del sueño en el sujeto deprimido, la óptica freudiana explica los trastornos melancólicos que producen los insomnios y las pesadillas de dichos sujetos. Diálogo científico muy fecundo que demuestra que resulta vano oponer la ciencia al psicoanálisis.

Luego de deconstruir la estructura específica del toxicómano (recurso a las drogas que puede encontrarse tanto en sujetos neuróticos como psicóticos, como lo recuerda el autor) y que demuestra a partir del análisis del lugar que ocupa la droga en dos casos de neurosis (incluido el análisis del recurso masivo a los psicotrópicos del lado femenino) y en un caso de psicosis, Markos Zafropoulos nos presenta – con el caso de Sebastián - la clínica del masoquismo. Con el análisis de Sofía, y especialmente de su madre Espion, el autor nos muestra las motivaciones inconscientes – y colectivas- de un género literario muy particular: el diario íntimo.

En fin, el análisis de la cultura, donde encontramos las bases fetichistas de la producción de objetos, se encuentra articulado con el análisis del caso de Gael y su pasión por el alcohol y el olor a cuero. Siguiendo la lógica de la fábrica de objetos en la cultura (cuyo paradigma es la producción de fetiches), el autor analiza la diferencia entre el objeto de la fobia y aquél de la perversión. Es igualmente tratada en esta obra la cuestión del nacimiento del héroe a partir del análisis inicial de Otto Rank, análisis que dio la oportunidad a Freud de formalizar el fantasma identificado en los neuróticos, la novela familiar, como también las diferentes interpretaciones que hará de ella Jacques Lacan. El último ensayo está dedicado a la cuestión de la transferencia leída por Lacan, quien la sitúa en « la escuela del amor griego ».

Es con ejemplos bien precisos que Markos Zafropoulos nos recuerda que

desde un punto de vista epistemológico, el síntoma no es naturalmente ni médico, ni religioso ni psicoanalítico, sino que es según a quién está dirigido el síntoma que le da su estatus.

Intentando hacer valer en la particularidad del caso el juego de la estructura, Markos Zafiropoulos postula con fuerza la actualidad heurística que tienen las estructuras subjetivas que organizan el funcionamiento del sujeto definidas por Freud : la histeria, la neurosis obsesiva, la psicosis y las perversiones. Es entonces a partir de la disciplina de la estructura que el psicoanálisis puede asegurarse su lugar entre las otras ciencias sociales.

Markos Zafiropoulos

La cuestión femenina, de Freud a Lacan

La mujer contra la madre



Palabras preliminares

A proposito de « *La cuestion feminina de Freud a Lacan. La mujer contra la madre* » de Markos Zafiropoulos

Amelia Haydée IMBRIANO

« Porque es necesario aprender ambas cosas a la vez, lo verdadero y lo falso de la entidad entera, a costa de mucho trabajo y mucho tiempo [...] cuando después de muchos esfuerzos se han cotejado unos con otros cada uno de ellos: nombres, definiciones, [...] cuando se han sometido a discusiones benévolas [...] entonces de repente el discernimiento (*phrónesis*) y el intelecto (*noûs*), echan luz sobre cada objeto con toda la intensidad que les es posible a la capacidad humana ». Platón, Carta VII a, 344b

« Lo que el psicoanálisis nos enseña, cómo enseñarlo ?...
¿ Qué es ese algo que el análisis nos enseña que le es propio, o lo más propio, propio verdaderamente, verdaderamente lo más, lo más verdaderamente ? »
Jacques Lacan, El psicoanálisis y su enseñanza, Escritos

Delinear unas palabras preliminares a esta obra implica presentar a su autor en algunos rasgos que en nuestra consideración lo representan : estudioso, investigador con coraje, hombre de deseo decidido.

Este libro no surge al azar, sino que resulta producto de una serie de estudios de la obra de Freud y Lacan, atravesados desde múltiples perspectivas de las ciencias sociales, principalmente, la Antropología. Su diseño es parte de una detallada lectura, en donde predominan finas auscultaciones, que se valoran en el tejido de sus hilaciones. Obviamente, algo de valor. Pero su valía superlativa, reside en ser producto de una aguda lectura crítica, pues allí se encuentra el deseo que habilita a Markos Zafiropoulos al coraje de volver a la pregunta por el enigma de lo femenino.

Decir que nuestro investigador avanza a sabiendas de que Freud no pudo responder el interrogante sobre lo femenino luego de treinta años de trabajo, es poco. Él es transeúnte de álgidos cuestionamientos a las teorizaciones freudianas, demostrando sus impases y poniéndolos en trabajo, para promediar con una hipótesis que fundamentará : « la mujer contra la madre ».

La teoría psicoanalítica debe su valor a los conceptos fundamentales que Sigmund Freud forjó en el progreso de su experiencia investigativa. Teniendo presente la definición de 1922, se trata de « un procedimiento de indagación de procesos anímicos difícilmente accesibles por otras vías, de un método de tratamiento de perturbaciones neuróticas, fundado en esa indagación, y de una serie de intelecciones psicológicas, ganadas por ese camino, que poco a poco se han ido coligando en una nueva disciplina científica ». En los tres señalamientos, siempre se trata del *pathos*, del

sufrimiento humano, ¿cómo no sostener la exigencia de fundamentación de esta praxis ?

Este producción tiene una gran riqueza en su esfuerzo por responder con el compromiso freudiano respecto del padecimiento humano y por el avance disciplinar riguroso. Por ello también una distinción merecida es calificarlo como una producción responsable. Que en él se debatan y contra-argumenten los conceptos freudianos es importante, pero secundario, lo principal es que sigue los principios de su pesquisa, reflexionando cada concepto que cuestiona a la luz de la clínica.

Nuestro escritor, excelente conocedor del texto freudiano, está implicado en el espíritu del mismo, lo que nos entusiasma para invitar al lector. Su texto se asienta en un estilo que muestra las marcas del investigador : sigue la pista, persigue un rasgo como si fuera la impresión de una huella, trata de descubrir entre vestigios perlas preciosas encontradas por el incansable buceo de alguien que no retrocede frente a su pregunta y al compromiso que implica el sostenerse, para que ella trabaje.

Es alguien *sui generis*, llamado por el deseo de descubrimiento que sabe soportar en sí mismo lo inquisitivo. Es un eximio exégeta que no necesita oscurecer aguas para que parezcan profundas, sino lo contrario, puede plantear lo más profundo e íntimo de lo femenino con sabia simplicidad.

En la lectura de « La cuestión femenina de Freud a Lacan o la mujer contra la madre », una serie de conceptos freudianos aparentemente simples y aceptados, en el quehacer propiamente interrogativo que se sostiene con perseverancia, se convierten en indicios que reclaman un desciframiento.

Nuestro artífice saca a la luz las contribuciones sobre el tema del fundador del psicoanálisis, conjuntamente con sus obstáculos, demostrándolos, algunas veces, como incoherencias, asumiendo la responsabilidad de que ellas no sean también las nuestras. Allí encontramos su ímpetu. Ya el título dice algo que puede escandalizar a toda ortodoxia. La comprensión de esta propuesta vale la inversión realizada en la lectura del libro.

En el recorrido del libro, se descubrirá la desestigmatización de la mujer como inepta para la sublimación y lejana de la cultura.

Markos Zafiropoulos, impulsado por sus preocupaciones teóricas, clínicas, socioculturales y éticas, con metódica aplicada al detalle, logra una serie de intelecciones referidas a los modos de lo femenino, velando encontrar una coherencia rigurosa entre cada uno de los conceptos de los cuales se sirve. Esta tarea lo lleva a interrogar infatigablemente por los fundamentos, posibilitándole construir y demostrar una teorización, que se trata de una construcción metapsicológica.

Entrar en los folios y fuelles de esta escritura implicará un estudio prolijo, detallado, y a su vez, guiado, de la re-construcción de conceptos fundantes del psicoanálisis. Luego se podrá estar a la altura para acompañar al analista en su renovada pregunta sobre la ética del psicoanálisis.

Markos Zafiropoulos considera como un punto de exigencia investigativa y de la práctica psicoanalítica, que ellas retornen constantemente al estudio de las fuentes mitológicas de la cultura occidental. Un antecedente a destacar es su publicación « *Las Mitologías de Lacan* ».

Realizando un estudio mitológico sobre los orígenes de la familia puede fundamentar que la concepción freudiana no es correcta, que se trata de su misoginia.

Denominará « el axioma de la desigualdad de aptitud para la sublimación entre géneros » a aquella desarmonía que Freud pensaba como consecuencia de la diferencia sexual anatómica y por supuesto, interrogará, y buscando fundamentos, encontrará inconsistencias, cuestionará. Dirá con Lacan « no hay relación sexual », añadiendo « entre los géneros ».

El trabajo ha sido arduo, su recorrido es amplio y su vocación de transmisión lo llevan a la generosidad de no retener detalles de su labor. Su aliento no retrocede en iluminar las temáticas propuestas.

Nuestro comprometido psicoanalista culminará aludiendo a la nocividad clínica y política de querer imputar a la mujer el ideal de la madre. Principalmente a la cascada de implicancias éticas respecto de la clínica de lo femenino y de lo social.

En psicoanálisis, la actividad investigativa es su raigambre, su origen, su desarrollo y su porvenir. Nuestro homenaje a Markos Zafiroopoulos por hacerse cargo de este legado.



Déesse Romaine © Vannina MICHELI RECHTMAN

É preciso reconhecer, assim, a originalidade dessa leitura teórica de Lacan, pois até então os estudos sobre sua obra eram contrados na incorporação que fizera da lingüística (Saussure e Jakobson) e da filosofia (Hegel e Heidegger). Dessa maneira, Zafiropoulos empreende uma renovação no âmbito da tradição lacaniana, delimitando o campo para a interlocução da psicanálise com as ciências sociais, numa obra sólida, bem argumentada e sistematizada, além de oferecer para o campo psicanalítico outra possibilidade de leitura para o autor que, inequivocamente, subverteu a psicanálise desde os anos 1950. Enfim Lacan foi revisitado, com outros olhos e ouvidos, neste livro inovador.

JOEL BERMAN, PROFESSOR TITULAR NO INSTITUTO DE PSICOLOGIA DA UFRJ, MEMERO DO ESPAÇO BRASILEIRO DE ESTUDOS PSICANALÍTICOS (RIO DE JANEIRO) E DO ESPACE ANALYTIQUE (PARIS)

MARKOS ZAFIROPOULOS

é um psicanalista de origem grega radicado na França. É pesquisador de antropologia psicanalítica do CNRS, na Université Paris Diderot. Nessa área, produziu publicações importantes entre a psicanálise e as ciências sociais, principalmente no campo da antropologia social. Este é seu primeiro livro publicado no Brasil.

DESIGN: TÚLIO DEQUAZE

FOTOGRAFIA: WERNER FORMAN // GETTY IMAGES

RECUPERAÇÃO

“Se queremos, desta vez, decifrar o momento específico desse ‘retorno a Freud’ (depois do seu momento durkheimiano), o fazemos após ter demonstrado o que até então separava Lacan do pai morto da psicanálise (especialmente na questão do pai), para já agora esclarecer a sua retificação transferencial a Freud, retificação que consideramos o acontecimento de destaque nesse retorno sobre qualquer outra apreciação, mas também demonstrar o que nesse retorno se relaciona à transferência de Lacan a Lévi-Strauss.

A tese deste trabalho é simples: o retorno de Lacan a Freud se faz pelo caminho de Lévi-Strauss.”

MARKOS ZAFIROPOULOS

LACAN E
LÉVI-STRAUSS

OU O RETORNO A FREUD (1951-1957)

CIVILIZAÇÃO
BRASILEIRA

Lacan revisitado

É preciso enunciar, antes de tudo, que o discurso teórico de Markos Zafirooulos é bastante original, pois destaca a articulação existente entre o pensamento psicanalítico de Lacan e as ciências sociais. Com efeito, se o primeiro percurso teórico do psicanalista francês foi marcado pelos pressupostos da sociologia de Émile Durkheim, tal como Zafirooulos estabeleceu em *Lacan e as ciências sociais* (2001), seu segundo percurso, em contrapartida, foi tecido nas relações com a antropologia estrutural centrada na obra de Lévi-Strauss, da mesma maneira que delineou posteriormente em *Lacan e Lévi-Strauss* (2003), agora editado em português.

Enquanto, no primeiro livro, o que estava em pauta era a questão do "declínio da função paterna"; no segundo, a ênfase foi colocada na problemática do "retorno a Freud". Na interpretação do autor, portanto, o célebre retorno a Freud – promovido por Lacan de maneira sistemática, desde 1951 – teve como condição de possibilidade a interlocução teórica lacaniana com a antropologia social, de orientação estrutural. Vale dizer, se Lacan não era efetivamente freudiano até então – nas escolhas que fizera na teoria psicanalítica dos anos 1930 e 1940 –, foi apenas pela conjunção com a leitura estrutural de Lévi-Strauss que o dito retorno a Freud se configurou de fato e de direito.

Lacan e Lévi-Strauss, ou o retorno a Freud

Markos ZAFIROPOULOS

« Quinze anos se passaram desde que deixei o Brasil pela última vez e, durante todos esses anos, planejei várias vezes escrever este livro... » Foi o que disse Lévi-Strauss nas primeiras linhas de seu « Tristes trópicos » (Terre humaine, Paris, 1955). Quantos caminhos percorridos por esse que se tornou o mestre da etnologia francesa, por quem Lacan alimentou uma verdadeira paixão transferencial ? Trata-se de uma relação essencial para quem refundou a psicanálise mundial com seu retorno a Freud, que acredito demonstrar, é fruto de um longo diálogo com o etnólogo. Se o retorno de Lacan a Freud se fez pelos caminhos de Lévi-Strauss, é uma satisfação



anunciar que quinze anos depois, a tradução de meu trabalho será distribuída no Brasil sob o título de *Lacan e Lévi-Strauss, ou o retorno a Freud (1951-1957)*, pela editora Civilização Brasileira. Lévi-Strauss volta ao Brasil, dessa vez pelos caminhos de Lacan. Depois de ser publicado em Taiwan, Buenos Aires, Atenas e Londres, foi meu amigo Joel Birman, que agradeço aqui, quem publicou essa obra no Rio de Janeiro, pela excelente coleção « Sujeito e História », dirigida por ele. Boa viagem, agora é tudo que desejo para essa nova versão « em suas novas vestimentas », como me disse Lévi-Strauss quando meu texto, que ele leu, foi publicado em Paris. Espero sinceramente que minha obra seja bem recebida entre meus amigos brasileiros, para quem ela está agora disponível nesta bela língua²⁷⁶.

Sévilannes © Vannina MICHELI RECHTMAN

²⁷⁶

Traduction : R. SARIEDINNE.

Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud

Markos ZAFIROPOULOS

« Quinze ans ont passé depuis que j'ai quitté pour la dernière fois le Brésil et, pendant toutes ces années, j'ai souvent projeté d'entreprendre ce livre... » écrivait Lévi-Strauss dans les premières lignes de *Tristes tropiques* (Terre humaine, Paris, 1955). Que de chemins parcourus ensuite par celui qui devint le maître de l'ethnologie française, celui pour qui Lacan a entretenu une véritable passion transférentielle au point que par bien des aspects l'œuvre du psychanalyste - refondant la psychanalyse au plan mondial avec son retour à Freud -, peut être lue (au moins de mon point de vue) comme une longue conversation avec l'ethnologue comme je crois l'avoir



Danse au tambourin © Vannina MICHELI RECHTMAN

montré dès 2003 avec mon *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud* publié à Paris (Puf). Bref, si le retour de Lacan à Freud s'est fait par les chemins de Lévi-Strauss je suis très heureux d'annoncer que quinze ans après encore la version brésilienne de cet ouvrage est maintenant distribuée au Brésil sous le titre *Lacan E Levi-Strauss ou o retorno a Freud (1951-1957)* ed. Civilizaçao Brasileira, coll Sujeito & Historia (dir Pr J. Birman). c'est donc maintenant du retour de Lévi-Strauss au Brésil mais par les chemins de Lacan qu'il s'agit. Après sa publication à Taïwan, Buenos-Aires, Athènes et Londres il revient maintenant à mon ami Joël Birman de publier cet ouvrage dans sa très belle collection à Rio de Janeiro. Qu'il en soit ici remercié. Je souhaite simplement maintenant un bon voyage à cette nouvelle version de mon ouvrage « sous ses nouveaux habits » selon l'expression bien tournée que l'ethnologue employa avec moi lorsque mon manuscrit qu'il lu devint un nouvel ouvrage publié à Paris, et espère sincèrement qu'il sera bien accueilli par nos amis brésiliens pour qui il est dorénavant disponible dans leur fort jolie langue.

Lionel Le Corre

L'homosexualité de Freud



puf

Note de lecture : Lionel Le Corre, *L'Homosexualité de Freud*, Paris Puf, 2017

Markos ZAFIROPOULOS

Après de longues années de travail dans le cadre de ma direction de recherche on peut maintenant lire la thèse de Lionel Le Corre publiée aux Puf sous l'intitulé « L'homosexualité de Freud ». J'entends que le titre de l'ouvrage apparaît quelquefois comme provocateur. Oui mais c'est d'abord d'une provocation à penser qu'il s'agit. Et la lecture de ce bel ouvrage découvrira pour son lecteur une cartographie véritablement très bien faite du point de vue de Freud sur ce que j'appellerai la Question homosexuelle. Point de vue de Freud surplombé par ce que le découvreur appelait son « androphilie », démentant du même coup l'idée fort commune mais scientifiquement sans fondements selon laquelle le champ psychanalytique serait entièrement tourné contre le choix homosexuel. Le texte de Lionel Le Corre démontre qu'au moins pour Freud lui-même il n'en fut rien et que même si l'on peut rester réservé sur quelques aspects de la pertinence scientifique du corpus freudien sur ce thème, ce qui me frappe, c'est plutôt la sorte de préjugé favorable dont témoigne Freud pour l'homosexualité au masculin et plus généralement pour le masculin tout court. Préjugé favorable qui contraste notamment avec ce que Lacan appelait la *misogynie de Freud* dont j'ai indiqué la place dans ma *Question féminine* publié chez le même éditeur en 2010 et dont je rappelle le sous-titre : *La femme contre la mère*, car le choix de Freud pour l'idéalisation de la mère n'est peut-être pas sans rapport avec sa théorie de l'homosexualité du fils qui lui aussi, du point de vue de Freud, ferait un choix pour la mère. Quoi qu'il en soit des recherches qui restent à développer sur cette question, il faut donc bien apercevoir que la publication du livre de Lionel Le Corre est un événement majeur livrant des résultats scientifiques maintenant incontournables pour les psychanalystes et plus largement pour tous ceux qui s'interrogent sur la situation de la question homosexuelle dans la découverte de Freud.

Markos Zafiropoulos

Les mythologiques de Lacan



La prison de verre du fantasme :
Œdipe roi, Le diable amoureux,
Hamlet

é^éditions ès

Compte rendu : Markos Zafiropoulos, Les mythologiques de Lacan

Cet ouvrage s'inscrit dans la suite du travail exploratoire des rapports de Lacan avec Lévi-Strauss et n'est que le premier volume des « mythologies de Lacan » que Markos Zafiropoulos se propose d'exposer. Markos Zafiropoulos confronte son lecteur à une lecture patiente de laquelle il s'efforce d'extraire la logique à l'œuvre sans jamais mobiliser le « Lacan d'après », celui-là même qui est le fruit de la période étudiée.

Selon l'auteur, Lacan recourt à une lecture structuraliste des mythes qui le conduit à « démythologiser la théorie [freudienne] psychanalytique du père », le libérant de son emprise totémique. Dès lors, il ne reste du père que sa fonction, c'est-à-dire celui d'être un signifiant qui se substitue au signifiant maternel, celui qui permet à l'enfant d'échapper à la jouissance maternelle, sa menace de dévoration, l'humanisant. Cette lecture s'échafaude, dans cet ouvrage, à travers les « caractères littéraires », auxquels Lacan a eu recours, allant d'Œdipe à Hamlet (et son envers Antigone), en passant par Le Diable amoureux de Cazotte. La lecture des mythes le lie à Lévi-Strauss qui cherche, à sa façon, à travers ceux-ci, à analyser le passage de la nature à la culture, ou « la faille » entre les deux, lieu incarné par la figure d'Antigone, selon Lacan. Elle lui permet d'éclairer ce qu'il en est de la théorie du fantasme et, surtout, de sa traversée, lieu de la faille mis au jour par l'expérience de la passe.

Cet ouvrage soulève et inspire plusieurs interrogations. Aux questions : que veut la femme et que veut la mère ?, l'on peut ajouter : que veut la sœur ? Pour l'auteur, « être une sœur » est la réponse d'Antigone à la question de que veut la femme – une réponse particulière, car elle ne répond pas par « un idéal de mère ». L'auteur en fait donc bien une réponse et pas une question. En faire une question nous renvoie à l'anecdote de la bohémienne : à la question « qui pleuriez-vous davantage : la perte de l'époux, du fils ou du frère ? », celle-ci répond : le frère, car l'époux peut être remplacé et le nouveau fils engendré. Autrement dit, l'impossible deuil du frère enchaîne à jamais le sujet à sa lignée. N'est-ce pas ce qui se passe chez Antigone... mais à ceci près ? En élisant le frère, ne s'aliène-t-elle pas à son tour à la lignée maudite des Labdacides, celle qui consiste en « la répétition déplacée des mêmes signifiants » (Michaux, 2008), puisque le destin tragique de cette famille se poursuit avec les enfants d'Œdipe ?

Seulement, en ne cédant pas sur son désir d'être l'héritière d'un destin qui commence avec une faute, celle du père – et contrairement à sa sœur Ismène qui a décidé de renoncer à ses origines et d'obéir à la loi de Créon – Antigone, en ensevelissant son frère pour l'inscrire dans la liste des fils d'Œdipe, assume son désir. A son tour, elle sacrifie tous les biens matériels, pour s'éterniser comme Antigone, fille d'Œdipe. Elle ne cède pas sur son désir d'accomplir son destin, celui de tendre à l'autre Loi, un désir sans objet, en figurant la Chose, le manque même. Antigone se conçoit ainsi comme l'incarnation de la Chose, la réalisation absolue du désir, puisqu'en acceptant la mort et en s'affranchissant du monde de la représentation, elle arrête le glissement infini des signifiants et des objets, le parcours métonymique

du désir, mettant fin, par conséquent, à la malédiction des Labdacides (celle-ci s'achève avec Antigone. Marquée par le désir originaire, elle finit par le dépasser).



D'une Antigone éminemment tragique qui se présente comme « αὐτόνομος », « autonomos », se régissant par ses propres lois, l'auteur convoque trois autres caractères approfondissant tour à tour la théorie du fantasme.

D'abord, recourir au Diable amoureux de Cazotte permet de répondre à la question : que veux-tu ? Seulement, la signification phallique comme réponse ne couvre pas totalement l'énigme. Il y aura toujours une part d'énigme, un reste, jamais levée, sinon on risquerait d'être dans un monde absolument symbolique. N'est-ce pas la leçon de Cazotte, illustrée à travers son conte philosophique, précurseur du genre fantastique ? Hostile à la prétention des Lumières de tout savoir expliquer (Markos Zafiroopoulos nous pardonnera d'ajouter cette remarque), Cazotte leur oppose une leçon inversée : le héros se perd

car il se fie à la Raison (l'Autre de la raison), puisqu'on ne peut, en effet, faire passer entièrement la jouissance à la castration. Ainsi, l'aventure démoniaque d'Alvare n'est que le résultat de sa curiosité intellectuelle, de son hubris. A trop vouloir savoir, à trop vouloir dévoiler la vérité, on s'enlise dans un fantasme aliénant, seul barrage contre le caprice maternel (incarné par la gueule ouverte du chameau) et sa loi incontrôlée. A trop vouloir savoir, on se confronte au monstrueux.

Ensuite, si Œdipe, l'Ancien, figure de la liberté d'acte du héros tragique, mais désormais révolue, est « sans fantasme », Hamlet, forme faussée du mythe œdipien, se conçoit, lui, comme le paralysé de l'acte. Confronté à la figure du père en défaut, « pas totalement mort » et donc « pas totalement symbolique », Hamlet est hanté par ce père sous la forme d'un spectre impuissant au désir contradictoire. Transmetteur d'une filiation non libérateur de la dette, cette figure empêche Hamlet de s'engager dans le « deuil du phallus ». Hamlet et son fantasme incarnerait-il la figure de l'homme moderne qui relaie cet Oedipe sans fantasme ?

Qu'en est-il des mères ? Que veut la mère, nous dit l'auteur – prenant la contrepartie de « que veut la femme » ? Gertrude, mère de Hamlet (à la différence de Jocaste, mère d'Œdipe), dont « la volonté de jouissance » domine la tragédie, empêche son fils de distinguer son désir de la jouissance maternelle. C'est cette confusion qui enferme Hamlet dans « sa prison de verre ». Ainsi, pour ne pas être joi

par la mère, il érige comme défense le fantasme, brouillant cependant les pistes de son désir. C'est en ce sens que la mère précède le père quant à la menace de la castration. Ce fantasme qui entraîne l'ajournement de l'acte et l'éloignement du sujet de son désir (paradigme incarné par Hamlet) est ce qui caractérise l'homme moderne.

L'intérêt de cette thèse consiste à voir comment, via la lecture des mythes anciens et modernes, la psychanalyse, une fois affranchie de « sa prison de verre », pourrait retrouver la liberté d'acte du héros tragique, à l'instar d'Antigone qui incarne « le style de sortie de la culture », sentier qui trace le trajet vers le réel, cet « autre nom de la nature ».

En définitive, le fantasme se conçoit comme une défense contre la jouissance maternelle. Il concerne, selon l'auteur, le sujet moderne. Contrairement à Œdipe et son père qui sont « séparés du savoir de la mort du père et de ses attendus », Hamlet et le roi du Danemark savent la vérité. Si l'on suit l'auteur et le sens implicite de la nouvelle de Cazotte, c'est-à-dire son aversion pour les Lumières : le sujet moderne serait davantage exposé à la jouissance (maternelle) – illustrée par un trop vouloir savoir, un monde sans interdit et sans refoulement donc –, déchirant l'illusion (nécessaire) du sujet, celle qui consiste à protéger le Père du déclin.

Vivement la suite annoncée !

Dina Germanos Besson
Marie-Jean Sauret

Les auteurs :

Paul-Laurent ASSOUN : Professeur émérite de psychopathologie à l'Université Paris Diderot, Analyste Praticien adhérent d'Espace Analytique (APaEa).

Dina Germanos Besson : Chargée de cours université de Toulouse / psychanalyste.

Amelia H. IMBRIANO : Doctora en psicología clínica, Profesora titular y Decana del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad Argentina J.F. Kennedy.

Maria KARZANOVA : Psychologue clinicienne, Paris.

Juliana KÖNIG BORNHOLDT : Psychologue clinicienne, Doctorante en psychopathologie et psychanalyse, Université Paris Diderot.

Jan Horst KEPPLER : Professeur d'économie à l'Université de Paris-Dauphine.

Lionel LE CORRE : Analyste praticien, Chercheur associé au CRPMS à l'Université Paris Diderot, Docteur en anthropologie psychanalytique.

Gabriel LOMBARDI : Profesor titular regular de Clínica psicológica de adultos, Universidad de Buenos-Aires.

Alexandra LUND : Psychologue clinicienne, Paris.

Vannina MICHELI-RECHTMAN : Médecin Psychiatre, Analyste Membre d'Espace Analytique (aMEa).

Mariana ORLANDI : Psychologue clinicienne, Analyste praticien, Docteur en psychopathologie et psychanalyse, Université Paris Diderot.

Maria OTERO ROSSI : Psychologue clinicienne, Docteur en psychopathologie et psychanalyse, Université Paris Diderot.

Gérard POMMIER : Professeur émérite de psychopathologie, Analyste Membre d'Espace Analytique (aMEa).

Raphaëlle RABANES : Psychologue clinicienne, Doctorante en anthropologie de la médecine, Université de Berkeley.

Paul ROBE : Psychologue clinicien, Chercheur associé au CIAP.

Renato SARIEDINNE ARAUJO : Chercheur associé au PSYLACS à l'Université Fédérale de Minas Gerais, Chercheur associé au CIAP, Docteur en anthropologie psychanalytique.

Marie-Jean Sauret : Professeur de Psychologie université de Toulouse- psychanalyste

Abdellah TAÏA : Ecrivain et Cinéaste, Paris.

Maria Jesus TOBAR CLASSEN : Psychologue clinicienne, Paris.

Adriana VARONA MARMOLEJO : Doctorante en « Recherches en psychanalyse », Université Paris Diderot.

Marcos Vinicius BRUNHARI : Psychologue clinicien, Doctorant en psychologie clinique, Université de São Paulo.

Markos ZAFIROPOULOS : Directeur de recherche émérite au CNRS, Directeur de recherches à L'École Doctorale « Recherches en psychanalyse et Psychopathologie », Université Denis Diderot, Analyste Membre d'Espace Analytique (aMEa).



19 Janvier 2019
Espace Analytique
12 rue de Bourgogne 75007 Paris

Journée CIAP

Les sources littéraires de l'œuvre de LACAN

PARTICIPATION

- Cotisants du CIAP et d'Espace analytique :
s'inscrire en adressant un mail à
rensarfa@gmail.com;
- Autres participants : s'inscrire en adressant un
chèque de 40 € (étudiants 15 €),
libelle à l'ordre du CIAP - à René Sarfati, 26 Bd de
Bonne-Nouvelle 75010 Paris

site
CIAP

<http://ciap-groupe.net/>

9h30 - 12h30

Markos ZAFIROPOULOS : Jean Paulhan ou
Le guerrier appliqué... à la passe

Colette SOLER : Lacan et Joyce

Alain VANIER : Edgar Allan Poe et Lacan

13h30 - 17h30

Gerard POMMIER : Joyce la résurrection des
Finnegans

Marie-Jean SAURET : Sygne de Coûfontaine
et l'éthique de la psychanalyse

Marie PESENTI : Les figures littéraires du fé-
minin chez Lacan

Lionel LE CORRE : Lacan et Gide



CERCLE
INTERNATIONAL
D'ANTHROPOLOGIE
PSYCHANALYTIQUE



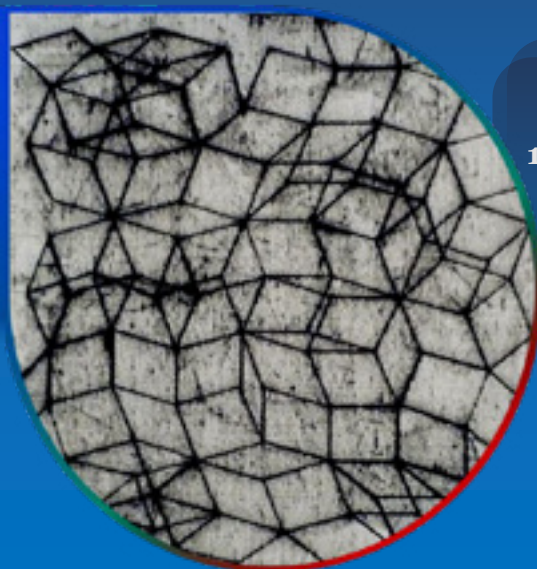
Espace analytique
Animation psychanalytique et recherches freudiennes

Clinique de la culture et sujet de la modernité

Séminaire M. Zafiropoulos 2018-2019

Pour être de son siècle la psychanalyse doit sans cesse actualiser ce que Freud appelait la clinique du cas et celle des masses. Dans cette perspective de recherche et d'enseignement, Markos Zafiropoulos et le Cercle International d'Anthropologie Psychanalytique poursuivront leur séminaire en 2018 - 2019 selon le programme suivant :

© Devin Powers - [Sans titre] Huile sur toile, 5" x 12" (2011)



ESPACE ANALYTIQUE,
12 rue de Bourgogne 75007
Paris
- à 21h00

Jeudi 8 Novembre

Paul JORION

L'intelligence artificielle ou la greffe de tête : corps donneur ou tête donneuse ?

Jeudi 13 Décembre

Paul ROBE, Markos ZAFIROPOULOS

A propos des références de la lecture logicienne de La question féminine (M. Zafiropoulos PUF, Paris, 2010) par G. Lombardi (Turing, Gödel, etc.)

Jeudi 14 février

Lionel LE CORRE

Todd Shepard - Mâle décolonisation

Jeudi 14 mars

Gorana MANENTI

Le sujet psychotique dans l'analyse : combattre les préjugés d'hier et d'aujourd'hui

Jeudi 11 avril

Maria OTERO-ROSSI, Ursula RENARD

Histoire de la psychanalyse des enfants

Jeudi 9 mai

Frédérique RABANES

Face au risque de mort, jeux de transfert dans un service de greffe

Jeudi 13 juin

Alain ABELHAUSER

Mal de femmes

S'inscrire en écrivant à
M. ZAFIROPOULOS : mzafir@free.fr

site
CIAP

<http://ciap-groupe.net/>



CERCLE
INTERNATIONAL
D'ANTHROPOLOGIE
PSYCHANALYTIQUE



Espace analytique
Association psychanalytique et recherches freudienne



*Clinique de la culture et sujet de la
modernité Séminaire 2015-2016*

Organisé et présenté par Markos
Zafiropoulos et le CIAP

Le 14 Avril 2016 - Alain et Catherine Vanier :
« Maud Mannoni »

