



**HAL**  
open science

# La violence à la lumière de la psychanalyse : ou l'acte persistant du parlêtre

Jose Alejandro Pérez Betancur

► **To cite this version:**

Jose Alejandro Pérez Betancur. La violence à la lumière de la psychanalyse : ou l'acte persistant du parlêtre. Psychologie. Université Paris Cité, 2023. Français. NNT : 2023UNIP7242 . tel-04703651

**HAL Id: tel-04703651**

**<https://theses.hal.science/tel-04703651v1>**

Submitted on 20 Sep 2024

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

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

# Université Paris Cité

École doctorale Recherche en Psychopathologie et Psychanalyse – ED 450

*Laboratoire CRPMS*

## **La violence à la lumière de la psychanalyse** ou l'acte persistant du *parlêtre*

Par Jose Alejandro PÉREZ BETANCUR

Thèse de doctorat de Recherche en Psychanalyse et  
Psychopathologie

Dirigée par Sidi ASKOFARÉ

Présentée et soutenue publiquement le 8 Décembre 2023

Devant un jury composé de :

Sidi Askofaré	Professeur émérite des Universités, Université Toulouse - Jean Jaurès	Directeur de thèse
Jacques Cabassut	Professeur des Universités, Université Nice Côte d'Azur	Rapporteur
Giorgia Tiscini	Professeur des Universités, Université Rennes 2	Rapporteur
Yorgos Dimitriadis	Professeur des Universités, Université Paris Cité	Président du Jury
Pascale Macary-Garipuy	Professeur des Universités, Université Paul Valéry - Montpellier	Examinatrice
Clara Cecilia Mesa	Professeur des Universités, Université Medellín (Colombie)	Membre invité
Marie-Jean Sauret	Professeur émérite des Universités, Université Toulouse - Jean Jaurès	Membre invité



*À ma mère, Gloria Patricia, parce qu'elle a toujours cru, et crois toujours, en moi.  
À ma tante Sonia et à mon ami Rodrigo Salgarriaga, qui ne sont plus là, car ils m'ont donné  
le plus grand des cadeaux : la curiosité et l'envie de rechercher un savoir.*

## **Remerciements**

Tout d'abord, je remercie Monsieur Sidi Askofaré, directeur de cette thèse, pour son soutien, sa disponibilité et son aide pendant toutes ces années de recherche.

Je remercie également les membres du jury pour l'intérêt qu'ils ont porté à mon travail et leurs éclairages, qui vont donner des nouvelles pistes pour la suite. À Monsieur Jacques Cabassut, Madame Giorgia Tiscini, Monsieur Yorgos Dimitriadis, Madame Pascale Macary-Garipuy, Madame Clara Cecilia Mesa et Monsieur Marie-Jean Sauret.

Merci aussi à Madame Gloria Patricia Peláez qui s'est intéressée à ma recherche.

Je tiens à remercier Delphine Robier pour la relecture efficace, pertinente et méticuleuse de ce manuscrit.

La psychanalyse m'a permis de rencontrer, en Colombie et en France, des collègues et des amis qui m'ont accompagné pendant ces années. Merci à eux pour leur écoute attentive et leur générosité dans nos échanges. À Camilo Gómez, Carlos Gómez, Carlos Guevara, Diana Correa, Esperanza Hidalgo, Gloria Gómez, José Miguel Granja, Maria Paula Valderrama, Nadine Cordova, Natalia Serna, Tania Navarro, Valeria Valenzuela.

Je remercie spécialement Kelly Vargas pour son soutien. Notre amitié est née et s'est renforcée grâce à ce travail de recherche, qui dialogue avec le sien.

Merci à mes amis de Medellín, qui ont suivi de loin ce long processus avec une présence inconditionnelle. À Andrés Moure, Catalina Murillo et Federico Ayazo.

Merci aussi aux amis rencontrés à Paris, qui m'ont aidé à construire un chez moi. À Maxime Retier, Céline Laurens et ma petite filleule, Salomé. À Alexander Ortega, Camilo Marín, Manel Bosch, Marina Jove, Raquel Díaz, Rodolfo Paúl, Sandra Sánchez et Wail Elbani.

À Joaquín Olaya pour une amitié qui s'est forgée grâce à l'aventure de venir en Europe.

Aux amis rencontrés dans mon travail, qui ont su être patients et compréhensifs dans ce contexte. À Anne-Sophie Maillart, François Diviné, Lucile Guillemot, Patricia Le Mounier, Soumayya Mesa et Youness Taïbi.

À Beatriz Castañeda et Frédéric Lezot, avec qui je retrouve la chaleur d'une famille.

Merci à ma famille, principalement ma mère et ma sœur Andrea, toujours présentes avec tendresse. Et à Inés Sofía Cardona Parra, ma partenaire de vie et d'aventures, sans sa patience et son amour il aurait été impossible de parcourir la dernière ligne droite de cette recherche. Merci de me soutenir et de croire en moi.

Sur un ton humoristique, j'aurais aimé dire, comme Snoop Dogg : « I wanna thank me for believing in me ». Mais ce n'est pas moi. Ce sont toutes ces personnes, et celles que j'ai pu oublier de mentionner, qui m'ont donné la force pour aller jusqu'au bout.

Gracias... totales.



## TABLE DES MATIÈRES

<b>Résumé :</b> .....	<b>9</b>
<b>Abstract :</b> .....	<b>10</b>
<b>INTRODUCTION</b> .....	<b>13</b>
Problématique et enjeux.....	19
<i>La lumière, le savoir, l'orientation</i> .....	20
<i>Violence(s)</i> .....	21
<i>Ce qui persiste : l'inconscient</i> .....	22
<i>Le parlêtre</i> .....	23
<i>L'acte, la responsabilité</i> .....	25
Remarques méthodologiques.....	27

### PREMIÈRE PARTIE La violence au cœur du sujet?

#### Chapitre I :

<b>Préliminaires pour penser la violence</b> .....	<b>33</b>
Le « concept » de violence. Qu'est-ce que la violence ?.....	35
<i>Violence et nature chez Aristote</i> .....	37
<i>Polysémie de la violence</i> .....	40
<i>Vers la subjectivité</i> .....	43
La préoccupation sur la violence et son rapport avec l'humain.....	49
<i>La nature, l'animal, l'humain</i> .....	54
<i>La violence propre des êtres parlants</i> .....	59

#### Chapitre II:

<b>Les résonances de la violence dans la théorie freudienne</b> .....	<b>69</b>
<i>L'individu freudien</i> .....	70
<i>L'autre, la souffrance</i> .....	72
La violence de la psychanalyse.....	78
« le moi n'est pas maître dans sa propre maison ».....	79
<i>La responsabilité</i> .....	81
<i>La sexualité</i> .....	89
<i>La destructivité</i> .....	94
L'individuel et le collectif.....	97
<i>La pulsion et l'instinct</i> .....	99
<i>La pulsion de mort et le surmoi</i> .....	102

<i>Le trauma, constitutif de la violence</i> .....	106
La civilisation, fondement de la violence.....	109
<b>Chapitre III:</b>	
<b>Lire la violence à la lumière du « retour à Freud ». Lacan et la violence</b> .....	<b>115</b>
<i>Les registres essentiels de la réalité humaine</i> .....	116
<i>Objet a, fatidique</i> .....	119
<i>Nouages et dénouages</i> .....	123
Violence imaginaire, l'image (Un corps).....	128
<i>Agressivité et violence</i> .....	132
<i>Les corps pris par la violence</i> .....	134
Violence symbolique, la parole. (L'Autre).....	137
<i>Bourdieu, Freire et Lacan</i> .....	137
<i>La loi et les « règles de jeux ». L'Autre</i> .....	139
<i>La parole, le domaine de la violence et l'acte</i> .....	142
Violence - réel, la jouissance. (Lalangue).....	147
<i>Des jouissances</i> .....	149
<i>Jouissance et parole, inconscient-Parlêtre</i> .....	151
<i>Troumatisme et lalangue. La rencontre</i> .....	153
<i>La jouissance, le corps et l'époque</i> .....	157

## DEUXIÈME PARTIE

### Trauma(tisme), discours et haine

<b>Chapitre IV:</b>	
<b>Du trauma individuel au traumatisme dans le collectif</b> .....	<b>163</b>
Le travail du fantasme : sexualité et contingences.....	167
Violence privée, violence publique.....	179
<i>Violence et surprise</i> .....	182
<i>Violence et limite</i> .....	187
<i>L'éducation comme limite et la violence éthique</i> .....	192
Adresser la violence : l'ennemi, objet de la haine et de la ségrégation.....	196
<i>Signifiant, pure différence</i> .....	200
<i>Un récit pour la haine</i> .....	202
<i>L'image de l'ennemi</i> .....	203
<i>Une politique pour l'ennemi</i> .....	207
<b>Chapitre V:</b>	
<b>La narration du trauma(tisme) : faire avec un réel. Raconter la violence</b> .....	<b>211</b>
Un discours pour la violence, un récit.....	214

<i>Présentation de la violence en Colombie</i> .....	220
<i>« La violencia », le nom d'une époque et son actualité</i> .....	222
<i>Les personnages du récit colombien</i> .....	223
<i>Les modalités de cette violence</i> .....	231
Traitement du réel, vérité et fiction.....	232
<i>Narrativité</i> .....	235
<i>Le discours-écran</i> .....	238
<i>Structure mythique : vérité et fiction et le travail de la littérature. Le cas du massacre des bananeraies</i> .....	242

### TROISIÈME PARTIE

#### Le travail de la violence et son réel

#### Chapitre VI:

<b>Clinique de la violence ? Des traitements possibles du réel</b> .....	<b>253</b>
Le témoignage de Madame B.....	256
<i>Rupture et basculement. Discontinuité du récit par l'acte</i> .....	256
<i>Instauration de la peur et de la haine généralisée</i> .....	258
<i>Excès de l'Autre</i> .....	259
<i>La menace de l'Autre</i> .....	261
<i>Nomination de la victime et sa sortie</i> .....	263
Le témoignage de Monsieur V.....	266
<i>Mise en place du contrôle, « se soumettre » à l'Autre</i> .....	269
<i>L'angoisse et l'attente : en attendant la mort</i> .....	272
<i>Les failles de l'Autre et la protection du discours</i> .....	276
<i>Qui est la victime ? Extensions de la violence</i> .....	279
Le témoignage de Monsieur G : Tour of Duty.....	281
<i>Choisir la guerre : identification et idéal</i> .....	282
<i>La haine, le « poison » du pouvoir et le support du discours</i> .....	285
<i>Le (bon) soldat et son rapport à la mort</i> .....	287
<i>La jouissance de (dans) la guerre et les affects</i> .....	290
<i>Castration réelle et basculement</i> .....	292
<b>CONCLUSIONS</b> .....	<b>297</b>
<b>ANNEXES</b> .....	<b>307</b>
<i>Extrait de l'entretien de Madame B</i> .....	307
<i>Extrait de l'entretien de Monsieur V</i> .....	317
<i>Extrait de l'entretien de Monsieur G</i> .....	328
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	<b>345</b>



**Titre:** La violence à la lumière de la psychanalyse ou l'acte persistant du *parlêtre*

**Résumé :**

Cette recherche s'intéresse à un phénomène qui ne laisse pas indifférent les diverses disciplines. La violence traverse l'histoire de l'humanité et s'impose, encore de nos jours, avec insistance dans les rapports humains. C'est pourquoi nous avons cherché ce que la psychanalyse peut en dire, en nous orientant à l'aide de l'œuvre de Sigmund Freud et de l'enseignement de Jacques Lacan, et en tenant compte des élaborations des différents psychanalystes contemporains.

Nous avons donc présenté les rapports entre la violence, la pulsion de mort et la jouissance. En tant qu'acte, nous avons souligné sa place dans le discours et dans le lien social. La violence, mise en relation avec la formulation lacanienne du *Parlêtre*, met en évidence le lien constitutif du sujet au langage ; mais surtout à ce qui lui échappe de la conscience et de la raison et qui s'impose comme un impossible à nommer : un réel. De ce fait, dans la perspective d'étudier les différents recours que le sujet peut avoir pour traiter le réel, nous avons abordé la narrativité de la violence, comme ce qui par la parole peut rendre compte d'une élaboration subjective par le fantasme et par le discours, soit pour qu'elle apparaisse, soit pour traiter ce qui en reste après la « mauvaise rencontre ». Cela fait donc appel à la responsabilité du sujet, et ce qui laisse des marques en lui.

La violence au singulier concerne les sources inconscientes qui la soutiennent, où le rapport aux différents objets peut faire sa pluralité, question qui se met en évidence dans le discours, et peut prendre la figure politique de l'ennemi, de la victime et du bourreau. Nous avons abordé la violence en Colombie, dans sa production discursive, ainsi que trois témoignages de sujets impliqués dans cette violence afin de les articuler avec la théorie psychanalytique pour rendre compte de ce que la psychanalyse peut éclaircir de ce phénomène qui semble indissociable à l'humanité depuis toujours.

**Mots-clés :**

Violence, Parlêtre, Acte, Sujet, Réel, Jouissance, Pulsion de mort, Discours, Colombie, Narrativité, Récit, Trauma, Traumatisme, Non-rapport sexuel, Lien social.

**Title:** Violence from the perspective of Psychoanalysis or the persistent act of *Parlêtre*

**Abstract :**

This research investigates a phenomenon that is not indifferent to various disciplines. Violence crosses the history of humanity and imposes itself, even today, with insistence in human relations. That is why we have taken a closer look at what psychoanalysis has to say about it, following the orientation of Sigmund Freud work and the teachings of Jacques Lacan, and taking into account the elaborations of various contemporary psychoanalysts.

We have presented the relationship between violence, the death drive and *jouissance*. As an act, we have emphasized its place in discourse and in the social bond. Violence, connected to Lacan's formulation of the *Parlêtre*, highlights the subject's constitutive link to language, but above all, to that what escapes his conscience and reason, and which imposes itself as something impossible to name: the real. With this in mind, and with the intention to study the different ways in which the subject can deal with the real, we have approached the narrativity of violence as that which, through speech, can account for a subjective elaboration through fantasy and discourse, either to make violence appear, or to deal with what remains of it after the "bad encounter". This calls on the subject's responsibility, and what leaves its mark on him or her.

Violence, in the singular, concerns the unconscious sources that sustain it, where the relationship with different objects can make its plurality, a question that becomes evident in discourse, and can take on the political figure of the enemy, the victim and the executioner. We have analyzed violence in Colombia, in its discursive production, and through three testimonies of subjects involved in this violence, to articulate their cases with psychoanalytic theory and realize what psychoanalysis can clarify about this phenomenon that seems indissociable from humanity since its dawn.

**Key words :**

Violence, *Parlêtre*, Act, Subject, Real, *Jouissance*, Death thrive, Discourse, Colombia, Narrativity, Tale, Trauma, Traumatism, Non-sexual relation, Social bond.

«Antes que me hubiera apasionado por  
mujer alguna, jugué mi corazón al azar y me  
lo ganó la Violencia.»<sup>1</sup>

José Eustasio Rivera, *La vorágine*

---

<sup>1</sup> « Avant de tomber amoureux d'une femme quelconque, j'ai joué mon cœur au hasard et la Violence l'a emporté. » (traduction française faite pour nous ) Il s'agit des premiers lignes de *La vorágine* (1924) de José Eustasio Rivera, un roman fondamental pour parler et penser la violence rurale et politique en Colombie,



## INTRODUCTION

---

Nous trouvons rarement une définition du mot *violence* dans l'argumentation fluide d'un penseur, d'un théoricien ou d'un commentateur, qu'il soit psychanalyste, philosophe ou anthropologue, - ou qu'il s'agisse d'un mélange (fructifère) entre ces savoirs-, entre autres. Ce terme, tellement intégré dans le discours courant, semble ne pas avoir besoin d'être expliqué. Il est connu de tous ou du moins chacun peut donner un certain sens à ce mot. Nous verrons même qu'il est vécu par tous, dans des dimensions différentes, à différents niveaux. Donc c'est un terme qu'il faut placer comme un fait de l'expérience, tout court : l'expérience de vivre et parler, et notamment de faire lien social.

Néanmoins pour la psychanalyse, qui est notre discipline et constitue le cadre de notre recherche, cela ne peut être si simple car la spécificité de ce savoir est justement le poids, l'importance, donnés à la parole, avec ses malentendus et nuances, à ce que le sujet exprime dans son rapport au langage, comme structure, mais aussi à ce qui lui échappe lorsqu'il parle, qui est la dimension du réel. Autrement dit, la violence est élevée à un autre registre de la particularité quand la victime ou le bourreau exprime par ses paroles l'expérience qui le met en lien avec la violence, et qui d'une certaine façon détermine son histoire, voire son être.

Nous pouvons donc formuler cela par une question : de quelle violence s'agit-il quand l'inconscient est pris en considération ? Paul-Laurent Assoun le formule ainsi : « Il s'agit ici de dégager quelle en est la signification (de la violence), avec les ressources du savoir de l'inconscient. »<sup>2</sup>

La violence est assez souvent sollicitée par les paroles des sujets qui sont en souffrance –et même de ceux qui ne le sont pas explicitement-. Dans la reconnaissance de cette valeur, nous devons donc préciser l'usage, qui ne sera pas, évidemment, *Un* au singulier. Les usages de la violence sont nombreux, ils sont tellement différents qu'il serait plus juste de renvoyer plutôt aux violences, au pluriel. Néanmoins le singulier que nous avons préconisé

---

<sup>2</sup> Assoun, P.-L., « Du préjudice au ressentiment. Généalogie inconsciente de la violence », *D'où vient la violence ? Ses racines et ses débordements*, Paris, Éditions in press, 2022 , p. 41.

dans notre titre nous renvoie vers un questionnement sur le cœur de la violence, qui peut même s'écrire avec une majuscule : La Violence, comme cela a été le cas d' une période historique de la Colombie<sup>3</sup>, pour marquer toute une époque, à la façon de la Terreur en France qui encadre les actions extrêmes et conséquences scabreuses de la Révolution française et de la prise de pouvoir de l'idéologie de Robespierre, personnage principal de ce mouvement. Mettre la violence au singulier implique le fait qu'elle apparaisse comme le résultat de la pulsion de mort, comme le souligne Freud dans un premier temps, puis comme la mise en acte de la jouissance, comme l'avance ensuite Lacan, au point de devenir le champ lacanien.

La citation de José Eustasio Rivera qui ouvre le roman *La voragine*, et que nous avons choisie pour ouvrir aussi notre recherche, énonce justement cette Violence majuscule ; cela peut être compris de deux manières :

1. la Violence comme période historique, car le roman s'inscrit justement dans les ravages de cette époque, et souligne le choix du sujet de s'inscrire dans un discours, mais aussi ;

2. d'un autre côté, cela peut être compris à la façon d'un nom propre, vivant, qui substitue le lien d'amour, dans son cas envers les femmes, par un acte, mais un acte qui se matérialise, et devient donc une passion irréductible.

Le personnage principal du roman *La voragine*, Arturo Cova, qui énonce ce choix fatal, met la question du côté de la passion, et change -dit à la façon du poète- le lien social qui concerne l'amour, pour la violence qui met en tension les coordonnées des liens avec les autres. Car la violence, nous le verrons tout au long de ce travail, peut couper les liens entre les sujets, mais peut être un mécanisme, un outil, pour affirmer un autre lien. C'est la question de la ségrégation, dans le sens où un groupe se consolide dans la mesure où il rejette un autre groupe, c'est « La ségrégation en tant que fondement de la fraternité »<sup>4</sup>, et ce qui s'impose, c'est la haine de l'autre.

Nous ne pouvons pas dire de façon déterminante que la violence est destinée à couper et faire rupture avec le lien social, car par l'idéologie et la ségrégation des groupes, la

---

<sup>3</sup> Nous traiterons cette question dans le chapitre V de cette recherche.

<sup>4</sup> Mesa Duque, C. C. «Segregación: fundamento de la fraternidad», *Desde el Jardín de Freud*, n.º 13, janvier 2013, pp. 197-209.

violence peut justifier les liens d'identification entre les groupes. Prenons par exemple les *paramilitaires* (groupes armés illégaux d'extrême droite) en Colombie, réunis par le but d'exterminer par la guerre directe la *guérilla* (groupes armés illégaux d'extrême gauche, communistes marxistes-léninistes). Ils se rassemblent dans la haine d'un ennemi commun. Mais les exemples sont multiples, et presque chaque lien, chaque discours, a son propre ennemi, qui devient lieu autorisé pour la décharge de la haine, justement par la violence.

Les développements d'une certaine philosophie politique énoncent justement la violence justifié par l'État qui fait de la violence extrême de la guerre un acte de sa propriété, légitimé par son pouvoir. Néanmoins la violence se place comme un forçage des différents liens sociaux coordonnés par le discours. Elle met en tension les agents et leur subjectivité, et peut pousser à l'extrême qui serait la rupture du lien. Autrement dit, dans ce forçage le sujet peut se trouver face à son propre réel, sans la protection du discours, qui donne les coordonnées imagino-symboliques pour faire lien. La violence est donc une façon de faire liaison, dans un discours qui la soutient, ou de provoquer les déliaisons dans ses conséquences.

La violence se « matérialise », pour inclure la dimension du corps, dans l'espace politique, c'est-à-dire dans le discours qui régularise et ordonne le lien social qui se met en tension par le symptôme et le malaise, souligné par Freud. Il y a donc une politique de la violence, dans un sens pratique, qui est illustrée par la maxime de Jean-Paul Marat en 1792, lorsqu'il dit : « C'est par la violence qu'on doit établir la liberté. »<sup>5</sup> La liberté est une question aussi philosophique que politique, et elle touche ce qui dans le discours, celui du Maître, imposé comme un « souverain bien », est un idéal, parfois très abstrait. Chez Marat, il s'agit de la violence comme moyen pour arriver à une fin, elle est donc pensée et réfléchi comme un outil, dans la ligne de l'adage devenu populaire, comme un *pop-savoir* : « la fin justifie les moyens ».

---

<sup>5</sup> Citation reprise par Cesare Vetter de l'Université de Trieste dans un article en ligne intitulé « Marat et la dictature : évidences lexicométriques, précisions philologiques, conceptualisation ». Disponible sur : <https://revolution-francaise.net/2009/04/01/305-marat-dictature-evidences-lexicométriques-philologiques-conceptualisation>. La citation complète dit : « C'est par la violence qu'on doit établir la liberté, et le moment est venu d'organiser momentanément le despotisme de la liberté pour écraser le despotisme des rois. (6 avril 1793 : Le Moniteur, XVI, p. 76 ; OP, IX, p. 6041). » citation qui va dans le même sens qu'une autre affirmation de Marat qui dit : « Dans tout Etat où quelques classes s'opposent avec acharnement à la tranquillité et à la félicité publique, c'est folie de s'entêter à vouloir les convertir, il faut les exterminer. Oui, ce n'est que par la violence qu'on peut en pareil cas rétablir la paix et faire régner la justice. » (Ami du peuple, n.635, 20 Avril 1792, OP, VII, pp. 3888 – 3894).»

Dans cette même ligne nous pouvons trouver la pensée de Georges Sorel contenue dans son ouvrage *Réflexions sur la violence* de 1908. C'est un usage au service d'un idéal, celui de la liberté, et elle est donc véhicule et acte de l'idéologie. Car c'est l'idéologie la responsable d'établir de quelle liberté il s'agit, et la liberté devient donc une idée, qui se trouve presque dans la nostalgie, à chercher par tous les moyens.

Nous ne garderons pas cette écriture en majuscule, car il reste fondamental de relier la violence au discours courant. Car à chaque sujet sa propre violence, dans la mesure où elle touche son réel, qui imprime sa particularité. Par conséquent, énoncer la violence au singulier et en commençant avec une minuscule implique justement la reconnaissance et la mise en valeur du discours qui circule dans les rues, dans les cabinets privés et dans les institutions, mais aussi dans les médias, les productions de divertissement, et toutes les productions de la culture. Ces domaines sont les espaces où le lien social se met en question, montre son malaise, et concerne tous lesdits citoyens, malgré le grand poids politique de cette façon de nommer les sujets du lien social.

La psychanalyse s'applique donc dans la cité et pour les citoyens qui sont en souffrance à cause des conséquences des différentes violences desquelles ils peuvent être victimes; victimes assumées et identifiées à ce signifiant ou, au contraire, dans l'ignorance ou le refoulement de leur souffrance et de leur place de victime maltraitée du discours et de ce qui dérange du lien avec l'autre. Le lien social que Freud a étudié et formulé -notamment dans *L'avenir d'une illusion* de 1927 et dans le *Malaise dans la civilisation* de 1939- comporte la souffrance que provoque le réel de la nature ainsi, et surtout, que du lien avec les autres. Cela touche la dimension politique de la psychanalyse, et ce qui dans la psychopathologie concerne incontestablement la vie avec les autres, question qui met en relation directe le symptôme, avec une sorte de symptôme social, à savoir la différence avec l'autre, qui laisse le sujet, dit Lacan, comme *Un* « prolétaire ».

Le discours peut donc intégrer, inclure, cette souffrance dans les dispositifs qui sont mis en place et à disposition des sujets, c'est pour cela que les institutions comme l'État mais aussi les institutions de santé et d'activité sociale sont toujours interpellées par la violence, et les traces, marques, qu'elle laisse. Néanmoins le plus souvent le discours social rejette la souffrance, et les conséquences de ce rejet, qui est une forme de refoulement, apparaissent en

retour dans les dynamiques des liens entre les sujets. Les tentatives pour traiter ces retours dans le discours sont prises en charge par la politique -une certaine politique de la mémoire<sup>6</sup>- comme nous l'avons vu avec les constructions autour de la *Shoah*, ou dans les démarches de «vérité et reconstructions» après de longues périodes de guerre et cruauté en Afrique du sud, par exemple, avec *l'Apartheid* ou en Colombie suite au conflit armé.

Ce constat peut être formulé ainsi : les sujets, êtres parlants (*parlêtres*), ont donc besoin de construire quelque chose autour des conséquences subjectives de leur rencontre avec la violence, qui est une marque du dévoilement d'un réel. Mais c'est la violence particulière, resignifiée par chaque sujet dans sa subjectivité, et donc dans son histoire, qui doit nous intéresser dans la clinique que soutient la psychanalyse, question qui s'articule avec le fantasme. Autrement dit, il s'agit de s'intéresser à la manière dont le sujet intègre dans son récit le point du réel qui lui montre la rencontre avec la violence. Cette logique prend le sens du trauma réévalué par la psychanalyse, mais aussi de la découverte freudienne en tant que le lien historique de chaque sujet porte une continuité cachée par les formations de l'inconscient. Le symptôme que révèle la psychanalyse est justement la signification particulière de chaque sujet comme résultat de cette rencontre d'exception.

La violence est un sujet, une question, -un mot pour la réduire à sa simplicité signifiante-, d'actualité, même si elle est aussi ancienne que l'humanité. Il semble en effet qu'elles vont ensemble (l'humanité et la violence), et la violence accompagne chaque démarche de l'humain. En effet, elle se réactualise à chaque acte de violence, fait et/ou vécu, autrement dit, à chaque rencontre avec ce trop, trop du réel, excès, elle est impliquée. Dans cette rencontre le sujet reste soumis à une place, il fait ou il subit la violence, et cela place le sujet dans une position particulière ; position notamment par rapport à l'A/autre. Cette formulation prise dans l'argot politique supporte les signifiants de victime et de bourreau ; termes que nous garderons tout au long de notre recherche pour rappeler le fond politique de la question.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Barbara Cassin le présente ainsi, dans son article de 2001: Cassin, B., « Politiques de la mémoire. Des traitements de la haine », *Multitudes*, vol. 6, no. 3, 2001, pp. 177-196.

<sup>7</sup> Nous nous référons ici à la thèse doctorale de Maria Paula Valderrama, intitulée *La dimensión ética de los afectos. Pensar una política de lo ingobernable* (2021), sous la direction de Clara Cecilia Mesa Duque, Universidad pontificia Bolivariana, École de sciences sociales, Medellín-Colombie. [Thèse doctoral]

Dans la rencontre avec l'Autre le sujet se trouve dans un conflit, dans le sens des « forces antagonistes »<sup>8</sup>, propre à la théorie dramaturgique théâtrale, mais qui concerne toute la question de ce qui fait récit. Cette forme s'applique également au conflit psychique que Freud a pu théoriser dès ses débuts, avec *Études sur l'hystérie* (1895), mais concerne également la bataille entre Eros et Thanatos, et son *Au-delà du principe du plaisir* (1920). Chez Freud, le conflit psychique comporte des énergies internes qui se trouvent en contradiction. Néanmoins, lorsque l'Autre a été intégré en tant que garant du langage, il devient lui-même une énergie interne tirée de l'extérieur, et le lien reste établi et continu malgré ses tensions constantes, c'est le sens de *l'extimité* lacanienne.

La rencontre avec l'Autre, celle qui comporte une violence et donc ce conflit que nous avons évoqué avant par rapport à la place qu'occupera dorénavant le sujet dans sa dialectique relationnelle, est le fond de la question que Freud propose dans son échange avec Einstein, où il dit, en reprenant les propos de son interlocuteur épistolaire : «Vous commencez par le rapport entre droit et puissance. C'est certainement le bon point de départ de notre investigation. Puis-je remplacer le mot " puissance " par le terme plus cru, plus dur de " violence " ? »<sup>9</sup> Droit et violence, c'est le binôme que propose Freud, et la question de la domination par la force reste évidente, ainsi que les rôles, à savoir, dominé y dominateur.

Pouvons-nous parler d'une extension du concept de la violence, comme le fait Roger Dadoun<sup>10</sup>? La question de l'extension est une autre façon d'énoncer l'association propre de l'humain traversé par le langage, et c'est justement là que la violence se met en valeur : soit par le lien avec un signifiant « négatif », soit par le réel innommable. Cela justifie le lien direct de la violence avec le mal, ou même avec la haine, cela prendra des figurations et même des incarnations comme par exemple la figure du Diable ou les fabulations autour de l'ennemi, dans le but de donner un support imaginaire aux corps qui seront autorisés pour la décharge de la haine. Néanmoins le fond de la question reste la souffrance et la peur qui apparaissent comme un reste, comme ce qui reste, presque comme un déchet, une ordure, de la rencontre dite violente.

---

<sup>8</sup> Pavis, P., *Dictionnaire du théâtre*, Paris, Armand Colin, 2019, 112.

<sup>9</sup> Freud, S., *Pourquoi la guerre ?* (1932), Paris, Éditions in press, 2018, p.54.

<sup>10</sup> Dadoun, R., *La violence. Essai sur l'« home violens »*, Paris, Hatier, 1993, p. 6.

L'aspect associatif propre de l'être parlant en lien avec les formes de notre époque, qui divise les spécificités (nous habitons l'époque des spécialités à chaque fois plus délimités) permet de convoquer les questionnements sur les différentes violences qui mettent en tension les liens : violence de genre, violence conjugale, violence aux enfants, violence aux immigrants, violence aux animaux, entre autres. Chacune de ces violences concerne une direction, et de ce fait énonce en même temps la victime visée. La violence vise, elle est un acte adressé. Mais en suivant ce que nous montre la psychanalyse, notre recherche vise ce qui est structural de la violence, notamment avec un accent sur les violences collectives, en évitant de nous concentrer sur les différentes violences qui font liste. Autrement dit, nous tenterons de montrer ce qui habite le *parlêtre* avant d'y adresser l'acte de violence, mais aussi les conséquences du fait d'être l'objet visé par une violence.

### **Problématique et enjeux**

Dans la théorie classique de l'art, un tableau est étudié pour sa lumière et les questions qui se posent sont du type : d'où vient la lumière qui éclaire l'image du tableau ? Est-ce que le peintre a dû l'imaginer, s'il n'avait pas de modèle sous les yeux ? Est-ce la reproduction de la réalité ou la pure imagination de l'auteur ? Ces questions qui interrogent l'origine de la lumière qui éclaire l'image ainsi que toute la configuration du tableau, nous ont poussé à énoncer notre question de cette façon : *La violence à la lumière de la psychanalyse* ; c'est-à-dire, nous postulons que la psychanalyse peut éclairer, par la lumière de son savoir et de son discours, la signification de la violence dans le discours ainsi que les conséquences qu'elle laisse.

En nous appuyant sur la psychanalyse, nous supposons déjà que quelque chose de l'expérience de la rencontre avec la violence reste dans l'obscurité de l'inconscient, et c'est dans cette logique que nous introduisons notre question. D'un autre côté, la psychanalyse implique une lecture des causes inconscientes ainsi qu'une pratique qui s'adresse au traitement des conséquences que laisse cette « soumission » à l'inconscient (et donc au langage). Nous mettons « soumission » entre guillemets pour souligner le fait que le sujet ne peut pas se débarrasser de sa responsabilité, malgré le fait de « n'être pas même maître dans sa propre maison »<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Freud, S., « Leçon XVIII-La fixation au trauma, l'inconscient », *Leçons d'introduction à la psychanalyse* (1916), *Œuvres complètes, Volume XIV*, Paris, PUF, 2000, p. 295

Nous proposons d'examiner point par point les dimensions que nous proposons de traiter dans cette recherche :

*La lumière, le savoir, l'orientation*

Autrement dit, *la violence à la lumière de la psychanalyse* nous amène à deux questions : le fond de la cause de la violence et le traitement possible de ses conséquences dans le discours et dans les subjectivités. Ce traitement ne peut pas tomber dans l'illusion, que certaines idéologies ont promis de faire disparaître la violence ; c'est un impossible, mais une élaboration reste possible. C'est le travail possible que la psychanalyse trouve par la parole. De quelle élaboration s'agit-il ? En psychanalyse ce concept est fondamental depuis les remarques de Freud dans son texte de 1914 *Remémoration, répétition et élaboration*, pour concevoir une clinique possible de l'inconscient par l'analyse.

Néanmoins, nous nous trouvons face à une sorte d'entrecroisement, que nous devons clarifier avant de continuer sur les remarques qui concernent l'élaboration qui nous visons. La violence implique autant l'individuel que le collectif qui touche donc la politique en tant que régularisateur des corps. La recherche psychanalytique, avec Freud d'abord, a souligné le lien direct et le rapport fondamental entre ces deux formes que sont l'individuel et le collectif. Cela implique une direction, mais constitutivement l'orientation propre de la psychanalyse qui donne une façon pour penser dans le lien incassable de ses formes et surtout les conséquences de l'un sur l'autre. Freud dit dans *Psychologie des foules et analyse du moi* sa célèbre sentence qui ouvre cet ouvrage majeur :

Dans la vie psychique de l'individu pris isolément, l'Autre intervient très régulièrement en tant que modèle, soutien et adversaire, et de ce fait la psychologie individuelle est aussi, d'emblée et simultanément, une psychologie sociale, en ce sens élargi mais parfaitement justifié.<sup>12</sup>

Ce postulat freudien rappelle également la grande importance que la psychanalyse confère à l'histoire. Mais cette histoire n'est pas pensée sous la forme de la chronologie des événements mais plutôt comme l'inscription, nous pouvons dire avec Freud, mnésique, des

---

<sup>12</sup> Freud, S., *Psychologie des foules et analyse du moi* (1921), *Essais de psychanalyse*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2001, p. 137.

événements vécus ou fantasmatiques dans la vie du sujet, et notamment leur retour manifeste ou latent dans ses actes et pensées. Dans ce lien de l'histoire, où l'Autre vient constituer le collectif, en tant que lien social, se joue également la rencontre avec la violence, et Freud énonce très justement la place que cet Autre, peut y occuper dans la subjectivité de l'individu : modèle, soutien ou adversaire. Il sera donc l'objet dont le sujet pourra se servir pour reposer et structurer ses représentations et formes aussi bien de l'amour que de la haine.

Ce postulat comporte également un point de différence fondamentale de la psychanalyse en tant que savoir et pratique inédits. Elle peut se mettre en relation avec l'anthropologie, la sociologie ou la philosophie, mais elle garde toujours sa particularité qui concerne directement la place de l'inconscient. Il est toujours l'horizon de la recherche analytique, et de ce fait il est présent justement dans cette affirmation qui postule que la lecture de l'individuel est toujours et inévitablement reliée au social.

Nous garderons en vue cette logique fondamentale de la recherche analytique justement pour avancer notre recherche sur la violence, qui est toujours dans cet entrecroisement de l'individuel et le collectif. C'est pourquoi nous parlerons des événements collectifs où la violence s'érige comme signifiant majeur pour amener les paroles des sujets nommés par le discours comme victimes, le témoignage de leur vécu, mais aussi de leur appropriation subjective de ce vécu et notamment l'élaboration qui a été possible, question qui donne comme résultat un récit, qui fait l'histoire propre et particulière du sujet.

Nous devons d'abord préciser que l'élaboration n'est pas une propriété de la psychanalyse, en tout cas de cela qui passe dans une analyse. Les êtres parlants, justement par la parole et son rapport inhérent au symbolique et à l'imaginaire, font avec le réel troublant qu'introduit la violence, et ils construisent autour de ce qui a fait ravage dans la subjectivité. Ce traitement, qui est finalement le résultat de l'élaboration, cherche à aboutir à une création ; création dans le sens large du mot, c'est-à-dire pas seulement sous le versant artistique, mais subjectif. C'est le sens du symptôme en psychanalyse.

### *Violence(s)*

Revenons à la question de la souffrance. Il n'est pas excessif de dire que la violence entraîne la souffrance, au moins par rapport à la conscience. La violence touche directement

le moi, mais aussi l'inconscient, si on reste sous la terminologie de la première topique freudienne. C'est dans cette optique que Freud a considéré le travail de la psychanalyse comme un travail de traduction, un travail de déchiffrement, du fond qui fait justement cette création symptomatique. Dans cette logique Freud a rêvé la guérison par le dévoilement de la vérité inconsciente -les motifs dans l'inconscient-, pour s'attacher aux symptômes par un sens énoncé dans la conscience. Cela pouvait constituer un savoir. C'est le travail de la traduction, d'un langage à l'autre ; de la langue inconsciente à la langue de la conscience, nous pouvons même dire : de la *représentation de chose* à la *représentation du mot* selon le modèle de Freud dans *L'interprétation des rêves* (1900). Dans ce modèle de la psychanalyse, la violence serait déchiffrée dans ses sources inconscientes, et produirait un savoir sur l'humain, autant individuel que collectif, pour « établir » une vérité. Selon ce modèle, la violence aurait été abolie il y a longtemps, du moins depuis l'apparition d'une certaine philosophie humaniste. Comme nous l'avons énoncé plus haut, la question de la violence, avec la marque du pluriel entre parenthèses, signale le fait que la violence commence sur une base profondément humaine, et propre à l'humain, que la psychanalyse a saisie, au moins pour la théorie, sous les noms de pulsion de mort et de jouissance. Cela habite l'être parlant, lui est propre, mais peut être travaillé par le discours, donc par le lien avec les autres et ses Autres.

### *Ce qui persiste : l'inconscient*

La *persistance*, -signifiant que nous mettons en valeur dans notre titre- des symptômes, interpelle Freud, et c'est la porte d'entrée pour questionner la psychanalyse comme une clinique du réel. Il y a donc, malgré le dévoilement d'une certaine vérité, la persistance, de la violence qui nous concerne, qui permet de questionner justement le réel de l'inconscient, qui ne cesse de se manifester, et de diviser le sujet. C'est là que la deuxième topique a donné des lumières, avec une autre lecture du conflit psychique, mais surtout de ce lien inébranlable du sujet avec le symptôme que lui procure la souffrance; autrement dit le sujet *est* son symptôme. La pulsion de mort, la compulsion de répétition, et la rencontre antagonique entre le *Moi* et le *Ça*, seront des éléments fondamentaux pour comprendre ce qui se joue dans la violence, ainsi que sa persistance et surtout le traitement que les sujets peuvent en faire.

Dans son texte *L'inconscient* (1915), Freud met le travail de la psychanalyse du côté d'une « traduction », et c'est la logique du premier moment de la psychanalyse qui « [...] était

avant tout un art d'interprétation. »<sup>13</sup> Mais la question que nous venons de souligner implique une division dans les travaux de Freud : d'un côté la conceptualisation de sa découverte qui définit le sujet, donc l'inconscient, et d'un autre côté la difficulté et les obstacles que peut rencontrer la cure.<sup>14</sup> Ce sont les limites de la pratique analytique.

Ainsi, lorsque la violence est convoquée dans le discours, il s'agit d'un discours courant, d'un savoir généralisé. Afin de travailler avec les paroles des sujets et avec ce qui circule dans le discours, la psychanalyse propose une sorte de traduction dans son langage : le trauma, la pulsion de mort, la jouissance, entre autres, prendront donc une place fondamentale pour définir et appréhender les conséquences subjectives et discursives de la violence. Cela montre l'orientation de notre recherche, qui va de l'individuel au collectif, et forcément, le retour que cela implique.

Ce qui persiste est le propre de la pulsion, comme le rappelle Colette Soler, en prenant ce trait souligné par Freud, elle dit de la pulsion :

La pulsion est prédatrice, mais en même temps sa prédation ne suture pas la perte de la vie, elle la restaure. Et il doit en être ainsi pour expliquer l'insistance de la pulsion : elle restaure sa perte et donc tout est à recommencer, d'où son caractère insistant, contrairement au besoin, qui s'apaise puis recommence.<sup>15</sup>

C'est la dimension de l'insistance, de quelque chose qui s'impose de l'inconscient, malgré le sujet de la conscience. La violence insiste, persiste, est prédatrice, contre le sujet et contre l'a/Autre, dans la mesure où elle s'articule avec quelque chose de la pulsion et avec l'ordre signifiant. La violence est un effet de la pulsion.

### *Le parlêtre*

Or, l'inconscient que Freud a conceptualisé et concrétisé tout au long de ses développements, a pris une autre forme dans l'enseignement de Lacan, qui a mis en valeur l'articulation fondamentale, notamment dans son écrit « Fonction et champ de la parole et du

---

<sup>13</sup> Freud, S., Au-delà du principe de plaisir (1920), *Essais de psychanalyse*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2001, p. 63.

<sup>14</sup> Cela a été souligné par Leguil (C.) dans sa présentation du texte *Le malaise dans la civilisation* (1930) de Freud. Freud, S., *Le malaise dans la civilisation* (1930), Paris, Éditions Points, 2010, p. 15-16.

<sup>15</sup> Soler, C., *El En-cuerpo del sujeto*, Bogotá, G. G. Ediciones, 2013, p. 59. Traduction du séminaire de Colette Soler prononcé au Collège Clinique de Paris (2001-2002).

langage en psychanalyse » (1953), entre l'inconscient et le langage, question qui souligne plutôt une unité, à savoir : l'inconscient-langage. Néanmoins il a formulé plus tard, dans son style plein de jeux de mots, pour souligner justement les enjeux du langage et l'importance de la parole, le mot et concept de *Parlêtre*.

Lacan dit:

[...] mon expression de parlêtre qui se substituera à l'ICS de Freud (inconscient, qu'on lit ça) : pousse-toi de là que je m'y mette, donc. Pour dire que l'inconscient dans Freud quand il le découvre (ce qui se découvre c'est d'un seul coup, encore faut-il après l'invention en faire l'inventaire), l'inconscient c'est un savoir en tant que parlé comme constituant de LOM. La parole bien entendu se définissant d'être le seul lieu, où l'être ait un sens. Le sens de l'être étant de présider à l'avoir, ce qui excuse le bafouillage épistémique.<sup>16</sup>

De ce fait, quelque chose s'ajoute à son « inconscient structuré comme un langage », c'est la dimension qu'ouvre le *parlêtre*, en tant que la jouissance et le réel sont au fond de la question. Cela implique les limites de la parole, mais aussi sa place fondamentale dans la constitution du sujet, qui sera défini par ce lien constitutif avec la parole, pour avoir un recours au sens, question qui met en évidence aussi les limites du sens. La violence a un rapport fondamental avec le sens, car l'absence de celui-ci fait surgir l'angoisse, qui est un affect du réel.

De ce fait, le néologisme du *parlêtre*, qui renvoie directement à l'enseignement de Jacques Lacan postule la dépendance du sujet, dénaturalisé, à la parole, au langage et au discours. Citons Lacan : « Le parlêtre, c'est une façon d'exprimer l'inconscient. Le fait que l'homme est un animal parlant [...]»<sup>17</sup>

Dans ce rapport à la parole, qui donne un autre nom au sujet, par ce qui le détermine dans son sens et sa vérité, le *parlêtre* tentera d'ordonner son récit, qui est un exercice de parole. Ce récit, son histoire, est finalement sa tentative de traitement de son réel. Autrement dit, comme l'énonce Sidi Askofaré : « L'homme donc est un parlêtre, un être qui parle, quelqu'un qui tient son être de la parole. Il s'en déduit donc presque mathématiquement que

---

<sup>16</sup> Lacan, J., Conférence donnée par J. Lacan dans le grand amphithéâtre de la Sorbonne le 16 Juin 1975 à l'ouverture du 5e Symposium international James Joyce, Édition CNRS, 1979, p.13

<sup>17</sup> Lacan, J., Conférence de presse du docteur Jacques Lacan au Centre culturel français, Rome, le 29 octobre 1974. Parue dans les *Lettres de l'École freudienne*, 1975, n° 16, p. 18.

tout être qui est pris dans le langage et qui exerce l'éminente fonction de la parole serait un sujet. »<sup>18</sup>

Freud de son côté avait habitué la psychanalyse et donc les psychanalystes, justement par le lien intrinsèque de l'inconscient et du langage, à la forme de déchiffrement, qui prendra la forme d'une sorte de traduction. Sur cette ligne, en rapport avec la violence, il est cohérent de se demander : y a-t-il un « sens » derrière la violence ? L'acte de violence a-t-il un message caché ? Y a-t-il quelque chose qui se cache que nous, en tant que psychanalystes, devons « déchiffrer » ?

### *L'acte, la responsabilité*

Dans notre titre, le frontispice de cette recherche, nous avons présenté l'acte comme directement lié à la violence. Cela en tant que « La violence est un corrélatif de l'acte »<sup>19</sup> cela dans la mesure qu'elle convoque la responsabilité du sujet. Cette responsabilité est une des grandes avancées de la psychanalyse, question qui se met en valeur depuis Freud, et de ce fait cela fonde un nouveau sujet, celui de la continuité entre ce qui lui échappe de lui-même, et qui se met en acte par les formations de l'inconscient, mais qui néanmoins lui appartient. Donc, « la violence est un corrélatif de l'acte », et l'acte « est un corrélatif de la responsabilité du sujet. »<sup>20</sup> Le sujet est donc convoqué par ce qui se met en acte, qui est acte, qui peut donc prendre la forme de la violence. Autrement dit, dans la violence comme acte, le sujet est impliqué dans sa position. Cet acte lui appartient, tant pour la position de la victime, car cela dévoile son réel, que du côté du bourreau qui décharge sa pulsion et sa jouissance dans les discours de haine et sur le corps de ses ennemis.

L'acte implique la dimension éthique du sujet, car c'est sa responsabilité qui se met en place derrière son acte. De ce fait l'acte n'est pas une pure phénoménologie, car il va au-delà. C'est dans ce nouage, qui comporte aussi ce que Lacan a nommé borroméen, que nous devons poser la question. Comme le dit Isabelle Morin « Il y a un moment de basculement, un instant

---

<sup>18</sup> Askofaré, S., *D'un discours l'Autre, La science à l'épreuve de la psychanalyse*, Toulouse, Presse Universitaires du Mirail, 2013, p. 121.

<sup>19</sup> Sauret, M.-J., *Psychanalyse et politique. Huit questions de la psychanalyse au politique*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2000, p. 144.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

où le sujet s'engage, et c'est ce qu'on appelle un acte.»<sup>21</sup> C'est-à-dire que par l'acte s'énonce quelque chose de la vérité du sujet, sa vérité à lui, où il parle de sa position subjective. L'acte est donc parlant, mais dans une dimension différente à celle de l'*acting-out*, qui trouve une traduction directe chez son interlocuteur, qui peut être l'analyste.

Ce qui doit attirer notre attention par rapport à l'acte c'est le fait que celui-ci introduit une discontinuité<sup>22</sup>. C'est dans cet effet que la violence est un acte, donc, pas seulement en raison de la responsabilité qui est impliquée, mais dans le fait de créer une coupure réelle. Cette discontinuité est marquée par le point de non-sens que trouve le sujet, où il se voit obligé de reconstruire son récit, guidé par ce qui lui vient de son fantasme. Ce dernier, par définition, est déjà un traitement du réel.

La persistance de la violence, de cet acte, est mise en évidence par l'histoire de l'humanité où les événements dénommés comme de la violence, remplissent les livres et d'autres productions de savoir. Les productions créatives, littérature, théâtre et cinéma inclus, reviennent souvent sur ces actes, question qui démontre, non seulement une jouissance attachée à cette consommation, mais aussi un lien direct entre les êtres parlants et cet acte comme recours au lien avec l'A/autre.

En psychanalyse, principalement celle d'orientation lacanienne, la question de l'acte convoque la différence avec le passage à l'acte, l'*acting-out* et l'action. Nous ne rentrerons pas dans ces distinctions théoriques, parfois très difficiles à délimiter lors d'une application clinique -ou mieux, une élaboration théorico-clinique- de ce savoir. Nous conservons ce qui de l'acte amène directement sur la responsabilité du sujet, en gardant à l'horizon le réel qu'il convoque, tel que le propose Lacan, « [...] un acte, un vrai acte, a toujours une part de structure, de concerner un réel qui n'y est pas pris d'évidence. »<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Morin, I., «Los horrores de masas y la obediencia incondicional», *Desde el jardín de Freud*, n°14, 2014, p. 110. Le texte original est en espagnol : « Hay un punto de báscula, un instante en el que el sujeto se compromete, y eso es lo que llamamos un acto. »

<sup>22</sup> Soler, C., « El sujeto del acto », *Acto, pasaje al acto y acting out en psicoanálisis*, Bogotá, Gloria Gomez Editora, 2010, p. 37.

<sup>23</sup> Lacan, J., Le séminaire livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Paris, Seuil, 1973, p. 50. Ici Lacan rappelle que « l'acte n'est pas un comportement », question reprise par Sauret dans son argumentation pour faire une différence entre les dimensions d'acte, passage à l'acte et *acting-out*, ce différenciation doit passer forcément par la place de l'a/Autre, et la relation que le sujet entraîne avec celui-ci. Autrement dit, ce qui lui est adressé ou pas, la place qui se fait le sujet par rapport à lui, et ce qui convoque de son réel et sa vérité. Sauret, M.-J., *L'effet révolutionnaire du symptôme*, Toulouse, Érès, 2008, p. 144.



De ce fait, la problématique de notre recherche est définie de cette façon :

En guise d'objectif général, notre recherche vise la concrétisation d'un concept largement employé dans le discours courant - ainsi que dans les domaines de la philosophie, de la sociologie et de l'anthropologie, à savoir la violence- par le savoir spécifique de la psychanalyse, et cela implique tant le développement théorique que la pratique qui vise un traitement possible de la violence.

Cela nous amène à nous fixer les objectifs spécifiques suivants : 1. Établir la place conceptuelle et thématique de la violence, principalement en rapport avec une certaine persistance de celle-ci dans l'histoire de l'humain et le lien que cela peut avoir avec la définition du sujet que donne la psychanalyse; cela pour, 2. formuler la place que peut avoir la violence dans la psychanalyse, et de ce fait , déterminer une sorte de « traduction » qui va du savoir général et expérientiel, à une théorie psychanalytique orientée principalement par les travaux de Sigmund Freud et l'enseignement de Jacques Lacan, mais aussi en tenant compte des développements des différents psychanalystes, et théoriciens, contemporains ; 3. Identifier les formes que la violence peut prendre dans le lien social et pointer les recours subjectifs et formes discursives que peut prendre la question « que faire avec la violence?»; 4. Dans le lien constitutif de la violence avec le trauma, ainsi que dans les conséquences du fait de prendre le *parlêtre* comme horizon de notre recherche, nous allons visualiser les formes narratives que prend le traitement de la violence. Autrement dit, il s'agit d'une sorte de « poussée » narrative à raconter, vers la narration- soit par le corps, soit par la parole, mais en tout cas par une forme de création- des conséquences subjectives et discursives de la rencontre avec la violence, c'est-à-dire que le traitement de la violence raconte une histoire; et de ce fait, nous allons 5. tirer les répercussions que cela peut avoir pour une certaine clinique qui prend en compte l'inconscient, celui qui dans l'enseignement de Lacan change sous la forme du *Parlêtre*.

### **Remarques méthodologiques**

Dans notre recherche nous essayons d'échapper à un recomptage des événements de violence dans l'histoire de l'humanité. Il ne s'agira pas non plus d'un listage des conceptions

de la psychanalyse autour de la question de la violence, qui serait une construction à la façon d'une encyclopédie. C'est pourquoi nous avons évité de rentrer dans les lieux communs de la psychanalyse pour le traitement de la violence, avec la question de l'Œdipe (comme l'a déjà fait Jean Bergeret) ou dans son lien avec l'acte analytique de l'interprétation (selon le travail de Piera Aulagnier). Nous avons opté pour reprendre les conséquences de la violence, ce qui donne la possibilité de formuler un traitement de la violence. De ce fait l'orientation de notre travail donne une place fondamentale aux violences collectives, et montre aussi ce passage de l'individuel, par la pulsion et la jouissance, vers le collectif et son discours. Notre intérêt se porte sur les formes narratives individuelles et collectives, sur la formalisation, notamment par la parole, d'une élaboration, parfois précaire, du reste qui résulte de la rencontre avec la violence. Ce qui persiste est aussi un reste, c'est un reste du réel qui doit être traité. La persistance de la violence touche donc deux dimensions : d'un côté le fait de la rencontrer tout au long de l'histoire humaine, même avec une actualité frappante, et d'un autre côté, il y a la persistance de la trace qui laisse -sous forme de traumatisme, réactualisation du trauma fondamental du sexuel- une marque chez le sujet.

Nous allons procéder dans notre recherche, en suivant la logique méthodologique de Freud, qui diffère de la recherche anthropologique ou sociologique, entre autres, par le rapport intrinsèque du psychisme et du lien social, de l'un à l'autre, mais cela, comme le montre par exemple le graphe du désir de Lacan, fait un retour, à savoir du lien social vers le psychisme, ce qui est supposé imprimer une particularité. Ce modèle met donc en relation directe les conséquences subjectives de l'individuel avec les phénomènes sociaux.

La question qui traverse toute notre recherche concerne les sources inconscientes de la violence, mais principalement le traitement de la violence par la parole, ce qui limite également cette dernière, dans la mesure où la violence convoque quelque chose du réel. C'est pourquoi notre méthodologie est mixte.

Nous partons de la psychanalyse comme savoir qui nous oriente, donc qui amène le bâtiment référentiel, ainsi que l'orientation des questions, dans la mesure où la psychanalyse définit et postule un sujet, celui de l'inconscient, mais aussi celui que Lacan nomme *parlêtre*. Ces références sont principalement l'œuvre de Sigmund Freud et l'enseignement de Jacques Lacan, à qui nous consacrons deux chapitres, afin de délimiter les concepts et articulations théorico-cliniques qui peuvent orienter une lecture sur la violence. Néanmoins, dans le but

d'échapper aux points évidents de traitement de la violence par la psychanalyse, nous avons cherché une articulation, et même une discussion, constante avec les élaborations des différents psychanalystes contemporains, cela dans le but d'éviter une recherche encyclopédique, mais plutôt en remarquant une application possible sur notre actualité, et bien-sûr, l'actualité même de la violence.

De ce fait, notre recherche signale à plusieurs reprises des lectures cliniques sur des cas ponctuels, (tirés de l'actualité ou de l'histoire, mais aussi de la littérature, du cinéma, des séries, des témoignages traités dans des articles, entre autres) , pour les mettre à l'épreuve de ce que postule la théorie.

Nous faisons souvent référence à la guerre en Colombie, cela afin de trouver un point référentiel et concret pour mettre en discussion les postulats théoriques. Nous ne cherchons pas à présenter un travail de recherche sur « La guerre en Colombie » ou « La violence en Colombie à la lumière de la psychanalyse ». Nous cherchons néanmoins ce qui dans la violence, qui se met en acte en Colombie, rencontre quelque chose de structurel de la violence, et qui illustre ce qui se met en jeu avec la violence.

Pour cela nous avons réalisé trois entretiens dans le cadre de cette recherche : Un homme victime de séquestration par un groupe armé, une femme victime d'agression de la part de l'armée nationale et également victime de déplacement forcé et finalement un homme qui peut se trouver du côté de la victime, par l'explosion d'une mine antipersonnelle, mais surtout du côté du bourreau, par son rôle dans l'armée, et sa position subjective, énoncée par lui-même comme de « caractéristiques antisociales ». Avec ces trois témoins, qui très aimablement ont décidé de partager avec nous, nous tenterons une articulation avec les différents éléments que nous avons tirés de la théorie, et qui peut, c'est notre travail, donner des lumières sur la violence et ce qui se met en place dans son acte, mais aussi dans son traitement, par le savoir de la psychanalyse. Cela nous permettra aussi de parler d'une mise en place de la violence dans un lien social spécifique, pour montrer en quoi la violence n'est pas indissociable des faits du discours.

Nous donnerons donc de l'importance aux faits collectifs, discursifs, de la violence. La psychanalyse depuis Freud nous a montré l'importance de nous occuper de ce malaise, et des conséquences qu'il entraîne sur le sujet.

Bernard Nominé affirme que : « [...] ils n'ont jamais pensé, ni l'un ni l'autre (Freud et Lacan), que le psychanalyste ait la solution collective au malaise en question (celui qui se place dans la culture). »<sup>24</sup> Nous le savons depuis Freud, c'est l'inconscient qui est derrière, et qui fait toute sa spécificité. Alors, dire psychanalyse, c'est aussi dire traitement par la parole. Paroles et psychanalyse vont ensemble. Dans cette logique nous chercherons donc dans les mots que nous donnent ces témoignages, ce que ces sujets ont construit de leur propre histoire, par un récit qui nous est transmis. Cette construction correspond à une élaboration du sujet, qui se sert aussi de ce discours pour faire de la violence un instrument.

Se consacrer à la question de la violence peut nous faire risquer de tomber sur la question de la morale ou des normes sociales. Cela serait une position différente à celle de la psychanalyse. La violence que nous tentons de rechercher n'a rien à voir avec celle que le discours social, établi et soutenu dans le lien social, impose comme violence, qui très souvent vise déjà un ennemi du discours. Nous prenons plutôt la même logique que celle du traitement et de la lecture du symptôme en psychanalyse, qui s'articule avec un point de vérité subjective. Le fondement du symptôme, au moins pour la psychanalyse, est toujours le particulier, l'imposition de sa singularité, il est toujours « auto-diagnostiqué »<sup>25</sup>, dans le sens où c'est le sujet qui le ressent comme un malheur, un obstacle, une souffrance. La violence rentre donc dans cette logique, qui la rend particulière, et dépendante des affects du sujet.

---

<sup>24</sup> Nominé, B., «Les psychanalystes dans la culture», *Champ Lacanien*, n°18, p. 11.

<sup>25</sup> Thamer, E., *Entre la palabra y lo real*, Medellín, Asociación foro del campo lacaniano de Medellín, 2022, p. 11.

# PREMIÈRE PARTIE

## La violence au cœur du sujet?

---

### Chapitre I:

#### Préliminaire pour penser la violence.

Le «concept» de violence. Qu'est-ce que c'est la violence ?

*Violence et nature chez Aristote.*

*Polysémie de la violence.*

*Vers la subjectivité.*

La préoccupation sur la violence et son rapport avec l'humain.

*La nature, l'animal, l'humain.*

*La violence propre de l'humain.*

### Chapitre II:

#### Les résonances de la violence dans la théorie freudienne.

*L'individu freudienne*

*L'autre, la souffrance*

La violence de la psychanalyse

*«le moi n'est pas maître dans sa propre maison»*

*La responsabilité*

*La sexualité*

*La destructivité*

L'individuel et le collectif

*La pulsion et l'instinct*

*La pulsion de mort et le surmoi*

*Le trauma, constitutif de la violence*

La civilisation, fondement de la violence.

### Chapitre III:

#### Lire la violence à la lumière du retour à Freud.

*Les registres essentiels de la réalité humaine*

*Objet a, fatidique*

*Nouages et dénouages*

Violence imaginaire, l'image. (Le corps)

*Agressivité et violence*

*Les corps prises par la violence*

Violence symbolique, la parole. (L'Autre)

*Bourdieu, Freire et Lacan*

*La loi et les «règles de jeux». L'Autre*

*La parole, le domaine de la violence et l'acte*

Violence-réel, la jouissance. (Lalangue)

*Des jouissances*

*Jouissance et parole, inconscient-Parlêtre*

*Troumatisme et lalangue. La rencontre*

*La jouissance, le corps et l'époque*



## Chapitre I : Preliminaires pour penser la violence.

---

*HAMM. -La nature nous a oubliés.*

*CLOV. -Il n'y a plus de nature.*

*HAMM. -Plus de nature ! Tu vas fort.<sup>26</sup>*

La violence est un moyen de domination et de contrôle, c'est vrai, et nous retrouverons ces explications chez les penseurs politiques de toutes les époques, de Clausewitz à Arendt, mais il y a aussi des usages de la violence au niveau subjectif, voire symptomatique qui consistent en sa mise en acte dans le lien social, c'est-à-dire dans la relation entre les êtres parlants.

Cela introduit déjà une problématique, car jusque-là la question ne semble être compréhensible que par le biais d'une articulation, c'est-à-dire, la violence et ses usages. Néanmoins le fond et la source de la violence, dans ce qu'on peut appeler "la cause" de la violence, produit des sujets, est le point auquel la psychanalyse peut donner des réponses. Sous cette forme nous sommes invités à mettre sur la scène la notion d'acte.

Avant de commencer formellement le développement de cette première partie, il faut contextualiser le choix de la citation qui ouvre notre recherche. Il s'agit d'un dialogue de la pièce de Samuel Beckett *Fin de partie*, et il est amusant de commencer avec la notion de fin, et encore plus, de la fin du Roi dans le jeu d'échecs, selon la métaphore de la pièce : l'échec et mat. Dans cette pièce étrange et originale, comme toute l'œuvre de Beckett, nous trouvons ce dialogue violent entre ces deux personnages, Hamm et Clov. Quand Hamm, qui est aveugle, interroge Clov sur la nature, en se référant à la végétation en dehors de l'espace fermé qu'ils habitent –le théâtre pour reconnaître la simplicité des conceptions beckettien-

---

<sup>26</sup> Beckett, S, *Fin de partie*, Paris, Les éditions de minuit, 1957, p. 25.

Clov, le plus jeune de la pièce, qui peut marcher et voir, répond : « Il n'y a plus de nature ». Il n'y plus de végétation dans l'au-delà de la scène, un désert, mais si on croit à la psychanalyse, il faut dire qu'il n'y a plus de nature chez le sujet qui voit la scène, qui est le sujet du langage, mais aussi celui qui porte un désir.

Le petit d'homme touché et traversé par le langage s'éloigne de la nature, et cette dérive fait de lui le sujet, être parlant.

Il reste, par contre, une *violence naturelle*, c'est celle des forces de la nature, une violence réelle et tout à fait incompréhensible, c'est une violence « sans abus » comme le souligne Colette Soler<sup>27</sup>. De ce fait, cette violence ne nous concerne pas, au-delà de certains cas particuliers. Par exemple dans le cas d'un traumatisme dû à une expérience vécue face à la force de la nature : des tsunamis, des volcans, glissements de terrain, tremblements de terre, etc. Il s'agit donc de la violence la plus énigmatique, car elle ne touche pas, en aucune façon, le symbolique, et ne remet pas en question l'imaginaire de la relation avec l'A/autre. Soler continue : « C'est dans les liens humains que la question se pose d'une violence qui contraint, oblige, soumet, voire détruit l'autre par la force. »<sup>28</sup> Dans cette relation, qui nous rappelle la dialectique du Maître et l'esclave de Hegel, se trouve l'intérêt pour nous, car cette violence de la force de la nature n'est pas une violence qui met en dialectique la subjectivité dans le lien à l'autre, mais qui peut néanmoins fonder un autre récit, sous la forme du traumatisme, mais qui n'implique pas la volonté de l'autre. Elle peut pourtant ouvrir la fonction mythique pour traiter l'Autre et la supposition de sa volonté.<sup>29</sup>

Pour le dire d'une façon simple, malgré les formes qu'elle peut prendre, nous ne pouvons pas supposer des *intentions* secrètes dans un fait de violence naturelle. En ce sens, cette violence est proche de ladite « violence divine » de Benjamin selon Slavoj Žižek , car « elles ne sauraient admettre aucune "signification profonde " ».<sup>30</sup> Il s'agit de ce fait d'un pur réel, qui comporte aussi le trait, également souligné pour Žižek (qui reprend Badiou), d'un *Événement*. Cette approche change complètement si derrière les forces de la nature on place un Dieu.

---

<sup>27</sup> Soler, C, *Retour sur la « fonction de la parole »*, ENCL, Paris, 2019, p.9.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Nous avancerons sur cette forme du traitement de la violence dans la dernière partie de cette recherche.

<sup>30</sup> Žižek, S. *Violence. Six réflexions transversales*, Vauvert, Éditions Au diable vauvert, 2012, p.240.

Nous arrivons donc à une première remarque : la nature que nous questionnons dans ce premier chapitre n'est pas *la force de la nature*, nous laissons de côté cette voie, qui touche un réel particulier. Il s'agit par contre d'une nature supposée dans l'homme : quelque chose qu'il porte dès sa naissance, voir qu'il porte -et supporte- en tant que membre d'une espèce, peut-être un fait biologique, c'est-à-dire une sorte de comparaison de l'homme à l'animal, pour qui les « actes » sont menés par instinct. Autrement dit, sous une forme aristotélicienne forcée : l'homme animal violent. Cette nature est conçue comme le propre, l'irréductible, de quelque chose. Nous essaierons d'éclaircir cette question, qui met en tension également la notion d'homme, que nous devons développer jusqu'à arriver à la notion de sujet.

Pour continuer avec notre frontispice beckettien, nous dirons que ce n'est pas la nature qui nous a oubliés, mais plutôt que c'est nous -les être parlants- qui avons oublié la nature à cause des effets du langage. Un des innombrables partis et mouvements pro-nature nous donnerait raison, mais ce n'est pas la même ligne de pensée. L'élément qui fait s'éloigner le sujet parlant de la nature est le langage et le désir, transmis par ce que nous introduisons comme culture, de Freud à Lévi-Strauss. Rien de moins naturel qu'un sujet qui parle et désire.

La question qui se pose concerne donc les particularités de l'humain qui s'éloigne de la nature. C'est le chemin que nous proposons de parcourir dans ce premier chapitre. Le sujet est bel et bien marqué par la nature, car il a un corps, biologique, qui peut mourir à tout moment. Cette nature est, dans les termes de Claude Lévi-Strauss « [...] tout ce qui est en nous par hérédité biologique. »<sup>31</sup> Mais tout le rapport à la nature est altéré par l'équivoque et la représentation qu'introduit le langage. En ce sens, il s'agit, toujours sous la forme aristotélicienne, des « animaux sujets au langage que nous sommes. »<sup>32</sup>

### **Le « concept » de violence. Qu'est-ce que la violence ?**

Y a-t-il une limite de sens pour un mot utilisé et répété par tous? Nous pouvons dire que c'est le discours qui donne la limite, mais pas forcément, car le sujet se sert du discours. On sait que le sens est aussi particulier à sa *joui-sens*, et donc à *lalangue* de chaque parlêtre.

La violence n'est pas un concept de la psychanalyse, c'est-à-dire, il n'existe pas un support théorique pour la définir en termes analytiques ; elle ne constitue pas une entrée dans

---

<sup>31</sup> Charbonnier, G., *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, Julliard, p.180.

<sup>32</sup> Soler, C., «Comment Lacan parlait-il de la ségrégation ?», *Mensuel*, n° 128, Décembre 2018, p. 22.

les dictionnaires de notre savoir<sup>33</sup>. C'est-à-dire que ce concept ne peut pas être isolé dans une unité formelle. Autrement dit, il nous semble que pour Lacan comme pour Freud, nos références fondamentales pour penser la psychanalyse, la violence a été énoncée de façon indistincte, dans un sens supposé appris par tout sujet parlant d'une langue.<sup>34</sup> Néanmoins elle est toujours employée, même pour la psychanalyse ; mais surtout elle est amenée dans les dires des sujets, soit celui qui fait un témoignage d'une expérience vécue –et se nomme victime d'une certaine violence- soit celui qui demande une analyse, interpellé pour une souffrance subjective. Nous constatons d'emblée que la violence touche la question de l'expérience.<sup>35</sup>

La violence est même un terme à la mode pour dénoncer des actes dans la vie quotidienne, et notamment pour supporter la place des victimes. La liste est énorme : violence de genre, violence obstétricale, violence conjugale, violences aux enfants, violences aux immigrants, violence aux citoyens, violences aux animaux, etc. La violence a toujours été invoquée, en tant que forme de ce qui ne va pas entre les sujets et dans leurs liaisons et déliaisons.

Il est possible de demander à chaque sujet : « de quelle violence êtes-vous victime ? » Nous pouvons voir dès maintenant que dans la liste des violences la question d'une direction est claire, il y a un axe d'action. La violence est dirigée vers quelqu'un soit comme particulier ou comme partie d'un groupe. Bien évidemment, dans les deux cas la question clinique se pose, car finalement il s'agira d'un sujet, parlant, dans sa subjectivité qui sera touché par les effets de cet acte.

---

<sup>33</sup>Askofaré, S. et Sauret, M-J., «Clinique de la violence Recherche psychanalytique» , *Cliniques méditerranéennes* N°. 66 (2002/2). p. 241.

<sup>34</sup> Cela au moins pour Freud, mais pour Lacan, on le verra, la violence a pris différentes nuances : de la parole comme une limite à la violence, jusqu'à l'énigmatique énoncé d'une «viologie», la logie de la violence. Ici Lacan joue avec l'orthographe de «biologie» pour la mettre en relation avec la violence et le parlêtre, par le forçage. Lacan, J., *Le Séminaire*, Livre XXII, *R.S.I* (1974-1975), Leçon du 8 avril 1975, Publication hors commerce, Document interne à l'Association freudienne internationale, p. 146.

<sup>35</sup> Sur ce point nous pouvons souligner que Lacan dans son texte « L'agressivité en psychanalyse » de 1948 propose comme première thèse « L'agressivité se manifeste dans une expérience qui est subjective par sa constitution même. » Cela permet la comparaison mais aussi la distanciation de l'agressivité et de la violence que nous aborderons plus tard, dans les parties consacrées à la violence imaginaire et la violence symbolique. Lacan, J., «L'agressivité en psychanalyse» (1948), *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 102.

Hors la psychanalyse la violence a toujours été une question de premier ordre. Comme le souligne Sidi Askofaré et Marie-Jean Sauret dans leur article *Clinique de la violence Recherche psychanalytique* :

Dans le champ philosophique, en revanche, ce terme a toujours conservé une certaine dignité théorique, que ce soit en philosophie de la Nature – en particulier dans la physique d’Aristote –, ou plus proche de nos préoccupations – le sujet et le lien social – en philosophie politique et en philosophie de l’histoire.<sup>36</sup>

Cette dignité théorique soulignée par ces psychanalystes a changé de forme tout au long de l’histoire de la pensée. Elle évolue d’une forme à l’autre, soit pour comprendre la politique ou l’homme, ou l’homme qui vit la politique. Mais il s’agit toujours d’un acte qui perturbe quelque chose.

#### *Violence et nature chez Aristote.*

Arrêtons-nous un peu sur la référence à Aristote qui fait toujours les délices de la philosophie et de l’argumentation. Pour Aristote, la violence est un fait contre nature<sup>37</sup>. C’est son postulat notamment dans sa *Physique*, mais encore plus intéressant pour notre recherche, il parlera aussi de violence dans ses axiomes sur l’éthique<sup>38</sup>. Dans sa théorie, ce concept garde un caractère de *force*, qui est la définition la plus ancienne de la violence, décrite comme des mouvements. Il y donc des mouvements naturels, quelque chose de propre au corps (une pierre par terre), altérés par des mouvements violents (une pierre dans les airs). Aristote définit la nature comme « [...] un principe et une cause de mouvement et de repos pour la chose en laquelle elle réside immédiatement, par essence et non par accident.»<sup>39</sup> Hélène

---

<sup>36</sup> Askofaré, S. et Sauret, M-J., «Clinique de la violence Recherche psychanalytique» , *Cliniques méditerranéennes* N°. 66 (2002/2), p. 241.

<sup>37</sup> C’est une position fermée dans la pensée du philosophe grec. Même dans ses questionnements à propos de la médecine lorsqu’il se demande pour la bile et la fièvre, il questionnera clairement si : « La violence est contre la nature? ». Aristóteles, *Problemas*, Madrid, Editorial Gredos, 2004, p.45.

<sup>38</sup> Telle est la position d’Amalia Quevedo qui souligne que dans les deux textes d’Aristote, consacrés à l’éthique (*Éthique à Nicomaque* et *Éthique à Eudème*) il y a une conceptualisation de la violence qui touche l’humain. C’est également la proposition d’un texte d’Ignacio Martín-Baró présenté à l’université Pontificia Universidad Católica Javeriana et publié en 1964. Dans ce texte l’auteur prend comme texte guide la *Magna Moralia* (la grande morale), un texte attribué à Aristote, qui reprend les postulats principes des autres deux livres consacrés à la même question.

<sup>39</sup> Citation de la *Physique* d’Aristote repris du Russ, J., et Badal-Leguill, C., *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Bordas, 2004.p.275.

Frappat constate à cet égard que « C'est donc la nature, pensée comme un système de *fins*, qui donne sens –orientation et finalité- à la violence. »<sup>40</sup>

Violence c'est le nom de la contre nature pour Aristote, car elle ne permettra pas aux corps de finir de façon correcte leur mouvement destiné. Elle est une sorte de surprise, d'inattendu. Autrement dit, pour être clair avec la logique des corps, quand un élément n'est pas à sa place, connue et attendue de tous, dans son lieu habituel, à sa vitesse normale (s'il bouge), dans son immobilité de toujours (s'il ne bouge pas), la raison et effet de ce changement est la violence. C'est un effet facile à apercevoir, par exemple dans des films où tout se comporte d'une façon complètement étrange. Nous pouvons nous référer notamment au film *Un chien andalou*, où tous les éléments sont hors place. Toute la logique est modifiée et une logique tout à fait incompréhensible, nouvelle, est introduite. Donc les postulats des Surréalistes, surtout ceux de la première génération, comportent une violence dans les termes aristotéliens.

Néanmoins le monde théorique d'Aristote ne peut pas s'arrêter au mouvement des corps, dits physiques. Amalia Quevedo<sup>41</sup> comme Frappat, et Martin-Baró aussi, soulignent que la violence touche aussi l'humain, non seulement dans sa dimension réelle du corps, mais aussi dans ses actions, dites volontaires ou contraintes. Frappat place cette conceptualisation dans la théorie de la vertu aristotélienne<sup>42</sup>, domaine de son éthique. C'est-à-dire, il convient de le souligner, que dans sa théorie il y a une approche de la violence par l'action propre des humains, ou plutôt ce qui se présente comme étranger à leur volonté, perturbé. Donc, il faut remarquer que chez Aristote la violence est aussi possible chez l'humain, être de la raison et de la volonté, et dans les objets inanimés. Néanmoins dans les deux cas la violence est quelque chose propre à la contrainte. Cela ne bouge pas –pas violemment- dans la pensée aristotélienne. Elle touche autant la *Métaphysique* que la *Physique*<sup>43</sup>.

Au niveau de la nature, la violence reste comme son ennemie, son contraire. Elle est à l'extérieur<sup>44</sup>. Sans forcer beaucoup les termes d'Aristote, la conceptualisation de la violence comporte une certaine théorie de l'Acte : agir contre-nature. Évidemment c'est un acte jugé

---

<sup>40</sup> Frappat, H., *La violence*, Paris, Flammarion, 2000, p. 17.

<sup>41</sup> Quevedo A., «El concepto de violencia en Aristóteles», *Anuario filosófico*, Vol. 21, N° 2.

<sup>42</sup> Frappat, H., *La violence*, Paris, Flammarion, 2000, p. 17.

<sup>43</sup> Il nous reste à évaluer la place de la violence pour la *'Pataphysique*, ou plutôt la violence de la *'Pataphysique* ? Finalement, pour celle-ci la question sera donc la violence du sens ou du non-sens.

<sup>44</sup> Quevedo A., «El concepto de violencia en Aristóteles», *Anuario filosófico*, Vol. 21, N° 2, p. 160.

pour le mouvement qu'il donne. Par exemple, bouger un élément de son lieu propre c'est déjà une violence. La violence durera donc le temps que l'objet sera hors place, sa place à lui. Également, et cela sera fondamental pour la suite de notre recherche, ce mouvement est réalisé par un agent externe. On peut dire que chez Aristote il n'y a pas une violence propre, qui habite à l'intérieur, ni des éléments ni des humains, et de cette façon la violence, physique au moins, reste hors morale. Nous verrons que cela est très important surtout par la différenciation de la violence que met en place le philosophe Byung-Chul Han dans sa *Topologie de la violence*<sup>45</sup>, même s'il ne se réfère pas au philosophe grec.

Nous laissons maintenant de côté la philosophie de la Nature d'Aristote, -qui place la violence dans un sens opposé à la nature<sup>46</sup>- pour nous intéresser aux sens du mot comme tel. Cet exercice est important dans un sens pratique. D'abord car dans l'histoire ce terme a été utilisé dans différents sens, de ce fait sa définition est trop compliquée pour être présentée d'une façon univoque, c'est-à-dire que la violence ne peut pas être « Une ». Mais on peut profiter de cela pour constater, que de la même façon les signifiants vont et viennent dans la clinique. De la même manière, il faut constater que les signifiants amenés par les sujets sont susceptibles d'être définis toujours différemment. Cela s'applique spécialement aux signifiants valorisés par le discours du Maître. La violence est actuellement, et cela depuis quelque temps, un de ses termes, comme *dépression* ou *bipolaire*. Il s'agit donc des signifiants qui tentent de nommer le malaise. Autrement dit : l'humain souffre de violence. Avec cela, nous constaterons que la difficulté pour délimiter le sens du mot violence, est propre à son usage, il est structurel au signifiant et au discours.

Cette difficulté est illustrée par le terme *Gewalt*, le supposé équivalent allemand de Violence en français (également de *Violencia* en espagnol). Il est important de souligner l'ambiguïté qu'introduit ce mot, pour deux raisons, à savoir :

-Le premier fait qui attire notre attention est que plusieurs de nos références dans la littérature sur la violence ont fait leurs développements dans la langue allemande, on peut d'abord mentionner Freud, mais aussi Benjamin.

---

<sup>45</sup> Han, B-C., *Topologie de la violence*, Paris, R&N Éditions, 2019.

<sup>46</sup> « Lo violento no puede darse sin lo voluntario y sin lo natural, a los cuales se opone como su contrario. » (« Le violent ne peut pas se présenter sans le volontaire et sans le naturel, auxquels il s'oppose comme son contraire ».) Quevedo A., «El concepto de violencia en Aristóteles», *Anuario filosófico*, Vol. 21, N° 2, p. 157.

-Cela nous amène au deuxième fait, concernant l'introduction d'un problème interprétatif pour penser l'usage de ce terme car cela met en question notamment une équivoque.

Il s'agit d'un travail d'interprétation, qu'illustre Étienne Balibar lorsqu'il dit « [...] *Gewalt*, qui selon les circonstances est traduit en français par "violence", "pouvoir", ou "force", ou s'avère intraduisible. »<sup>47</sup> Ces circonstances comportent un travail interprétatif propre à la traduction, et comme nous le rappelle Freud à propos de ce travail : « *traduttore, traditore* ».

### *Polysémie de la violence.*

La polysémie, l'ambiguïté, l'énormité des sens donnés, non seulement au mot *Gewalt*, mais aussi à ses équivalents, donc Violence en français, semblent donner raison à Françoise Héritier lorsqu'elle dit, en commençant son séminaire *De la violence*, que la question –la violence– ne doit pas être traitée comme un concept, mais plutôt comme un thème.<sup>48</sup> Un thème ne se ferme pas, il s'élargit chaque fois qu'il est convoqué, et change selon l'époque et les événements de l'histoire. Il n'est pas donc un concept susceptible d'une définition, mais un monde entier qui relance les argumentations encore et encore.

Nous constatons d'emblée que la violence même dès l'antiquité de la philosophie aristotélicienne, comporte un lien avec une certaine force, voire une autorité.<sup>49</sup> En définitive, quelque chose qui s'impose, par la force. Par cette voie, la tentative de définition est encore plus compliquée, en raison de la polysémie propre du mot, de son « caractère extensif »<sup>50</sup>. Dans ce contexte, comment donner le sens d'un mot qui semble sans limites? La violence ne

---

<sup>47</sup> Balibar, É., «Violence : identité et cruauté», *De la violence*, Séminaire de Françoise Héritier, Paris, Éditions Odile Jacob, 1996, p. 65.

<sup>48</sup> Héritier, F., «Réflexions pour nourrir la réflexion», *De la violence*, Séminaire de Françoise Héritier, Paris, Éditions Odile Jacob, 1996, p.13.

<sup>49</sup> Cela est souligné par Alain Vanier au début de son article *Droit et violence. Freud et Benjamin*. Vanier fait une liste des expressions allemandes qui montre bien l'équivoque que présente ce mot : « Le terme *Gewalt* en allemand signifie violence, force, mais aussi autorité, pouvoir et veut dire aussi bien pouvoir judiciaire (*richterliche Gewalt*) que puissance paternelle (ou parentale) (*elterliche Gewalt*). Il peut désigner un attribut des institutions sociales, ainsi *geistliche Gewalt*, le pouvoir spirituel de l'Église, et *Staatgewalt*, le pouvoir de l'État. » Vanier, A., « Droit et violence. Freud et Benjamin », *La clinique lacanienne*, vol. 27, no. 1, 2016, p. 23.

<sup>50</sup> Bayard, A., de Cazanove, C. & Dorn, R., «Les mots de la violence. *Hypothèses*», 16(1) (2013), p. 240 . On trouve aussi cette idée dans le texte d'Étienne Balibar, où nous pouvons trouver une longue dissertation à propos de la différence de sens entre le mot *Gewalt* et violence. Cela, qui donne des lumières sur lesdites circonstances, est un fait d'usage, comme nous le rappelle la liste présentée dans la note antérieure.

peut pas se faire un *Aleph* qui ne s'arrête jamais, sans limites, infini. Elle doit se concentrer sur les faits de l'expérience. Mais, dans cette polysémie itinérante, la violence prend parfois le caractère énigmatique de la machine de mort de *La colonie pénitentiaire* de Franz Kafka, c'est-à-dire, elle n'est pas concrète dans la compréhension, mais elle est dans les effets, clairs et vérifiables : elle est dans l'expérience.

Interpellé par cette même question de la polysémie et de l'ambiguïté du mot violence, le philosophe Slavoj Žižek nous dit dans une note de bas de page, après une longue citation de Benjamin, que :

Le mot allemand *Gewalt* signifie à la fois « violence » et « autorité » ou « pouvoir en place ». On retrouve un lien similaire dans l'expression anglaise *to enforce the law*, laquelle suggère qu'il est impossible de penser à la loi sans se référer à une certaine violence, à la fois à l'origine de la loi –quand celle-ci est créée- et quand elle est « appliquée ». <sup>51</sup>

Cette citation, qui finit par donner tout son poids à la question de la loi, commence à guider notre recherche sur notre champ spécifique. Une ligne qui traverse, et fait le lien, entre la violence et la loi, par le pouvoir et l'autorité permettant plusieurs chemins de discussion, avec lesquels la psychanalyse a des arguments à proposer.

Il faudrait faire attention à la précaution de Balibar : « aucune réflexion sur la violence historique et sociale ne peut jamais se limiter à l'examen des questions du *pouvoir*, si décentré ou décentralisé qu'on le pense. »<sup>52</sup> Cette inquiétude enlève un élément à ce monde énorme qu'est la violence. Bien entendu, il ne s'agit pas de désarticuler complètement la violence au pouvoir, c'est un propos impossible, cela serait méconnaître son caractère de force. Balibar continue, dans cette lignée, en disant que s'arrêter dans les bornes des questionnements sur le pouvoir, c'est « l'économie de la violence »<sup>53</sup>, qui se joue dans une dialectique d'action et réaction, c'est-à-dire, l'exercice de violence qui a comme réponse une contre violence.

Il résulte légitime de postuler qu'il n'existe pas d'origine, fondation de quelque chose, sans violence -même si ce postulat fait violence-. Nous le verrons dans le mythe de la horde

---

<sup>51</sup> Žižek, S. *Violence. Six réflexions transversales*, Vauvert, Éditions Au diable vauvert, 2012, p. 263

<sup>52</sup> Balibar, É, «Violence: identité et cruauté», *De la violence*, Séminaire de Françoise Héritier, Paris, Éditions Odile Jacob, 1996, p. 67.

<sup>53</sup>*Ibidem*.

primitive de Freud par exemple, où il parle de la fondation d'un lien social. Mais nous devons nous interroger sur le sens, ou le lieu qu'occupe ce pouvoir, car si notre recherche est vraiment psychanalytique et cherche une clinique, notre objet d'étude doit être le sujet qui parle, un sujet auquel nous attribuons un inconscient. Ce sujet est assujéti à la relation à l'Autre, c'est dans ce lien, ainsi que dans le *a-à* de l'imaginaire avec l'autre, que la violence du pouvoir peut opérer.

Si nous restons dans la logique de pouvoir et de domination, sans présenter les personnages de la partie, en termes de subjectivité, nous pouvons tomber dans une étude politique ou anthropologique.<sup>54</sup> Néanmoins dès maintenant nous pouvons avancer qu'il sera question dans notre recherche, de pouvoir et de dominations, mais sous la forme de l'imaginaire et du symbolique, où une figure ramenée de la philosophie hégélienne, dialectique du Maître et Esclave, a permis à Lacan de définir, ou mieux, d'illustrer, une forme de lien social. Car en définitive, c'est dans le lien social qu'on peut parler de violence.

Cependant, par rapport à un certain pouvoir, il est possible de penser « [...] l'usage de la notion d'emprise de l'autre, tellement utilisée dans les procès des sectes ou les procès pour abus sexuel. »<sup>55</sup> L'emprise est l'exercice d'un pouvoir sur l'autre, de sujet au sujet ou d'Autre, d'un lieu, au sujet. Dans l'emprise, l'Autre est incarné et sa force écrase la volonté du sujet.

L'emprise est une inquiétude actuelle qui est dénoncée partout. Chez les grands groupes identifiés par une cause ou chez le patient au cabinet. C'est une dénonciation autant publique que privée. La présence de l'autre, sa parole, ses intentions font une violence gênante pour le sujet, qui dans son symptôme et son fantasme -s'il y en a un-, se reconnaît pris au piège du pouvoir de l'a/Autre. Nous aurons l'occasion d'y revenir dans le chapitre suivant.

---

<sup>54</sup> « Jusqu'à une date assez récente, on peut dire que la notion de violence a été quasi exclusivement mise en œuvre dans les travaux de sociologie, d'anthropologie politique, de philosophie politique ou d'histoire, soit dans des recherches ayant en leur cœur la problématique du pouvoir et de la domination. Or, ces disciplines, en raison de leurs objets et de leurs logiques propres, n'envisagent la violence que comme violence de groupe, de classe ou d'État d'une part et d'autre part comme exercice légal ou illégal, légitime ou illégitime de la force, c'est-à-dire dans un rapport à la raison juridique et à la raison politique. ». Askofaré, S. et Sauret, M-J., «Clinique de la violence Recherche psychanalytique» , *Cliniques méditerranéennes* N° 66 (2002/2), p.242.

<sup>55</sup> Soler, C. *Retour sur la « fonction de la parole*», Paris, ENCL, 2019, p.10.

*Vers la subjectivité.*

Pour y donner un poids subjective au carrefour des définitions de la violence, et même à sa polysémie, nous pouvons adopter l'approche de Yves Michaud dans la conclusion de son livre *La violence*, il dit : « Faute de catégories inquestionnables, chaque groupe, parfois même chaque individu, appréhende et dénonce à l'aide de ce concept tout ce que lui-même considère comme inadmissible en fonction de ses normes et de celles de ses groupes d'appartenance. »<sup>56</sup> Du point de vue de la psychanalyse, cette conclusion peut être lue différemment, au moins en d'autres termes. Elle comporte, pas vraiment un fait ponctuel, mais un mot prêt à l'usage pour nommer le dépassement de ce qui est établi, soit pour le sujet -Michaud dit individu-, soit dans son groupe, c'est-à-dire, dans le discours qu'il habite et les éléments de ses liens sociaux. Il s'agit donc d'un mot qui dénonce, au service de la prise de position face à l'inadmissible. Autrement dit, la violence c'est l'aperçu du trop.

Il est paradoxal qu'un « concept » si difficile à délimiter, donne lui-même des limites aux liens des sujets. C'est-à-dire, la violence est ce qui traverse les limites éthiques, morales ou subjectives des sujets. Aussi les limites réelles du corps quand il s'agit de violence physique. Mais à quel niveau devons-nous reconnaître ce dépassement ? Il énonce les normes, des choses bien conçues pour constituer des limites, il s'agit donc du symbolique, des règles de jeu. Mais la raison pour introduire cette citation de Michaud est vraiment car elle donne un repère pour introduire la base même de la particularité, si importante pour la clinique psychanalytique. Nous pouvons dire que dans les développements de Michaud il y a la place pour la subjectivité et pour le discours qui transmet la jouissance, mais surtout pour donner à la violence la forme de l'expérience. Cette dernière étant un événement fondé par l'acte. C'est dans la rencontre avec cet « Inadmissible » (nous pouvons dire Réel, inadmissible au Symbolique- Imaginaire) que la violence peut être convoquée.

Sous la forme de la rencontre dans l'expérience, Marie-Jean Sauret donne une description phénoménologique de la violence : « la violence implique un dommage –physique ou psychologique- délibérément fait à l'autre ou à soi-même. »<sup>57</sup> Cette petite et simple définition introduit deux côtés intéressants de la question, qui peuvent sembler

---

<sup>56</sup> Michaud, Y., *La violence*, Paris, PUF, 1986, p. 123.

<sup>57</sup> Sauret, M-J, *Psychanalyse et politique, Huit questions de la psychanalyse au politique*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2000, p. 138.

évidents, mais que nous traversons tout au long de notre recherche, dans des axes parfois complexes. D'abord, on trouve la place où peut opérer la violence :

1. Le physique, que nous pouvons pousser jusqu'au réel du corps. Cette violence physique est reconnue par différents domaines comme la violence par excellence, notamment en raison de la facilité à être objectivée dans ses dommages : c'est-à-dire le corps blessé, qui saigne. C'est un dépassement des limites du corps, traverser la peau, faire saigner, cela laisse voir facilement l'articulation, rapide association, du sang avec la violence. Bien évidemment, toute violence physique ne fait pas saigner les corps, elle les fait bouger. Françoise Neau met en valeur cette dimension organique par les limites qu' établit la peau: « [...] la peau, avec ses portes sensorielles, qui est aussi la zone privilégiée de l'effraction traumatique. »<sup>58</sup> Nous reviendrons dans la deuxième partie sur la question du trauma et de la violence, et notamment, par la question du physique, à la division d'intérieur/extérieur.

En ce sens, les actions de l'État, les décisions de gouvernements, touchent les corps des sujets, ils sont directement affectés par la politique. Mais nous devons souligner tout de suite que par ce biais la philosophie politique a construit la conception plus connue et commentée de la violence, sans s'apercevoir, presque toujours, que cette violence sans voile, à ciel ouvert, touche la psychologie des sujets.

2. Il s'agit justement de la deuxième place énoncée par Sauret. Ce dommage psychologique se comprend comme dans un espace caché, une répercussion intérieure, c'est-à-dire un effet sans sang.

Cette distinction, qui est phénoménologique, dans sa profondeur n'est pas valable, car si nous croyons Freud dans sa théorie de la pulsion, le lien entre le psychique et le somatique, du corps, est continu. Cela sera justement un des biais à parcourir dans les apports de Freud pour penser une théorie possible de la violence.

De ce fait, on ne peut pas complètement couper le lien entre les dommages faits dans le corps et les effets fixés dans la psyché, nous dirons plutôt : fixés sur l'inconscient. Revenant à la citation de Sauret, il met des sujets sur scène. Cela considère la responsabilité

---

<sup>58</sup> Neau, F., « Introduction. Figures freudiennes de la cruauté », *Cruautés*, Paris, PUF, 2014, p. 17.

dans son sens plus large. Qui fait violence à qui ? Victime et agresseur? Une dialectique fondamentale que nous toucherons à plusieurs reprises. Il y a là justement un jeu de directions, des vecteurs qui donnent une direction, c'est-à-dire une première forme de lien, lien social que nous devons lire de différentes façons : autre dans l'imaginaire, Autre dans le symbolique. Mais comment une violence contre soi-même est-elle possible ? Rien de plus commun, à la fois physiquement et psychologiquement. La clinique, comme le discours courant, fait preuve de cela.

Or, de cette violence physique, et de ses effets, la psychanalyse a largement parlé depuis toujours, c'est-à-dire depuis Freud. Il faudrait y revenir plus largement dans la partie consacrée à Freud. Néanmoins pour l'instant, pour fixer les coordonnées de notre recherche, nous trouvons chez Freud des développements à propos de la *Névrose de guerre* et de la névrose traumatique. Ce sont des conséquences tirées par Freud des événements vécus.

C'est par ce biais que le psychanalyste Oscar Alfredo Muñiz propose une entrée à la question de la subjectivation de la violence.<sup>59</sup> Il suggère de prendre les concepts de *trauma* et de *stress post-traumatique*. Il s'agit notamment, comme nous l'avons dit avant avec Sauret, des effets de la violence sur les sujets, mais dans ce cas-là la distinction entre psychique et physique n'est pas déterminante. De cela nous pouvons constater une approche clinique possible.<sup>60</sup> Muñiz souligne que pour ces « thématiques » –trauma et stress post-traumatique– il y a « deux positions antagonistes », à savoir :

a) un certain courant qui pense les réactions humaines comme universelles face à la guerre et à la souffrance. Dans cette lignée nous trouvons la psychologie dite « scientifique » et la psychiatrie, dirigés par le DSM et ses versions. Il y a ici justement la recherche d'objectivation de la souffrance. Il y a un rapport fermé de cause-effet invariable. Cela n'est pas supporté par la clinique, au moins la psychanalytique, que va vers;

---

<sup>59</sup> Muñiz, O, « La subjetivación de la violencia », *Perspectivas de la investigación psicoanalítica en Colombia*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2009, pp. 100-110. Le texte original est en espagnol et n'a pas de traduction française. Pour cela chaque référence à ce texte sera traduite par nous et pour notre recherche. Ce texte donnera des coordonnées indispensables pour penser la violence, et surtout une certaine clinique de la santé mentale, en Colombie.

<sup>60</sup> Il est vrai que la clinique a tenté de travailler avec les effets des événements « forts », néanmoins nous devons toujours lire avec attention ces approches. La question est donc de quelle clinique s'agit-t-il? Cette question traversera toute notre recherche. À l'égard de *le stress post-traumatique*, concept moins ambivalent pour nous que trauma, nous trouvons une forte racine dans la psychiatrie.

b) une position « éloignée du modèle médical qui suggère que ce n'est pas la situation ni l'expérience qui détermine le trauma, sinon la forme par laquelle les sujets et/ou les communautés traitent l'événement dans sa subjectivité . »<sup>61</sup> Par cette position, le sujet, tant celui qui est seul, dans le sens d'individuel, que celui qui est membre d'un groupe, ne peut pas échapper, d'abord au désir impliqué dans sa position, sa prise de position, et à sa responsabilité. À nouveau il s'agit de directions de vecteurs. Ce n'est pas l'événement qui détermine le trauma –il n'y a pas un trauma universel-, mais le sujet qui fait avec l'événement un trauma particulier, qui peut ou pas s'intégrer sous une forme identificatoire d'un groupe social .

Sous cette forme de subjectivité que nous commençons à aborder à pas discrets, nous pouvons revenir à la question de la violence naturelle, pour la lire autrement. Il est juste d'éclaircir l'impossibilité de faire un commentaire de cette violence au-delà des conséquences sur le vivant. Elle nous concerne en tant qu'événement vécu ou perçu par les sujets. Cela peut, peut-être, s'élargir à toutes les violences, pour dire que sa lecture est possible uniquement par ses effets sur les corps et sur le discours. Dans les violences vécues en raison d'un événement de la nature le sujet ne peut pas supposer d'emblée la jouissance de l'Autre qui la cause, il ne peut pas même tenter de la questionner. Elle reste donc fermée au sens, dans sa propre nature, et l'énigme de l'Autre ne donne pas la possibilité des interprétations au sujet, toujours à la recherche de sens.

Néanmoins cette hypothèse peut être révisée à la lumière du rapport particulier de chaque sujet, ou groupe, avec la nature. Qui dans son énigme simple de pur réel, a été pensée et « expliquée » par les efforts des humains. Ici, tant Spinoza que Sade font le cas d'une nature puissante, qui forme et constitue la figure de l'Autre et lui donne une certaine consistance. Mais ils ne sont pas les seuls à chercher du sens dans la nature et ses manifestations, et cela montre comme l'énigme est toujours un sphinx qui coupe le chemin de l'humain, et pousse à la création, pour le fixer dans sa tentative de résolution.

Nous proposons de nous arrêter un peu encore sur la question de la violence naturelle, maintenant avec la notion d'une recherche de sens derrière la matérialité de ses dommages. Peut-être le meilleur des exemples pour cette question, et les conséquences qu'elle peut

---

<sup>61</sup> Muñiz, O, « La subjetivación de la violencia », *Perspectivas de la investigación psicoanalítica en Colombia*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2009, p. 100

porter, c'est le séisme de 1755 à Lisbonne, Portugal.<sup>62</sup> Cet événement a bouleversé toute l'Europe et a pris une importance notable dans la pensée des philosophes de l'époque, parmi lesquels nous trouvons Kant, Voltaire et Rousseau, entre autres. Néanmoins le débat entre les deux derniers reste célèbre, car la question de la responsabilité se pose, et touche donc, selon notre hypothèse, la subjectivité. La question de fond est une réflexion sur l'humain, et Dieu est au centre de la discussion. Autrement dit d'un petit autre vers un grand Autre. C'est dans cette logique, où l'humain est touché par le malheur, conséquence de la violence naturelle, qu'on peut tirer quelques idées à ce propos. Cela donne d'une certaine manière raison à Voltaire lorsqu'il demande : « Je désire humblement, sans offenser mon maître, /Que ce gouffre enflammé de soufre et de salpêtre/Eût allumé ses feux dans le fond des déserts. »<sup>63</sup> Justement, car dans le fond des déserts, la violence naturelle ne toucherait ni les biens ni les corps des humains. Cette position est parfaitement illustrée par la réponse de Rousseau, qui dit :

Vous auriez voulu que le tremblement se fût fait au fond d'un désert plutôt qu'à Lisbonne. Peut-on douter qu'il ne s'en forme aussi dans les déserts, mais nous n'en parlons point, parce qu'ils ne font aucun mal aux Messieurs des villes, les seuls hommes dont nous tenions compte.<sup>64</sup>

La question à nous poser concerne donc les causes de cet événement. Ni Voltaire ni Rousseau n'ont tenté, comme Kant<sup>65</sup>, de donner une explication au tremblement : explication que renvoie la nature à la nature, c'est-à-dire, de considérer comme cause les objets matériaux de la nature.

La figure de Dieu est fondamentale dans les réflexions de ces philosophes, cela donne justement un support pour y construire un certain sens. Du côté de Voltaire, le mal du monde reste comme un événement incompréhensible pour arriver au bien, par la puissance de Dieu, tandis que pour Rousseau «Dieu est l'image de lui-même et les conséquences d'un

---

<sup>62</sup> Colette Soler revient sur cette question dans sa conférence sur le trauma prononcée à Buenos Aires en 1998. renseignée dans la note en bas de page 42.

<sup>63</sup> Voltaire, Poème sur le désastre de Lisbonne, *Œuvres complètes de Voltaire tome 9*, Garnier, 1877, p. 471.

<sup>64</sup> Rousseau, J.-J., Lettre à Voltaire sur la Providence, le 18 Août 1756, *Collection complète des œuvres de J. J. Rousseau, tome 12*, 1782, p.95.

<sup>65</sup> Cf. Kant, Histoire et description des plus remarquables événements relatifs au tremblement de terre qui a secoué une grande partie de la terre à la fin de l'année 1755. Cité par Poirier J.-P., Réactions à un cataclysme : le séisme de Lisbonne en 1755, *L'homme face aux calamités naturelles dans l'Antiquité et au Moyen Âge*. Actes du 16ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 14 & 15 octobre 2005, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2006. pp. 19-32.

tremblement de terre dépendent de choix humains et non d'une fatalité divine. »<sup>66</sup> Rousseau met l'humanité au centre de la question.

C'est une façon de donner sens à un réel sans sens ; Colette Soler a justement illustré ce point avec la notion de «l'écran », comme le discours, la tentative de donner un sens au trauma.<sup>67</sup> Ce sens est donc construit à la façon d'un mythe, qui donne support, mais aussi, consistance à l'Autre.

Ce sens, ordonné par le discours, n'est autre chose que ce que nous connaissons comme l'ordre symbolique; nous reviendrons sur la violence que cet ordre peut comporter. Néanmoins il sera juste d'avancer un peu la question. Cet ordre, qui organise les règles de la vie, notamment au niveau social, d'êtres parlants, n'est pas toujours configuré de la même façon. « Le discours-écran », que propose Colette Soler, et sur lequel nous reviendrons à plusieurs reprises, peut donner un sens au réel de la nature pour éviter l'angoisse de l'énigme de n'avoir pas un Autre comme créateur-responsable derrière la violence. Le discours qui donne support à l'Autre par excellence est Dieu, par exemple dans le discours de Voltaire et Rousseau, mais il n'est pas la seule façon d'expliquer la force, parfois violente, de la nature.

Différentes cultures et formes de civilisations montrent aussi cette construction particulière. Nous ne pouvons pas oublier les peuples indigènes qui trouvent un savoir divin dans la nature. Les tribus, objet d'étude de Claude Lévi-Strauss font preuve de cela. Dans son *Anthropologie structurale*, il nomme cette construction *l'efficacité symbolique*<sup>68</sup>, qui donne la place à l'Autre. C'est le savoir qui soutient la figure du chaman, qui dans un lien divin avec les forces de la nature, opère dans le groupe. C'est lui qui, depuis cette place, se permet de guérir les maladies, grâce à la consistance que lui confère le mythe. Mais ce mythe qui donne sens au réel de la nature, est un écran.

Nous présentons un exemple tiré de la littérature. C'est par la supposition d'une pensée magique, liée au mythe, que le personnage Fray Bartolomé Arrazola, protagoniste du récit *L'éclipse* d'Augusto Monterroso, a l'espoir de sauver sa vie, face aux menaces de mort

---

<sup>66</sup> Jean-Paul Deléage dans la présentation de la « Lettre à Monsieur de Voltaire sur ses deux poèmes sur " la Loi naturelle " et sur " le Désastre de Lisbonne " » de Jean-Jacques Rousseau, publié dans « *Écologie & politique* » 2005/1 n°30. p. 143

<sup>67</sup> Soler, C., *El trauma*, Conférence prononcée à l'Hôpital Álvarez le 15 décembre 1998, publié dans le volume *¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista ?*, Buenos Aires : Letra viva, 2009. p. 141.

<sup>68</sup> Lévi-Strauss, C., « L'Efficacité symbolique » (1949), *Anthropologie structurale* (1955), Paris, Plon, 1958.

des indigènes de la jungle sud-américaine. Il tente de leur faire peur, par sa connaissance de l'astronomie, sachant que ce jour-là (celui de sa capture) il y aurait une éclipse de soleil. Il essaie donc de faire passer son savoir scientifique comme une prédiction et interprétation des désirs des dieux des ciels. Il fait donc appel à un écran du discours, construit et supporté par le mythe, face au réel de la nature. Cela s'avère inutile pour ce personnage, qui meurt des mains des indigènes, connaissant eux aussi les mouvements des astres, bien avant la science européenne.

D'ailleurs, la violence du récit de l'Apocalypse, constitue peut-être l'exemple le plus juste de cette logique du « discours-écran », car toutes les catastrophes et dommages qu'il cite, sont supportés par la figure de Dieu, créateur et jouisseur du scénario divin, qui justifie, -donc donne sens- par sa figure de tout puissant, mais aussi de bourreau des pécheurs. C'est également une logique de cause-effet, et la violence de la fin trouve sa place en tant que châtiment, à la façon de Sodome et Gomorrhe.

### **La préoccupation sur la violence et son rapport avec l'humain**

Nous commencerons cette partie par une question : Pourquoi l'interrogation sur la violence ? Y a-t-il une tentative de conceptualisation ? Pourquoi la question ne cesse pas de se poser ? La violence concerne tous les savoirs. On est tous concernés.

Nous chercherons à introduire brièvement quelques postures sur la violence. Cela implique forcément de passer par des domaines du savoir distincts, par des positions différentes marquées par la grande distance entre leurs objets d'étude : animal, groupe, société, individu, sujet, etc.

Néanmoins, en traversant la philosophie ou l'anthropologie, la sociologie ou la littérature, il nous semble que pour tout savoir où la question de l'« humain » a un minimum de présence, la violence a été questionnée, convoquée et pensée. Elle se présente en quelque sorte comme l'*humus*. Ce dernier, dans les mots de Michel Maffesoli, en reprenant une citation de Eugenio d'Ors, réintroduit une certaine saleté : l'humus, l'argile, la boue, qui sera

même interprétée comme la part du mal dans l'humain.<sup>69</sup> Il est vrai qu'une certaine morale est derrière cette réflexion, néanmoins « [...] au fond l'humanisme intégral consiste à prendre au sérieux cet humus dans l'humain [...] »<sup>70</sup>. Mais donc, est-il possible de « dépasser » cet humus qui semble être une partie fondamentale de la nature humaine. Une nature constitutive sale, sale de méchanceté.

De cette façon nous cherchons à établir une façon de concevoir ce « thème » qui est la violence, mais cette fois-ci par et pour la psychanalyse, c'est-à-dire, pour un sujet, disons de l'inconscient et pour une clinique de celui-ci.

Sans reconnaître les idées des penseurs qui ont cogité sur la question à de nombreuses occasions, qui se trouvent face à l'humus sale, nous ne pouvons pas savoir si dans l'inconscient il y a vraiment quelque chose à dire. Néanmoins la question est valable à l'égard de l'inconscient, car ce dernier de la même façon que pour la violence, est marqué pour un certain « ça ne va pas ». Quelque chose qui ne marche pas et est hors de contrôle.

En termes pratiques, nous avons constaté que la question a été traitée dans des volumes énormes et érudits : de l'énorme volume du *Dictionnaire de la violence*<sup>71</sup> sous la direction de Michela Marzano jusqu'à *La violence* d'Hélène Frappat. Dans cette série d'études se trouve également le texte *La violence*, à nouveau la simplicité d'un mot, de Yves Michaud. Le premier fait à constater après la « consultation » de ses volumes est qu'il ne s'agit pas de textes à lire (pas du tout dans le sens des *Écrits* de Lacan) sinon pour faire des consultations spécifiques. Ils sont la forme matérielle de la variation et de l'articulation colossale sur le thème de la violence, ses axes, et surtout ses usages.

Nous trouvons que la violence se pense selon un auteur, un champ, une victime ou un bourreau. Elle ne fonctionne pas toute seule, elle est toujours attachée à quelque chose qui la mobilise, émetteur et récepteur, car la violence qui passe dans un désert, comme l'a rêvée

---

<sup>69</sup> Il s'agit du péché dans la religion, du mal dans la morale et du dysfonctionnement dans le social. Maffesoli, M, «La violencia fundadora», *Religión y violencia* sous la direction de Patxi Lanceros Méndez et Francisco P. Díez de Velasco Abellán, Madrid, Círculo de Bellas Artes de Madrid, 2008, pp. 45-68.

<sup>70</sup> *Ibidem.*, p.60. Le texte original est en espagnol et n'a pas de traduction française. Pour cela chaque référence à ce texte sera traduite par nous et pour notre recherche. Il s'agit d'une collaboration du sociologue français à un livre apparu uniquement dans cette langue.

<sup>71</sup> *Dictionnaire de la Violence*, sous la direction de Michela Marzano, Paris, PUF, 2011.

Voltaire, ne touche à rien, et donc ne provoque pas d'effets. C'est sur ce postulat que nous introduisons l'idée que la violence est propre au sujet assujetti par le langage.

La magnitude du « thème » semble insaisissable, voir insatiable. Une pieuvre aux bras énormes. Un *Aleph* comme nous l'avons déjà dit.

Il est vrai que la façon la plus pratique d'embrasser une étude sur ce concept-thème peut être en s'accrochant à ses usages. La violence, en tant que marqué par un acte est utilisée, pour cela sa phénoménologie est toujours sollicitée, et cela lui permet d'être racontée, car elle est racontée comme une histoire, narrée, mise en récit. L'histoire a elle-même un espace spécial pour transmettre les faits de la violence aux différentes époques.

De ce fait, la séparation proposée par Frappat est complètement utile, à savoir : *Violence et nature, violence des origines, violence des peuples, violence d'état, la question de la guerre* et, pour finir, la doublette *philosophie et violence*. Néanmoins, il est constatable que la politique semble tout imprégner. Cet aperçu existe car la subjectivité n'est pas mise en cause, mais aussi car la subjectivité elle-même est un problème d'étude, elle est complexe dans sa vérification, cherchée avec insistance par la science, et dans la même ligne que pour l'histoire, sa narration est diffuse.

Par contre, la politique est une scène, un espace ouvert dans le sens le plus large des grecs pour son *Agora*. *Domaine public* pour reprendre l'idée de Hannah Arendt, qui néanmoins exclut dans *La condition de l'homme moderne* la violence de cet espace public-politique.<sup>72</sup> Là, dans cet espace les actes et leurs conséquences sont vérifiables, appréhensibles, et donnent à nouveau la possibilité de raconter, donc de faire histoire. La politique, comme l'espace public, fait la mise en scène ouverte au regard des spectateurs, mais, comme dans le théâtre de Bertolt Brecht, les sujets sont touchés et participent à ce que la scène présente.

Il ne faut pas négliger la question, seulement pour être « politique », car comme nous venons de l'argumenter, la politique se dirige vers les sujets, elle opère sur les corps et sur les

---

<sup>72</sup> Miralpeix, M. M.; Ortega Insaurralde, C., Poder, violencia y revolución en Walter Benjamin y Hannah Arendt, *Res publica* 21.1 (2018), pp. 77-89. Les auteurs de cet article soulignent que Arendt laisse la violence en dehors du domaine public, car elle est de l'ordre du besoin, qui fait partie du domaine privé. Cela changera, toujours selon l'article ici cité, cinq ans plus tard dans *Essais sur la révolution*, où elle lui donne un usage politique.

symptômes. Il faut regarder ce panorama avec l'avertissement que c'est le lien social qui est en question. Une relation particulière avec l'autre véhiculée aussi par le discours. Autrement dit, le regard sur la politique, celui des érudits, montre une certaine limite sur ce que nous pouvons nommer l'intimité. Dans la mise en scène privée, le recours à la narration est plus compliqué à conceptualiser, car cette intimité introduit un paradoxe entre l'acte public de violence d'un sujet et sa douleur dans sa vie privée.<sup>73</sup> Cela devient l'*extime*<sup>74</sup>.

L'insistance se pose sur la question du lien social, et ses conséquences sur le corps et l'inconscient des sujets qui dans l'intimité, cette fois-ci, peuvent invoquer les conséquences de l'acte de violence. Askofaré et Sauret le signalent ainsi:

La spécificité de l'approche psychanalytique de la violence tient en ceci que la violence n'y est envisageable que sur le fond de la considération du lien social. Une telle position du problème offre l'espace théorique pour penser conjointement la structure, les fonctions et l'historicité de la violence – la relativité de ses formes et figures.<sup>75</sup>

Cela n'exclut pas la possibilité d'une violence intime, propre au sujet, que nous verrons plus largement avec « l'humanisation » des sujets, qui vivent une dénaturalisation par la culture et le langage, qui gèrent les pulsions, comme le souligne Freud.

Les références sur la violence comme outil de la politique sont très variées, néanmoins nous soulignons celle de Hobbes qui dans son système conceptuel introduit un conflit, en donnant la définition même de conflit en tant que rencontre de forces contraires. Il met: d'un côté une nature agressive chez l'homme, mobilisée par le « droit de nature » poussé par l'idéal de liberté déployant un pouvoir propre vers l'autre.<sup>76</sup> Cela pour la préservation de sa vie et l'intégralité de son corps. Il s'agit d'un conflit en tant que l'autre, par ce que Hobbes indique comme égalité des hommes donnée par la nature<sup>77</sup>, cherche lui aussi la

---

<sup>73</sup> Žižek reprend ce paradoxe à propos de Staline et dit "Hannah Arendt avait raison: aucun de ces personnages n'était l'incarnation d'un mal byronien et diabolique à l'état pur". Žižek, S. *Violence. Six réflexions transversales*, Vauvert, Éditions Au diable vauvert, 2012, p. 69.

<sup>74</sup> Néologisme lacanien.

<sup>75</sup> Askofaré, S. et Sauret, M-J., «Clinique de la violence Recherche psychanalytique» , *Cliniques méditerranéennes* N°. 66 (2002/2), p. 244.

<sup>76</sup> Hobbes, T., *Léviathan*, Chapitre XIV, Des deux premières lois naturelles, et des contrats, Paris, Dalloz, 1999, pp. 128-142.

<sup>77</sup> *Ibidem*, Chapitre XIII, De la condition naturelle des hommes en ce qui concerne leur félicité et leur misère, pp. 121-127.

liberté d'exercer son pouvoir. Autrement dit : la liberté de défendre son propre pouvoir sur l'autre.

La politique, sous la forme de souveraineté, indique les limites de cet exercice. De cette façon Hobbes reconnaît un homme naturel participant du social, mais toujours déterminé par sa part d'agressivité vers la liberté de l'autre. L'homme hobbesien craint l'autre, et prend le droit de la nature comme argument de sa défense face à la menace qu'il représente. Il exerce ce droit même jusqu'à la mort de son semblable. Il y a ici une théorie des intentions, qui peut se résumer sous la forme « Si je veux tuer l'autre, c'est parce que l'autre veut secrètement me tuer ». La violence est l'outil, avec ruse, pour se défendre.

Hobbes permet donc une digne entrée à une enquête psychanalytique. Peut-être la nature chez l'homme n'est pas la violence, mais la peur, la menace de l'autre ; et la violence est la conséquence en acte de sa tentative de protection. Cette peur, cette garde pour la vie a aussi été remarquée par Freud, qui pense « la pulsion d'autoconservation » dite aussi, « du moi », par opposition aux pulsions sexuelles.<sup>78</sup>

Donc, la violence est-elle exclusive de la politique ? Par cette voie nous courons le risque de tomber dans le domaine de la politique ? Freud donne également des avancées pour penser la politique (et le social, pour être plus juste avec ses mots), qui est le concept qui sera susceptible de toucher, non seulement une certaine approche sociétale, de la vie avec le prochain –ou mieux du problème avec l'autre- (*Psychologie de masse, Pourquoi la guerre, Totem et tabou, Malaise dans la civilisation*, etc.), mais aussi de la jouissance de la violence dans la particularité de l'inconscient du sujet. C'est-à-dire, cela permettra de renvoyer la responsabilité de la naissance de la violence au sujet, dans ses actes et surtout dans son inconscient. Mais aussi il deviendra réservoir des autres violences, car la question se joue dans le lien social. De ce fait la violence s'intègre au malaise et peut prendre la forme du symptôme.

---

<sup>78</sup> Freud, S., «Au-delà du principe du plaisir» (1920), *Essais de psychanalyse*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2001, p.99.

*La nature, l'animal, l'humain.*

De Hobbes à Freud la question implique l'autre, le lien à l'autre, qui peut être politique ou social, mais aussi la question de la nature est présentée comme quelque chose de donné à la base, biologique, c'est-à-dire présente sans besoin d'une intermédiation symbolique.

La célèbre formule d'Aristote dans sa *Politique* « L'homme est par nature un animal politique », *Zoon politikón*, semble aller dans le même sens. Dans sa *Politique* Aristote vise les buts de la communauté, où l'homme cherche à participer, à occuper une place, soit dans le couple homme/femme soit dans le couple maître/esclave. L'homme est donc politique en tant qu'il participe activement dans la *Polis*. Le but principal est de se constituer en groupe, de rendre possible la continuation des villages où la rigueur de la loi fait fonctionner les liens.

Le premier couple, en tant qu'il vise la reproduction des corps -pour un instinct naturel-, donne plus de citoyens à la *Polis* pour occuper les lieux des maîtres, mais aussi la production des esclaves, prêts à servir. Cet ordre n'est pas loin de ce qui dans le structuralisme a pris le nom de « *Structures élémentaires de la parenté* » et qui font le grand cas de l'anthropologie de Lévi-Strauss. De la constitution de ces couples Médéric Dufour souligne que selon Aristote ils ne sont pas fondés par la loi qui ordonne la communauté, mais pour la nature.<sup>79</sup> La « naturalité » est plus appréhensible dans le cas du premier couple que pour le deuxième qui touche l'esclavage. De cette production des corps, selon l'helléniste Médéric Dufour en suivant Aristote, apparaît la première forme de communauté, qui est la maison, où habitent tout le monde, aussi bien les maîtres que les esclaves. L'assemblage de plusieurs maisons, liées ou pas par le sang, fait apparaître la *Polis*, qui « est le terme d'une évolution. »<sup>80</sup> et où l'homme habite, poussé vers une finalité naturelle, dans la communauté.

La nature est comprise ici dans deux sens, à savoir : comme point de départ et d'aboutissement.<sup>81</sup> De cette façon, l'homme naît dans la *Polis* pour y participer. Cette recherche de vie active, qui ne pose pas de question à Aristote, est conçue comme une donnée naturelle.

---

<sup>79</sup> Dufour, M., «L'homme animal politique», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°18, janvier 1928, p. 35.

<sup>80</sup> *Ibidem.*, p. 36.

<sup>81</sup> *Ibidem.*

Le signifiant «animal» semble être le plus indiqué, juste, pour parler de nature. Il est la figure la plus pratique, et la science, peut-être en suivant Darwin, a voulu trouver des choses en commun entre les sujets humains et les animaux. En tout cas, une approche au-delà de « l'évolution des espèces » qui concerne la biologie des corps.

La préoccupation sur la violence est liée à la figure de l'animal. Ceci est prouvé par les études et développements de Konrad Lorenz qui cherche à comprendre l'agressivité des animaux et à la mettre en relation avec les actions humaines.<sup>82</sup>

La figure de l'animal rapporte quelque chose de l'ordre de l'incontrôlable, un instinct irréfrenable vers la satisfaction d'un besoin qui n'est pas lié à des représentations symboliques. Un besoin d'agression de l'autre comme l'acte de chasse, pour s'en servir au niveau du place-rôle dans la horde ou pour le manger : des fins directs de l'instinct qui ne renvoient pas à d'autres significations. L'incontrôlable qui met en relation l'animal et l'humain a été bien illustré par des chefs d'œuvres de la littérature, par exemple *La bête humaine* d'Emile Zola ou *L'Étrange Cas du docteur Jekyll et de M. Hyde* de Robert Louis Stevenson. Ces romans sont des images limitrophes de l'homme contrôlé par les forces de la violence, sans dialectique possible.

Dans la tradition philosophique, après Aristote, ce rapprochement à l'animal a une place fondamentale qui nous oblige à revenir sur Hobbes. Il énonce dans *De Cive* la célèbre formule : « *Homo homini lupus* », l'homme est un loup pour l'homme. À nouveau l'homme prend la peau d'un animal pour se comporter de façon « incorrecte », pour devenir l'ennemi de son semblable. La formule suppose la violence des loups. Hobbes a repris une expression connue qui apparaît dans *l'Asinaria* de Plaute, dans la bouche du Marchand qui se dirige vers Léonidas, il lui dit (dans l'Acte II, scène IV) : « *Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit* », « L'homme qu'on ne connaît pas n'est pas un homme, c'est un loup. » Pendant que la formule de Hobbes généralise l'animalité des hommes, le marchand de Plaute animalise l'inconnu, forme effective de la constitution de l'ennemi, comme hors civilisation en commun : le barbare.

---

<sup>82</sup> Cf. Lorenz, K., *L'homme dans le fleuve du vivant*, Paris, Flammarion, 1981.

L'animal, ou en tout cas la référence à ce dernier, apparaît comme un lien direct à cet *Humus* sale que nous avons énoncé antérieurement. L'animalité chez l'homme est toujours reliée à ce registre de l'agression, à l'orientation sans dialectique vers la destruction. Cette animalité est également une tentative de la science de trouver un noyau biologique pour expliquer les actes d'agression chez les individus. Ainsi, la subjectivité et la responsabilité des actes resteraient inaccessibles, car les motifs ne sont pas attachés à un propos précis, «caché», mais restent à la surface d'une transparence supposée démunie de significations, c'est à dire, des signifiants fixes et isolés qui ne font pas chaîne. C'est-à-dire, en suivant le séminaire *Les psychoses* de Lacan, ce serait des signifiants qui ne font pas d'opposition, ce n'est donc pas du langage, car «Le langage commence à l'opposition - le jour et la nuit.»<sup>83</sup> dit Lacan.

Les animaux sont sous «le signe biologique» et cela marque donc une «signification naturelle»<sup>84</sup> sans opposition, sans dialectique. La science a cherché à placer l'humain dans ce registre, et à le définir sous cette forme de signification naturelle. C'est pourquoi « [...] l'approche *scientifique* de l'humain au XXIe siècle est radicalement antinomique avec l'approche psychanalytique.»<sup>85</sup> Selon ce modèle scientifique, que nous avons brièvement décrit plus haut avec le texte « La subjetivación de la violencia» de Muñiz (2009), les formations subjectives liées à la souffrance et les symptômes sont un :

[...] dysfonctionnement sans signification personnelle. En l'occurrence, il s'agit de mettre entre parenthèses tout ce qui sépare l'humain du règne animal, tout ce qui relève de l'histoire intime d'un sujet et le distingue aussi des autres, tout ce qui, dans le langage n'est pas de l'ordre de la transmission de l'information mais de la trace d'une subjectivité vivante.<sup>86</sup>

Appliquer le modèle de la science de la nature aux êtres parlants (*parlêtres*) c'est ignorer -et ne pas vouloir savoir- non seulement leur particularité en tant qu'êtres assujettis par le langage, mais aussi l'équivoque que ce langage introduit. Sous le signe biologique la violence ne peut pas être un symptôme qui traduit un malaise des sujets, c'est-à-dire qu'elle est comme une violence vidée de signification possible, mais aussi, et cela est plus inquiétant, elle apparaît comme impossible à traiter, car dans sa fixation qui ne fait pas chaîne signifiant, elle n'accède pas à une symbolisation.

---

<sup>83</sup> Lacan, J., *Le séminaire, livre III, Les psychoses*, Paris, Éditions du Seuil, 1981, p. 188.

<sup>84</sup> *Ibidem.*, p. 187-188.

<sup>85</sup> Présentation de Leguil, C., dans Freud, S., *L'avenir d'une illusion* (1927), Paris, Éditions Points, 2011, p. 9.

<sup>86</sup> *Ibidem.*

Mettre l'être parlant sous ce modèle c'est le couper de la parole, car, nous pouvons dire avec Lacan, en le paraphrasant, que la nature n'est pas faite pour parler.<sup>87</sup>

Cependant, malgré les tentatives d'un certain modèle scientifique qui cherche à rapprocher l'humain de l'animal -pas seulement sous le signe biologique, mais aussi dans le fond de ses comportements- l'animalité est un fantasme angoissant de l'humain, peut-être renforcé par Darwin, qui a montré les liens intimes, procurés par l'évolution, entre les espèces. L'humain est donc un animal, dans sa biologie génétique, autrement dit, dans la matérialité de son corps, mais il se sert de certains outils qui vont, non seulement détacher l'humain de sa matière, mais signifier le rapport à son corps, car comme on le verra avec Lacan, c'est un corps qui parle, c'est-à-dire, qui est en dehors du silence de la nature.

L'angoisse que provoque l'ombre de l'animal chez l'humain concerne la rencontre avec une forme de l'exclusion. Nous verrons plus tard dans ce même chapitre à quel point le sujet se constitue avec le lien avec l'autre : le lien social. Un retour vers l'animal implique donc un renoncement à la raison, qui le laisse hors civilisation, c'est donc le barbare qui sera exclu de la cité. Nous rencontrons cette angoisse dans tous les domaines, même dans la littérature, par exemple dans la nouvelle de Franz Kafka *Rapport pour une académie* (1917), où le personnage s'adresse aux académiciens pour raconter son passage compliqué mais nécessaire de singe vers l'homme.

Pierre Clastres nous rappelle le point de vue des penseurs par rapport aux individus trouvés dans "le nouveau monde", nouveau en tout cas pour la pensée européenne. Dans la conception des «primitifs», «sauvages», à l'exception de Montaigne et La Boétie, comme le souligne Clastres, la référence à l'animal est constante, notamment pour Hobbes, qui trouve justement dans le système d'organisation d'État, le propre de l'homme civilisé. C'est donc l'État, d'après Hobbes, qui fait sortir l'humain de la « [...] condition naturelle des hommes où règne la guerre de chacun contre chacun.»<sup>88</sup>

---

<sup>87</sup> Lacan, J., *Le séminaire, livre III, Les psychoses*, Paris, Éditions du Seuil, 1981, p. 212. En s'interrogeant sur le statut des psychoses, Lacan dit : «Les psychoses sont-elles une série de phénomènes naturels ? Entrent-elles dans un champ d'explication naturelle ? J'appelle *naturel* le champ de la science où il n'y a personne qui se serve du signifiant pour signifier.» *Ibidem.*, p.211.

<sup>88</sup> Clastres, P., *Archéologie de la violence* (1977), La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2016, p. 12.

De ce fait, toute figure de proximité à l'animal est donc l'objet de l'exclusion, et comme nous le verrons avec l'ennemi, le bouc-émissaire de la haine de la masse qui se construit par l'identification.

Cet usage de l'animal comme figure du pire apparaît aussi dans le langage courant, pour connoter l'agression sans but, la stupidité, la bêtise, qui se met en lien direct avec la bête, mais surtout vient par rapport au manque de consistance rationnelle dans ses actes, c'est-à-dire hors la logique attendu par le discours qui ordonne le lien social.

Jean Laplanche propose une lecture à cet usage de l'animalité, il dit :

L'homme est parfois une bête (et non pas un simple vivant), dépravé et sexuel. Il est souvent un Léviathan cruel ; et plus souvent encore il est les deux. Mais ce renvoi à l'animalité est purement idéologique : il nous permet de nous décharger de notre inconscient en l'attribuant au non-humain en nous qui serait tapi au fond de nous, alors qu'en réalité, c'est l'homme qui a créé en lui ce non-humain bestial, ce Ça.<sup>89</sup>

C'est vrai, il y a de l'irrationnel dans l'inconscient. Chacun des sujets de l'inconscient est lui-même, dans son intimité, un traître de la civilisation, il risque donc d'être découvert, puni et exclu. C'est pour cela que la référence à l'animalité exclut également la responsabilité, très dure à porter, c'est une sorte de «malgré moi, ce n'est pas moi». Sous cette forme, l'inconscient peut ressembler à un trait de l'animalité, ce «non-humain bestial». Néanmoins avec le repère du langage, et surtout «l'inconscient structuré comme un langage» de Lacan, le silence de la nature sera questionné. Laplanche peut dire que ce côté bestial et cruel de l'homme est créé par l'homme lui-même, justement par son accès au langage. De ce fait, nous reviendrons sur ce point, tout acte de cet être du langage, sera soumis à toutes les formes qu'a le langage, à savoir : la métaphore, la métonymie, c'est-à-dire faire exister l'équivoque, le malentendu, le «il n'y a pas de rapport sexuel» de Lacan. Toutes les nuances que le langage rend possibles, -tous ses éléments qui sont «menteurs et instables» comme le dit Sauret<sup>90</sup>- sont justement la problématique qu'une certaine méthode scientifique veut, non seulement cacher, mais ignorer; c'est le support de cette «idéologie» que souligne Laplanche.

---

<sup>89</sup> Laplanche, J., *La sexualité humaine. Biologisme et biologie*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 134.

<sup>90</sup> Sauret, M-J., «El lazo social contemporáneo a prueba de la violencia», *Violencia, segregación e Inclusión*, Medellín, Universidad de Antioquia, Fondo Editorial FCSH de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, 2021, p.28. Toutes les citations de ce livre sont des traductions de l'espagnol faites par nous-même.

Nous nous retrouvons face à deux points à souligner :

- D'un côté les tentatives d'une certaine méthode scientifique qui cherche à faire de « l'homme » un animal sans lien entre ses symptômes et son histoire, c'est-à-dire sans subjectivité, un être soumis au silence, non énigmatique, de la nature : silence sans signification. Sous cette forme l'individu est transparent, et reste un objet favorable pour la science, il est donc mesurable et apte pour les statistiques.

- D'un autre côté se trouve l'angoisse de l'animalité possible, la faille qui peut entraîner une rupture avec le lien social : être l'objet de la ségrégation. Cette faille, qui n'est autre chose que l'inconscient lui-même, est difficile et douloureuse à intégrer à la subjectivité, c'est pour cela que cet « idéologue » essaie d'enlever la responsabilité par une figure en apparence non intégrée en lui.

*La violence propre des êtres parlants.*

La violence au cœur du sujet, dans l'entête de cette première partie, implique forcément un passage par la définition de ce "sujet", qui n'est pas l'individu, ni la personne, ni le moi. Ce sujet, qui est celui de la psychanalyse, a été formulé par Freud et constitué tout au long de ses Œuvres. Il a été repris par Lacan, défini et formulé dans son enseignement. Nous devons remarquer, non seulement la particularité conceptuelle de ce sujet, mais également le lien structurel qu'il porte dans sa constitution avec la violence.

Nous avons déjà commencé à souligner la différence qui fait sortir « l'homme » de la vie naturelle. Ces éléments vont définir au fur et à mesure -une sorte d'introduction, itinéraire- le sujet de la psychanalyse que nous continuerons à formaliser dans les chapitres consacrés à Freud et à Lacan. C'est le langage et la parole qui humanisent le petit d'homme, le font sortir justement de l'état de nature et lui permettent d'intégrer la culture.

La question qui se montre comme plus pertinente dorénavant c'est que la violence, justement, apparaît comme particulière, propre, aux êtres parlants. Mais ce « propre » nous fait risquer à nouveau la nature. Néanmoins ce « propre » ne résulte pas d'un ordre biologique, mais relève plutôt de l'acquisition dans la mesure où c'est un effet de l'entrée au

langage. Dans ce sens il ne s'agit pas d'une « essence » donnée mais d'une « essence du langage » supportée par le lien avec l'autre de la culture. Ce fait vient modifier complètement le rapport avec la violence, car la chaîne qui ordonne le langage se met en marche, pour le dire dans les termes de Lacan c'est un  $S_1$  qui se met en lien avec un  $S_2$  : c'est là que le sujet est possible. C'est-à-dire, à l'opposé du signifiant fixe unique et déconnecté, qui ne parle pas, propre de la nature, les êtres parlants font des liens entre différents signifiants pour produire des significations.

Marie-Jean Sauret souligne que « La psychanalyse appelle *sujet* ce qui parle dans l'humain -pas sans l'organisme-. L'humain est un animal prématuré, incapable de rivaliser avec n'importe quel autre animal ; il a compensé sa prématuration avec l'invention du langage. »<sup>91</sup> Le langage est donc une sorte de prothèse pour compenser la prématuration, et donne la possibilité de représenter, c'est « le pouvoir symbolique »<sup>92</sup>. Cela implique, toujours selon Sauret qui suit Freud et Lacan, une coupure avec le réel. Le sujet ne peut pas à partir de ce moment capter le réel et cela vient générer le manque constitutif de la fondation du désir. C'est le principe du désir chez Lacan : le sujet peut désirer en tant qu'il est en manque.

Il est important de nous arrêter également sur la remarque de Sauret : « pas sans l'organisme ». La sortie du sujet de l'état naturel n'implique pas un renoncement absolu à son organisme, ni à sa biologie, ni à son anatomie, mais implique notamment une resignification, et représentation du corps qui ne relèvera pas du réel mais sera plutôt une construction de l'imaginaire en lien avec le symbolique.

Le sujet doit s'assurer, pour la survie, de cet accès au langage. Le langage va donc compenser<sup>93</sup> cet être, d'abord organique, et surtout pas fini. Lacan pointe assez tôt dans son enseignement, dès son *Stade du miroir* (1949), cette particularité du sujet par rapport à l'animal : son incomplétude biologique et sa dépendance à l'autre pour survivre. Le langage est donc un appareil qui lui permet de vivre, en renonçant à l'accès au réel de l'organisme, non représenté. Colette Soler le dit en ces termes : « Il n'est pas douteux qu'une greffe de culture soit nécessaire pour le petit prématuré qu'est l'enfant d'homme. Il ne s'agit pas d'assurer

---

<sup>91</sup> *Ibidem.*

<sup>92</sup> *Ibidem.*

<sup>93</sup> Sauret, M.-J., et Zapata, C., « Entre science et psychanalyse : clinique, éthique, politique », *Cliniques méditerranéennes*, vol. 93, no. 1, 2016, p. 264.

seulement sa survie organique mais de lui permettre de se socialiser.»<sup>94</sup> Cette greffe de culture est la transmission du langage, impossible sans la participation de l'Autre, un Autre en tout cas incarné. C'est également l'entrée dans le lien social.

Nous aurons l'occasion d'approfondir cette question dans les deux prochains chapitres, car l'entrée dans la culture, ainsi que ce qui la constitue, comporte un lien direct avec la violence. Également dans la question politique du mythe freudien de la horde primitive, tous ses éléments, sont non seulement constitutifs du sujet, mais aussi de son rapport avec la violence.

Revenons à la question de la violence propre aux êtres parlants. Si la différence qui fait de l'humain un animal arraché à la nature est le langage et ses effets, c'est-à-dire l'impossibilité de capter le réel qui donne les coordonnées du désir, tout cela en lien avec l'Autre, c'est également cette différence qui va donc définir un rapport particulier à la violence.

La violence est le propre de l'humain en tant qu'elle, par l'acte qui la véhicule, apparaît comme une marque, qui est signifiée et s'ordonne dans la subjectivité. Elle s'inscrit, non seulement sur le corps, mais aussi dans le récit -son histoire- propre des sujets. Tout cela se fait par le langage, qui implique la tromperie. Ne pas capter le réel implique une limite de sens, cela veut dire que le sujet pour traiter ce réel se sert du symbolique et de ce fait, il est toujours soumis à l'équivoque.

La violence représente un acte, l'humain se sert de la violence au-delà de la chasse ; ceci est la question soulevée par presque toute la philosophie politique. Autrement dit, il ne s'agit pas des besoins de survie organique, mais de quelque chose qui se joue dans le lien avec les autres, et prend différentes significations. Il n'y a pas de violence dans l'animal, ni dans la nature en général, car là elle n'appelle pas à une représentation.

Or, lorsqu'un sujet, un être parlant, juge l'acte d'un animal avec le qualificatif « violent », cela ne fait pas de l'animal un être de violence, car c'est l'homme qui juge en étant extérieur à « l'acte » avec l'ordre symbolique qui s'impose par la parole. La violence est

---

<sup>94</sup> Soler, C., *Humanisation? Cours 2013-2014*, Paris, Éditions du Champ lacanien, 2014, p. 7.

donc un jugement extérieur, et après-coup. C'est justement ce biais qui donne une consistance particulière à la violence par rapport à l'humain : la parole qui mobilise le sens. C'est justement en raison de cet aspect qui implique le symbolique que nous pouvons dire qu'il y a un traitement possible de la violence pour les êtres parlants.

Nous pouvons appliquer ici à la violence, ce que l'essayiste, parfois polémique en raison de ses positions politiques, Jean-Claude Barreau dit du mal, dans une perspective judéo-chrétienne, dans son livre *Où est le mal?* (1969) il propose « il n'y a de mal que pour l'homme », et continue :

Au sens strict d'ailleurs on ne peut parler de mal que pour l'homme, pour la conscience de l'homme, pour le regard de l'homme. C'est seulement sous son regard en effet que ce qui est naturel se révèle insupportable.

Nous avons trop tendance à projeter nos sentiments sur la nature et à baptiser mal ce qui justement est naturel. En un sens il est naturel que le loup dévore l'agneau, qu'il y ait des tremblements de terre et des ouragans. La matière ne souffre pas, elle se dégrade et rejaillit. Le monde végétal ne souffre pas. Soumis à la loi de la profusion et du gaspillage, il sacrifie des milliers de graines pour la germination d'une seule. Même pour le monde animal, la maladie, la mort, l'échec individuel ne sont pas une souffrance au sens humain de ce terme. Quelque intelligent que soit l'animal le plus conscient, il ne se distingue pas du monde. Bien sûr, cela ne nous autorise nullement à souiller, torturer la nature. Avec François d'Assise le christianisme a poussé au plus haut point le respect de la création et des créatures. C'est que le chrétien doit respecter son corps. [...] Mais ce respect n'implique pas que nous prêtions à la nature nos propres sentiments. En réalité, sans conscience réfléchie, il n'y a pas non plus conscience du mal. Seul dans l'univers, l'homme n'accepte pas la mort. Seul il n'accepte pas d'être prisonnier de l'espace et du temps. Aussi le problème du mal commence-t-il avec l'homme lui-même.<sup>95</sup>

Seul l'humain a des problèmes avec le réel, car il se trouve dans une véritable impossibilité. C'est une formulation inverse de dire que seuls les sujets se servent et sont traversés par le langage. Nous sommes face à un mur qui ne peut pas être traversé mais plutôt contourné par une construction, une création. Cette conscience que souligne Barreau prendra dans la psychanalyse d'autres nuances, qui vont complexifier le rapport du sujet au monde. La conscience, associée au moi, est le sujet cartésien qui se reconnaît dans ses actes et ses pensées. Néanmoins la question du sujet, tout comme nous le comprenons, est présente dans ces citations, car le regard de l'humain conduit à une signification variable selon la

---

<sup>95</sup> Barreau, J-C., *Où est le mal ?*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 12-13.

subjectivité qui la capte, aussi car seul le sujet signifie la mort et il l'approche ou la nie, seul l'humain se met en comparaison avec l'autre, dans l'imaginaire, et construit l'idée d'échec : « Quelque intelligent que soit l'animal le plus conscient, il ne se distingue pas du monde », le sujet, -en tant que signifiant pour un autre signifiant, selon Lacan-, constate -certainement pas par la conscience- sa différence par son symptôme. C'est justement dans cet espace, où le sujet peut ressentir sa différence avec l'autre, qu'il peut avoir peur de devenir un traître de la civilisation.

Le mal, au-delà d'un certain fondement moral par son opposition au bien, peut être introduit par la violence en tant qu'acte. Autrement dit, le mal est un autre nom de la souffrance, et c'est dans ce sens que le mal a un poids subjectif. La violence, comme nous l'avons souligné dans notre introduction, s'articule avec différentes formes du négatif, et de ce fait, tant le mal que la souffrance sont reliés à elle.

Maintenant, cette lecture de la violence, comme propre de l'humain, peut prendre également le biais du désir, comme nous l'avons souligné avant. Nous aurons l'occasion d'y revenir. Néanmoins nous introduisons dès maintenant les éléments constitutifs de cette démarche dans la mesure où c'est par la parole que le désir opère. Le psychanalyste Luis Izcovich articule ces éléments par la médiation de l'Autre, et de son désir, de cette façon :

Le désir n'est-il pas le propre de l'humain ? Poser que « le désir s'humanise » veut dire que Lacan tente de cerner d'une part les effets du désir de l'Autre, ses incidences, qui peuvent être positives ou négatives, d'autre part ce qui le capte, au sens de le nommer mais surtout de l'organiser sur le plan symbolique, c'est justement à partir d'une parole. Par la parole, le désir – qui peut être un désir général, global – devient particulier. Donc c'est uniquement par la parole qu'un désir devient absolument particulier. Mais quand la parole de l'Autre manque, l'incidence du désir qui vient de l'Autre peut comporter une incidence négative. C'est par rapport à cela que Lacan introduit l'idée que « le désir s'humanise » : cela indique que les paroles de l'Autre sont nécessaires pour constituer le désir du sujet.<sup>96</sup>

Ce versant de l'humanisation, donc de l'entrée au langage, implique la capture de l'Autre, par la biais de son désir. Ce n'est pas seulement l'humanisation de l'humain, mais de son désir. De ce fait, proposer la parole comme un élément déterminant pour penser la violence chez l'humain concerne également la parole qui vient de l'Autre. D'ailleurs, en

---

<sup>96</sup> Izcovich, L., *La parole, ses limites et son au-delà*, Paris, Stilus, 2020, p. 30.

suivant Izcovich, les incidences de l'Autre sont à proprement parler les effets traumatiques qui font la marque, et qui sont, le plus souvent, la matérialisation de la violence. Dit autrement, cette organisation qui permet l'ordre symbolique, est une conséquence de l'impossibilité structurelle de capter le réel, justement par l'introduction du langage. Mais cette dialectique est possible uniquement dans la mesure où le langage implique forcément l'Autre et sa parole ou son silence, et son désir.

Cette référence à l'Autre est nécessaire également pour intégrer la culture, et l'installer comme «greffe», de ce fait elle est elle-même un choix.

Lacan met les termes de désir et de violence en relation, dans son écrit sur la «Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir» (1958). Ici il l'énonce comme quelque chose de l'ordre de l'intruse, au moins pour le jeune Jean Delay.<sup>97</sup> De cette façon, tant le langage que le désir de l'Autre, entrent dans la vie du sujet sous la forme de la violence. Il suffit de rappeler l'étymologie du mot Violence qui la met en lien avec le Viol ; et installe une référence constante à la force, à un acte qui introduit ou établit quelque chose « par la force ». La violence est de ce fait une intrusion, dans le corps même, et implique la subjectivation de cette intrusion. Autrement dit, la violence d'après la psychanalyse, peut être marquée par le mot, qui est une action très claire : intrusion. Nous avons vu que la violence est marquée par quelque chose qui bouge, change l'espace ou la matière. De ce fait, dans le psychisme, l'intrusion des éléments, soit des images ou des signifiants, ou images-signifiants, entre autres, suppose effectivement une rencontre avec la violence. C'est pour cela que la violence peut y faire traumatisme, et *trop-matisme*, pas seulement marque, mais excès, et encore

---

<sup>97</sup> Lacan, J., «Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir» (1958), *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, p. 755. Lacan dit «Reste à savoir pourquoi le désir et sa violence, qui pour être celle de l'intruse, n'était pas sans écho dans le jeune sujet (Jean Delay le souligne très justement) n'ont pas rompu ce charme mortifère, après lui avoir donné forme.»

*troumatisme*<sup>98</sup>, par la faille dans le symbolique, c'est-à-dire que les recours subjectifs qu'a le sujet ne sont pas suffisants.

La nature chez l'homme est signifiée par les effets de l'efficacité symbolique. Freud le montre dans *L'avenir d'une illusion* (1927), notamment dans la partie III, où par les dieux et la construction d'une idée de destin, les souffrances sont traitées. De ce fait, la vie prend un sens, et établit également un recours narratif qui justifie les actes du sujet. C'est toute la fonction de la religion. C'est, dans les termes de Freud : « humaniser la nature »<sup>99</sup>, c'est-à-dire la faire passer sur le langage: le sujet s'ordonne par sa relation au symbolique, et de ce fait l'homme acquiert des représentations. Néanmoins cela n'est plus la nature pure -celle de la biologie et du déroulement en actes sans surprises-, mais une construction discursive.

« Est créé de la sorte un trésor de représentations, né du besoin de rendre supportable le désarroi humain, et construit à partir du matériau que constituent les souvenirs du désarroi de l'enfance de chacun et de celle du genre humain.»<sup>100</sup> Il s'agit d'une double question ici pour Freud, les deux questions s'inscrivant dans la même logique qui concerne la subjectivité, à savoir : d'un côté le réel insupportable qui ne porte pas un sens direct au sujet, il ne s'ordonne pas par une représentation, et d'un autre côté le lien de ce contenu avec l'histoire intime du sujet. La représentation est de ce fait une démarche signifiante, qui implique forcément un acte d'articulation entre ses éléments langagiers, et dans les élaborations de Freud fait un lien avec les affects ; comme le souligne Laplanche et Pontalis par rapport à l'objet: « La représentation serait plutôt ce qui, de l'objet, vient s'inscrire dans les "systèmes mnésiques". »<sup>101</sup>

---

<sup>98</sup> *Tropmatisme* et *troumatisme* sont des néologismes qui se construisent en référence au traumatisme, qui reste au cœur de la question, cela pour énoncer, soit par le trou ou le trop, la relation du contenu traumatique avec le réel. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces termes pour interpellier l'usage et la pertinence de ces néologismes pour la théorie et la pratique du travail clinique du trauma.

*Troumatisme* apparaît dans le séminaire *Les Non-dupes errent*, leçon du 19 février 1974, il dit: « Mais nous savons tous parce que tous, nous inventons un truc pour combler le trou dans le Réel. Là où il n'y a pas de rapport sexuel, ça fait « troumatisme ». On invente. On invente ce qu'on peut, bien sûr. » Inédit.

Sur le *Trop-matisme*, de son côté, Colette Soler dit « Mais quand l'Autre est inconsistant, que l'Un unifiant est perdu, alors, il y a ce que Lacan a appelé "troumatisme" et, avec le troumatisme, toutes les occurrences du trop (trop de violence, trop d'abus, trop de risques, trop d'inquiétude, trop de précarité, etc.) sont susceptibles de faire troumatisme, ce troumatisme que je proposais d'écrire, par jeu d'écriture, "trop-matisme", pour dire que, dans le trou du discours, vient l'excès, avec son effet de blessure (trauma c'est blessure). » *L'époque du traumatisme*, p. 74.

<sup>99</sup> Freud, S., *L'avenir d'une illusion* (1927), Paris, Éditions Points, 2011, p. 56.

<sup>100</sup> *Ibidem.*, p.59.

<sup>101</sup> Laplanche, J. & Pontalis, J-B., *Vocabulaire de la psychanalyse* (1967), Paris, PUF, 1994, p. 415.

Il n'est pas difficile de voir qu'une partie importante de *L'avenir d'une illusion* est un effort de Freud pour montrer à quel point le sujet est dépassé par la force de la nature, sa surpuissance sans dialectique. Cela comporte un réel en lui-même, qui a posé question depuis la philosophie de Platon jusqu'à aujourd'hui. Nous pouvons nous référer aux travaux de Val Plumwood<sup>102</sup>. La nature est, à cause du symbolique qui traverse les êtres parlants, un grand Autre, et il faut se servir justement de ce symbolique pour le faire entrer dans une représentation, et de ce fait pouvoir parler d'elle. C'est le sens de la « greffe » de la culture et du langage.

La question pour Freud dans ce texte de 1927 se joue sur cette ligne, celle de la domination de la nature<sup>103</sup> -car il ne s'agit pas uniquement de la nommer mais de la contrôler-, ainsi que de la souffrance que provoque chez les hommes le lien avec les autres. Cette souffrance est très clairement énoncée aussi par Jean-Paul Sartre dans sa pièce de théâtre *Huis clos* (1944) : « l'enfer c'est les autres », mais cet autre si on le pousse jusqu'à Lacan c'est aussi l'Autre lorsque son désir reste silencieux.

Or, encore un point permettant de situer la violence du côté humain, à l'instar des représentations créées par les êtres parlants : ce n'est pas seulement la pensée qui sera structurée par le symbolique, par les signifiants qui vont organiser ses liens avec les autres, mais aussi le corps, le corps individuel du sujet, sera signifié par la parole. La référence directe se trouve dans les symptômes de l'hystérie que Freud nous a dévoilés dans ses *Études sur l'hystérie* (1895) : il s'agit d'un corps traversé par la parole, et de ce fait, par le discours de la science. Ce sont des organismes intervenus, donc des corps signifiés, c'est le grand enseignement de l'hystérie. Alors, lorsqu'un corps subit le mal injecté par un acte de violence, ce n'est pas un pur organisme qui est attaqué, mais une représentation en tant que corps signifié. Ce qui vient faire intrusion c'est donc un signifiant venant de l'Autre, signe énigmatique de son désir.

---

<sup>102</sup> Cf. Val Plumwood, *Réanimer la nature* (2009), Paris, PUF, 2020.

<sup>103</sup> La question de la domination de la nature traverse les élaborations de Freud sur la question du sujet et le lien social, de ce fait Askofaré souligne : «Ce que Freud appelle Civilisation ou Culture compte donc d'emblée deux versants distincts voire opposés: 1. Le premier concerne la nature, sa domestication, devenue plus tard le projet de la science moderne (Descartes, Bacon) sa domination: c'est le versant des techniques, des ouvrages, des arts et des sciences; 2. le second a trait aux rapports des hommes entre eux, avec notamment le droit d'une part et la politique d'autre part.» Askofaré, S., *D'un discours l'Autre, La science à l'épreuve de la psychanalyse*, Toulouse, Presse Universitaires du Mirail, 2013, p. 69.

C'est le chemin sur le corps que Freud a ouvert par son intérêt pour l'hystérie, chemin qui a été poursuivi par Lacan dans différents moments de son enseignement. Les références à « la réaction du corps », la « corpo-rection »<sup>104</sup> ou le corps que « le langage *corpsefait* »<sup>105</sup> sont constitutives pour penser ce corps détaché de la nature pure et qui ne sera plus un organisme vidé du langage mais rempli de matériaux signifiants.

C'est justement sur ce corps que la violence s'exerce, et peut même le re-signifier. Quand le corps meurt, le signifiant qui le représente reste en vie<sup>106</sup> et continue son chemin dans le discours, c'est le sens de la sépulture que nous rappelle Lacan en 1970 dans « Radiophonie ». Ainsi, on peut se demander, quand on tue par un acte de violence -ici une sorte de violence-outil est sous-entendue - un ennemi, par exemple, quel est le signifiant qui est attaqué ? Sous cette forme la psychanalyse peut donner des réponses, ou au moins une lecture. Nous y reviendrons.

Or, c'est par cette entrée dans le langage que le sujet peut être nommé par l'Autre, de ce fait, dans une articulation avec la violence, le sujet peut occuper la place de bourreau ou de victime. Ce sont des signifiants du champ de bataille, mais qui peuvent également nommer la position d'un sujet par rapport à un autre. L'ordre symbolique qu'implique le langage donne une place au sujet. Sous forme de question cela peut donner : « Qui suis-je pour l'Autre ? ». C'est la malédiction humaine, celle qui représente la rupture avec la nature, mais qui en même temps lui permet de rentrer dans le lien social. Néanmoins, l'humain reste malade du langage par le malentendu. L'accès au langage implique une « [...] dérégulation biologique. Au principe du fait humain s'impose la nécessité d'un fait pathologique. Cela revient à affirmer que l'homme naît malade. Cette maladie constitue même sa raison d'être.»<sup>107</sup> L'humain, être parlant, est donc défini par cet élément qui dérègle son rapport à la nature.

Jusqu'à maintenant nous avons présenté certains éléments constitutifs, au moins en termes théoriques, pour penser la violence à la lumière de la psychanalyse, en nous basant sur

---

<sup>104</sup> Lacan, J., *Joyce le symptôme II*. Il s'agit d'une conférence de Lacan donnée le 16 Juin 1975.

<sup>105</sup> Lacan, J., « Radiophonie » (8 Avril 1970), *Autres écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 409.

<sup>106</sup> Lacan dit, aussi dans «Radiophonie», « Mais c'est incorporée que la structure fait... l'affect, ni plus ni moins, seulement à prendre de ce qui de l'être s'articule, n'y ayant qu'être de fait, soit d'être dit de quelque part. Par quoi s'avère que du corps il est second qu'il soit mort ou vif .» *Ibidem*.

<sup>107</sup> Sauret, M-J, *La psychologie clinique, Histoire et discours de l'intérêt de la psychanalyse*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1995, p.20. Sauret traite la question du « fait humain » à plusieurs reprises au long de ses travaux, notamment dans le texte que nous venons de citer, ainsi que dans son livre *Croire ? Approche psychanalytique de la croyance* paru à Toulouse par les éditions Privat en 1982.

différents questionnements que d'autres savoirs ont su énoncer. Nous avons également posé les éléments de la psychanalyse, comme la constitution du sujet par le langage, pour présenter les fondements pour une compréhension possible du rapport des *parlêtres* à la violence, en acte par usage ou soumission.

Dans les chapitres qui viennent, notamment les deux suivants, nous reprendrons et élargirons les questions qui ont été énoncées rapidement. Ces questions, toujours dans une relation directe ou indirecte avec la violence, sont développées par Freud et Lacan pour élucider une lecture et un traitement de cet acte propre du sujet. Il faudra insister sur le fait que c'est justement parce que l'humain se constitue en sujet par le langage, donc en tant qu'être parlant (*parlêtre*) qu'un traitement de la violence est envisageable, ainsi que la subjectivité même.

## Chapitre II: Les résonances de la violence dans la théorie freudienne.

---

"Los habitantes de mi aldea/dicen que soy un hombre/despreciable y peligroso/Y no andan muy equivocados/Despreciable y Peligroso/Eso ha hecho de mí la poesía y el amor/Señores habitantes/Tranquilos/que sólo a mí/suelo hacer daño"<sup>108</sup>.

Raul Gomez Jatti, *Conjuro*.

Ce deuxième chapitre est consacré aux éléments de la théorie freudienne qui se mettent en relation, soit en surface soit en profondeur, avec la violence, qui comme nous l'avons présenté est un signifiant d'usage répandu dans le discours courant, mais aussi dans les discours qui soutiennent les savoirs autour de l'humanité, souvent même sous la forme du discours universitaire ; c'est-à-dire dans la recherche de la construction d'un savoir érudit.

Le fait d'annoncer notre question dans notre intitulé comme des « résonances » implique une sorte d'action de « renvoyer », au son notamment dans la littéralité du mot. Il ne s'agit pas d'un son, de la sonorité acoustique, à proprement parler, mais c'est une image illustrative, et même une figure poétique qui permet d'imaginer ce mouvement d'aller-retour. Lacan se sert aussi de cette image de la sonorité, lorsqu'il dit dans son séminaire *Le sinthome*, en parlant des pulsions : «[...] les pulsions, c'est l'écho dans le corps du fait qu'il y a un dire. »<sup>109</sup> L'écho est un effet de renvoi, et dans les mêmes termes que ceux de la citation de Lacan, nous proposons que dans la théorie freudienne il y a « un dire » sur la violence.

Nous prenons ce fait de renvoi justement car dans la psychanalyse il n'existe pas une théorie, *stricto sensu*, de la violence comme unité conceptuelle, néanmoins plusieurs de ses concepts, et notamment de ses articulations et postulats, sont un soutien conceptuel pour

---

<sup>108</sup> Poème *Conjuro* (Conjuration) de Raul Gomez Jattin (Colombie), nous proposons la traduction suivante : Les habitants de mon village/ils disent que je suis un homme/méprisable et dangereux/Et ils n'ont pas vraiment tort/Méprisable et dangereux/C'est ce qu'ont fait de moi la poésie et l'amour/messieurs les habitants/Ne vous inquiétez pas/car c'est seulement à moi/que j'ai tendance à faire du mal.

<sup>109</sup> Lacan, J., *Le séminaire, livre XXIII, Le sinthome*, Paris, Éditions du Seuil, 2005, p. 17.

expliquer la violence comme acte et intention : ses causes et ses effets, et même ses affects. La violence est en elle-même un effet de renvoi qui vient toucher les affects, car la violence s'adresse.

De ce fait, la psychanalyse ne peut pas ignorer la violence car elle est un fait qui s'attache à l'humanité même. Elle est à tout moment convoquée. En fait, nous allons montrer que la psychanalyse est loin d'ignorer la question de la violence, elle est depuis son invention sur le questionnement, mais sous la forme d'autres signifiants et d'autres voies de recherche. Néanmoins, la violence comme signifiant majeur du social, et donc du lien que cela implique, reste comme une description du fait, ou même la réduction d'un acte ; elle résulte catégorique et conclusive. C'est pourquoi, la psychanalyse en traitant la violence a employé d'autres termes, car la question reste un processus, inconscient et caché, lié et articulé à d'autres éléments, dont la subjectivité et l'histoire -ou ce qui s'intègre dans le récit subjectif- de sujets qui se trouvent face à cette rencontre.

Répondre à une question comme celle de la violence, qui, nous insistons, ne fait pas partie du corpus conceptuel de la psychanalyse, implique une démarche complexe quand nous tentons de la faire apparaître dans le système de pensée solide d'un auteur comme Freud. Cela implique une sorte de démarche semblable à celle du traducteur : de la violence comme question du discours courant aux questionnements de la psychanalyse et leur langue particulière. Néanmoins la question traverse toute sa théorie et sa création, en tant que le cœur de la recherche est le sujet et sa vie psychique ; ce qui s'anime en lui par ce qui lui vient de l'extérieur. Par quelle porte pourrions-nous nous procurer une entrée sur cette question? Nous verrons qu'il n'y en a pas une seule et exclusive ; cette porte d'entrée demande aussi des articulations.

### *L'individu freudien*

Chez Freud se trouve une sorte de « définition » de l'homme, assez forte et ferme, justement dans un texte où la question est le lien -nous devons ajouter « social »- que le sujet établit avec l'autre, lien qui lui procure des satisfactions mais, et surtout, de la souffrance. C'est dans son *Malaise dans la civilisation* (1930), qui va dans le même sens que son *Avenir d'une illusion* (1927), que Freud donne les éléments, presque pessimistes, pour penser

l'homme dans sa relation à l'autre, et cela dans un lien direct avec la violence comme acte. Freud dit, dans la partie V de ce texte :

La portion de réalité, volontiers niée, qui se trouve derrière tout cela, c'est que l'être humain n'est pas un être doux, ayant besoin d'amour et capable tout au plus de se défendre quand on l'attaque, mais qu'il peut se targuer de compter au nombre de ses dons instinctifs une grosse part d'agressivité. Par conséquent, son prochain n'est pas seulement pour lui un aide éventuel et un objet sexuel, mais aussi une tentation de satisfaire sur lui son agressivité, d'exploiter sa force de travail sans dédommagement, d'user de lui sexuellement sans son consentement, de prendre possession de ses biens, de l'humilier, de lui causer des souffrances, de le martyriser et de le tuer. *Home homini lupus* : qui, après tout ce que nous apprennent la vie et l'histoire, a le courage de contester cette phrase ? Cette agressivité cruelle attend en règle générale une provocation, ou bien elle se met au service d'une autre intention, dont l'objectif pourrait aussi bien être atteint par des moyens plus doux. Dans des circonstances qui la favorisent, quand font défaut les énergies psychiques contraires qui la réfrèment d'habitude, elle se manifeste aussi spontanément, dévoile l'être humain comme une bête sauvage, ignorant le souci d'épargner sa propre espèce.<sup>110</sup>

Freud souligne bien le fait qui se prouve dans l'expérience : tout sujet en lien avec l'autre, et à l'écoute attentive de ce qui se passe autour de lui, peut donc reconnaître la brutalité des actes qu'un être humain peut faire sur un, en apparence, semblable. Reste ouverte la question, sur laquelle nous reviendrons plus tard, du rejet du semblable -du fait de se ressembler- pour l'attaquer, et verser son agressivité sur lui.

Dans les différentes formes de mise en rapport avec l'autre que décrit Freud dans cette citation, -formes par lesquels le sujet satisfait la pulsion, ce qui a pour résultat l'agressivité, qui se trouve à la base de l'acte de violence-, il est une sorte de récepteur; récepteur autant d'amour que de haine. C'est le sens que peuvent prendre les mots de Freud lorsqu'il dit « satisfaire sur lui ».

Néanmoins, l'autre dans la subjectivité du sujet ne peut pas être uniquement une décharge car il est également l'objet qui mobilise les affects, c'est-à-dire que le sujet s'en sert dans une double direction.

---

<sup>110</sup> Freud, S., *Le Malaise dans la civilisation* (1930), Paris, Éditions Points, 2010, p. 119.

Les formes que décrit Freud sont en effet des formes différentes de la violence, où la question de fond c'est l'utilité de l'autre dans sa subjectivité. Finalement c'est une question hobbesienne ; cela justifie le retour à la formule de Plauto, rendu célèbre par Hobbes dans *De cive, Du citoyen*, à savoir : *Home homini lupus*. Néanmoins l'importance de l'apport freudien c'est la place de ce loup-homme dans l'économie psychique et les différents usages, aussi bien pour l'amour que pour la haine, de et pour son semblable.

De ce fait, dans le lien avec l'autre, comme récepteur et comme objet, se jouent toutes les horreurs, ainsi que, de façon parfois moins notable, les bonheurs. C'est toute la tragi-comédie humaine.

### *L'autre, la souffrance*

Nous pouvons remarquer dès maintenant que la question de la violence, comme du sujet tout court, ne peut pas être traitée sans la référence directe et nécessaire à l'autre, et notamment dans les liens qui vont s'établir entre eux : sujet et autre.

Ce lien parfois fragile avec l'autre, -que nous continuons à écrire avec une minuscule en tant que semblable, mais aussi pour rester dans le champ terminologique de Freud,- est régularisé et organisé par les discours.<sup>111</sup> Ce rapport problématique avec l'autre est présenté par Freud comme la troisième source de souffrance pour les êtres humains et c'est celle que, selon Freud, « [...] nous l'éprouvons peut-être plus douloureuse que toute autre [...] »<sup>112</sup>. C'est pour cela que Freud revient notamment, aussi dans la partie V<sup>113</sup>, à la question de l'amour du prochain: « tu aimeras ton prochain comme toi-même ». S'agissant d'une imposition, injection du discours religieux, c'est une greffe de la culture pour atténuer, mais aussi voiler, la tentation de faire de l'autre le récepteur, même dépositaire -et décharge- des horreurs.

Dans cette logique, l'autre, celui du semblable, peut prendre la forme, assez forte, du dépôt d'ordures ; sur lui s'adresse le pire de son prochain. C'est pourquoi, en suivant cette direction, la religion judéo-chrétienne indique dans ses commandements ou Décalogue : « On doit aimer son prochain comme soi-même ; ne pas lui faire ce que nous ne voudrions pas qu'il

---

<sup>111</sup> La question du discours est mise en valeur par Jacques Lacan, nous reviendrons sur ce point, pour les propositions théoriques et les conséquences pratiques, dans les chapitres qui suivent.

<sup>112</sup> Freud, S., *Le Malaise dans la civilisation* (1930), Paris, Éditions Points, 2010, p. 64.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 115.

nous fit. » Cela reste donc paradoxal, car une des constatations freudiennes est que le sujet peut être aussi méchant avec lui qu'avec l'autre ; faire comme on fait avec soi-même c'est imposer la sévérité du surmoi dans l'acte qui s'adresse à un semblable. Freud revient sur cette question également dans le *Malaise*, qui reste un texte fondamental sur les enjeux du lien social, autrement dit, des conséquences et mobiles psychiques de l'autre dans son rapport au sujet.

Dans le Séminaire VII sur *L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960) Lacan reprend le texte de Freud de 1930, pour souligner, après le questionnement sur la mort de Dieu, que « [...] la jouissance nous reste interdite [...] », et il dit dans les lignes suivantes: « [...] la jouissance est un mal. Freud là-dessus nous guide par la main -elle est un mal parce qu'elle comporte le mal du prochain.»<sup>114</sup> Cela implique donc une dialectique, sur laquelle nous reviendrons à plusieurs reprises, notamment sous la forme lacanienne de *a-a'*, c'est-à-dire l'axe imaginaire par excellence illustré dans le schéma L. Nous reviendrons sur ce point pour l'approfondir et nous proposerons une sorte de Violence imaginaire, qui est également le support pour penser au niveau pratique une lecture de ce qui s'établit et se fixe dans le discours sous la forme de l'ennemi.

De ce fait, cet *a-a'* énoncé par Lacan, et notamment par rapport à la jouissance de l'autre, en dépassant le domaine de l'imaginaire, implique un retour sur le sujet, son moi. « [...] le prochain est un être méchant [...] »<sup>115</sup>, mais peut-être pas plus que moi-même. En apparence, l'agression et même l'acte de violence vers l'autre semble donc plus facile, voire plus naturel, que l'amour du prochain. Lacan le souligne avec insistance, encore dans le séminaire sur *L'éthique*, et pointe les points fondamentaux du texte de Freud :

Nous pouvons nous fonder sur ceci, qu'à chaque fois que Freud s'arrête, comme horrifié, devant la conséquence du commandement de l'amour du prochain, ce qui surgit, c'est la présence de cette méchanceté foncière qui habite en ce prochain. Mais dès lors elle habite aussi en moi-même. Et qu'est-ce qui m'est plus proche que ce cœur en moi-même qui est celui de ma jouissance, dont je n'ose approcher ? Car dès que j'en approche - c'est là le sens du *Malaise dans la civilisation* - surgit cette insondable agressivité devant quoi je recule, que je retourne contre moi, et qui vient, à la place

---

<sup>114</sup> Lacan, J., *Le séminaire, livre VII, L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 217.

<sup>115</sup> *Ibidem.*, p. 218.

même de la Loi évanouie, donner son poids à ce qui m'empêche de franchir une certaine frontière à la limite de la Chose.<sup>116</sup>

En suivant Lacan, qui suit Freud, la question de l'autre, du prochain, se joue dans le domaine du bien, et par conséquent du mal. Cela concerne la culture qui vient régulariser (à la façon de la loi juridique) la jouissance et ses effets. Et le point fondamental que nous souligne Freud est justement cette relation à l'autre où le sujet lui donne toute son importance subjective, autrement dit, il l'intègre dans sa vie psychique, mais par un versant négatif. De ce fait, dans la méchanceté de l'autre, le sujet éprouve sa propre méchanceté, qui surgit avec plein de sentiments d'agressivité. Il suffit de nous référer aux premières théories freudiennes, auxquelles nous reviendrons ultérieurement, sur la vie psychique des enfants concernant les parents et notamment par rapport au père, où se trouve le support de l'identification et s'établit l'idéal du moi ainsi que le surmoi.

Malgré le lien à la morale qui entraîne tant le bien que le mal, la question reste fondamentale pour la psychanalyse, car par ce biais sont jugés les actes des sujets. Dans ce même domaine se joue la volonté qui s'adresse à l'autre: « [...] ce que je veux, c'est le bien des autres à l'image du mien. »<sup>117</sup> Cela peut donner des lumières pour penser justement la relation du bien et du mal à la violence, car par la supposée recherche du bien de l'autre, jugé par le biais de son propre bien, la volonté s'impose, parfois, par tous les moyens. L'exemple par excellence est le totalitarisme, qui impose par l'acte de violence collective un bien supposé généralisé, le bien pour tous, ou du moins dans le discours qui tente de soutenir ces actes.

Comment aimer l'autre quand sa jouissance « nocive », « maligne » comme dit Lacan, est mise en évidence, ou même reste camouflée, voire suggérée? Néanmoins le sujet exprime aussi la peur de perdre l'amour d'autrui, c'est quelque chose que souligne Freud dans ses textes sur le social. C'est de l'ordre de l'angoisse. De ce fait l'autre est l'objet de la haine comme de l'amour, dans le paradoxe qui comportent ses affects.

Le discours peut aussi justifier ce rapport d'agression et de violence vers l'autre, par les idéologies de la haine et la ségrégation. Il peut montrer du doigt et déterminer certains sujets, marqués pour un trait biologique ou anatomique, ou même par leurs croyances ou leur choix identitaires, comme décharges « autorisés » des affects de haine. C'est le double visage

---

<sup>116</sup> *Ibidem.*, p. 219.

<sup>117</sup> *Ibidem.*, p. 220.

de la civilisation et ses dispositifs. Protéger et soutenir un groupe implique le plus souvent, voire nécessairement, la ségrégation d'autre groupe.

Ce postulat s'articule avec le rappel que fait Sidi Askofaré sur le deuxième versant de ce que Freud appelle Civilisation ou Culture ; -le premier concerne la domination de la nature-, et le deuxième qui concerne le rapport entre les hommes, avec l'usage du droit et de la politique<sup>118</sup> où « Le corps propre, initialement situé du côté de la nature en tant qu'organisme vivant, passe dans cette nouvelle distribution de l'autre côté, ne serait-ce qu'en tant qu'objet sexuel, force de travail ou support du sujet politique. »<sup>119</sup> Ici, il opère notamment la mise en place du langage, et le fait que le langage traverse le corps, c'est le passage de l'organisme pur, la matière vivante de chair et os, à une fonction signifiante ; c'est toute la question de la différence entre l'instinct et la pulsion, que nous approfondirons dans ce même chapitre.

Le corps, qui est la première source de souffrance pour l'être humain, est aussi le corps de l'autre. Il s'agit de la fragilité de ce corps qui peut mourir ou avoir des douleurs et blessures, l'enveloppe du sujet. De ce fait, dans la dialectique sociale, se met en question le corps propre ainsi que le corps de l'autre, pour en faire usage, c'est pour cela que l'on peut parler de *biopolitique*.

L'enseignement de Lacan sur la dimension imaginaire, et le rapport entre *a-a'*, du sujet à son semblable, avance sur cette question, comme nous l'avons vu précédemment.

La citation complète de Freud sur ces sources de souffrances mérite d'être présentée:

La souffrance menace de trois côtés : de notre propre corps, destiné à la déchéance et à la décomposition, et qui même ne saurait se passer de la douleur et de l'angoisse comme signaux d'alarme ; du monde extérieur, capable de se déchaîner contre nous avec des forces énormes, implacables et destructrices; et enfin des relations avec d'autres êtres humains.<sup>120</sup>

---

<sup>118</sup> Askofaré, S., *D'un discours l'Autre, La science à l'épreuve de la psychanalyse*, Toulouse, Presse Universitaires du Mirail, 2013, p. 69. Citation complète dans la note en bas de page numéro 77 du chapitre I.

<sup>119</sup> *Ibidem*.

<sup>120</sup> Freud, S., *Le Malaise dans la civilisation* (1930), Paris, Éditions Points, 2010, p. 64.

Le corps propre, le monde extérieur et la relation avec les autres. Ce sont les éléments qui procurent de la souffrance au sujet, mais en même temps c'est une dialectique des relations qui va de l'individuel au collectif, et de retour.

La violence, comme force, peut être mise en acte tant dans l'individuel que dans le collectif, et apparaît justement comme symptôme du malaise, mais aussi comme cause du malaise, c'est le nœud constitutif de la violence et de son paradoxe, autrement dit, où elle commence et où elle finit.

La violence est au cœur du *Malaise* qu'a montré Freud. Il s'exprime justement dans ces trois sources de souffrance, qui peuvent être lus à la façon des points nodales d'une narration ; à la façon du récit aristotélicien classique : commencement, milieu et fin<sup>121</sup>. Dans cette même logique apparaît la question du dénouement, aristotélicien aussi, qui peut être assimilé à la problématique que provoque la troisième source de souffrance, c'est-à-dire la relation avec d'autres êtres humains. Cette proposition est animée par le fait que ce malaise du lien est provoqué par la structure du sujet, par sa propre subjectivité, qui se met en place, et peut interagir avec les autres par son corps. La deuxième source de souffrance, le monde extérieur est finalement une passerelle, un plateau ou scène (dans le sens de l'espace physique de la représentation) pour la mise en acte du lien social. Freud limite cette souffrance, celle du monde extérieur, à la force de la nature qui est un réel pur, c'est-à-dire sans langage, qui néanmoins en tant qu'espace, zone géolocalisable, permet le transit des subjectivités. La narration aristotélicienne n'est qu'une image pour illustrer le passage et le lien entre ces souffrances, et surtout le point de commencement de la subjectivité, entendu par le sujet humain décrit- et découvert- par Freud.

L'individu freudien est donc marqué par la division constitutive de sa subjectivité ; l'intérieur qui ne se fait pas sans l'extérieur, et les conséquences que cela peut comporter. C'est sur ce postulat que le sujet défini dans la doctrine freudienne -tant par la métapsychologie que par la théorie sociale qu'elle engage- par son rapport à l'inconscient est constitué par des instances comme la pulsion de mort et le surmoi, qui font un lien direct avec la violence, de façon intime, c'est-à-dire pour le sujet lui-même, mais aussi des violences manifestes, symptomatiques, qui se montrent sur la scène sociale et sont adressées à l'autre.

---

<sup>121</sup> Aristote, *Poétique*, Paris, Les belles Lettres, 2008, p. 29.

Cette violence prend parfois dans les textes de Freud les noms de « destructivité » ou « agression », même « sadisme ». Ces derniers termes, tirés de la plume de Freud, sont regroupés par la philosophe Judith Butler pour souligner qu'ils « sont devenus pour lui (Freud) les principaux représentants de la pulsion de mort, dont la formulation la plus aboutie se trouve dans *Malaise dans la civilisation* (1930) »<sup>122</sup>. Considérer que dans ce texte se trouve la « formulation la plus aboutie » de la pulsion de mort pousse à souligner l'importance des manifestations sociétales, culturelles, et à considérer sérieusement ce lien direct entre l'inconscient et la particularité de chaque sujet avec la relation entre sujets : le lien social.

La violence qu'entraîne la pulsion de mort est donc repérable dans le lien social, et le malaise, qui a à voir avec l'économie des pulsions, comporte des actes de violence dans le traitement de la pulsion : elle s'exprime. Presque dans la même ligne que Butler, Paul-Laurent Assoun souligne que : « En introduisant cette catégorie d'analyse de la *Kulturtheorie*, Freud radicalise singulièrement sa position d'origine : c'est peu de dire qu'il y a des "malaises dans la culture", il y a un Malaise *de* la Civilisation. » Il concerne notamment l'économie des pulsions, qui se met en action face à l'autre. Assoun continue : « Or, ce qui rend possible cette thèse est l'introduction de la catégorie métapsychologique de "pulsion de mort". »<sup>123</sup> Ici nous trouvons un point qui mérite d'être souligné. Dans la citation de P-L Assoun, il suggère le Malaise *de* la civilisation, changeant le *dans* par *de*, cela pour remarquer que la civilisation comporte déjà une problématique, un obstacle, qui est le renoncement pulsionnel, qui lui est structurel. Il n'y a pas de civilisation sans renoncement, répression, de la pulsion. Cela entraîne la conséquence logique pour l'homme, comme l'énonce Askofaré, un diagnostic « malaise de l'homme dans la civilisation », et donc « l'homme n'est pas à l'aise, se sent mal à l'aise dans la civilisation. »<sup>124</sup> C'est la conséquence directe sur le sujet.

La civilisation est un régulateur, un appel à l'arrêt des pulsions, et dans cette logique la violence comporte un débordement des règles symboliques. En suivant Freud, notamment dans son échange avec Einstein intitulé *Pourquoi la guerre ?* (1932), donc deux ans après le *Malaise*, la pulsion de mort serait le dépassement de cette régulation. Le *Malaise* comporte

---

<sup>122</sup> Butler, J., *La force de la non-violence*, Fayer :Paris, 2021, p. 172.

<sup>123</sup> Assoun, P-L., *Le freudisme*, PUF: Paris, 1990, p., 100.

<sup>124</sup> Askofaré, S., *D'un discours l'Autre, La science à l'épreuve de la psychanalyse*, Toulouse, Presse Universitaires du Mirail, 2013, p. 66.

« [...] une irréductibilité du conflit, c'est-à-dire d'une réserve quant à une possible synthèse harmonieuse entre les exigences pulsionnelles et celles de la Civilisation. »<sup>125</sup>

Cependant, on peut constater dans l'histoire à quel point la civilisation permet des dépassements, en lien avec le discours qui s'établit dans le lien social, des violences justifiées, notamment dans le pacte contemporain entre la science et le discours capitaliste.

La démarche freudienne, en tant que savoir fondateur d'une subjectivité liée aux faits de l'histoire collective et surtout avec la scène sociale, donne une double direction au *Malaise* allant de l'individuel au collectif et vice-versa.

L'accès à une élaboration sur la violence implique de ce fait le passage par ces concepts, propres de la psychanalyse, et cela implique également un mouvement particulier entre l'individuel et le collectif, dans une logique freudienne. Néanmoins nous pouvons le présenter dès maintenant comme un mouvement entre le sujet et l'a/Autre, fait constitutif de la théorie qui prend comme nom « le retour à Freud ».

### **La violence de la psychanalyse**

Le sujet découvert<sup>126</sup> par Freud vient redéfinir l'humain, et pousse à reformuler toutes les idées conçues avant à propos de ce sujet, en tant qu'axe central de la pensée, et implique surtout une relecture de ses actes. C'est la logique de la démarche révolutionnaire et copernicienne de Freud. Cela implique la définition d'un sujet nouveau, sujet comme objet d'étude - il s'agit de décentrer la conscience et la raison-, mais aussi en tant que nouvelle conception de l'être humain.

L'apparition de Sigmund Freud et sa découverte -donc l'inconscient, ses formations et leurs conséquences sur l'humain tant dans l'individuel que dans le collectif, ainsi que son traitement-, avec sa théorie et pratique, en tant que laisser parler « ça » qui parle dans l'inconscient, malgré le sujet de la raison, comporte une violence inouïe dans l'histoire. Nous

---

<sup>125</sup> *Ibidem.*, p. 70.

<sup>126</sup> Découvert, dans le sens de la découverte de l'Amérique, c'est-à-dire : il était déjà là mais par le regard attentif et la formulation conceptuelle d'un tiers, la question réapparaît avec un air de nouveauté. L'inconscient n'est pas une invention freudienne, comme l'Amérique n'est une invention de Colomb. En revanche, la théorisation, la conceptualisation et le traitement de l'inconscient seront toujours liés au nom de Sigmund Freud.

continuons dans le sens d'une violence comme intrusion, de l'acte ou de la simple introduction de quelque chose « par la force ». C'est une violence « copernicienne » - pour reprendre l'idée de Lacan<sup>127</sup>-, car elle, à la façon de la lecture aristotélicienne -différente à sa nature-, bouge quelque chose de sa place, de son centre établi. Dans ce sens, le travail de Freud a bouleversé, a bougé, le centre où la philosophie avait mis l'humain, surtout dans sa relation à la raison, et encore plus loin, cette maîtrise de la raison, différence constitutive avec l'animal. Ce « nouveau » sujet reste malgré tout éloigné de la nature pure de l'animal, mais aussi dans un « court-circuit » de la raison, celle-ci associée à une idée de contrôle. La raison est aussi liée au langage, par le même rêve de contrôle absolu, selon lequel tromper implique nécessairement la volonté de le faire.

*« le moi n'est pas maître dans sa propre maison »*

De ce fait, la découverte freudienne présente une limite au rêve de la toute-puissance de l'humain sur le monde : sur le monde de la matière ainsi que sur le monde des idées.

La violence que nous énonçons ici est donc reliée au postulat freudien sur le troisième coup à la mégalomanie humaine, à savoir : le moi « [...] n'est pas même maître dans sa propre maison [...] »<sup>128</sup>. Le moi a été associé justement à cette idée du sujet de la raison infaillible, le sujet cartésien, celui qui met aussi la nature à ses pieds. C'est sur ce point qu'est ancrée la décentralisation freudienne, sa révolution. Autrement dit, l'humain construit par la philosophie se trouve dans une place centrale de contrôle, aussi bien de l'extérieur que de l'intérieur. Nous retiendrons ces deux termes propres d'une certaine topologie, qui concerne l'espace, car ils seront fondamentaux pour notre recherche.

Il est vrai que cette approche qui met en tension et remet en question la « supériorité humaine » n'est pas complètement orpheline malgré sa grande originalité. Avant Freud, Copernic et Darwin avaient déjà porté deux coups à la « supériorité humaine », mais on peut

---

<sup>127</sup> Lacan commence par ce biais son écrit «La chose freudienne » de 1955, il dit : « En ces jours où Vienne, pour se faire entendre à nouveau par la voix de l'Opéra, reprend en une variante pathétique ce qui fut sa mission de toujours en un point de convergence culturelle dont elle sut faire le concert, je ne crois pas venir hors de saison y évoquer l'élection par quoi elle restera, cette fois à jamais, liée à une révolution de la connaissance à la mesure du nom de Copernic : entendez, le lieu éternel de la découverte de Freud, si l'on peut dire que par elle le centre véritable de l'être humain n'est désormais plus au même endroit que lui assignait toute une tradition humaniste. », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 401.

<sup>128</sup> Freud, S., «Leçon XVIII-La fixation au trauma, l'inconscient», *Leçons d'introduction à la psychanalyse* (1916), *Œuvres complètes*, Volume XIV, Paris, PUF, 2000, p. 295.

aussi compter le coup de Marx dans l'économie -dont Lacan dira plus tard que c'est la base du symptôme-, ou celui de Nietzsche porté à la croyance, ainsi que celui de Kant et de Sade dans le domaine de l'éthique. Mais ces derniers sont des décentralisations dans le discours et non pas dans la place qu'occupe le sujet, dans l'individuel comme dans le collectif, dans son rapport au monde.

Les coups de Copernic, Darwin et Freud sont les plus directs, et dans le décentrement qu'ils provoquent se trouve la violence qu'ils introduisent. Autrement dit, pour le penser du côté des conséquences que laissent toujours une rencontre avec la violence, il s'agit de la réponse qu'oblige ce décentrement. Que reste-t-il de l'humain? Si notre monde n'est pas le centre de l'univers, où est-il ? Si notre espèce n'est qu'un produit, un résultat, d'autre espèce et de l'environnement, que sommes-nous ? Si « moi » je ne sais pas qui je suis, qui suis-je?

La rencontre qui implique la violence fonctionne sous le modèle de l'après-coup, c'est-à-dire, qu'elle laisse toujours des conséquences qui obligent à redéfinir et replacer le sujet concerné par cette rencontre. La violence provoque un effet de signifié ; elle peut même reformuler la réponse hypothétique que le sujet avait pu se donner à ce « qui suis-je ».

L'après-coup est aussi le modèle constitutif du trauma, sur lequel nous reviendrons. C'est dans ce sens que les trois coups énoncés par Freud sont une violence : le sujet humain doit reconstruire sa place et son monde après le décentrement que provoque dans son être la rencontre avec la violence. Copernic change la relation de l'humain avec l'univers et l'extrait de sa place supposée d'exception. Ainsi que Darwin, qui renvoie l'humain à la nature, et pointe des liens importants avec l'image de l'animal irrationnel. Freud, de son côté, confronte le sujet à sa propre étrangeté et souligne également la responsabilité subjective de cette étrangeté où le sujet se méconnaît, mais néanmoins est et reste toujours concerné.

Celle-ci est la première violence qu'introduit la psychanalyse dans le monde des idées qui pousse à re-signifier l'humain. Ce que nous venons d'introduire se déploie sur différents axes et concerne plus directement les actes et formations des sujets.

Ainsi, la violence de la psychanalyse peut être une figure rhétorique, mais nous la présentons de cette façon dans le sens où la psychanalyse introduit une nouvelle lecture qui changera la conception de l'humain, et cette lecture met en tension les actes des sujets de la

parole. Il ne s'agit pas de s'intéresser seulement au fait d'introduire une nouvelle lecture -par la force-, mais aussi à la matière introduite. Nous pouvons la déployer sur différents points, néanmoins le premier et le plus évident c'est clairement l'inconscient : le sujet n'est pas le maître de sa propre maison. L'inconscient, présenté de cette façon, et accompagné par tout le travail de Freud, implique et prend d'autres formes, axes, qui concernent toute la structuration subjective des sujets. Il s'agit notamment de la sexualité infantile -qui fonde une autre façon de penser le rapport à la mémoire-, la pulsion de mort et le surmoi.

Nous continuons sur la ligne de la violence de la psychanalyse, qui se met en acte dans sa découverte qui est à la fois un dévoilement : voir en face ce que l'humain -et l'humanité- préfère continuer d'ignorer. C'est pour cela que l'introduction de la psychanalyse au monde des idées se réalise par la force, en tant qu'elle montre ce que l'humanité préfère laisser aux ténèbres. Cela comporte également la haine historique, et toujours d'actualité, pour la psychanalyse. Elle se présente comme un dispositif et un savoir pour se battre -cela peut avoir une tonalité optimiste- contre « la passion de l'ignorance » et apporter une vérité, toujours particulière.

Tous les éléments énoncés avant vont également conditionner le lien du sujet avec les autres. De ce fait, la découverte freudienne touche tout ce qui est de l'humain : aussi bien l'intime-privé que l'externe-public, pour le dire dans la dimension politique qui peut y prendre le symptôme.

### *La responsabilité*

Finalement, la violence de la psychanalyse est la désignation stricte de la responsabilité subjective. Le sujet toujours concerné. Nous insistons, il s'agit d'une violence en tant qu'elle correspond à une introduction par la force. Le forçage a à voir justement avec l'ignorance, le «ne pas vouloir savoir». L'histoire de la psychanalyse rend compte de ce fait. Pas seulement par Freud qui a bataillé inlassablement pour faire entendre ses idées, mais aussi par la psychanalyse contemporaine qui doit continuer à justifier sa place dans la cité, comme pratique particulière, ainsi que dans les institutions comme savoir qui oriente un travail clinique et social.

Cette position qui introduit la responsabilité représente une nouveauté, même pour le discours religieux judéo-chrétienne qui rêve de décharger la responsabilité des péchés par un Dieu qui sait tout pardonner à condition de lui demander pardon avec ferveur et de faire preuve de regret.

La nouveauté freudienne met au centre le sujet -sous sa nouvelle forme- et sa subjectivité. Clotilde Leguil indique dans sa présentation au *Malaise dans la civilisation* que « Freud ne se rallie ni à la position d'un Rousseau, qui fait porter à la civilisation la responsabilité de la corruption du genre humain, ni celle d'un Kant qui croit en une "tendance morale de l'humanité". »<sup>129</sup> Freud, de son côté, laisse le sujet seul, même sans dieux, responsable de ses actes et de ses pensées, même si du côté du moi il ne se reconnaît pas dans ses productions subjectives.

C'est dans cette ligne que Colette Soler dit « [...] le postulat de la psychanalyse c'est que le *parlêtre* n'est jamais innocent, s'il n'est jamais, non plus, complètement coupable. »<sup>130</sup> C'est tout le paradoxe que présente la psychanalyse : jamais innocent, mais pas non plus complètement coupable. Cette partie qui confère au sujet une égratignure d'innocence c'est justement les contingences qui peuvent lui arriver dans la vie, et la responsabilité prend la relève quand le sujet répond et intègre dans sa vie les différentes contingences. Soler continue à ce propos en disant : « Il n'est jamais innocent au sens où il est toujours responsable, il a à répondre de ses propres satisfactions symptomatiques mais il a aussi à reprendre, tout autant, de ses réponses et de ses réactions aux accidents et aux malheurs de la vie contingents. »<sup>131</sup> De ce fait, la contingence est un rappel de l'impuissance de l'humain à, d'un côté contrôler ce qui lui arrive et d'un autre côté gérer les implications et marques que cela peut lui laisser. C'est le sens de l'expression populaire « personne n'est à l'abri ». La contingence peut être, bien entendu, une rencontre avec la violence, et ce que dévoile la psychanalyse c'est l'usage que le sujet peut en faire, pour souffrir, pour se satisfaire, pour jouir, et pour faire symptôme et par cette voie signer sa propre singularité, qui le met à l'écart des autres.

En définitive et le plus important concernant le point que nous voulons souligner, c'est que la responsabilité se joue même et surtout pour le plus horrible. Soit dans la matérialité de

---

<sup>129</sup> Présentation de Leguil, C., dans Freud, S., *Le Malaise dans la civilisation* (1930), Paris, Éditions Points, 2010, p.13.

<sup>130</sup> Soler, C., *L'époque des traumatismes*, Rome, Binklink editori, 2005, p. 98.

<sup>131</sup> *Ibidem*.

l'acte qui touche le corps ou la subjectivité de l'autre, soit dans l'intimité de la pensée qui inclut l'inconscient dans le sens de « ça parle »<sup>132</sup>. De « ça parle » malgré le sujet : c'est un sens possible à l'affirmation lacanienne sur l'inconscient comme « savoir sans sujet »<sup>133</sup>; c'est la portée de l'inconscient qui pousse au-delà des limites que le sujet tente d'imposer ; c'est la structure qui s'impose.

Le sujet doit « faire avec », c'est la logique de la responsabilité en psychanalyse, faire avec les contingences où les différentes formes que peut prendre l'Autre vient interpeller le sujet, le faire bouger, agiter sa subjectivité.

On reprendra la question traitée par Jacques Cabassut, qu'il présente comme « l'être de violence ». Il souligne la position que le sujet « pourra et devra » prendre par rapport à ce qui lui vient de l'Autre, en tant que stock des signifiants du langage, qui contient également les signifiants de la culture. La question de fond, lorsque l'on convoque une prise de position, c'est justement la subjectivité, et là c'est la responsabilité qui se met en place. Responsable de quoi ? Pouvons-nous nous demander. La réponse : de la position prise par rapport aux signifiants de l'Autre : une « réponse spécifique de tous et de chacun vis-à-vis de ces déterminants. »<sup>134</sup> Cabassut le postule comme « une construction subjective », et c'est la ligne de Freud et Lacan, que nous prenons comme boussole de notre recherche.

Nous proposons un bref exemple qui est notamment un fait de violence, pour illustrer cette proposition. Il s'agit d'un fait divers qui a marqué le monde du spectacle et de la musique. Le soir du 8 décembre 1980 l'ex-Beatles John Lennon rentre à son domicile à Manhattan, sans prévoir la fatalité de sa fin. Il reçoit une décharge de revolver, 5 coups, 4 dans le dos. L'assassinat est perpétré par Mark David Chapman, qui juste après son acte, s'assoit tranquillement à côté du corps sans vie du musicien et activiste, pour lire paisiblement *The Catcher in the Rye* (*L'Attrape-cœurs* en français) de J.D. Salinger. La campagne de discrédit menée contre le roman américain depuis sa publication en 1951, a trouvé dans cet acte un argument de plus pour tenter la disparition du texte. La censure prend de nouvelles formes : de l'Autodafé de livres (convocation publique pour brûler des livres, comme un acte

---

<sup>132</sup> Lacan l'énonce de cette façon dans *Télévision*, à la fin de la question 2, cela revient dans la question 13.

<sup>133</sup> Lacan, J., L'acte psychanalytique, compte rendu du séminaire 1967-1968, *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 376.

<sup>134</sup> Cabassut, J., *L'être de violence chez l'animal parlant. Les marques de la violence : histoire, rapport de pouvoir, imaginaires et sociétés*, Septembre 2021, Nice, France. Conférence.

d'opposition et de rejet) à la campagne de discrédit. La tentative est la même, parfois plus marquée dans ses intentions politiques, mais il y a toujours un appel à la haine.

Maintenant, revenons à notre question : l'argument d'un certain côté qui voulait obtenir la censure et disparition du roman *The Catcher in the Rye* était que le texte de Salinger avait poussé Chapman à l'assassinat. De ce fait, et dans cette logique, Chapman n'est pas complètement coupable, et un peu de responsabilité retombe sur J. D. Salinger et sa création, comme moteur déclencheur de l'acte de Chapman. Ce dernier devient presque un instrument manipulé par l'écriture de Salinger, comme pourrait faire un Docteur Mabuse.

Nous pouvons évoquer un autre exemple qui s'inscrit dans la même ligne. En France il y a eu un cas similaire, mais plus ancien et avec moins de répercussions médiatiques. Il s'agit d'un assassinat commis dans un hôtel proche de la Gare Montparnasse en 1947. La police a retrouvé le corps sans vie d'une femme, Anne-Marie Masson, morte par étranglement et sur la scène du crime, le détail le plus remarquable était un livre ouvert sur la table de nuit. La page signalée narrait un assassinat où le protagoniste de l'histoire tue par étranglement un personnage féminin. Toute une mise en scène pour la police. Le livre en question est *J'irai cracher sur vos tombes*, signé par Vernon Sullivan, pseudonyme (pas assumé publiquement) de Boris Vian. Dans le récit Lee tue une des sœurs blanches, pour accomplir sa vengeance, raciale. C'est les enjeux du roman de Vian. Encore une fois, les comités moraux, fanatiques de la censure, ont pris cela comme argument pour tenter la disparition de l'œuvre et pour diaboliser l'auteur. Ce cas, à la différence de l'affaire Lennon, n'a pas eu un responsable visible, car le criminel n'a jamais été attrapé, et à la différence de Chapman nous ne pouvons pas savoir la relation qu'il avait avec le livre et les enjeux identificatoires qui se sont établis. La question qui se pose, et sur laquelle nous voulons revenir, est la suivante : est-ce la faute -ou plutôt la responsabilité- de l'auteur et de sa création ou du sujet qui produit l'acte ? Nous nous intéressons à un acte de violence.

Nous allons nous attarder encore un peu sur la question de la responsabilité, pour souligner à présent la façon de la penser et de la traiter, notamment pour soulever la particularité de la psychanalyse et l'approche particulière que ce savoir peut adopter. La psychanalyse va toujours souligner le choix du sujet, la position qu'il prendra et surtout le taux de satisfaction ou de jouissance qu'il extrait de ce choix.

Nous partirons d'un exemple, presque dans la même lignée que les derniers exemples. Ce sont des cas médiatiques, qui sont devenus presque de la culture *pop*. Le fond de ces cas est toujours la violence, mais prend la forme du crime. La violence n'est pas le crime, car le crime est un statut judiciaire, néanmoins les crimes les plus « flamboyants » -pour souligner l'attrance qu'ils suscitent- sont d'une extrême, même scandaleuse, violence. Nous prendrons quatre exemples rapidement, dans l'ordre chronologique : Edmund Kemper, John Wayne Gray, Ted Bundy et le dernier, très populaire ces derniers temps, Jeffrey Dahmer. Dans tous les récits sur ces sujets, apparaissent toujours des « explications », pour expliquer les crimes. Quelle approche donne la psychanalyse de cela ? La psychologie et la psychiatrie, notamment nord-américaines, ont cherché à expliquer, presque au risque de justifier, les actes de violence de ces criminels. Donc nous entendons souvent, à propos de ces sujets, les horreurs de leur enfance, la négligence des parents, parfois des viols sexuels ou des agressions répétitives qui ont établi, dans l'idée de cette orientation psy, un rapport complètement perturbé au monde. Le risque de cette position est de justifier et victimiser le sujet criminel en question, d'en faire un martyr de son histoire, une sorte de création, créature monstrueuse en souffrance à cause des faits vécus dans son enfance.

Cette façon de concevoir l'origine de la violence criminelle est également l'idée de la violence cyclique où la violence est génératrice de plus de violence.

La psychanalyse de son côté prendra position pour la responsabilité du sujet dans ses choix de satisfaction, ou symptomatiques, et n'exclut pas le sujet dans sa propre prise de position. C'est-à-dire, comment le sujet fait avec son histoire et ses contingences.

La responsabilité est néanmoins un signifiant majeur pour la loi, notamment au niveau juridique, et souligne également une logique des conséquences, dans le sens où l'individu doit payer pour ses actes, vus comme une production de son être. Pour penser la responsabilité dans la perspective de la psychanalyse, nous devons donc enlever, comme le souligne Jorge A. Degano, tout lien à la morale, comme référence.<sup>135</sup> Cet auteur souligne également le fait que la responsabilité est hors nature, propre de l'humain, et établit une continuité logique<sup>136</sup>, c'est-à-dire de causes à effets.

---

<sup>135</sup> Degano, J., *La responsabilidad precluida en el goce del crimen y el tratamiento judicial*, Buenos Aires, Letra Viva, 2011, p.13.

<sup>136</sup> *Ibidem.*, p.14.

Nous allons maintenant nous concentrer sur les remarques freudiennes à propos de cette responsabilité qui peut être parfois diffuse. La psychanalyse peut prendre pour acquis cette question, néanmoins il est nécessaire de montrer comment la démarche freudienne a insisté depuis sa naissance sur la responsabilité subjective. Il s'agit d'une des premières corrections et reformulations que Freud a fait sur sa théorie.

La responsabilité chez Freud peut être formulée de deux façons : d'un côté dans le recours à l'histoire, et dans le lien formé entre symptôme et histoire ; et d'un autre côté nous trouverons l'implication subjective dans la production de matériel psychique, c'est-à-dire les formations de l'inconscient. Nous prendrons le rêve, « la voie royale » d'accès à la vie psychique, selon Freud. Notamment parce que concernant la violence, Freud a fait attention aux rêves de nature immorale<sup>137</sup>. Ce sont des rêves de violence, où le sujet peut l'exercer, peut aussi en souffrir, et peut même s'en satisfaire. Dans ses rêves le sujet peut faire les choses les plus horribles, et néanmoins c'est son inconscient, et donc lui-même, qui procure ce matériau. Jacques-Alain Miller, dans la ligne de Freud, dit, « nous rêvons toujours contre le droit »<sup>138</sup>. Cela implique donc une dimension profondément violente du désir, qui est, selon la thèse freudienne, le véhicule par excellence du rêve. La violence est donc un qualificatif qui peut être lié au désir. La responsabilité revient en question justement car le désir est lié au sujet par sa structure. Il est incontestablement lié à lui, même si au niveau du moi, donc de la conscience, il ne se reconnaît pas. Miller en dira plus sur cette question, qui va dans la ligne du désir, quand il souligne que les individus sont « des petits montres fascinés »<sup>139</sup>: fascinés par le spectacle de la violence, qui appelle en eux une forme de satisfaction.

La responsabilité que cherche à souligner la psychanalyse n'est pas la responsabilité morale à proprement parler, néanmoins elles sont profondément liées. Le sujet, en tant que membre du collectif, et référé toujours à l'Autre, a un rapport direct avec la morale, il est concerné par la morale. Freud parle de l'« essence morale »<sup>140</sup>. C'est justement le sens du conflit qu'introduit la psychanalyse, car le sujet retenu et soutenu par son lien social, dans le rêve ou dans la machine à penser de l'obsessionnel, par exemple, qui n'arrête pas, peut

---

<sup>137</sup> Freud, S., «Quelques suppléments à l'ensemble de l'interprétation des rêves», *Œuvres complètes, Volume XVII*, Paris, PUF, 1992, p. 180.

<sup>138</sup> Miller, J-A., *Nada es más humano que el crimen*, Virtualia, Octobre/Novembre, 2008. revue virtuelle

<sup>139</sup> *Ibidem*.

<sup>140</sup> Freud, S., «Quelques suppléments à l'ensemble de l'interprétation des rêves», *Œuvres complètes, Volume XVII*, Paris, PUF, 1992, p. 184.

rencontrer des images insistantes, qui vont contre les règles de la civilisation. Dans la pensée ou le rêve, le sujet peut tuer, peut violer, peut torturer, peut faire le pire du pire. C'est la violence, comme acte imaginé qui est en action.

La psychanalyse ne laisse pas, en matière de responsabilité, d'échappatoire. Le sujet dans ses productions est toujours concerné. Ce dernier point est fondamental dans la clinique et dans l'acte analytique, car le travail qui s'entame dans une analyse amène, dans le meilleur des cas, à la place de responsabilité que le sujet a ou a eu dans tel ou tel événement de sa vie et de son histoire. Cela concerne également sa pensée, comme nous le verrons ensuite.

Freud souligne très clairement la question de la responsabilité, en utilisant le rêve, -qui est une formation de l'inconscient- dans son texte de 1925 sur *La responsabilité morale du contenu des rêves*. Dans ce court texte Freud réussit à noter le grand conflit pour le sujet de l'inconscient : être confronté à ce rapport structurel à la responsabilité constitue également une violence.

Nous allons nous attarder encore un peu sur les remarques fondamentales de ce texte. Tout d'abord Freud souligne que les rêves immoraux sont aussi un accomplissement du désir, qui ont réussi par différentes voies à tromper la censure. Ces rêves ont parfois des motions « [...] égoïstes, sadiques, perverses ou incestueuses. »<sup>141</sup> Ce sont des manifestations de la violence car le sujet convoque dans ses rêves l'autre qui est objet dans sa vie veillée, pour se servir de lui pour sa satisfaction.

Freud pose la question « [...] nous faut-il assumer la responsabilité du contenu de nos rêves? »<sup>142</sup> La censure peut produire le rêve de punition pour tamponner le contenu immoral. La punition, dans son lien direct avec la culpabilité, est toujours une forme qui convoque la responsabilité subjective. De ce fait, à la question posée, Freud répond :

Il va de soi qu'il faut se tenir pour responsable de ses motions de rêve mauvaises. Que faire d'elles autrement ? Si le contenu de rêve - correctement compris - n'est pas le fait de l'inspiration d'esprits étrangers, il est alors une part de mon être. Si je prétends classer en bonnes et en mauvaises, selon des critères sociaux, les tendances présentes en moi, il me faut assumer la responsabilité de l'une et l'autre espèce, et si je dis à titre

---

<sup>141</sup> *Ibidem.*, p. 182.

<sup>142</sup> *Ibidem.*

de défense que ce qui est inconnu, inconscient et refoulé, en moi, ce n'est pas mon "moi", alors je ne suis pas sur le terrain de la psychanalyse, je n'ai pas admis les perspectives qu'elle ouvre et je peux être détrompé par la critique de mes semblables, par les perturbations de mes actions et les désordres de mes sentiments. Je puis faire l'expérience que cela, ce dénié par moi, n' « est » pas seulement en moi, mais à l'occasion aussi « agit » en sortant de moi. <sup>143</sup>

Dans ses lignes Freud conclut, et c'est un des efforts de toute sa théorie et méthode, la responsabilité du sujet, même dans ce qui lui est inconnu de lui-même. Il souligne également que dans l'intimité de l'individu celui-ci peut expérimenter des motions contre l'autre, donc contre le lien social qui l'attache incontestablement à autrui. La morale apparaît comme façon de souligner l'appartenance du sujet à un groupe civilisé, il a une « essence morale » en tant que sujet social, du collectif. C'est contre cela que le sujet rêve, et parfois agit dans l'acte.

Freud continue ce texte en énonçant tout le conflit du sujet, question qui traverse tout son travail :

Au sens métapsychologique, ce refoulé mauvais ne fait assurément pas partie de mon « moi »- si tant est que je sois un homme moralement irréprochable -, mais d'un « ça », sur lequel est posé mon moi. Cependant, ce moi s'est développé à partir du ça, il forme avec lui une unité biologique, il n'en est qu'une partie périphérique spécialement modifiée, il est soumis à ses influences, obéit aux incitations qui proviennent du ça. Ce serait une entreprise sans perspective, pour quelque but vital que ce soit, que de séparer le moi du ça. <sup>144</sup>

Dans les termes propres de la deuxième topique freudienne, nous trouvons toute la difficulté d'assumer la responsabilité, qui en étant inconsciente, nous vient du « ça ». Le moi, celui de la conscience et donc de la raison, ne se reconnaît pas dans ce contenu, qui malgré tout lui vient de lui-même. Autrement dit, le sujet ne s'identifie pas à lui-même. Néanmoins le sujet est jugé quelque part, parfois par l'autre qui lui renvoie ses mots ou ses actes, parfois et le plus souvent par lui-même, par ses symptômes: « L'expérience me montre que je le fais tout de même, que je suis contraint de le faire d'une manière ou d'une autre. » <sup>145</sup>

---

<sup>143</sup> *Ibidem.*, p. 183.

<sup>144</sup> *Ibidem.*

<sup>145</sup> *Ibidem.*

De ce fait, et dans cette logique, Lacan a dit : « De notre position de sujet, nous sommes toujours responsables. »<sup>146</sup>

### *La sexualité*

La responsabilité revient toujours au sujet en raison du lien avec sa propre histoire (et son récit) et du lieu qu'il occupe : la place qu'il s'est faite par rapport à l'autre. La place qu'il s'est fait par rapport à l'autre. Sur ce point, Freud a aussi bouleversé la conception de sujet en introduisant la question de la sexualité à la lumière de la psychanalyse. Nous nous référons à la sexualité en général, mais nous commençons par remarquer la grande violence discursive, en tant que dévoilement, qu'a représenté l'apport de Freud, notamment en ce qui concerne la sexualité infantile.

Ces premiers rapports à l'autre, qui font la fondation de l'histoire subjective, de la place que le sujet occupe -par exemple par rapport au fantasme de séduction qui a pu tromper Freud, et sur lequel il se corrige rapidement-, créent des marques fondamentales et fondatrices pour le sujet et son avenir. De ce fait, l'histoire du sujet est aussi marquée par son inconscient et par les marques qui restent, comme des ruines, dans ce lieu psychique, auquel Freud accède par un travail de déchiffrement.

Freud insiste tout au long de *l'Avenir d'une illusion* sur la continuité, ou plutôt le retour, du désarroi de l'adulte sur le désarroi de l'enfant. Une origine qui se réactualise dans la civilisation. La question freudienne introduit donc une liaison, qui attache le sujet à son histoire, même malgré l'oubli, le refoulement et la résistance. Il y a des restes, restes transformés par l'imaginaire et le symbolique, par les efforts du langage. Mais c'est le réel de ce rapport au sexuel qui persiste dans l'inconscient.

Ce que nous proposons comme une violence de la psychanalyse est visible dans une scène fondamentale du film *Freud: The Secret Passion* (1962) de John Huston. Alenka Zupančič nous rappelle cette scène dès le début de son livre de 2017 *What is sex?*. Freud essaie de transmettre ses idées et découvertes sur la sexualité, pendant que son auditoire crie, insulte et désapprouve avec colère et indignation les idées du père de la psychanalyse. C'est

---

<sup>146</sup> Lacan, J., « La science et la vérité » (1966), *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 858.

dans ce sens que nous proposons la sexualité, et surtout l'introduction de la sexualité infantile comme une violence de la psychanalyse, car elle vient bouleverser, sous un autre angle, les idées de base de la construction idéologique du sujet et de la civilisation. Les répercussions sont énormes et font du bruit dans la cité, c'est aussi le point politique de la découverte freudienne. Freud a suscité l'indignation. Même malgré la modernité et le discours de notre époque, où tout est supposé acceptable, avec une liberté sexuelle, avec une sexualité supposée « à ciel ouvert », vu sans cachotterie, même malgré tout ce semblant, Freud reste encore scandaleux. La preuve de la problématique que représente toujours la psychanalyse par rapport aux fondements de la civilisation, et même du discours maître, c'est le rejet de ce savoir qui revient régulièrement dans différents domaines (santé mentale, éducation, politique, philosophie, etc.).

Ce bouleversement freudien doit être lu comme une subversion, qui va en contresens radical des valeurs instituées. Soler dit « Selon Lacan, Freud a introduit d'abord une subversion éthique : à savoir une éthique disjointe des valeurs de la morale, de la religion, de la philosophie, et qui réfère au Réel. »<sup>147</sup> Cela implique aussi un changement de coordonnées, et met comme horizon le Réel, qui est innommable mais contournable par le travail de parole. Soler continue :

Le Réel dont il s'agit est celui qui est en jeu dans ladite sexualité. [...] La subversion qu'elle produit (l'éthique freudienne), Lacan la désigne d'un "être pour le sexe". Freud a substitué dans la civilisation cet être pour le sexe à ce qui l'a précédé, à savoir "l'être pour la mort. " <sup>148</sup>

La subversion freudienne formule un nouveau sujet comme nous l'avons dit, et l'introduction de ce Réel que représente la sexualité implique un dévoilement. Cette formulation inclut également la continuité qui existe entre l'enfant et l'adulte, c'est toute la question de la formation du symptôme chez Freud.

La question touche le champ de l'éthique justement par le fait de « [...] s'orienter sur le réel, sur un réel, celui du sexe, et non sur les valeurs et les normes de la culture. »<sup>149</sup> Cette orientation est fondamentale, et permet à la recherche analytique et au psychanalyste, de ne pas confondre l'éthique avec la morale, comme le fait sans problèmes Fernando Savater, dans

---

<sup>147</sup> Soler, C., *Ce qui reste de l'enfance*, Paris, Editions du Champ Lacanien, 2013, p. 31.

<sup>148</sup> *Ibidem.*

<sup>149</sup> *Ibidem.*, p. 46.

le champ de la philosophie, dans son livre *Éthique à l'usage de mon fils* (1991). L'éthique en psychanalyse reste liée au désir et au réel, et ne s'établit pas dans les accords et traités du discours. Autrement dit, elle n'est pas négociable.

Nous allons clarifier les termes que Soler, à la lumière de Lacan, donne pour expliquer l'importance de cet « apport de Freud »<sup>150</sup>. Sans nous attarder dans une discussion sur la référence à « l'être pour la mort », -que Soler n'articule pas forcément au nom de Heidegger, mais aux « [...] renoncements du pénitent et les ascèses chrétiennes comme figures de contention de la jouissance qui furent au cœur de la vie spirituelle durant de long siècles. »<sup>151</sup>- nous devons nous concentrer sur les implications de cet « être pour le sexe ».

L'être pour le sexe se constitue par la pulsion et l'organisation de cette pulsion sur le corps. Freud n'oublie jamais le corps, il n'a pas arrêté de chercher un support biologique pour rendre plus scientifique sa découverte. La pulsion est présentée par Freud en 1915 « [...]comme un concept-frontière entre le psychisme et le somatique : comme représentant psychique des excitations provenant de l'intérieur du corps et arrivant dans le psychique, comme une mesure de l'exigence de travail à laquelle est soumis le psychique en raison de son lien avec le corporel. »<sup>152</sup> C'est la définition plus classique et connue, mais il ne faut pas oublier que Freud n'a pas arrêté de se corriger sur la forme de comprendre l'organisation de la pulsion sur le corps, c'est un constat qui se trouve dans les *Trois essais sur la sexualité infantile* de 1905.

Le corps est donc aussi redéfini par la découverte freudienne et l'étiologie sexuelle des symptômes. Cela se fait en lien avec la sexualité infantile, car la pulsion vient redéfinir le corps et les buts de la recherche du plaisir; les premières satisfactions du corps de l'enfant ne seront pas accessibles dans leur contenu de façon directe par l'adulte, autrement dit, ne feront pas de sens pour lui.

Le sujet ne se connaît pas dans ses propres satisfactions et dans sa propre sexualité. Ses choix d'objets lui sont presque étrangers. Parfois ses choix vont même contre ce que la

---

<sup>150</sup> *Ibidem.*, p. 45.

<sup>151</sup> *Ibidem.*, p. 31.

<sup>152</sup> Freud, S., *Pulsions et destins de pulsion* (1915), Paris, Éditions Payot & Rivages, 2012, p. 66.

civilisation attend, et le sujet rentre dans une contradiction avec lui-même, c'est la logique de la relation entre le moi et le Ça chez Freud : le conflit psychique.

Mais la violence de la psychanalyse faite par l'introduction de cette éthique, de cette subversion par la sexualité implique aussi un autre point fondamental : la sexualité en tant qu'elle est toujours traumatique. Cela concerne le lien direct entre violence et trauma que nous aborderons tout au long de cette recherche. Dans cette partie nous proposons une introduction à la question. Pour Cabassut, des *Études sur l'hystérie* jusqu'à *L'Homme-Moïse*, la position de Freud n'a pas changé, et il ajoute « [...] quels que soient les remaniements de la théorie traumatique imposés par la clinique des névroses de guerre ou de l'hystérie. »<sup>153</sup> De ce fait, l'introduction de la pulsion constitue un point de plus pour compléter la question du chapitre précédent, où nous avons questionné la différence entre l'homme et l'animal. La pulsion, contrairement à l'instinct, est un effet du langage et de la parole, de ce fait elle ne dépend pas de la nature, qui « dicte de façon programmatique ses conduites et ses comportements (dont sexuels) dans l'assouvissement de ses besoins. »<sup>154</sup>

Pour revenir à la question de la violence de la psychanalyse par rapport au sexuel et à la sexualité, -nous traiterons plus en détail la question de la pulsion ultérieurement-, celle-ci implique justement le point de conflit du sujet avec ses propres créations, donc fantasmatiques et symptomatiques pour tamponner ce qui lui revient comme traumatique de sa rencontre de satisfaction sexuelle. Ici, une fois de plus le sujet n'est pas maître dans sa propre maison, et il méconnaît ses propres voies de satisfactions. Satisfactions, comme l'a montré Freud, paradoxales, car le sujet satisfait un côté, donc l'inconscient, mais en conséquence de cela, l'autre côté, le moi-conscience, le mortifie.

Par conséquent, la pulsion qui érige le sujet dans son corps par les signifiants qui l'habitent<sup>155</sup>, vient définir également la violence propre des êtres du langage, les sujets de la parole, les *parlêtres*.

Ce dernier point concerne autant la violence que le sujet peut exercer contre lui-même, que la violence qu'il adresse à l'autre. Autrement dit, la pulsion se joue avec l'autre;

---

<sup>153</sup> Cabassut, J., Le sexuel ? Du traumatisme ! *Rhizome*, #60, juin 2016, p. 18.

<sup>154</sup> *Ibidem*.

<sup>155</sup> Lacan, J., Le séminaire livre XX *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 33 et Cabassut, J., Le sexuel ? Du traumatisme ! *Rhizome*, #60, juin 2016, p. 18.

c'est la question que soulève la théorie de la séduction chez Freud, et l'abandon de sa *Neurotica*. L'autre, comme véhicule des signifiants, est une condition nécessaire pour le traitement de la pulsion, et une des formes que peut prendre ce traitement passe par la violence de l'acte, sur le propre corps du sujet comme sur le corps de l'autre. Nous avançons, en suivant les termes de Lacan, que la rencontre de la sexualité est traumatique, et que tout trauma a un lien avec la violence.

Freud, avec le traumatisme, pose aussi la question du fantasme ; un fantasme qui implique une violence structurelle par rapport au relationnel du sujet. Il s'agit d' *Un enfant est battu*, texte signé par Freud en 1919. Ici Freud montre la prise de position subjective par rapport à l'autre, la place que le sujet fantasme d'occuper pour l'autre, une position masochiste, « [...] d'être battu par un représentant paternel...condition néanmoins de l'entrée dans la sexualité. »<sup>156</sup> Les implications de cette position est que le traumatisme n'est pas forcément un événement ponctuel dans la vie, mais plutôt une réactualisation du trauma premier du sexuel. C'est une thèse à mettre en tension par rapport aux conséquences de la violence sur la subjectivité. Le fantasme reste fondamental pour penser la position du sujet, et notamment dans le lien incontestable avec le trauma, qui signe à la fois la position du sujet, sa position de satisfaction inconsciente, et donc la place qu'il occuperait après la rencontre avec la violence. Cela constitue aussi un lien avec le sexuel : « le fantasme est maintenant le véhicule d'une forte excitation de nature indéniablement sexuelle et sert en tant que tel de moyen à une satisfaction obtenue par le biais de la masturbation. »<sup>157</sup>

La violence de l'introduction de la sexualité dans la vie, représente une « mauvaise rencontre »<sup>158</sup> comme le dit Lacan.

Il faut introduire une autre notion. Dans le grand travail théorique de Freud sur la sexualité humaine, il est impossible d'oublier la question de l'Œdipe qui a été source de grand scandale à l'époque, et reste encore un pilier du rejet de la psychanalyse. Il est justement la référence la plus connue et d'accès le plus facile pour le discours courant. De ce fait, la psychanalyse est rapidement associée au complexe d'Œdipe. L'Œdipe et l'inceste sont une base fondamentale de la théorie freudienne pour expliquer la sexualité, et par conséquent le

---

<sup>156</sup> Tyszler, J.-J., Freud et le traumatisme, *JFP*, n°36, p.3.

<sup>157</sup> Freud, S., *Un enfant est battu* (1919), Paris, Éditions Payot & Rivages, 2011, p. 37.

<sup>158</sup> Lacan, J., Le séminaire livre XI *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 75.

rapport que le sujet peut établir avec l'autre dans ses satisfactions paradoxales. En ce qui concerne la violence, l'Œdipe occupe une place fondamentale dans les travaux anthropologiques de René Girard, notamment dans *La violence et le sacré* (1972) qui prendra la voie de la critique à Freud, et mettra en valeur son idée du Désir mimétique ; d'un autre côté se trouve Jean Bergeret, avec *La violence fondamentale, L'inépuisable Œdipe* (1984) où l'auteur dissèque point par point le mythe d'Œdipe pour le placer au centre des constitutions des pulsions agressives. Dans la référence à Freud et à son « retour », Sauret dira que :

Pour S. Freud, le sujet "s'apparole" à travers la crise œdipienne. C'est la crise où se démontre qu'il apprend du langage ce qu'il doit faire comme homme ou comme femme (là où l'animal réagit d'instinct en mâle ou femelle) et s'approprie les fondements du langage.<sup>159</sup>

L'Œdipe concerne de façon directe la sexualité, en raison de la place que le sujet trouve face à l'autre, et aussi de ce qu'on attend de lui. Mais il concerne également l'interdiction de l'inceste, qui est le travail de la civilisation en tant que régularisateur et véhicule de la jouissance. La sexualité humaine est une dialectique, où l'autre devient un objet de satisfaction ou de déplaisir pour le sujet. Mais, sans perdre de vue la question de « l'apparolage », c'est la dimension symbolique qui s'établit, et avec elle la forme dénaturée de la pulsion.

### *La destructivité*

L'intention de Freud dans *Malaise dans la civilisation* est ainsi résumée par Cabassut : « le vivre ensemble des hommes dépend du frein à la pulsion, car sa poussée ne pouvant être résolue, elle constituera une forme de résidu incurable de l'humain. »<sup>160</sup> Le côté méchant de l'humain implique la pulsion, sa décharge comme nous l'avons souligné avec Freud, se servant de l'autre et de son corps, de sa force. La pulsion fait de l'autre son objet. Cette méchanceté, -souvent liée à ce qui est associé au mal, mais aussi très souvent montré dans la recherche d'un bien supposé- est l'excès sur l'autre.

Le côté méchant de l'humain, se dévoile et est mis en scène par certains sujets comme les chefs des régimes totalitaires -Hitler, Staline, Idi Amin, entre autres-, mais ce que montre

---

<sup>159</sup> Sauret, M-J, *La psychologie clinique, Histoire et discours de l'intérêt de la psychanalyse*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1995, p.26.

<sup>160</sup> Cabassut, J., Le sexuel ? Du traumatisme ! *Rhizome*, #60, juin 2016, p. 18.

Freud c'est que dans l'obscurité de l'inconscient chaque sujet peut expérimenter des affects qui se relie à l'horrible, à l'excès. C'est l'essence du postulat freudien « l'être humain n'est pas un être doux »<sup>161</sup>. Ici nous trouvons le côté individuel de la métapsychologie qui énonce cette violence que porte le sujet freudien, des éléments qui font aussi conflit dans la relation sociale.

Freud a eu le courage de montrer la responsabilité de l'humain dans les horreurs du monde, mais pas seulement la responsabilité, que nous avons mise en première ligne de cette violence de la psychanalyse<sup>162</sup>, sinon aussi la poussée structurelle de l'être parlant vers la destruction.

La théorie de Freud, qui pointe la tendance humaine vers la destruction, était impossible à constituer, à formuler, tout d'abord sans une clinique de parole, mais à un niveau conceptuel, sans une théorie de la sexualité. La tendance à la destruction de l'humain peut être pensée comme de l'ordre du destin.

La destructivité est un fait clinique chez Freud, qui a montré le propre de la pulsion, à savoir la poussée (*Drang*). Cela reste lié incontestablement à la responsabilité du sujet, car toute poussée de la pulsion est au fond active.<sup>163</sup> Le sujet est toujours concerné par son but pulsionnel et par son choix d'objet. À l'égard de la destruction, le sujet, et c'est la constatation clinique, peut verser cette poussée, qui est toujours une poussée vers la satisfaction<sup>164</sup>, vers un objet extérieur, l'autre à l'occasion. Freud dit :

Par la *poussée* d'une pulsion, on entend son élément de motricité, la somme d'énergie ou la mesure d'exigence de travail qu'elle représente. Le caractère de ce qui pousse est une qualité générale des pulsions, et même l'essence de celles-ci. Toute pulsion est un

---

<sup>161</sup> Freud, S., *Le Malaise dans la civilisation* (1930), Paris, Éditions Points, 2010, p. 119.

<sup>162</sup> Ce n'est pas autre chose que l'inconscient lui-même, car la responsabilité est la reconnaissance du fait que le sujet de la raison, dit le moi, dépend et est aussi, le Ça, pour le dire en termes de la deuxième topique freudienne.

<sup>163</sup> Laplanche, J. et Pontalis, J-B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1994, p. 320. Laplanche et Pontalis soulignent deux caractéristiques de la pulsion, par rapport à la poussée : le côté économique, très présent chez Freud, «Le facteur quantitatif [...] un élément déterminant du conflit pathologique. » et, deuxième caractéristique, «Le caractère actif de toute pulsion. »

<sup>164</sup> «Le *but* d'une pulsion est toujours la satisfaction, qui ne peut être atteinte que par élimination de l'état d'excitation qui se trouve à la source de la pulsion. » Freud, S., *Pulsions et destins de pulsion* (1915), Paris, Éditions Payot & Rivages, 2012, p. 67.

fragment d'activité ; quand on utilise négligemment l'expression de pulsions passives, on ne peut rien désigner d'autre que des pulsions allant vers un objectif passif.<sup>165</sup>

Freud aborde toujours cette question -celle de la poussée et de la décharge vers l'autre-, par le biais de la pulsion, en utilisant différents termes : pulsion d'agression (reprise d'Alfred Adler), pulsion de destruction et même la pulsion d'emprise. C'est la pulsion de mort, mise à plat en 1920 dans *Au-delà du principe du plaisir*. Nous reviendrons sur la pulsion de mort dans une partie consacrée à cette notion.

La violence est à l'horizon de notre recherche, donc, pas violence sans référence à la pulsion de mort, mais par rapport à la violence de la psychanalyse, il s'agit du dévoilement que l'humain, malgré lui, n'est toujours pas en faveur de la vie. Le sujet, par structure langagière, par son détachement de la nature, est habité par des pulsions qui poussent au meilleur, mais aussi, et avec surprise morale, vers le pire, vers l'horreur.

La constatation de la pulsion, et de la pulsion de mort en tant qu'adresse vers l'extérieur, c'est qu'elle ne se joue pas uniquement sur l'individuel. Elle n'est pas une réserve intime du sujet, car elle s'adresse vers le monde extérieur. Le traitement de la pulsion se joue aussi dans le collectif. La psychanalyse montre de ce fait que même ladite « normalité » porte une énergie, une libido, qui pousse vers la destruction. Autrement dit, ce qui est ressenti comme un « mal » n'est pas réservé aux figures repérables de la méchanceté -les dictateurs totalitaires, les criminels, les pervers spectaculaires, etc. - sinon que chaque sujet porte cette méchanceté en lui par son rapport avec la pulsion. Dans son enfance le sujet a déjà été un tyran, dans son amour et sa haine. Il a déjà fait de l'autre son objet au service de la pulsion. Mais, et cela est fondamental pour penser la question de la violence, le sujet s'intègre aussi comme un objet pour l'autre, duquel il suppose aussi cette méchanceté cachée. Nous appelons ici « méchanceté » justement la poussée de la pulsion de mort vers l'extérieur.

Si la violence est décrite et définie par son rapport à la force, en tant que force exercée sur le sujet ou sur l'autre, nous pouvons dire que le nom de la violence en psychanalyse est la pulsion.

---

<sup>165</sup> *Ibidem*.

Peut-être, pour conclure cette partie de notre recherche, nous devons souligner que ladite Violence de la psychanalyse, au-delà d'une figure rhétorique, souligne spécifiquement un acte de dévoilement. Nous savons d'après Lacan, qu'une des passions de l'être est l'ignorance<sup>166</sup>, le «ne-pas-vouloir-savoir». De ce fait la psychanalyse, et Freud d'abord, par son « amour avec la vérité »<sup>167</sup>, a montré et a insisté à montrer et dévoiler par un savoir ce que l'humanité et l'humain se sont évertués à ignorer. C'est le sens de « l'Autre-scène », de ce qui se structure et se parle dans l'inconscient.

### **L'individuel et le collectif**

Freud avec sa découverte, et la création d'un savoir inédit, a donné une cosmovision complète. Un nouveau sujet est mis en question. Ce sujet sera donc défini par ce qui lui échappe, à savoir l'inconscient. Il est possible de dire même qu'il s'agit d'un sujet souffrant de l'inconscient. Finalement, pour les trois éléments de la violence de la psychanalyse que nous avons proposés, c'est toujours l'inconscient qui est derrière. Maintenant, il faut souligner, et c'est un apport freudien, que l'inconscient a des conséquences à la fois dans l'individuel et dans le collectif. C'est le sens de ce qui a été nommé l'anthropologie psychanalytique, savoir qui commence par Freud lui-même. Nous avons déjà abordé dans notre recherche plusieurs des textes dits anthropologiques : le texte capital reste *Le Malaise dans la civilisation* (1930), mais aussi *l'Avenir d'une illusion* (1927), *Psychologie des foules et analyse du moi* (1921), et *Totem et tabou* (1913) avec la constitution du grand mythe scientifique, où la question du père, comme pour l'Œdipe est centrale. Nous avons fait une sorte de liste régressive, pour montrer comment la question, dite « anthropologique », a interpellé Freud depuis toujours. L'individu n'a jamais quitté la place centrale de la question pour Freud, mais très rapidement ce dernier a reconnu l'importance de l'autre, ce qui du rapport à ce dernier est constitutif de la configuration subjective. Lacan dit « le collectif n'est rien, que le sujet de l'individuel. »<sup>168</sup>

Il faut éclaircir certains éléments de ce postulat. Tout d'abord dans l'apport freudien, il ne s'agit en aucun cas d'un inconscient collectif, mais de l'intégration de l'autre, et de l'Autre du langage avec Lacan, dans et par les recours subjectifs de l'individu, du sujet. Cette

---

<sup>166</sup> Lacan, J., Le séminaire livre I *Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975, p. 298.

<sup>167</sup> Lacan, J., « Note italienne », *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 309.

<sup>168</sup> Lacan, J., «Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme » (1945), *Écrits*, Paris, Seuil, 1996, p. 213.

intégration, par aliénation ou séparation, par l'amour ou par la haine, fonde un lien structural, qui est à la fois une division. Pas de sujet sans l'Autre, et à l'inverse, pas d'Autre sans sujet.<sup>169</sup>

Le conflit n'est pas seulement entre *le moi* et *le Ça*, mais aussi entre le sujet et l'Autre. Il s'agit en gros de la même question, car justement c'est le travail de Freud qui montre comment tant le moi que le Ça, se construisent par leurs rapports au monde extérieur et autrui. Autrement dit, l'humanisation du sujet est un fait collectif, au moment où il rentre dans le langage, sa problématique concerne aussi l'autre, avec qui il jouit, et où il (le sujet) est obligé de maîtriser et dompter sa pulsion : un renoncement, une répression, c'est le sens du *Malaise* freudien, car la pulsion trouvera des moyens pour se satisfaire.

Nous avons décidé de mettre dans la même section que l'individuel et le collectif chez Freud, la pulsion et sa différence avec l'instinct, la pulsion de mort, le surmoi, le trauma et le traumatisme, pour désigner le fait que ce sont des questions, toutes liées à la souffrance et à la violence, où le sujet se trouve face à l'A/autre. C'est le terrain, le champ d'action, de la violence. Selon cette logique se base une politique de la psychanalyse, en tant que le sujet doit adhérer aux idéaux « culturels et sociaux transmis par les institutions. »<sup>170</sup> Le sujet doit y adhérer pour ne pas être exclu, pour éviter d'en devenir une figure de ségrégation. Par rapport à la violence, l'adhésion au social implique donc de ne pas devenir l'objet de haine de l'Autre, c'est-à-dire objet propice pour la décharge de la pulsion. L'adhésion au social implique donc un travail sur la pulsion.

---

<sup>169</sup>«Il n'y a donc pas de sujet sans Autre. En même temps qu'il absorbe le lait maternel, l'enfant ingère son désir, ses souffrances, ses affects, etc. Et surtout sa parole, sa langue, les signifiants maîtres de la Culture. L'infans - celui qui ne parle pas - est celui qui est d'abord parlé dans le désir et l'amour de l'Autre avant de prendre (la) parole à son tour.

*Il n'y a pas d'Autre sans sujet.* Au sein de cette construction subjective, tout un chacun, à partir des matériaux symboliques transmis par l'Autre, va faire sien, pourra et devra se positionner dans cet héritage, en acceptant une partie, en s'opposant ou en refusant certains bouts. S'il tente de se conformer complètement à ce qu'il perçoit du désir de l'Autre à son endroit -soit d'incarner, de s'identifier au Phallus, ce qui manque à l'Autre maternel pour être complet-, il disparaît en tant que sujet.

La subjectivité est donc édification singulière : elle est la réponse spécifique de tous et de chacun vis-à-vis de ces déterminants. Du coup, chacun se construit un Autre intime - de la culture, de la langue, de la famille, etc. » Cabassut, J., *L'être de violence chez l'animal parlant. Les marques de la violence : histoire, rapport de pouvoir, imaginaires et sociétés*, Septembre 2021, Nice, France. Conférence.

<sup>170</sup> Pelaez, G., «¿Cuál política del psicoanálisis de los social a lo singular? », *Violencia, segregación e inclusión: paradojas actuales*, Medellín: Universidad de Antioquia, Fondo Editorial FCSH de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, 2021 ,p. 68.

## *La pulsion et l'instinct*

Le travail de la violence passe par la question de la pulsion. Son acte convoque autant celui qui l'exerce que celui qui la reçoit, autrement dit, dans le langage des horreurs : autant le bourreau que la victime.

Nous reviendrons sur cette question pour pointer encore quelques éléments.

Nous ne prétendons pas rentrer dans les discussions qui ont occupé des théoriciens en psychanalyse sur la traduction du *Trieb* chez Freud<sup>171</sup>, qui a provoqué des malentendus entre la pulsion et l'instinct<sup>172</sup>. Il ne s'agira pas non plus d'un tableau historique de la question de la pulsion. Mais il s'agit plutôt de s'intéresser aux conséquences et à la pertinence, voire à la nécessité de la référence à la pulsion pour l'étude et l'éclairage des phénomènes de violence.

La discussion et différenciation entre nature et structure est finalement la lecture de l'instinct comme différent de la pulsion. Il en résulte un écart. L'instinct en tant que disposition naturelle d'un « message » qui va dans un seul sens, c'est-à-dire sans retour, rend impossible l'instauration d'une dialectique, la pulsion en revanche introduit une dialectique propre de l'équivoque du langage; message à double sens. La structure est un effet du langage, c'est la marque des humains, et le signe de l'inconscient ; au moins celui de Freud, qui est à déchiffrer. Sauret le souligne ainsi : « Il s'agit du langage humain distinct de la communication animale. L'animal use de signes (qui ont un rapport bi-univoque avec une signification, le x désigné). »<sup>173</sup> Cette constitution fondamentale s'applique également pour la pulsion, qui change dans ses nuances, selon ses objets et ses buts. Toute la question du langage est concernée dans ce propos, car le sujet quand il est pris dans le langage résulte habitée également par la pulsion.

---

<sup>171</sup> Nous pouvons nous référer à Laplanche sur les enjeux de traduction de ce concept dans la langue française.

<sup>172</sup> Par exemple en espagnol, la première traduction de Freud, réalisé par Lopez-Ballesteros, et lu par Freud (il n'existe que deux traductions de Freud en espagnol) est souvent jugée incorrecte par le fait de garder le mot *Instinto* (Instinct) au lieu de *Pulsión* (Pulsion). Néanmoins c'est la version qui garde les formes les plus poétiques, et sa beauté narrative dans sa rigueur systématique dans ses élaborations théoriques.

Il faut aussi rappeler ici la référence au travail de Jean Laplanche notamment son texte *Pulsion et instinct* (2000). Laplanche, J., *Pulsion et instinct*, in *Sexuel. La sexualité élargie au sens freudien*, Paris: PUF, 2007.

<sup>173</sup> Sauret, M.-J., *La psychologie clinique. Histoire et discours de l'intérêt de la psychanalyse*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1995, p. 25.

Les liens avec les autres, le lien social, ne peut pas être pensé sous une forme programmée, sans la surprise qui est exclue par la biologie pure de l'instinct. La sexualité, qui est toujours pulsionnelle et traumatique car « mauvaise rencontre » comme le dit Lacan, est constituée justement par l'énergie libidinale qui n'a pas un ordre établi et précis, mais une grammaire langagière énigmatique et un réel innommable. Askofaré dit : « Si l'instinct est insuffisant pour rendre raison du lien social entre parlêtres, c'est bien parce qu'il s'agit d'assurer davantage la coexistence d'organismes, celle de corps, de corps parlants et jouissants, de corps habités par la parole mais aussi par la pulsion. »<sup>174</sup>

De ce fait, la faim et la soif du parlêtre prennent une signification, sont représentées, à la différence du besoin sans dialectique de l'animal. Le parlêtre peut avoir faim, mais faim de pain avec du fromage, ou d'une salade, et ne pas avoir du tout envie de manger de la viande pour une prise de position idéologique. L'animal en revanche, par le message bi-univoque de son corps, dans la recherche de la pure survie calme sa soif avec l'eau et mange la nourriture que lui ordonne sa biologie, son espèce, sans aucun ou très peu d'apprentissage. L'humain, quand il est « petit d'homme », dès le moment où il est traversé par le langage, qui l'habite et le nomme, et par le détachement de l'image de l'autre, signifie sa faim et sa soif, par ce qui lui vient de l'autre en question. Cette forme est aussi valable pour expliquer la pulsion, par différence avec l'instinct. C'est aussi valable pour différencier la violence, propre de l'humain, être parlant, de l'agression de l'animal. Chez ce dernier ses comportements « [...] n'ont pas besoin de l'autre »<sup>175</sup>. « Agression » chez l'animal n'est qu'un signifiant ajouté par le jugement humain, car dans l'action « agressive » de l'animal il n'y a pas de malentendu, c'est une question de survie, de territoire ou de chasse.

Rester du côté de l'instinct pour penser l'humain, rend la psychanalyse impossible : « L'idée de l'instinct écrase la découverte : mais elle survit de ce que ce savoir ne s'avère jamais que d'être lisible. »<sup>176</sup>

La pulsion, nous restons dans le domaine qui est le propre de l'humain, n'a jamais perdu d'importance dans les élaborations de Freud, et a pris différentes formes. Sa pratique l'a poussé à reformuler, sans crainte de la correction, ses postulats sur cette question. Dès les

---

<sup>174</sup> Askofaré, S., « Lien social et "liens hors discours" », *Mensuel*, N° 98, 2015, p. 30-31.

<sup>175</sup> Laplanche, J., « Pulsion et instinct », *Sexuel. La sexualité élargie au sens freudien*, Paris: PUF, 2007, p. 16.

<sup>176</sup> Lacan, J., « L'acte psychanalytique. Compte rendu du séminaire 1967-1968 », *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 376.

*Trois essais sur la théorie de la sexualité* de 1905, *Pulsions et destins des pulsions* de 1915 jusqu'à *Au-delà du principe du plaisir* de 1920 et l'introduction de la pulsion de mort, Freud a reformulé la conception des pulsions. Le changement le plus important se trouve après 1920 et avec *Malaise dans la civilisation* -entre autres textes-, où Freud postule les conséquences des pulsions sur le sujet et le lien de ce dernier avec son extérieur, le monde, l'autre.

Intérieur et extérieur, nous reviendrons à plusieurs reprises sur cette question. C'est fondamental pour la pulsion comme pour le trauma ; donc pour comprendre quelque chose de la violence à la lumière de la psychanalyse. Il n'y a pas de psychanalyse possible sans la référence à la pulsion.

La libido de son côté, le propre de ce qui bouge dans la pulsion (aussi sexuelle), est représentée justement par sa capacité à être mobile. Mobile entre l'intérieur, car elle vient du sujet, et l'extérieur où se trouve l'autre-objet. C'est toute la question de l'individuel au collectif dans la logique freudienne. Elle se constitue dans la pensée freudienne comme une énergie qui bouge. Le lien est direct avec la pulsion, qui pousse cette énergie vers un but, qui est toujours un but de satisfaction.<sup>177</sup>

Nous avons déjà souligné les termes introduits par Freud en relation avec la pulsion, notamment la poussée et le but de la pulsion, ainsi que l'objet et la source de la pulsion. Cette dernière est liée au corps, la source se trouve dans le corps, et attache incontestablement le sujet à sa pulsion. C'est le fondement de l'affirmation freudienne de la pulsion comme limite entre le psychique et le somatique : « [...] la stimulation dans la vie psychique est représentée par la pulsion. »<sup>178</sup>

La satisfaction de la pulsion a besoin d'un objet sur lequel se satisfaire, Freud dit :

*L'objet* de la pulsion est ce sur quoi ou par quoi la pulsion peut atteindre son but. C'est l'élément le plus variable dans la pulsion, il ne lui est pas lié de manière originelle, mais lui est seulement assigné en raison de sa capacité spécifique à permettre la satisfaction. [...] Un lien particulièrement étroit de la pulsion à l'objet est mis en relief comme *fixation* de celle-ci.<sup>179</sup>

---

<sup>177</sup> Freud, S., *Pulsions et destins de pulsion* (1915), Paris, Éditions Payot & Rivages, 2012, p. 67.

<sup>178</sup> *Ibidem.*, p. 69.

<sup>179</sup> *Ibidem.*

La définition de l'objet est fondamentale, car sur celle-ci repose également le poids de la parole, et de la rupture constitutive de la pulsion comme fait humain, donc du langage, par différence avec l'instinct de l'animal.<sup>180</sup> Cette différence, par rapport à l'objet, se trouve dans le fait que l'objet de la pulsion humaine est variable, il change selon la satisfaction, mais surtout selon les représentations que peut porter l'objet. Ce rapport changeant, qui ne donne pas un lien « originelle » comme dirait Freud, appelle aussi à la responsabilité du sujet, car ce n'est pas la nature de son corps et de son espèce qui lui ordonne sans dialectique un objet pour sa satisfaction, mais tout au contraire, c'est le sujet qui par son être du langage, s'attache, se fixe, sur un objet pour sa satisfaction. Néanmoins c'est un objet susceptible de changer, dans la mesure où le nouvel objet est investi par un signifiant de l'ancien objet. La variabilité de l'objet de la pulsion permet le déplacement libidinal et la sublimation, entre autres.

Par rapport à la violence, car nous sommes à la recherche des éléments freudiens pour penser ce phénomène, l'objet de la pulsion est fondamental, car si la violence porte quelque chose de la satisfaction pulsionnelle, l'objet prendra le nom de la victime. De ce fait, et dans ce contexte, la variabilité de l'objet, qui est donc aussi un effet du langage, peut être définie par le discours, et même sous la forme de l'idéologie. C'est le cas de la guerre, et des massacres, tortures, et autres formes de la violence extrême, qui se déchargent sur un sujet investi et nommé par un signifiant : signifiant raciale, ethnique, patriotique, et même génétique.

#### *La pulsion de mort et le surmoi*

Ces deux concepts sont les plus proches de la question de la violence par une certaine poussée, dans le sens que nous avons tiré de Freud pour la pulsion, à la destructivité qui peut faire acte, acte déterminant dans la vie du sujet.

Nous avons délimité le sujet qui a intéressé et formalisé Freud, sujet qui reste comme celui de l'inconscient et du langage. Dans ces conditions, la violence est vue comme un effet propre de cet être parlant, qui a la capacité de représenter, et d'effectuer un travail de parole, sur ses satisfactions et ses actes. Maintenant nous aborderons un certain virage sur la question

---

<sup>180</sup> Les élaborations de Freud ont un certain biologisme, qui va dans un sens de continuité, pendant que Lacan fait une discontinuité structurelle par le langage de l'humain. Cf. Soler, C., *El en-cuerpo del sujeto*, Bogota, Gloria Gomez Editora, 2013, p. 61.

de la violence comme installée dans la construction même de l'inconscient. C'est un virage freudien présent également dans les élaborations abordées jusqu'ici, car il est dans le cœur de ce nouveau sujet que Freud introduit dans la culture et dans la pensée, pour lequel il constitue et construit également un traitement de sa souffrance : la psychanalyse comme dispositif.

Les concepts freudiens de *pulsion de mort* et de *surmoi* constituent une rencontre subjective et intériorisée avec la violence psychique propre de l'inconscient. Violence par son rapport à une force qui introduit une transformation, mais dans cette introduction le sujet éprouve un certain mal-être, même une souffrance. La pulsion de mort et le surmoi font des instances de conflit pour le sujet, sont la marque de sa propre contradiction, et la base de sa propre violence. La pulsion de mort, qui par la répétition (caractéristique que amène Freud à formuler ce concept) ne cesse de se satisfaire là où le moi souffre, et le surmoi, qui s'impose cruellement aussi contre le moi, et qui peut justement instaurer la culpabilité. Ce sont des instances de soumission subjective du sujet à lui-même. Mais, c'est un passage nécessaire, tout ce contenu s'adresse incontestablement à l'autre semblable de la vie sociale.

D'un côté, le sujet se trouve poussé à retrouver un état inerte par l'évacuation des excitations psychiques, il doit se débarrasser de cette charge, et vider l'appareil psychique, question propre du principe du plaisir. L'inertie comme état antérieur est la mort : « *le but de toute vie est la mort* et, en remontant en arrière, *le non-vivant était là avant le vivant.* »<sup>181</sup> La mort est, c'est l'hypothèse freudienne, à l'origine de toute vie. La pulsion de mort, qui interpelle Freud par le phénomène de répétition, est la marque constitutive de ce qui n'arrête pas d'insister. Mais, c'est fondamental chez Freud, il s'agit de quelque chose qui insiste, persiste, depuis l'intérieur du sujet.

Dans *Au-delà du principe du plaisir* (1920) Freud marque une forme de négativité pulsionnelle dans le psychisme. Cette négativité n'est pas une référence morale, mais plutôt un rapport économique et dynamique des énergies psychiques dans le sens où le sujet cherche à vider l'appareil. La compulsion à la répétition, vu notamment dans les effets du traumatisme, fait surgir la pulsion de mort. En termes économiques, ces postulats s'inscrivent dans la même ligne que le « quantum d'affect » que Freud avait avancé depuis *Esquisse d'une psychologie scientifique* (1895). Cette répétition fait un lien avec le destin, comme

---

<sup>181</sup> Freud, S., *Au-delà du principe du plaisir* (1920), in *Essais de psychanalyse*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2001, p. 91.

quelque chose d'imminent et incontestable. Freud le souligne en parlant d'une « compulsion de destin »<sup>182</sup>. Le sens de compulsion implique justement la poussée de la pulsion. Compulsion et destin donnent l'idée de l'inévitable pour le sujet, et donc comme quelque chose de déterminé, fait pour souffrir de ce mal. Cette souffrance qui s'impose au sujet se trouve chez Freud dans ce texte de 1920 sous un « caractère démoniaque »<sup>183</sup> qui, même s'il fait résonance avec une certaine théologie, marque un rapport direct au mal. Le mal peut être un autre nom de la violence.

La pulsion de mort est aussi la forme par excellence de la rupture des liens. Dans la dualité que soutient Freud, dans ce cas entre pulsion de mort et pulsion de vie, la dernière crée des liens, pendant que la première les détruit. Ces liens sont aussi des liens sociaux.

Maintenant, la pulsion de mort représente une contradiction avec les pulsions d'autoconservation, dont la preuve apparaît clairement dans le fait que les sujets font des efforts pour ne pas mourir. Dans ce paradoxe se trouve également la problématique ressentie de la violence. Le sujet fait tout pour ne pas mourir, mais quelque chose de lui, mais aussi de l'autre, met en difficultés l'objectif de préservation de la vie. Néanmoins, la pulsion de mort n'est pas la mort à proprement parler, elle est aussi le chemin vers la mort. C'est là que se trouvent toutes les implications cliniques de ce concept, où le sujet se trouve dans une impasse.

De l'autre côté, le surmoi constitue l'autorité intériorisée sur le sujet, avec une cruauté féroce. Dans la fameuse pièce de théâtre *Huis clos* de Sartre il énonce le célèbre « L'enfer c'est les autres ». De ce fait, à la lumière de la théorie et des implications du surmoi dans la théorie psychanalytique, il s'agit de l'autre qui habite le sujet, en moi.

Le niveau de violence qu'introduit le surmoi est décrit par Freud dans une affirmation très clinique, qui met également ce concept en relation avec la pulsion de mort. Alors qu'il explique la mélancolie, il dit : « Ce qui maintenant règne dans le surmoi, c'est, pour ainsi dire, une pure culture de pulsion de mort, et en fait il réussit assez souvent à mener le moi à la mort, si ce dernier ne se défend pas à temps de son tyran en virant dans la manie. »<sup>184</sup> Le

---

<sup>182</sup> *Ibidem.*, p. 70.

<sup>183</sup> Freud parle du démoniaque au moins trois fois dans *Au-delà du principe du plaisir* : page 68, page 87 «Caractère démoniaque » et page 88 : «compulsion démoniaque ».

<sup>184</sup> Freud, S., *Le moi et le ça* (1923), in *Essais de psychanalyse*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2001, p. 298.

surmoi est donc une forme de tyrannie qui s'incruste dans le sujet, le poussant à la mort, et il met donc en place la pulsion de mort. Une culture, ici, implique quelque chose qui s'impose de manière profondément structurelle. La mélancolie est le paradigme extrême de ce rapport d'extrême violence qu'expérimente tout sujet de l'inconscient, avec plus ou moins d'éléments subjectifs pour s'occuper d'orienter le moi vers la vie.

Le philosophe Byung-Chul Han argumente que la théorie du conflit freudien (Consciente vs. inconscient, Moi vs. Ça), et en général toute la théorie de l'appareil psychique de Freud, constitue et décrit un système de la négativité. La violence, très intime, que décrit Han, car c'est la violence de la voix du surmoi comme un autre intégré dans le sujet, reste comme celle de *huis clos*. On retrouve donc encore la dualité qui persiste dans tous les postulats freudiens, dualité que n'est autre chose que la division constitutive du sujet. La vie psychique est décrite depuis Freud comme un champ de bataille. Han se permet cette comparaison<sup>185</sup>, dont l'illustration plus imaginaire serait justement les figures d'Eros vs. Thanatos. Cette lutte « [...] est un combat sans merci qui s'engage, se développe et se poursuit toujours et à nouveau [...] »<sup>186</sup>.

Le surmoi est donc une instance problématique, qui instaure le conflit subjectif. Soler dit à propos du surmoi :

[...] c'est un commandement interne, dont Freud a marqué d'entrée le côté régulateur quant à la sexualité, mais qui peut tourner à la férocité d'exigences déchaînées, productrices de pathologies diverses. Lacan a fini par désigner ces excès du terme de "gourmandise du surmoi". D'où la question de son origine, de son médium, et de ce qu'il commande, le surmoi.<sup>187</sup>

C'est justement cette forme de férocité et d'excès qui s'énonce chez Lacan comme une gourmandise, le point qui représente une violence pour le sujet. Violence qui dans la civilisation peut apparaître dans le lien qui se fait avec les autres.

De ce fait, ces deux concepts de la théorie psychanalytique, mis en valeur par Freud, signent un lien direct avec la violence, notamment la violence que le sujet applique sur lui, mais aussi sur les autres. L'acte de violence est donc supporté, au moins chez Freud, par les

---

<sup>185</sup> Han, B.-C., *Topología de la violencia*, Barcelona, Herder, 2018, p. 42.

<sup>186</sup> Maffesoli, M., *Essais sur la violence* (2009), Paris, Biblis, 2014, p. 48.

<sup>187</sup> Soler, C., *Retour sur la « fonction de la parole »*, Paris, Éditions Nouvelles du Champ lacanien, 2019, p. 121.

rapports que le sujet peut entretenir avec sa pulsion, et celle de mort, ainsi qu'avec son instance surmoïque.

### *Le trauma, constitutif de la violence*

Le trauma que Freud introduit, plein de références aux affects et aux plaintes de souffrance des sujets, n'est pas forcément en lien avec une blessure. Les différentes définitions qui se trouvent dans les dictionnaires font toujours référence à la blessure ou la lésion. Il y est même lié par l'étymologie grec *Τραῦμα*, blessure. Le trauma est de ce fait un reste, un résultat d'une lésion : il est marque, marque de souffrance mais aussi de satisfaction paradoxale. La psychanalyse, et d'abord Freud, prendra ce modèle pour l'appliquer à ce qui se passe à niveau psychique. De ce fait, dans les premières définitions, le trauma est lié à un corps réel de matière, pendant que pour la psychanalyse, par le lien qui s'établit avec la pulsion, le trauma trouve des formes de représentation, ainsi que des manifestations des affects.

La question et la théorie du trauma ne sont pas une nouveauté freudienne, néanmoins c'est ce dernier qui formalise les liens inconscients, et notamment subjectifs, des rencontres dites traumatiques, « réelles » ou fantasmatiques, à la particularité de l'histoire de chaque individu.

La question du trauma, ainsi que le traumatisme, ont chez Freud un caractère d'excès. C'est un excès qui arrive au sujet par surprise. Nous reviendrons plus tard sur cette question de la violence et la surprise. Cette surprise qui provoque le traumatisme réactualise la « mauvaise rencontre » du sexuel, donc le trauma constitutif, qui vient altérer l'économie psychique. Freud dit, aussi dans *Au-delà du principe du plaisir*:

[...] la violence mécanique du traumatisme libérerait le quantum d'excitation sexuelle qui a un effet traumatique en raison du manque de préparation par l'angoisse ; mais s'il survient en même temps une lésion physique, celle-ci, en exigeant un surinvestissement narcissique de l'organe atteint, lierait l'excitation en excès.<sup>188</sup>

---

<sup>188</sup> Freud, S., *Au-delà du principe du plaisir* (1920), in *Essais de psychanalyse*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2001, p. 83.

Dans la logique freudienne, toute surprise est mauvaise, donc violente, dans la mesure où elle introduit l'excitation dans l'appareil psychique. Cela en termes économiques.

L'historique du trauma et du traumatisme dans la théorie a subi plusieurs modifications. Néanmoins le contenu sexuel reste impératif. La logique de l'évolution du concept commence justement par la théorie de la séduction, qui finira par produire l'affirmation très connue de Freud « Je ne crois plus à ma *neurotica* »<sup>189</sup>. Dans ce renoncement Freud laisse de côté un universel, et le remplace par la particularité du fantasme. Dans la théorie de la séduction, le sujet met de côté sa responsabilité, qui concerne sa pulsion, et fait de l'autre parental le coupable de l'introduction de la sexualité.

Avec la particularité du fantasme, le sujet revient au centre de la question, et de ce fait, se trouve responsable de sa pulsion. Cela s'imprime comme trauma. Il reste néanmoins l'après-coup de la sexualité traumatique, nous devons retenir cette notion pour penser toute rencontre avec la violence, qui fait également événement : « Le trauma n'est pas l'événement lui-même, toujours incertain, mais le fait qu'il rencontre un désir chez le sujet. »<sup>190</sup> Ce désir correspond donc à une rencontre plus ancienne, où le sujet loin de se trouver dans une position de passivité, est actif en cela qu'il instaure de la pulsion.

De ce fait, selon Freud, l'individu ne peut pas échapper au trauma, c'est la violence constitutive de l'entrée de la sexualité dans sa vie, qui est à la fois aussi un effet du langage. Dans la rencontre du sujet avec sa pulsion, se trouve également une perte, qui est constitutive du désir. Ce postulat implique une continuité de l'enfant à l'adulte, et met en lien direct le trauma avec la pulsion.

Maintenant, il est aussi important de remarquer la place que trouve une certaine topologie dans les élaborations de Freud, c'est-à-dire la référence à l'intérieur et à l'extérieur, son fonctionnement et sa fonctionnalité. Nous trouvons la question par exemple avec la vésicule vivante que Freud présente dans son texte de 1920, et une logique de protection des systèmes intérieurs de l'excitation, danger, qui lui, vient de l'extérieur. La violence, peut être aussi l'excitation qui vient de l'extérieur. La vésicule vivante, ainsi que le pare-excitation sont des modèles psychophysiologiques, qui permettent de voir la violence comme le contenu qui

---

<sup>189</sup> Freud, S., La naissance de la psychanalyse, Lettre No 71 du 15-10- 1897, Paris, PUF, 1956. 190-193.

<sup>190</sup> Alberti, C., et Sauret, M.-J., *La psychanalyse*, Toulouse, Éditions Milan, 1996, p.16.

arrive à franchir la protection de la vésicule, un viol. Il y a donc quelque chose qui résiste, on retrouve cela également dans *Esquisse d'une psychologie scientifique* (1985). Ce modèle est fondamental pour penser la question à partir de Freud, car le traumatisme « [...] peut être défini dans son premier temps comme une effraction, sur une large étendue, du pare-excitations. »<sup>191</sup> L'effraction est une forme des effets de la violence.

La violence, dans le discours courant, a très souvent des références au corps : le corps mutilé, violé, frappé, mais aussi le corps disparu, enfermé, forcé, entre autres. Le modèle de Freud peut être aussi utile pour penser ce rapport au corps maltraité. Dans cette rencontre, le corps est signifié dans son rapport à la pulsion.

Le trauma est donc la fixation des effets dévastateurs de la rencontre surprenante avec la violence, son acte, mais aussi et surtout sa réactualisation, où le sujet se trouve dans la place de satisfaction qu'il avait trouvée auparavant. De ce fait, la violence n'est jamais première, car elle était aussi à la base de la fondation du sujet avec la sexualité et le désir.

La question des satisfactions est ici fondamentale, notamment car c'est par la névrose traumatique et les névroses de guerre que Freud devra formuler sa théorie pour introduire la pulsion de mort. Celle-ci est liée incontestablement à la compulsion de répétition ; répétition justement de ce qui dans le trauma provoque la souffrance. Ici on ne trouve pas de généralités, car le sujet est appelé à sa singularité par son propre fantasme. Chaque traumatisme, qui est une conséquence directe de la violence, actualise un point particulier de chaque sujet par rapport à son traumatisme.

Trauma et traumatisme ne sont pas la même chose. Le premier renvoie à un moment fondateur du sujet, par rapport à sa sexualité et à la place qu'il occupe, là où le place son propre fantasme. Le deuxième, a à voir avec les conséquences des contingences de la vie, les événements qui causent une nouvelle surprise, dont la violence. La répétition qui a interpellé Freud est la violence du trauma, qu'il formalise en 1920. Nous reviendrons à la question du trauma plus tard.

---

<sup>191</sup> Laplanche, J. et Pontalis, J.-B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1994, p. 302.

## **La civilisation, fondement de la violence.**

La violence dans le lien social a été pensée par Freud. Nous l'avons vu dans les différents textes où il traite autant de l'individuel que du collectif. Dans ces élaborations nous pouvons remarquer que Freud traite la question de la violence sous deux angles : une forme de violence qui habite le lien social, la société et la culture, ainsi qu'un travail pour la répression de la pulsion, en vue d'une vie harmonique, civilisée, entre les sujets. Mais le premier est un effet du deuxième, c'est le sens du malaise que présente Freud. Askofaré souligne, dans sa lecture du *Malaise dans la civilisation*, que la violence n'est pas un état antérieur, il dit pré-culturel, mais un retour sur les liens civilisés.<sup>192</sup> Cela malgré la supposition, que l'auteur souligne aussi, d'un supposé état antérieur où la force s'impose sans réserve. Pour que la pulsion se mette en place, la présence du langage est nécessaire. Sous cette forme, la violence n'est pas une condition première, ni génétique, cela serait la nature, mais plutôt, quelque chose qui se fait par les effets de la civilisation sur le sujet, à savoir un effet de la répression, qui consiste au renoncement pulsionnel. La violence est donc conditionnée par la civilisation. La répression nous rappelle justement le caractère de poussée à la satisfaction propre de la pulsion car elle va à son encontre. Néanmoins la violence continue à être un fait de structure dans la mesure où le passage à la civilisation est aussi véhiculé par le langage, ou mieux le passage au langage.

En effet, ce qu'on comprend comme culture ou civilisation, a particulièrement interpellé Freud, et la question qui se trouve au fond concerne le lien social, ainsi que les différentes formes que ses liens peuvent prendre. Ce n'est pas seulement ses effets sur le sujet, mais aussi sa fondation, l'établissement d'un lien social. Autrement dit, pourquoi l'humain a recours à ce dispositif et par quels moyens il le fait. Là, il s'interroge sur la relation à l'autre et aux autres, mais surtout sur la relation avec un aspect décisif de la pulsion qui semble déterminer le sujet.

Freud s'intéresse clairement à la question qui se joue dans ce lien d'une « psychologie individuelle » et d'une « psychologie collective » dans son texte *Psychologie des foules et analyse du moi* (1921), dans lequel au-delà des conséquences en matière d'une certaine

---

<sup>192</sup> Askofaré, S., «Palabra y violencia(s): enseñanzas del psicoanálisis», *Violencia, segregación e inclusión: paradojas actuales*, Medellín: Universidad de Antioquia, Fondo Editorial FCSH de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, 2021, p. 45.

« critique de la psychologie politique »<sup>193</sup>, il souligne un lien particulier. Ce lien s'établit par rapport au moi, dans ses interactions avec une figure qui soutient et construit l'Idéal du moi. Selon ce modèle, la théorie freudienne propose un système de pensée pour comprendre quelque chose de ce qui se joue dans le politique, et dans les liens de soumission et d'autorité.

Néanmoins, nous voulons plutôt nous arrêter sur la question de fond qui sous-tend le rapport « problématique » des pulsions destructives, qui sont derrière l'acte de violence, et des pulsions qui soutiennent le lien social. Autrement dit, ce qui fait dans la civilisation un champ de bataille, mais aussi la scène pour la mise en place des contrastes entre la pulsion de mort et la pulsion de vie. Liaison et déliaisons. Ce lien spécifique<sup>194</sup> que décrit Freud en 1921 entraîne aussi différentes modalités de violence, rendant donc possible la pluralité même de la violence.

Dans le mythe que Freud se construit, pour rendre compte de cette fondation, la violence est en première ordre. Autrement dit, dans sa façon de concevoir le lien social dans sa fondation, un fait de violence apparaît comme nécessaire. Ce mythe qui est *Totem et tabou* (1913) souligne la construction d'une société par le meurtre, une violence incontestable. C'est le meurtre du Père primitif. Sauret ajoute une autre violence fondatrice du lien social, en suivant Freud : il s'agit d'une violence symbolique, « pour lier les pulsions sexuelles et agressives. »<sup>195</sup> La liaison se fait par la civilisation, et donc les renoncements à la satisfaction. Mais ce n'est pas un renoncement complet. Freud souligne en 1930 justement le recours à la substitution, que Askofaré présente de ce façon : « a) substitution de la force par le droit; b) de la guerre par la politique -comme modalité du traitement des conflits-; c) de l'exercice de la pulsion agressive et de destruction par le Surmoi et la morale. »<sup>196</sup> La libido et la poussé vers la satisfaction de la pulsion ne sont en aucun cas exterminés par la civilisation, mais cette dernière est une forme régularisatrice, elle interdit les excès de la jouissance. Dans cette interdiction repose justement le retour au symptôme, donc à la violence, dans les liens

---

<sup>193</sup> Cf. Balibar, E., «Psychologie des masses et analyse du moi : Le moment du transindividuel », *Research in Psychoanalysis* (N°21, 2016).

<sup>194</sup> Cf. Soler, C., *Qu'est-ce qui fait lien ?* Paris, Éditions du Champ lacanien, 2012, p. 17. Dans le deuxième cours de ce séminaire, Soler aborde la question de ce qui fonde et maintient le lien, notamment chez Freud.

<sup>195</sup> Sauret, M.-J., El lazo social contemporáneo a prueba de la violencia, *Violencia, segregación e inclusión: paradojas actuales*, Medellín: Universidad de Antioquia, Fondo Editorial FCSH de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, 2021 , p.29. Le texte originel est publié uniquement en espagnol. La traduction est propre.

<sup>196</sup> Askofaré, S., Palabra y violenci(s): enseñanzas del psicoanálisis, *Violencia, segregación e inclusión: paradojas actuales*, Medellín: Universidad de Antioquia, Fondo Editorial FCSH de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, 2021 , p. 45. Le texte originel est publié uniquement en espagnol. La traduction est propre.

sociaux. Nous pouvons donc mettre en relation cette logique avec la question de l'origine de la violence.

L'interdiction qui frustre la pulsion est justement un des éléments constitutifs du mythe de *Totem et tabou*, le Père-bête primitif de la horde qui interdit les femmes. Le fond de la question de ce mythe dit scientifique est le même que pour l'Œdipe, où la mère reste comme objet interdit pour la satisfaction. Dans le premier, la forme mythique prend le récit d'interdiction, rencontre dans le collectif du social ce qui dans l'Œdipe reste comme individuel.

De ce fait, nous revenons à la question que nous avons traitée plus haut, qui concerne l'humanisation de l'humain. C'est dans ce renoncement singulier que le sujet arrive à s'inscrire dans le lien social. Le Père peut apparaître ici, dans la théorie freudienne, comme l'élément constitutif de la violence elle-même, c'est contre lui que se fait l'acte meurtrier, mais aussi en tant qu'il est un père castrateur et interdisant. Il est d'une certaine façon le représentant direct de la civilisation. Mais finalement la question de fond, plus que le père, c'est la loi. Une loi qui n'est autre chose que le langage, qui laisse le sujet sans accès direct, voire sans possibilités avec le réel. Autrement dit, « *Totem et tabou* est la version obsessionnelle du mythe d'Œdipe mais revient au même : au bout du compte, la loi c'est l'interdit du bien suprême- posséder la mère. La jouissance suprême, le souverain bien est interdit à l'être humain. »<sup>197</sup>

Par conséquent l'entrée dans la loi, qui est à la fois la sortie de l'instinct animal, constitue le pas fondamental vers l'humanisation du « petit d'homme », par une violence qui est le meurtre du père. C'est donc le père, et surtout sa mise à mort, qui rend possible le passage de l'animal à l'homme, c'est le symbolique qui s'intègre et rendra possible, non seulement l'accès au langage, mais aussi, la coupure avec la mère et son désir, donc une coupure avec « le lien naturel ».<sup>198</sup> Ici se trouve également le fondement du lien du « Nom-du-Père » avec la loi. La loi implique de ce fait la castration, c'est sa mise en place. Dans cet accès à la loi il y a aussi l'inscription qui permettra au père mort de devenir le totem

---

<sup>197</sup> Vanier, A., « Au-delà de la loi, le Surmoi », *Enfances & Psy*, vol. 57, no. 4, 2012, p. 19.

<sup>198</sup> Sauret, M.-J., *La psychologie clinique. Histoire et discours de l'intérêt de la psychanalyse*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1995, p. 24.

du clan. Cela fait groupe, mais un groupe particulier, avec des limites des liens très tracés, donc avec des interdits. La loi impose incontestablement des interdits.

Cet acte de violence qu'est le meurtre, a été décrit par Freud sous une forme mythique, donc par une forme symbolique et imaginaire, une sorte de recouvrement, d'un réel innommable qui concerne la castration même. Cela implique différentes conséquences, qui sont énumérés par Alberti et Sauret comme ceci :

[...] les membres de la horde peuvent désormais se compter, s'identifier ("on appartient au même clan"), ils doivent renoncer à la jouissance des femmes de leur clan (interdit de l'inceste) et désigner à l'extérieur de leur clan des femmes pour l'alliance pour la jouissance sexuelle (c'est la loi de l'exogamie).<sup>199</sup>

La conclusion à la lumière de Freud, sur ce qui concerne à la fois l'individuel et le collectif, en tant que le deuxième est un effet de ce qui s'installe et se dégage du premier, c'est le fond de la pulsion de mort, et des instances qui infligent de la violence et de l'agressivité sur le sujet lui-même et imprègnent les liens qu'elles créent. Mais, et c'est un apport freudien, c'est par l'établissement de la civilisation -renoncement de satisfaction de la pulsion et de la jouissance, soumission à la loi, castration, etc. - que la violence sort par et dans la civilisation. C'est le sens du *Malaise*. La civilisation, comme scène, est susceptible de provoquer, mais aussi d'accueillir le paradoxe qui habite le sujet, sa division que Freud énonce aussi comme « les énigmatiques tendances masochistes du moi. »<sup>200</sup>

La violence n'est pas une force, ou du moins pas la force animale, car il y a encore de la violence même après le passage au droit qui s'opère par une substitution au niveau pulsionnel. Autrement dit, même avec la substitution de la force par le droit, la violence reste. Ce n'est plus la violence de l'imposition du « plus fort » de la théorie évolutionniste, qui traite avec les corps -même si cela est toujours présent-, mais la violence symbolique de la loi qui s'impose incontestablement par le langage. Après cette constitution, la violence qui reste, ou même les violences, seront toujours des violences susceptibles d'être signifiées, et de rentrer dans un système de chaînes signifiant, par exemple ordonnées par un discours maître, sous la figure d'un leader Idéal-du-moi. La violence est donc dénaturée comme le *parlêtre*.

---

<sup>199</sup> Alberti, C., et Sauret, M.-J., *La psychanalyse*, Toulouse, Éditions Milan, 1996, p. 23.

<sup>200</sup> Freud, S., Au-delà du principe du plaisir (1920), in *Essais de psychanalyse*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2001, p. 57.

Pour conclure cette partie. La violence que nous cherchons à expliquer à partir de la psychanalyse, se trouve comme un trait constitutif de la civilisation. Il n'y a pas de civilisation humaine sans un certain rapport à la violence, en tant qu'elle est dans la fondation même. Cela implique aussi son traitement, qui se fait justement par la particularité qu'introduit le langage dans l'humain et notamment par la parole qui lui appartient. La psychanalyse est aussi un effet de la civilisation.



### Chapitre III:

#### Lire la violence à la lumière du « retour à Freud ». Lacan et la violence.

---

L'enseignement de Jacques Lacan a représenté un véritable bouleversement de la psychanalyse. Il a entamé une démarche de travail sous le nom de « retour à Freud », avec tout ce que cette formulation implique. Dans son *Écrit* paru en 1956 « La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse » Lacan dit :

Le sens d'un retour à Freud, c'est un retour au sens de Freud. Et le sens de ce qu'a dit Freud peut être communiqué à quiconque parce que, même adressé à tous, chacun y sera intéressé : un mot suffira pour le faire sentir, la découverte de Freud met en question la vérité, et il n'est personne qui ne soit personnellement concerné par la vérité.<sup>201</sup>

Dans ces lignes Lacan met en avant la question de la vérité, mais c'est l'inconscient, le fond qui concerne la psychanalyse, dans le sens qu'il porte une vérité, propre à tout sujet parlant. Ce n'est pas la vérité de la science, elle n'est pas démontrable ni généralisable. Elle est particulière ; elle appartient au sujet, dans son rapport au langage et à sa jouissance.

De ce fait, nous avons décidé de reprendre ce signifiant, non seulement car il relève de l'histoire, qui doit être bien « aimée » en psychanalyse, mais aussi car le « retour » est une autre façon d'illustrer une résonance, sans le son comme fondement caché, comme nous l'avons proposé dans le chapitre précédent. Néanmoins il s'agit aussi d'un mouvement.

Nous nous proposons maintenant de chercher dans l'enseignement de Lacan les éléments conceptuels qui sont finalement des éléments cliniques pour saisir les enjeux de la violence, que nous avons délimitée comme propre de l'humain, donc de l'être-parlant : *parlêtre*.

---

<sup>201</sup> Lacan, « La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 405.

Lacan a considéré que sa seule invention<sup>202</sup> en psychanalyse c'est l'objet *a*, néanmoins ses formulations, et les apports de sa présentation « je suis celui qui a lu Freud » comme relecture, imposent des changements considérables pour la psychanalyse, sa compréhension, sa clinique (et sa pratique), ainsi que sa portée conceptuelle dans le débat avec d'autres discours et savoirs.

### *Les registres essentiels de la réalité humaine*

Un des changements les plus remarquables qu'introduit la « relecture » lacanienne, ce sont les trois registres, inséparables de son nom : Imaginaire, Symbolique et Réel. Autrement dit, l'introduction de ces trois registres représente un changement pour la psychanalyse. C'est le modèle lacanien pour son « retour à Freud ». Cette élaboration, n'est pas seulement un retour sur les textes et les positions de Freud, mais, comme le souligne Sylvia De Castro, il s'agit également d'une prolongation, d'un « au-delà de Freud »<sup>203</sup>. Donc, ces trois registres ne sont pas, du moins pour Lacan, de l'ordre de son invention, ils ne sont pas non plus des néologismes de sa créativité, néanmoins ils portent tous la particularité de ses argumentations, et notamment de son poids clinico-pratique pour la psychanalyse, c'est-à-dire, ils sont à l'usage de ce qui peut rendre compte de la subjectivité, et de ce fait de la particularité. Autrement dit, pour reprendre les mots de Lacan, «[...] ces trois registres très distincts qui sont bien les registres essentiels de la réalité humaine [...]»<sup>204</sup>

La réalité humaine, c'est finalement cela qui intéresse la psychanalyse. C'est une réalité qui se construit avec les outils propres à l'humain, donc le langage, et les conséquences de cela impliquent la perte, qui donne suite au désir, mais aussi qui plonge le sujet dans l'obscurité du réel. Néanmoins cette réalité n'a rien à voir avec la réalité de la raison de la philosophie, ni avec les faits objectivables de la science. Elle n'a rien à voir non plus, comme

---

<sup>202</sup> « Alors, qu'est-ce que j'ai inventé, moi ? Ça ne veut pas dire du tout que, que je fasse partie de l'histoire de la science, parce que mon départ est autre, qu'il est celui de l'expérience analytique./Quoi ? Je répondrai, puisqu'il est entendu que j'ai déjà la réponse — je répondrai, comme ça, pour mettre les choses en train : l'objet petit *a*. » Lacan, J., Le séminaire, Livre XXI, *Les non-dupes errent*, leçon du 9 avril 1974, Éditions de l'Association Lacanienne Internationale, Publication hors commerce, p. 161. Cette leçon porte une attention particulière à la question de l'invention.

Sur cette question, nous nous référerons aussi à deux textes de Luis Izcovich: Cf. Izcovich, L, « La place de l'invention en psychanalyse », *Champ lacanien*, vol. 8, no. 1, 2010, pp. 163-172. et plus sur la question du nœud Cf. Izcovich, «L'invention du nœud», *L'en-je lacanien*, Érès, 2014/2 n° 23, pp. 85-94.

<sup>203</sup> De Castro, S., «Psicoanálisis: el aporte de Lacan. Imaginario, Simbólico, Real», *Imaginario, Simbólico, Real. Aporte de Lacan al psicoanálisis*, Bogotá, Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, 2014, p. 19.

<sup>204</sup> Lacan, « Symbolique, imaginaire et réel », *Des Noms-du-Pères*, Paris, Seuil, 2005, p. 13.

nous avons insisté depuis le départ de notre recherche, avec la réalité objectivable, des animaux.

Revenons à notre question. Nous avons commencé notre recherche par ce qui vient détacher le sujet de la nature pure, là où se trouve l'animal. Nous savons que Freud a également cherché des supports biologiques pour expliquer les particularités des humains, donc de l'inconscient. Néanmoins Lacan a pu soutenir que le spécifique de l'humain c'est le langage et le rapport qui en découle. Le langage implique des conséquences spécifiques pour l'humain, au-delà du fait de parler. Le langage, même s'il s'ancre dans le symbolique, a des répercussions qui touchent aussi d'autres dimensions: l'imaginaire et le réel. Cela fait donc sens de nouer ses registres entre eux, c'est en tout cas la démarche lacanienne des nœuds borroméens.

Cela vise à la réponse, encore une fois, de la question qui se trouve en frontispice de notre première partie, qui trouve sa conclusion dans le présent chapitre : La violence au cœur du sujet ? « Au cœur », est la métaphore qui suggère la profondeur de quelque chose, autrement dit, quelque chose qui est profondément enraciné, qui est presque imaginé comme inamovible. Que trouve-t-on alors au cœur des sujets parlants ? Y a-t-il de la nature, pure, au cœur de ses sujets ? Avec la lecture que Lacan propose de Freud, donc son « retour », et sans tomber dans l'idée d'un structuralisme chez Lacan<sup>205</sup>, la supposée nature dans l'humain, doit être remplacée par la structure, façonnée par le langage et ses trois registres que nous venons présenter ici. Cela configure, si nous croyons à Lacan et ses différents schémas (notamment le Schéma L et R), la réalité humaine, donc ses souffrances et ses joies. Sur ce point Soler souligne justement, en contestant d'une certaine façon à la formulation d'Hobbes que nous avons repris auparavant, elle dit : « La conception de Lacan ne fait pas recours à la nature, car le natif de l'homme, avec Lacan, c'est justement de ne pas être un loup mais un être dénaturé par le langage. »<sup>206</sup> De ce fait, Lacan pose la question, non seulement de la dénaturalisation du sujet, qui pousse donc à une « humanisation »<sup>207</sup>, mais aussi la question

---

<sup>205</sup> Cf. Soler, «Le moment structuraliste», *Lacan, l'inconscient réinventé*, Paris, PUF, 2009, pp. 7-9.

<sup>206</sup> Soler, C., Le malaise vu de la psychanalyse, *Revue du Champ Lacanien*, n°18, p. 21.

<sup>207</sup> Chez Lacan nous pouvons trouver plusieurs références à cette idée. Soler consacre également un séminaire entier du Collège Clinique de Paris (2013-2014) à cette question. *Le Trésor de la langue française dit dans sa première acception à ce mot: A. – Action de rendre humain; résultat de cette action. L'humanisation progressive de la nature par le travail* (J. Vuillemin, Être et trav., 1949, p. 165).

Lacan dira dans *Télévision*, un autre forme de penser l'effet dans l'humain, nous pouvons dire le résultat de l'humanisation par la jouissance: «Laisser cet Autre à son mode de jouissance, c'est ce qui ne se pourrait qu'à ne pas lui imposer le nôtre, à ne pas le tenir pour un sous-développé.

des enjeux de ce détachement de la nature qui laisse le sujet en souffrance, et l'oblige à se construire avec son histoire et du rapport qu'il entretient avec cette histoire, avec les outils du langage. Être sujet du langage implique le réel, et donc le manque, qui est la cause de la souffrance fondatrice de l'humain. Fondation par l'objet perdu. L'humanisation est finalement le travail de la civilisation aussi, toute civilisation se construit par les effets du langage qui vient constituer le sujet parlant.

La violence fait incontestablement partie de cette réalité humaine et notamment de cette civilisation, comme nous l'avons remarqué avec Freud à la fin de notre chapitre précédent ; cette civilisation n'est possible que par l'humanisation, dans le sens où la culture vient limiter la jouissance des sujets, elle stoppe une violence (celle des pulsions), par une violence (interdiction, ségrégation) et elle peut provoquer une autre violence comme résultat de la frustration propre à la répression. Cela en termes généraux.

La violence fait partie de la réalité humaine dans le sens où tout sujet est confronté aux impasse de la vie, et gère plus ou moins bien ces faits en les intégrant dans sa propre histoire.

Nous appliquons la violence aux trois registres, pas dans un forçage des termes, ni dans la tentative d'inaugurer des concepts nouveaux, mais pour montrer dans quelle mesure, il y a des effets de violence, soit dans le rapport premier à un registre en particulier, soit sur un fait particulier qui concerne une dimension particulière de chaque registre. Néanmoins, nous l'avancions dès maintenant, la violence comme acte, infligé ou subi, ne peut pas être pensée que par le nœud constitutif de ces registres, qui font finalement le sujet parlant, tel que l'a pensé Lacan.

En postulant une violence Imaginaire, Symbolique et Réelle, nous proposons la particularité que peut provoquer dans la subjectivité ces rencontres, mais nous constatons l'importance de penser ses dimensions ensembles.

---

S'y ajoutant la précarité de notre mode, qui désormais ne se situe que du plus-de-jouir, qui même ne s'énonce plus autrement, comment espérer que se poursuive l'humanitarisme de commande dont s'habillaient nos exaltations.» Lacan, J., «Télévision», *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 534.

### *Objet a, fatidique*

Avec le manque constitutif du sujet, se fonde aussi sa position par rapport à ses objets : c'est le manque d'être, mais aussi de façon très constitutive le sujet se trouve face au manque de jouir, résultat de la castration. Le sujet de la psychanalyse se fait donc dans le traitement de son manque, qui le définit.

Chez Lacan nous trouvons un objet particulier, qu'il considérera comme sa seule invention en psychanalyse.<sup>208</sup> Il s'agit de l'objet *a*, instance qui subira, comme les concepts les plus importants de sa pensée, de nombreux changements tout au long de son enseignement. Néanmoins nous voulons souligner uniquement les aspects de ces élaborations qui visent quelque chose de la violence. La question sur l'objet *a* doit se poser autant pour l'auteur de la violence que pour la victime, dans la mesure où, en suivant Lacan, cet objet vient organiser quelque chose du rapport des êtres parlants entre eux.

Le manque constitutif du sujet fonde également le désir, et donc son insatisfaction, inévitable ; c'est le signe du sujet que présentera au monde la psychanalyse : sujet toujours insatisfait. Lacan dira dans son Séminaire *Encore* « Ce n'est pas ça », une formule qui marque la perpétuelle insatisfaction et tromperie face à laquelle se trouvent les parlêtres : « *Ce n'est pas ça* - voilà le cri par où se distingue la jouissance obtenue, de celle attendue. »<sup>209</sup> De ce fait le sujet se trouve dans la rencontre décalé par rapport à l'objet attendu, un objet finalement, d'après Freud, perdu depuis toujours.

Dans les pertes du sujet, dans sa fondation par le langage, se trouve également la perte de jouissance, qu'il tentera de retrouver par différents moyens, et même dans les liens aux autres, c'est pourquoi les discours font la tentative de gagner de la jouissance. La question de la violence touche de ce fait ses moyens qui sont aussi variés que les subjectivités, et de ce fait l'objet *a* peut s'avérer être un point fondamental dans la question d'un acte reconnu comme violent, mais, cela correspond à la recherche analytique. Le fond de cet acte, qui peut avoir l'intention de violence ou pas, peut être véhiculé justement par la poussée de l'insatisfaction du sujet dans son rapport à l'objet *a*.

---

<sup>208</sup> «Il y a l'objet (a). Il ex-siste maintenant, de ce que je l'ai construit». Lacan, J., «Note italienne», *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 309.

<sup>209</sup> Lacan, J., *Le séminaire livre XX Encore*, Paris, Seuil, 1975, p.101.

Cet objet *a* traverse tout l'enseignement de Lacan, et se transforme au fur et à mesure qu'il donne plus d'importance au Réel et à sa clinique, comme spécificité de la psychanalyse. Il finit pour le placer dans le centre de son nœud borroméen. Mais avant cela l'*a* était aussi celle du semblable de la relation spéculaire à l'autre dans le registre de l'imaginaire, que nous traiterons plus tard. Il est également présente dans le graphe du désir ainsi que dans l'écriture du fantasme :  $\$ \diamond a$ , S barré poinçon petit *a*. Dans la psychanalyse lacanienne l'objet *a* est rapidement identifié à l'objet cause du désir. C'est dans cette voie qu'il peut comporter quelque chose qui pousse à la violence.

À la fin de son texte « D'une réforme dans son trou » Lacan dira :

Car ce qu'ils vomissaient sous le titre de la société de consommation et des voitures qui ne servent qu'à meubler les trottoirs, c'étaient les objets dont cette société attend de les satisfaire à gogo, parce qu'ils ne remplacent pas l'objet (*a*) fatidique.<sup>210</sup>

Il s'exprime ainsi à l'égard des manifestations de Mai 68, et parle notamment de la position des jeunes manifestants dans les rues, par rapport à l'objet petit *a*. C'est la question qui apparaît aussi dans le Séminaire *L'envers de la psychanalyse*. Ces manifestations de 68 ont représenté également un acte collectif, marqué par la violence dans les rues, et vont dans le sens d'une contestation, c'est-à-dire, pour une « cause » qui véhicule également une idéologie ; ce sont les effets du discours. Néanmoins ce qui retient notre attention c'est le signifiant fatidique, qui met comme une caractéristique propre de l'objet *a*<sup>211</sup>. Ce fatidique implique donc la cause, en tant qu'objet cause du désir : *aca*use du désir dira Lacan<sup>212</sup>. Il véhicule, mobilise, le sujet vers sa recherche, mais aussi le met face à son insatisfaction.

L'objet *a* trouve ses effets dans ce que la psychanalyse pointe du doigt<sup>213</sup>, dans les joies et souffrances des êtres parlants. L'objet *a* est là pour le bon comme pour le mauvais dans les liens qu'il entretient avec les autres, majuscules et minuscules. Les effets se jouent dans les rapports que le sujet entretient avec cet objet. C'est toute la question du fantasme.

---

<sup>210</sup> Lacan, D'une réforme dans son trou, *Journal français de psychiatrie* (n° 27), Érès, 2006/4, p. 5.

<sup>211</sup> Sur cette question nous prendrons comme référence : Gallano, C. El objeto *a* fatídico (2014), *Krisis hoy. Cuerpos y subjetividades, ecos del psicoanálisis*, Barcelona, S&P, 2019.

<sup>212</sup> Lacan, D'une réforme dans son trou, *Journal français de psychiatrie* (n° 27), Érès, 2006/4, p. 4.

<sup>213</sup> « C'est ici qu'intervient la fonction qui ne s'articule que de la théorie psychanalytique, celle que j'ai nouée des effets du savoir dont s'inaugure le sujet, en temps qu'effet de perte, que vient signifier une coupure dans le corps, ceci sous la dénomination algébrique de l'objet (*a*). » *Ibidem*.

Maintenant, il est possible de poser la question suivante : y-a-t-il quelque chose de l'objet *a*, et du rapport à lui, qui entraîne la violence ? S'agit-il de la cause ou de la conséquence? Nous revenons au signifiant *fatidique*, qui est relatif au destin. Cela nous amène à la question suivante : le violence est-elle un destin pour les *parlêtres* ? C'est la dimension de non choix qui rend une teinte méprisante au mot fatidique. Le *Trésor de la langue française*<sup>214</sup> rappelle que « l'heure fatidique » est celle fixée par un destin inévitable, et aussi que les paroles fatidiques sont celles dites avant la rencontre avec le maître absolu qui est la mort.

Le fatidique, c'est le destin même. Le destin, nous le savons par les mythes, concerne quelque chose d'inévitable, d'ordre divin, incontestable, qui entraîne le malheur des héros tragiques : *Alea jacta est*, le sort en est jeté. Dans les récits, mythiques et littéraires, il semble plus sûr d'aller vers le malheur et la tragédie que vers le bonheur et la joie.

Nous pouvons penser, à partir de ce que nous avons parcouru jusqu'ici avec la psychanalyse, que le destin sans la marque de la nature, ou mieux, sans la biologie, est un destin de choix. De choix façonné par l'inconscient, mais un choix par lequel le sujet est toujours concerné. Apparaît donc la question de savoir si l'être humain est destiné à la violence, comme le pensent certains philosophes?<sup>215</sup>

La violence, nous l'avons souligné, fait partie de la réalité humaine, et se met en acte dans les interactions, les rapports entre parlêtres. L'objet *a* fait partie constitutive de la construction de cette réalité, dans sa dimension concernant le registre du réel, mais notamment, selon le schéma lacanien (Schéma R), dans le sens où la réalité se fait justement par le symbolique et l'imaginaire. Cela nous montre déjà cette intersection fondamentale, là où l'objet *a* se trouve coincé au centre du nœud borroméen.

Une autre dimension fondamentale à souligner de cet objet si particulier est le rapport avec la contingence, question que nous reprendrons plus tard notamment par rapport au trauma. C'est-à-dire, l'objet *a*, sa recherche, n'est pas déterminé, il s'établit dans le rapport du sujet au monde. En conclusion, ce qui s'établit c'est fondamentalement son absence, qui véhicule sa recherche. Dans cette contingence de l'objet *a* se trouve également toute la

---

<sup>214</sup> Entrée du mot Fatidique sur le *Trésor de la langue française* extrait du Centre National des Ressources Textuelles et Lexicales : <https://www.cnrtl.fr/definition/fatidique>.

<sup>215</sup> Sanchez, A., «Presentación», *El mundo de la violencia*, México, Fondo de cultura económica, 1998, p. 9-10.

particularité du sujet, que nous avons présenté sous d'autres formes dans le chapitre précédent. Sa relation avec la violence est une contingence de la vie, qui vient écrire (ou pas écrire) quelque chose, même dans certains cas une sorte de destin tragique, dans le récit particulier du sujet. De ce fait, en citant Soler : « Les êtres n'ont pas le choix de leur objet *a* sans doute, mais il n'empêche qu'il est propre à chacun et qu'il se forge dans le lien à l'Autre par rencontres hasardeuses. »<sup>216</sup>

Dans le séminaire *L'objet de la psychanalyse*, notamment dans la leçon du 30 mars 1966, Lacan présente « l'objet *a* comme le bâti » du fantasme, et souligne, juste après le lien avec le désir que : « Le désir se captive de cette division du sujet en tant qu'elle est causée par le bâti du fantasme. »<sup>217</sup> Dans cet amalgame d'éléments se construit la réalité humaine, et tout ce qui la touche, et donc la violence. Cette réalité n'est qu'une construction subjective, munie de symbolique et d'imaginaire, selon les recours du sujet en particulier, par rapport au réel. La fonction du fantasme est justement de faire un écran<sup>218</sup>, qui protège. Dans l'individuel c'est le fantasme qui peut faire écran aux horreurs du réel, dans le collectif c'est les discours qui font écran avec des récits unifiants et identitaires. Nous reviendrons sur cette question. Michel Bousseyroux souligne dans cette même lignée : « Pas d'accès à la réalité sans en passer par cet écran du fantasme qui nous cache son réel, qui nous occulte son impossible à voir. »<sup>219</sup>

De ce fait, parler du fantasme c'est parler aussi de l'objet *a* qui le constitue, c'est la logique de la figure  $\$ \diamond a$  qui inclut le sujet divisé. Dans l'écrit de 1967 « De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité » Lacan dira : « La réalité, de ce fait, est commandée par le fantasme en tant que le sujet s'y réalise dans sa division même. »<sup>220</sup> Le fantasme est donc « [...] moteur de la réalité psychique [...] »<sup>221</sup>

Ces coordonnées sont nécessaires pour penser l'inclusion de l'acte de violence dans la vie du sujet, mais aussi pour comprendre les constructions subjectives qui constituent un écran, donc le fantasme, pour le réel qui porte la rencontre avec la violence. L'objet *a* reste

---

<sup>216</sup> Soler, C., *Une clinique d'exception*, Paris, Éditions Nouvelles du Champ Lacanien, 2022, p.109.

<sup>217</sup> Lacan, J., *L'objet de la psychanalyse*, Leçon du 30 mars 1966, Publication hors commerce. Document interne à l'Association freudienne internationale, p. 227.

<sup>218</sup> Lacan parle de l'« écran du fantasme » dans une note en bas de page du texte « Du traitement possible de la psychose », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 553.

<sup>219</sup> Bousseyroux, M., Réalité, fantasme et réel, *L'en-je lacanien* n°9, Érès, 2007/2, p.148.

<sup>220</sup> Lacan, « De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 358.

<sup>221</sup> *Ibidem*.

dans le fond de la question en tant qu'il est l'objet cause du désir, mais aussi impliqué dans la jouissance, par exemple de la répétition, que Freud a constaté dans la névrose traumatique pendant la guerre. De ce fait, il s'agit de ce qui peut pousser à la violence, ainsi que ce qui donne des coordonnées subjectives pour continuer à vivre après la violence.

### *Nouages et dénouages*

Lacan dira, à la fin de son enseignement, et de sa vie, dans ledit séminaire de Caracas en 1980 :

C'est à vous d'être lacaniens, si vous voulez. Moi, je suis freudien. C'est pourquoi je crois bienvenu de vous dire quelques mots du débat que je soutiens avec Freud, et pas d'aujourd'hui.

Voilà : mes *trois* ne sont pas les siens. Mes *trois* sont le réel, le symbolique et l'imaginaire.

J'en suis venu à les situer d'une topologie, celle du nœud, dit borroméen. Le nœud borroméen met en évidence la fonction de l'au-moins-trois. C'est celui qui noue les deux autres dénoués.<sup>222</sup>

Le retour à Freud de Lacan a été marqué depuis ses débuts par l'introduction dans l'univers conceptuel de ses trois registres. Néanmoins c'est dans le prétendu réel que Lacan a introduit avec son Nœud qu'il montre les façons par lesquelles les parlêtres construisent leur rapport au monde. La question la plus importante à souligner dans cet apport de Lacan à la psychanalyse, doit passer par le fait de nouer ces trois registres. Nouer c'est la forme par laquelle se mettent en relation ses registres fondamentaux de la réalité des êtres parlants. Mais la particularité du sujet, divisé, se trouve justement dans ses façons, qui lui sont propres, de nouer les registres, et donc de les dénouer. Le sujet se construit dans ses coupures, liens et *imbroglios*. Tout cet enjeu, qui ne supprime pas la clinique dite structurelle, prend forme dans la théorie du nœud borroméen chez Lacan, et la clinique qu'il propose.

Ces registres sont donc liés au nom de Lacan, mais aussi par tout le travail qui les met ensemble ; travail de « compréhension » et conceptualisation, mais aussi le travail qui s'adresse à une clinique, c'est le sens de donner consistance à ces registres dans le corps.

---

<sup>222</sup> Lacan, J., Séminaire de Caracas, 1980. Disponible sur:  
<https://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/1980-07-12.pdf>

Lacan dit dans son séminaire de 1976-1977, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, un moment déjà tardif de son enseignement :

Ce que j'ai avancé dans mon nœud borroméen de l'Imaginaire, du Symbolique et du Réel, m'a conduit à distinguer ces trois sphères et puis ensuite à les renouer. Il a fallu donc que je passe de ces trois boules — il y a les dates, j'ai énoncé le Symbolique, l'Imaginaire, et le Réel en 54, j'ai intitulé une conférence inaugurale de ces trois noms devenus en somme par moi ce que Frege appelle noms propres. Fonder un nom propre, c'est une chose qui fait monter un petit peu votre nom propre. Le seul nom propre dans tout ça, c'est le mien.

L'extension de Lacan au Symbolique, à l'Imaginaire et au Réel, c'est ce qui permet à ces trois termes de consister, je n'en suis pas spécialement fier. Mais je me suis après tout aperçu que consister ça voulait dire quelque chose, c'est à savoir qu'il fallait parler de corps ; il y a un corps de l'Imaginaire, un corps du Symbolique — c'est *lalangue* — et un corps du Réel dont on ne sait pas comment il sort. Ce n'est pas simple, non que la complication vienne de moi, mais elle est dans ce dont il s'agit.<sup>223</sup>

La question de nouer est fondamentale, pas seulement dans le terme propre du borroméen, donc pour les instances de l'imaginaire, symbolique et réel, mais aussi en raison de ce que ces instances véhiculent, en termes de jouissance et de désir pour le sujet. C'est-à-dire qu'il y a un nœud là où la jouissance se noue avec l'image, ou bien avec un signifiant, donc le résultat peut mettre en tension justement les poussées pulsionnelles. Cela concerne autant l'individuel que le collectif dans la relation avec les autres. Comme le dit Lacan, ce qui vient donner consistance à ce nouage est justement le corps. C'est un corps, comme nous l'avons avancé depuis le départ de notre recherche, un corps qui n'est pas que biologique, mais signifié, et c'est sur celui-ci que l'excès de la jouissance peut opérer. C'est le sens de la remarque de Lacan dans son séminaire *Le sinthome*, lorsqu'il dit « Son corps, on l'a, on ne l'est à aucun degré »<sup>224</sup>, et il insiste sur cette formulation presque à la fin de la leçon : « Il faut bien que vous réalisiez que ce que je vous ai dit des rapports de l'homme à son corps, et qui tient tout entier dans le fait que l'homme dit que le corps, son corps, il l'a. »<sup>225</sup> Le corps est une fabrication subjective qui prend en charge aussi le réel de la chair, mais que le sujet intègre dans ses différentes dimensions, qui sont aussi le signifiant dans le symbolique, et l'image dans l'imaginaire. Ces deux dimensions ne sont pas complètement indépendantes l'une de l'autre, et c'est en ce sens que l'on s'intéresse au nœud et aux résultats de ses

---

<sup>223</sup> Lacan, S.24, *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*, 16 Novembre 1976, Publication hors commerce. Document interne à l'Association freudienne internationale, p. 12.

<sup>224</sup> Lacan, J., Le séminaire livre XXIII *Le sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 150.

<sup>225</sup> *Ibidem.*, p. 154.

interceptions. Notamment, nous remarquons que l'objet *a*, se trouve coïncé dans le centre et concerne tous les registres. Ce rapport avec le corps n'est pas donné, et Lacan souligne qu'il, le rapport, est « [...] si imparfait chez tous les êtres humains. »<sup>226</sup> Cette imperfection est le propre du réel, qui montre l'impossibilité latente et profonde du sujet à saisir son propre corps.

Nous proposons de penser la violence comme quelque chose qui intervient dans ce nouage, ou bien cause le dénouage, dans les registres subjectifs, et dans tout ce qu'ils véhiculent : image, signifiant, jouissance, désir, pulsion, etc. De ce fait, et sur ce point nous nous appuyerons sur les recherches de Maria Clemencia Castro ; la violence configure un nouage particulier, en tant que contingence qui s'inscrit dans le sujet.

Castro souligne, pour délimiter le signifiant violence dans la pensée, et les cheminement discursifs et cliniques de Lacan :

Chez Lacan, le terme violence est présent par rapport à une grande variété thématique qui permet d'enregistrer des inscriptions hétérogènes et parfois même contradictoires. La violence et la parole, la violence à la base de la constitution du fantasme, la violence essentielle et son nouage avec la mort, sont quelques-unes des variantes de son traitement. Il y a aussi la violence entre l'amour et la haine, dans la passion et le sentiment ; la violence et un corps impliqué, la frappe, la souffrance et la douleur ; la violence et le désir ; la violence et le caprice parental, le pacte, ce qui est exclu.<sup>227</sup>

Toutes les dimensions, dont certaines sont également des affects, que Castro extrait de l'enseignement de Lacan, dans un lien ou une référence direct à la violence, sont concernées, et organisées par les registres de la réalité humaine, donc Symbolique, Imaginaire et Réel. Cela prend une dimension assez extensive dans les champs subjectifs des êtres parlants.

---

<sup>226</sup> *Ibidem.*, p. 149.

<sup>227</sup> Castro, M. C., *Transgresión, goce y profanación. Contribuciones desde el Psicoanálisis al estudio de la violencia y la guerra*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Siglo del Hombre Editores, 2005, p. 42. Le texte original est en espagnol, toutes les références en français sont notre propre traduction. Ici le texte original : « En Lacan, el término violencia hace presencia a propósito de una amplia variedad temática que permite registrar inscripciones heterogéneas y a veces hasta contrarias. La violencia y la palabra, la violencia en el fundamento de la constitución del fantasma, la violencia esencial y el anudamiento con la muerte, son algunos de los recodos de su tratamiento. Está también la violencia entre el amor y el odio, en la pasión y el sentimiento; la violencia y un cuerpo implicado, la percusión, el sufrimiento y el dolor; la violencia y el deseo; la violencia y el capricho paterno, el pacto, lo excluido. »

Il ne s'agit pas forcément d'un nœud borroméen, car cela concerne une façon de nouer très spécifique, même si ce nœud est convoqué par une clinique qui porte son nom. Ce qui nous intéresse le plus c'est de souligner que la violence se noue, faisant nœud de différentes façons et cela implique différentes conséquences pour le sujet.

Castro, convoque la catégorie de *extimité* de Lacan pour la mettre en rapport avec la violence, et de ce fait présenter la violence comme familière et intime, en même temps qu'étrange, tout comme *l'inquiétante étrangeté* de Freud, et son point d'horreur.<sup>228</sup> Castro trouve dans la violence une forme de structure de bord car « elle s'enracine dans le réel, en même temps qu'elle implique le symbolique, et fait nœud avec l'imaginaire. »<sup>229</sup> Cela donne une sorte de consistance *réelle*, dans le terme borroméen, à la violence, pour penser son inscription dans le nœud. Dans ce nouage qui peut faire la violence, nous pouvons voir comment, dans la guerre par exemple, l'idéal fait nœud avec la jouissance, «[...] pour donner une voie à ce qui est pulsionnel.»<sup>230</sup>

Finalement, Castro propose un nouage, qui n'est pas une référence borroméenne à proprement parler, mais qui montre les dimensions que nous devons considérer et mettre en relation pour penser la violence, et les conséquences sur les parlêtres. Elle souligne un « substrat structural » de la violence, qui fait nœud entre trois éléments, à savoir « le signifiant, l'acte et la trace. »<sup>231</sup> C'est dans ces liens, selon Castro, que s'inscrit la violence dans la subjectivité, en tant que nom de quelque chose. Une fois ce nœud établi, le sujet doit faire avec ce qui s'incruste en lui et construire des ressources subjectives pour supporter ce reste que laisse la violence. Le travail de Lacan pointe justement comment le sujet se construit par un nœud avec ses éléments, certains contingents. Il souligne dans son séminaire *R.S.I* que «La consistance pour le parlêtre, pour l'être-parlant, c'est ce qui se fabrique et qui s'invente.»<sup>232</sup> Ici, il remet l'imaginaire, «[...] à son accent de sens.»<sup>233</sup> C'est ce que visent les recours subjectifs du parlêtre pour construire son monde face à ses rencontres, bonnes ou mauvaises, rencontres qui peuvent donc être la violence. Ce qui se fabrique, qui s'invente, c'est par exemple le sinthome, c'est quelque chose qui fait nœud. De ce fait, le sens dans la

---

<sup>228</sup> *Ibidem.*, p.62

<sup>229</sup> *Ibidem.*

<sup>230</sup> *Ibidem.*, p. 78.

<sup>231</sup> *Ibidem.*, p. 37.

<sup>232</sup> Lacan, J., *R.S.I*, Leçon du 11 février 1975, Publication hors commerce. Document interne à l'Association freudienne internationale, p. 81-82.

<sup>233</sup> *Ibidem.*, p. 81.

place imaginaire que Lacan lui donne en 1975, est un outil pour le sujet. Autrement dit, face à l'horrible du réel, qui est une horreur sans sens, ou mieux, une horreur sans sens, le sujet doit faire appel à l'imaginaire et au symbolique, pour signifier ce qui se montre comme innommable. C'est la même opération qu'avec le fantasme qui fait écran.

Rithée Cevasco souligne dans son livre *Paso a paso...Hacia una clínica borromea*:

Nous n'avons jamais trouvé un réel comme ça, brut...on y est toujours confronté par le biais d'un nouage bon au mauvais avec le S ou le I. Sinon, nous ne pourrions rien en dire...dès qu'on en dit quelque chose, on utilise la parole et on le fait passer dans le sens, et le réel, cela est très clair pour Lacan, n'est pas seulement la non proportion/rapport sexuel impossible à écrire mais c'est ce qui ex-siste à tout sens, ce qui est hors sens (définition explicite à partir du séminaire RSI.)<sup>234</sup>

Ces constructions du sujet, qui sont en quelque sorte une façon de bricoler avec ses recours subjectifs, peuvent prendre différentes formes, toujours par des nouages du réel avec des éléments symboliques et/ou imaginaires, pour donner le sens, qui se trouve dans le domaine de l'imaginaire. Tout cela concerne le travail d'un discours. Le mythe fait partie de ses formes de traitement du réel, mais n'est pas la seule façon de faire. Il y a des constructions en solitaire, le *parlêtre* qui est tout seul, par exemple dans une analyse, par la direction d'une cure, se construit ses récits, il les fait et défait. Mais dans le collectif aussi, des discours sont créés, par exemple ceux qui convoquent à l'identification, ou à la construction d'une identité. Il s'agit des façons de procéder avec le réel.

Par rapport à la violence le sujet de l'individuel, comme celui du collectif, a recours à la narration. Elle n'a pas une exclusivité du traitement de la violence, mais elle est impliquée. Par la narration le sujet peut construire différentes formes de nœuds, borroméens ou pas, dans un travail sur le réel. La narrativité, qui est aristotélicienne, peut convoquer cette dimension par sa structure, à savoir : commencement, nœud et dénouement. Cela, malgré l'implication chronologique, implique aussi quelque chose du traitement du contenu du réel qui se met en

---

<sup>234</sup> Cevasco, R., et Chapuis, J., *Paso a paso ...Hacia una clínica borromea. Vol. 1*, Barcelona, Ediciones S&P, 2017, p. 45. Le texte original est en espagnol, toutes les références en français sont notre propre traduction. Ci-après le texte original : « Nunca encontramos un real así en bruto...siempre nos confrontamos con él en tanto anudado bien o mal con lo S o con lo I. Si no, no podríamos decir nada de él...apenas decimos algo de él, usamos la palabra y lo hacemos pasar al sentido, y lo real, eso es muy claro para Lacan, no sólo es lo imposible de escribir la proporción/ relación sexual, sino que es lo que ex-siste a todo sentido, lo que está fuera de sentido (definición explicitada a partir del seminario RSI). »

tension, et qui retrouve un rapprochement, comme les intersections du nœud, avec le symbolique et l'imaginaire.

### **Violence imaginaire, l'image (Un corps)**

Nous avons proposé dans le chapitre précédent une sorte de *violence imaginaire*, comme un support, le soutien formel de la figure de l'ennemi. C'est le support formel de cette construction. Il ne s'agit pas d'un imaginaire pur, car, et cela reprend la logique du nœud, cette dimension se met en lien avec le symbolique. L'ennemi est construit grâce à l'image déformée des monstres imaginés par la haine. Ces monstres deviennent un cadre, un lieu autorisé pour exprimer ce que Lacan nomme la dialectique de l'inconscient, qui marque « une impossibilité de la coexistence avec l'autre. »<sup>235</sup>

Dans ce nouage de I et S que nous venons de présenter le symbolique construit le récit de la haine supporter par une image, qui est le corps de l'a/Autre. Ce lien est propre uniquement au processus de la haine, il est propre à ses registres ; Jean-Pierre Cléro l'énonce ainsi : « Par l'Imaginaire, nous nous figurons et dissimulons la réalité. Mais l'Imaginaire ne se suffit pas à lui-même; sa dimension affirmative et constitutive est elle-même arc-boutée par l'ordre symbolique.»<sup>236</sup>

L'Autre majuscule n'est pas forcément une figure de respect, même si les dieux font l'Autre. L'Autre fait altérité. Tout cela concerne à proprement parler la politique de la haine. Nous reviendrons plus tard justement sur l'utilité et les excès de cette figure de l'ennemi, figure privilégiée de la décharge de violence.

Nous allons nous concentrer dans un premier temps sur la question de l'image, qui est le propre de l'imaginaire. Elle est à mettre en lien avec un certain corps, celui du miroir, quelque chose qui attrape le sujet dans sa construction subjective. Finalement nous tenterons de montrer en quoi la violence vient de l'imaginaire ou prend ses fondements dans ce registre.

---

<sup>235</sup> « La dialectique de l'inconscient implique toujours comme l'une de ses possibilités la lutte, l'impossibilité de la coexistence avec l'autre. » Lacan, J., *Le séminaire livre III Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p. 50- 51.

<sup>236</sup> Cléro, J.-P., *Le vocabulaire Lacan*, Paris, Ellipses, 2002, p. 36.

Darian Leader reprend la question de l'image, d'un point de vue que nous proposons de considérer comme une forme de violence. Dans son livre *Ce que l'art nous empêche de voir* (2002) ce qu'il souligne, n'est autre chose que les avancées de Lacan sur la fonction, et la fondation, du sujet, dans son rapport à l'image, à sa propre image, mais surtout à l'image de l'autre. Leader présente ce moment ainsi : « [...] être aspiré par une image est aliénant. Cela nous donne notre unité corporelle au prix d'une division, d'une discordance dans notre identité.»<sup>237</sup>

Leader souligne dans cette citation, et dans la partie 2 et 3 de son livre, les points qui nous intéressent sur cette question de l'image et de son rapport avec la violence, par le biais d'un corps, qui est celui de l'imaginaire. L'image et l'identité sont en question, mais par une division constitutive.

Cette lecture n'est pas une nouveauté, cela correspond aux premiers travaux de Lacan en psychanalyse, à proprement parler. Ladite, pour nous, violence imaginaire, en poussant les concepts, correspond justement à l'introduction de l'image du corps, comme unité. Lacan souligne dans son *Stade du miroir* (1949), qu'il s'agit d'un moment, un moment marqué par la jubilation de l'enfant qui se trouve comme un corps séparé de l'autre, qui est son semblable. Ce moment signe une division, une identification, et la jubilation ne doit pas se prendre comme une joie perpétuelle, car c'est le moment aussi de l'établissement d'une altérité qui provoque la souffrance. De ce fait, la violence imaginaire correspond justement à l'altération de cette unité corporelle, à laquelle le sujet s'attache, qui lui donne un corps, autrement dit, il s'agit des conséquences de vivre avec ce corps. Leader souligne ici à quel point cet aspect se met en lien avec la souffrance humaine :

On pourrait évoquer ici la grande quantité de problèmes divers que les gens rencontrent dans leur relation à leur image corporelle, ainsi que la frustration qui hante ceux qui sont décidés à acquérir les objets matériels possédés par d'autres. Une des conséquences de l'identification avec quelqu'un d'autre, après tout, c'est que ce que nous voulons est défini par ce que l'autre veut.<sup>238</sup>

De ce fait, et comme nous le soulignons depuis les chapitres précédents, dans la violence, dans l'acte qui la signe, l'autre, tant dans sa dimension du semblant de *a* ou dans sa

---

<sup>237</sup> Leader, D., *Ce que l'art nous empêche de voir* (2002), Paris, Éditions Payot & Rivages, 2011, p. 38.

<sup>238</sup> *Ibidem*.

dimension d'altérité de A, est concerné. Le plus important à souligner par rapport à une certaine violence imaginaire, c'est l'existence de l'autre, mais de l'autre nommé, maintenu et soutenu chez Lacan comme minuscule, dans la mesure où il s'est construit par son image et par une certaine proximité au sujet. Le sujet ne connaît pas complètement l'autre et rêve de pouvoir le connaître pour le contrôler. Le sujet, s'est constitué, établi, en tant qu'objet imaginaire dans le monde de l'autre. Son corps est un objet imaginaire, donc des images pour l'autre. Lorsque Freud parle de se servir du prochain, pour le travail, pour le sexe, pour ses biens et afin de « l'humilier, de lui causer des souffrances, de le martyriser et de le tue »<sup>239</sup> c'est l'autre du semblable qui se prête à ses supplices. Le fond d'un supplice c'est ce qui touche, et maltraite, le corps. Donc, il s'agit du corps de l'autre, dans sa dimension réelle, mais aussi de l'image que dégage l'autre au service du sujet.

Par rapport à la violence imaginaire ce dernier point se met en relation avec les trois sources de souffrance soulignées par Freud. Dans le *Malaise dans la civilisation* de Freud, il met comme première source de souffrance le corps propre à chacun, c'est pourquoi la politique doit et peut se servir de corps pour gouverner, et cela touche forcément le corps de l'autre.

L'autre est à un moment déterminé de la constitution du sujet, un modèle, et il est la cause d'une division. Il, l'autre, rend un tout premier service au sujet, cela par rapport à sa prématuration biologique, qui le rend comme inapte à la survie en solitaire. Cette prématuration au niveau du corps qu'expérimente le petit de l'homme est incontestablement un réel pur, néanmoins, il, ce réel, s'organise à ce moment-là dans l'image. C'est la fonction principale de l'imag<sup>240</sup>, dans les différentes formes qu'elle peut prendre selon la réalité, qui se fait dans ce mélange d'imaginaire et de symbolique.

Ce corps qui se prolonge dans l'imaginaire, bien réel dans ses limitations, s'avère lié et marqué par une fragilité constitutive : « Les images nous capturent, comme Lacan le soutenait, là où notre développement biologique est vécu comme inadéquat, ce qui a pour effet d'y installer un schéma d'aliénation dans l'image. »<sup>241</sup>

---

<sup>239</sup> Freud, S., *Le Malaise dans la civilisation* (1930), Paris, Éditions Points, 2010, p. 119.

<sup>240</sup> « L'imag<sup>240</sup> est élaborée dans une relation intersubjective et peut être déformée par rapport à la réalité. » Chemama, R., et Vandermersch, B., *Dictionnaire de la Psychanalyse*, Paris, Larousse-Bordas, 1998, p. 187.

<sup>241</sup> Leader, D., *Ce que l'art nous empêche de voir* (2002), Paris, Éditions Payot & Rivages, 2011, p. 39.

Ce qui est inadéquat dans notre biologie, qui correspond à une prématuration organique qui nous empêche de nous débrouiller dans la vie sans l'autre, fait partie des différences entre l'humain et l'animal. Nous revenons sur la question, cette fois-ci, sur l'axe imaginaire que commence à développer Lacan avec son *Stade du miroir*. Ici il introduit une particularité de l'espèce humaine. Soler dit : « Il l'explique par un autre fait<sup>242</sup>d'espèce : la prématuration de la naissance et l'impuissance motrice à laquelle elle condamne le petit, la forme érigée de l'image, qu'il dira "orthopédique de sa totalité", anticipant sur la maîtrise.»<sup>243</sup>. Soler souligne juste après la dimension mortifère que comporte ce rapport à l'image, mais aussi et surtout à l'impuissance de la maîtrise. Nous pouvons remarquer, en nous appuyant sur les images de violence que reproduit constamment le monde imaginé des séries et des films, que la violence revient souvent au contrôle sur un autre corps, en soumettant le sujet à une perte de son autonomie. Dans le monde qui raconte l'histoire universelle, la guerre montre le même fait. Soler dit après, dans la même page, « Ce fait (la non distinction spéculaire par rapport à l'autre-semblable) dénonce évidemment la faiblesse de l'identité purement spéculaire, et que le un de l'image est toujours menacé par l'intrusion de ce double dont l'image du semblable est à l'origine.»<sup>244</sup> La fondation de cette menace que constitue l'autre du semblable (le petit a) est donc à l'origine de cette rencontre. Cela est véhiculé par l'image, où c'est l'autre et le propre corps qui sont en question.

Il est essentiel de penser cette violence imaginaire, car pour Lacan c'est par ce rapport à l'image que s'établit une première façon de socialisation, il dit : « Ce moment où s'achève le stade du miroir inaugure, par l'identification à l'*imago* du semblable et le drame de la jalousie primordiale[...], la dialectique qui, dès lors lie le *je* à des situations socialement élaborées. »<sup>245</sup> La menace de l'autre, la jalousie et la prématuration du corps, qui laisse une fragilité dans le sujet, qui le divise dans son identité, sont l'inauguration dans le registre de l'imaginaire pour l'être parlant. Les enjeux subjectifs qui s'établissent dans cette rencontre, et donc dans cette forme de socialisation, constituent un cadre pour le sujet et sont également le fondement de l'agressivité que Lacan met en valeur à la même époque que le « Stade du miroir », dans un article intitulé « L'agressivité en psychanalyse » (1948, publié une année avant la publication de l'écrit sur le Stade). La conclusion logique c'est que la première forme de socialisation du

---

<sup>242</sup> Un autre fait, différent à ce des ethnologues.

<sup>243</sup> Soler, C., *Un autre narcissisme*, Paris, Éditions du Champ lacanien, 2017, p. 17.

<sup>244</sup> *Ibidem*. Nous avons ajouté les parenthèses.

<sup>245</sup> Lacan, J., « Le stade du miroir », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 98. Soler dans le séminaire que nous avons référé plus haut souligne également cette remarque de Lacan.

sujet entraîne déjà une agressivité constitutive. Lacan dit, quelques années plus tard dans son séminaire, « [...] c'est par le biais du meurtre du semblable qui est latent dans la relation imaginaire. »<sup>246</sup> La meurtre, qui est un fait de violence, établit ce rapport à l'imaginaire. Cette constatation n'est pas lacanienne à proprement parler, c'est Freud qui l'a souligné<sup>247</sup>, mais c'est Lacan qui l'a fait rentrer dans l'ordre de l'imaginaire, dans le rapport à l'image, et à un certain corps qui se détache de cette dialectique. Cette dialectique, que souligne Lacan, c'est la confrontation entre le moi et l'autre.

### *Agressivité et violence*

Nous pouvons prendre ici deux voies différentes. D'un côté il est possible d'opposer l'agressivité à la violence, en établissant une sorte de *versus*. D'un autre côté, il est possible de supposer un rapport à la violence, existante aussi dans l'agressivité.

L'intérêt pour l'agressivité chez Lacan, correspond au moment d'élaborations autour de l'imaginaire. Donc dans les années qui correspondent justement à cet intérêt, l'agressivité est toujours associée à l'autre mais, pas seulement l'autre, en tant qu'« altérité » (car cela correspond à l'Autre) mais, en tant qu'autre-corps, véhiculé justement par l'image.

L'agressivité, on le sait, n'est une question ni fondamentale ni originale de/et pour la psychanalyse malgré l'écrit de 1948, mais il s'agit par contre d'une question soutenue et très valorisée par la science, par exemple dans les recherches de Konrad Lorenz. La science a donné une place à la question de l'agressivité mais en tant qu'instinct animal, et a tenté de prolonger ses caractéristiques sur l'humain. C'est de l'ordre de l'incontrôlable, aspect qui s'éloigne de la dialectique qui introduit la pulsion chez l'humain. L'agressivité prend une place considérable en psychanalyse en tant que phénomène de l'imaginaire. De cette image que se fait le sujet, dans son versant d'identification qui mobilise l'imago, le sujet peut se trouver divisé; il expérimente alors l'*intention d'agression*, comme l'énonce Lacan dans la thèse II<sup>248</sup> de cet écrit, par rapport à une dislocation corporelle. C'est toujours l'image du corps, le corps imaginaire, qui est au fond de la question. Dans l'agressivité selon Lacan, se

---

<sup>246</sup> Lacan, J., *Le séminaire, livre V, Les formations de l'inconscient* (1957-1958), Paris, Éditions du Seuil, 1998, p. 460.

<sup>247</sup> « Depuis les premières observation de Freud, chacun sait le rôle que joue la pulsion de destruction portée contre le semblable et retournée de ce fait même contre le sujet, et que bien d'autres éléments y sont intéressés, des éléments de régression, de fixation, dans l'évolution libidinal. », *Ibidem.*, p. 445.

<sup>248</sup> Lacan, J., « L'agressivité en psychanalyse », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 103.

trouvent aussi des liens symboliques, il ne s'agit pas d'un imaginaire pure, et il propose même un usage pour la clinique et le transfert, autrement dit, pour la technique analytique. De ce fait, il y a une agressivité « repérable et analysable dans une cure analytique. »<sup>249</sup>

Presque dix années après ses premières élaborations, dans la leçon du 18 juin 1958 du Séminaire V, *Les formations de l'inconscient*, Lacan revient sur la question, pour établir la question dans les termes d'une opposition. Celle-ci est peut-être la citation la plus connue de Lacan sur la violence, il dit :

Pour rappeler des choses de première évidence, la violence est bien ce qui est essentiel dans l'agression, au moins sur le plan humain. Ce n'est pas la parole, c'est même exactement le contraire. Ce qui peut se produire dans une relation interhumaine, c'est la violence ou la parole.

Si la violence se distingue dans son essence de la parole, la question peut se poser de savoir dans quelle mesure la violence comme telle - pour la distinguer de l'usage que nous faisons du terme d'agressivité - peut être refoulée, puisque nous avons posé comme principe que ne saurait être en principe refoulé que ce qui se révèle avoir accédé à la structure de la parole, c'est-à-dire à une articulation signifiante.<sup>250</sup>

L'agressivité reste inscrite dans une dialectique, celle propre de l'imaginaire, la violence, par contre, implique un acte; mais un acte qui met en question la faiblesse de la construction d'un sens solide, c'est-à-dire d'une construction proprement symbolique et imaginaire. Autrement dit d'un repère qui fait soutien. De cette façon la violence, par opposition à l'agressivité, semble toucher le domaine du réel. Lacan souligne le fait que la violence est le cœur de l'agression, qui n'est pas à proprement parler l'agressivité.

Cependant la violence et la parole ne sont pas une opposition *stricto sensu*, « Il y a en effet, l'absence de parole qui se traduit en violence mais également la parole qui peut comporter une violence. »<sup>251</sup> De ce fait, la violence s'inscrit dans ses effets, qui peuvent venir d'une parole adressée.

---

<sup>249</sup> Askofaré, S., Palabra y violencia(s): enseñanzas del psicoanálisis, *Violencia, segregación e inclusión: paradojas actuales*, Medellín, Universidad de Antioquia, Fondo Editorial FCSH de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, 2021, p. 44.

<sup>250</sup> Lacan, J., *Le séminaire, livre V, Les formations de l'inconscient* (1957-1958), Paris, Éditions du Seuil, 1998, p. 460.

<sup>251</sup> Izcovich, L., *La parole, ses limites et son au-delà*, Paris, Stilus, 2020, p. 6.

Finalement, la violence comme telle, est appréhensible dans le discours courant. C'est là que se trouve la référence constante à la violence. Elle comporte quelque chose du manque d'ordre, du chaos, dans le sens grec si renvoie à une sorte de réel de l'innommable. Il ne s'ordonne pas ni par l'imaginaire, ni par le symbolique, et se trouve de ce fait très proche du réel. Izcovich ajoute sur cette question « Là où les mots ne peuvent pas se dire, il y a un pousse à la violence. »<sup>252</sup> Le résultat passe donc par l'acte.

Néanmoins, dans ce lien avec le discours courant, la violence imaginaire correspond aux conséquences sur le sujet de ce corps de l'image, et donc de l'agressivité et l'intention d'agression. Autrement dit, la violence se trouve comme une sorte de reste de l'agressivité, là où une certaine inscription imaginaire et symbolique n'arrive pas à s'établir complètement, pour faire, comme nous avancerons plus tard, écran.

### *Les corps pris par la violence*

L'intention d'agression, l'agressivité pensée par la psychanalyse, la tendance « corrélative d'un mode d'identification »<sup>253</sup> renvoie toujours à un corps, celui de l'imaginaire. Il est fondamental pour le sujet et pour la psychanalyse car sur lui repose l'image du corps, complète, comme dans la trouvaille jubilatoire de l'enfant ou déformation par un acte. La déformation ou le traitement spécifique de ce corps peut être une décision, mais, et c'est sur ce point que nous fixons notre attention, cela peut être aussi la conséquence d'un acte de violence. De ce fait, la violence imaginaire serait la violence faite sur l'image du corps. Lacan soulève cette question dans son écrit de 1948, en parlant des images des corps maltraités qui mobilisent les intentions agressives : « Ce sont les images de castration, d'éviration, de mutilation, de démembrement, de dislocation, d'éventrement, de dévoration, d'éclatement du corps, bref, les imagos que personnellement j'ai groupées sous la rubrique qui paraît bien être structurale, d'*imagos du corps morcelé*. »<sup>254</sup>

La question du corps morcelé, qui n'est qu'une image, vient du fait que le sujet connaît inconsciemment ce morcellement. C'est le signe de sa prématuration, qui implique une certaine fragilité. L'autre est une cible, mais le sujet est détaché de son corps en fondant ainsi

---

<sup>252</sup> *Ibidem.*, p. 40.

<sup>253</sup> Lacan, J., «L'agressivité en psychanalyse», *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 110.

<sup>254</sup> *Ibidem.*, p. 104.

son image et son *je-moi*. Sous ces coordonnées, et c'est la logique de l'agressivité, il est possible de penser la violence comme un retour, et un rappel, de cette fragilité fondatrice, et qui renvoie à la précarité de ce corps qui ne se maîtrise pas.

Dans son « Stade du miroir », Lacan n'omet pas le modèle proprement biologique, à propos du système pyramidal<sup>255</sup> du cerveau, pour expliquer la perturbation de l'enfant. Néanmoins ce qui l'intéresse vraiment ce sont les conséquences subjectives qui se détachent de là, autrement dit, le traitement que le sujet fera de ce fait. Le petit d'homme ne peut pas contrôler son corps, de ce fait, si le bébé se trouve face à un objet qu'il souhaite prendre, par l'immaturation de son système pyramidal, il aura des difficultés à l'attraper. Cela entraîne de la frustration.

Ce sujet, qui se trouve capturé par l'image, est aussi, non seulement divisé par rapport à l'image de l'autre, mais également en manque de contrôle de son corps. De ce fait, il est possible de penser que dans les actes de violence, et cela se met en lien direct avec la notion du trauma, le sujet est renvoyé à une certaine position de passivité, d'aliénation imaginaire à l'autre. Cette passivité, nous reviendrons plus tard sur cette question avec plus de détails, est l'expérience décrite par les fantasmes de séduction chez Freud. Par rapport au corps imaginaire le sujet peut se retrouver dans la précarité et même la prématurité de son corps, il n'est plus maître de son propre corps. Nous proposons de penser avec cette logique les rencontres avec une violence évidente, comme par exemple les cas d'enlèvement ou de torture sur les corps pendant la guerre mais aussi des formes moins évidentes, comme le cas d'un discours de haine collectif, d'un accident (naturel ou sur la route entre autres) ayant des conséquences définitives sur le corps, comme une invalidité.

Le sujet trouve son unité, imaginaire, dans son image, qui lui permet également de soutenir son *moi*. De cette façon le sujet se tient par « un drame », et il « [...] machine les fantasmes qui se succèdent d'une image morcelée du corps à une forme que nous appellerons orthopédique de sa totalité [...] »<sup>256</sup> Dans « Subversion du sujet », Lacan dit que le moi « est cette image qui se fixe, moi idéal, du point où le sujet s'arrête comme idéal du moi. Le moi est dès lors fonction de maîtrise, jeu de prestance, rivalité constituée. »<sup>257</sup> C'est dans le moi

---

<sup>255</sup> Lacan, J., « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 96.

<sup>256</sup> *Ibidem.*, p.98

<sup>257</sup> Lacan, J., « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p.809.

que se fixe la rivalité imaginaire, qui peut être le fondement qui entraîne la violence. Mais, c'est également à cette place que se trouve l'élément régulateur, avant de le penser en termes de jouissance dans le discours. La rivalité qui se constitue dans le moi, rentre dans les logiques normatives de la culture par l'idéal du moi : « [...] la fonction que nous appellerons pacifiante de l'*idéal du moi*, la connexion de sa normativité libidinale avec une normativité culturelle, liée depuis l'orée de l'histoire à l'*imago* du père. »<sup>258</sup> C'est donc le symbolique qui vient signifier le pure imaginaire, qui va vers l'agressivité dans les coordonnées de la culture, représentée par le père qui fait la loi. Il est possible de nous demander à ce niveau jusqu'à quel point les enjeux de l'idéologie qui véhicule la violence généralisée, ordonnée par un discours, ne viennent pas d'un idéal du moi élargi.

Par l'intention d'agression, qui complète l'agressivité, advient comme réponse à une menace sur le corps, quelque chose qui le renvoie vers un corps morcelé. C'est également une menace qui s'adresse au *moi*, faible dans son unité. L'essence de cette réponse peut être justement la violence, en tant qu'acte. Mais, cela doit être approfondi ailleurs, la violence n'est pas uniquement une réponse de défense pour sauvegarder l'unité du corps, cela serait de la pure agressivité. La violence apparaît, c'est la constatation la plus fréquente, depuis la place du bourreau; c'est-à-dire celui qui inflige l'acte qui fait violence sur le corps du sujet (ici le sujet tient la place de la victime). Dans cet acte de violence, celle que subit le corps, la marque s'imprime, en modifiant l'image du corps.

La violence en termes généraux est associée le plus souvent, dans sa forme extrême, à la marque sur le corps, et rappelle la « rubrique structurale »<sup>259</sup> comme dit Lacan, de l'image du corps morcelé. Il s'agit des corps maltraités. C'est à ces formes que l'horreur fait appel le plus souvent. La violence s'associe rapidement à l'image de ces corps grotesques et maltraités. Cette association est répandue, par exemple, par le cinéma. L'horreur est générée par un corps maltraité, soumis à la violence, bien sûr du méchant de l'histoire. Le cinéma, qui permet toutes sortes d'illusions, nous amène sur l'écran des corps mutilés, cassés, démembrés, des corps souffrants.

Avec ses images, le cinéma ne fait que donner un support d'image consistant aux angoisses de morcellement imaginaire qui habitent le sujet par rapport à son propre corps.

---

<sup>258</sup> Lacan, J., « L'agressivité en psychanalyse », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 117.

<sup>259</sup> *Ibidem.*, p. 104.

Dans l'état de veille, pour reprendre le terme freudien de la vie réalité-réel, le sujet se confond avec les menaces violentes sur son propre corps.

Monsieur G<sup>260</sup>, par exemple -nous reviendrons avec plus d'éléments sur ce cas à la fin de notre recherche-, est un sujet qui dans une opération militaire contre-guérilla, sous son commandement, marche sur une mine explosive. Monsieur G tombe par terre, encore conscient, et voit son corps brûlé, il repère notamment le bas de sa jambe déformée complètement, voire inexistante. C'est son corps imaginaire qui redevient présent. Le plus important à souligner, dans le fait que nous venons de présenter, c'est la formation d'un nœud qui est déjà présent. Ce corps morcelé est touché forcément par le symbolique, quand la réponse du sujet est de penser au suicide (à cause de l'horreur à l'idée de devenir handicapé), qui le pousse à prendre l'arme sur sa taille et la mettre dans sa bouche, mais immédiatement le sujet recule (l'honneur du bon soldat : s'il se suicide sa mère ne recevrait pas le drapeau). Ces deux réponses, l'une après l'autre sont ancrées au symbolique, qui vient resignifier le sujet au-delà de son image.

### **Violence symbolique, la parole. (L'Autre)**

Les registres de l'imaginaire ainsi que ceux du symbolique, nous rappellent jusqu'à quel point le sujet « survit » et s'inscrit dans le monde grâce à l'Autre majuscule. L'Autre, avec une majuscule, prend en psychanalyse le lieu du langage, mais il est aussi un lieu de pure altérité. Il donne les bases pour ce qui correspond au symbolique à proprement parler. L'image de l'autre, du semblable, repose sur l'imaginaire et l'identification qui peut s'établir sur cette dimension, alors que l'Autre du symbolique se pose par son désir qui implique un manque constitutif pour le sujet.

*Bourdieu, Freire et Lacan*

Avant de nous concentrer sur une certaine « violence symbolique » qui soit de la psychanalyse, nous partions de la remarque qu'il ne s'agit pas du concept du sociologue Pierre Bourdieu<sup>261</sup>. Néanmoins nous pouvons trouver des points d'entrecroisement, notamment en ce

---

<sup>260</sup> Nous traiterons avec plus d'attention dans la dernière partie de notre texte sous le nom de Monsieur G: *Tour of Duty (L'enfer du devoir)*.

<sup>261</sup> Cf. Landry, J.-M., « La violence symbolique chez Bourdieu », *Aspects sociologiques*, 13, 1, 2006, pp. 85-92.

qui concerne la figure de l'Autre et l'aliénation qu'il peut entraîner. La question chez Bourdieu relève d'une violence discrète, dissimulée, qui ne passe pas forcément par le corps dans la violence psychique qui laisse une marque, la trace de son acte, mais qui est plutôt un commandement qui passe par le discours social. De ce fait ladite violence symbolique de Bourdieu se met en lien direct avec la domination, mais une domination qui s'établit même malgré l'assentiment subjectif du dominé. Dans ce sens il semble avoir une relation de proximité avec cet Autre lacanien qui se trouve comme lieu du désir, mais aussi du langage, de la loi, de l'altérité, mais également du commandeur, qui peut être un des sens de l'expression de Lacan « l'inconscient est le discours de l'Autre »<sup>262</sup>. Cela rappelle la dimension politique de la psychanalyse, en dévoilant la place de l'Autre.

Cet Autre peut prendre différents visages, il est parfois incarné, avec un corps repérable par sa matière, mais aussi il peut être un Autre de pur discours, qui est là sans présence matérielle, comme le langage. Néanmoins il aura toujours un corps, dans le sens qu'il adhère au corps du sujet, pris lui-même par le langage. La dernière formulation que nous avons citée de Lacan, se met en relation avec une autre formulation qui dit « l'inconscient c'est la politique »<sup>263</sup>. C'est l'Autre qui est au fond de la question, mais en tant qu'il est intégré à la subjectivité de l'être parlant, c'est la condition qui le fait devenir cet être particulier.

La violence symbolique de Bourdieu, comme le souligne Markos Zafiroopoulos<sup>264</sup>, part de l'idéal que prétend accomplir le sujet pour rentrer dans la case que le social attend de lui. Dans cette logique, il ne met pas en question la particularité de chaque sujet dans l'intégration de la demande de l'Autre, qui est la question que Lacan soulève dans sa reprise de Cazotte : *Che vuoi?*. Chez Bourdieu le sujet se fait générique par le désir de l'Autre.

Dans la théorie de Paulo Freire, pédagogue brésilien, nous pouvons trouver un certain versant de cette violence symbolique, qui prend les postulats des Bourdieu, qui se rapproche de la psychanalyse. Dans *La pédagogie des opprimés* (1970), un des travaux les plus remarquables de Freire, il reprend d'une certaine façon le modèle hégélien du maître et de

---

<sup>262</sup> Lacan, J., *Le séminaire, livre V, Les formations de l'inconscient* (1957-1958), Paris, Éditions du Seuil, 1998, p. 476.

<sup>263</sup> Lacan, J., *La Logique du fantasme*, Leçon du 10 mai 1967, Publication hors commerce. Document interne à l'Association freudienne internationale, p. 360.

<sup>264</sup> « Il y a là une sorte de violence symbolique faite aux femmes devenues épouses et mères, ou encore destituées de leur idéal d'être de désir pour être génériquement placées au service des biens de la cité par l'institution du mariage qui les met au service de ce que Bourdieu appelait la *domination masculine*. » Markos Zafiroopoulos, La ségrégation et la manie de la terreur, *La clinique lacanienne* 2016/1 (n° 27), pages 127 à 140.

l'esclave. Il avance, dans un développement qui vise à l'éducation qui changera la place de l'opprimé, prenant en compte la politique des classes, les termes d'opresseur et d'opprimé comme les unités d'un conflit. Le postulat de Freire est que, comme le maître hégélien, l'opresseur a besoin de l'opprimé pour exister, c'est ce dernier qui lui donne sa place.<sup>265</sup> De ce fait, l'opresseur doit solidifier un discours qui cristallise l'impossibilité d'un changement de sa condition, en créant une sorte de destin incontestable pour les opprimés. Il, l'opresseur, rend également impossible le dialogue : une logique d'anti-dialogue, qui pousse à sa permanence dans l'oppression de l'autre. L'anti-dialogue est donc inhérent à sa condition d'opresseur, et permet de fixer les conditions d'inégalités. Néanmoins ce qui nous semble le plus remarquables dans la théorie de Freire, et qui se met en relation avec la violence symbolique de Bourdieu, ainsi qu'avec l'Autre de Lacan, c'est que l'opprimé doit intégrer l'opresseur dans son être, dans ses règles, et de cette façon l'opprimé craint sa liberté, en tant qu'il aura la responsabilité de remplir, avec un nouveau « contenu » dit Freire, l'espace vide que laisserait « l'ombre » de l'opresseur. C'est le prix cher de sa liberté. Autrement dit, l'opprimé loge en lui l'opresseur, et de ce fait, il n'a pas besoin de son acte, car il est déjà « déterminé » par son discours<sup>266</sup>.

Tout ce qui pour la sociologie, au même titre que la pédagogie de Freire, correspond à une construction sociale, soutenue par un discours spécifique de domination ou d'opposition, est chez Lacan un fait de la structure langagière, fait soutenu par la figure de l'Autre.

*La loi et les « règles de jeux ». L'Autre*

Slavoj Žižek souligne au début de son livre consacré à la question de la Violence<sup>267</sup> que :

[...] la violence « symbolique » incarnée dans le langage et ses formes, ce que Heidegger appelait la « maison de l'être ». Comme nous le verrons par la suite, celle-ci n'est pas seulement à l'œuvre dans les cas évidents (et largement documentés) d'incitation à la violence et de rapports de domination sociale tels que reproduits dans les formes courantes de discours : il existe une forme de violence encore plus fondamentale, inhérente au langage lui-même.<sup>268</sup>

---

<sup>265</sup> Freire, P., *Pedagogía del oprimido* (1970), Madrid, Siglo XXI, 2020, p. 46-47.

<sup>266</sup> *Ibidem.*, p. 35.

<sup>267</sup> Žižek, S. *Violence. Six réflexions transversales*, Vauvert, Éditions Au diable vauvert, 2012.

<sup>268</sup> *Ibidem.*, p., 8.

Le symbolique s'établit par le langage, qui lui donne sa structure. Cela s'ordonne et prend forme dans le sujet par l'Autre qui le précède.<sup>269</sup> C'est la caractéristique fondamentale de cette figure, il est antérieur au sujet<sup>270</sup>, il lui est étrange mais en même temps il le détermine. Dans ce sens, il reste dans un lieu d'*extimité*. C'est justement cette détermination qui pose problème au sujet, et donne en même temps la condition de division du sujet, propre de celui qui est déterminé par l'inconscient. Le sujet est attrapé dans cette relation, dans une dimension différente à la capture imaginaire, mais dans la logique du symbolique, qui lui permet justement de symboliser son monde : « Entendons alors par langage le pouvoir de symboliser (désignation des choses en leur absence, production de significations nouvelles par l'articulation des signifiants) [...] »<sup>271</sup>

Dans cette appréhension du monde, et de son Autre particulier, le sujet se fixe dans sa particularité. L'Autre est à lui, même si c'est l'Autre de la culture, car il l'intègre à sa manière. De cette façon, le sujet se met en relation avec le monde qui lui permet de trouver également un sens qui le détermine. Cela correspond à l'ordre symbolique, qui est une loi qui s'impose au sujet, et d'une certaine façon, le dresse pour la vie dans la civilisation. C'est la conséquence propre du fait de parler, car il parle avec l'Autre : « L'homme parle donc, mais c'est parce que le symbole l'a fait homme. »<sup>272</sup>

Déjà dans le chapitre précédent, consacré complètement à Freud, avec certains liens avec l'œuvre de Lacan, nous avons avancé à la fin la question de la loi. Cette loi de la théorie freudienne prend la figure du père, qui s'érige dans un acte de pure violence : c'est le meurtre du père, son assassinat qui permet au sujet d'accéder à la loi, celle du symbolique, qui le fait parler. Cette loi symbolique, liée à l'acte de violence fondateur qu'est le meurtre du père, fait entrer le sujet dans la loi du langage, et de ce fait aussi dans celle du désir, car elle fonde le manque. La capacité de symboliser qu'a le sujet, c'est la loi même.<sup>273</sup>

---

<sup>269</sup> « Mais la solution est à chercher d'un autre côté, du côté de l'Autre, distingué par un grand A, sous le nom de quoi nous désignons une place essentielle à la structure du symbolique. » Lacan, J., « La psychanalyse et son enseignement », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 454.

<sup>270</sup> « Cette antériorité de l'Autre est à entendre doublement comme : -antériorité de la structure du langage (lexique, grammaire, etc.); -antériorité du discours de l'Autre : on parle du sujet et on lui parle avant qu'il parle. » Askofaré. S., *D'un discours l'Autre. La science à l'épreuve de la psychanalyse*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2013, p. 106.

<sup>271</sup> Sauret, M-J, *La psychologie clinique, Histoire et discours de l'intérêt de la psychanalyse*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1995, p. 25.

<sup>272</sup> Lacan, J., « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 276.

<sup>273</sup> Bruno, P., « Identification et nomination », *Psychanalyse YETU*, vol. 41, no. 1, 2018, p. 60.

Nous pouvons penser que l'imaginaire est le côté le plus animal du sujet, mais cela peut tomber dans la logique de l'éthologie. Dans le registre de l'imaginaire, qui ne se soutient pas tout seul, mais avec le symbolique, le sujet s'éloigne de l'animal, par la dialectique qui constitue son propre moi. Il s'agit déjà d'un stade propre de symbolisation, qui donnera au sujet la parole. Ce corps qui était avant de pure chair et os, devient maintenant un objet imaginaire pour l'autre, mais un signifiant pour l'Autre. De ce fait, la logique d'une violence propre de la civilisation est soutenue par l'introduction de cet Autre qui vient s'imposer par son désir dans la vie des sujets.

Le sujet rentre donc dans un monde régi par certaines règles, qui sont celles du symbolique, où il, l'être parlant, trouvera la particularité de son traitement, nouage, de ce registre.

Assoun souligne que « [...] l'Autre est le lieu d'origine du signifiant, ce sans quoi l'image du corps reste sans signification. »<sup>274</sup> C'est sur ce corps signifié, reconnu et nommé par les signifiants qui viennent de l'Autre, que la violence peut s'exercer, se mettre en acte. De cette façon, c'est aussi dans la figure de l'Autre que se soutient le discours de haine. L'Autre, peut dans le discours, forcer les « murs protecteurs de la civilité »<sup>275</sup>. La civilité en tant que respect d'autrui, souhait de la culture que nous pouvons éprouver par notre histoire et notre quotidien, est difficile à maintenir.

Dans la symbolisation qui se sert des signifiants qui viennent de l'Autre, habite une autre violence, plus basique que celle des commandements (de l'Autre), il s'agit de la mortification de quelque chose par la réduction du langage. Žižek trouve cet aspect chez Hegel, et le met en relation avec le signifiant maître de Lacan, qui ordonne le discours, discours du Maître. C'est la logique du malentendu constitutif de l'être parlant, question qui marque la violence fondamentale du désir, condamné à l'insatisfaction perpétuelle. Žižek propose une « pirouette terminologique » pour dire que « [...] la "violencia" ne réside pas tant dans l'agression que dans son excès, qui perturbe le cours normal des choses en désirant toujours plus. Il s'agit donc de se débarrasser de cet excès. »<sup>276</sup>. Ici l'auteur met en relation directe la violence avec le désir, et l'excès qu'il provoque, et dira plus tard, en soulignant le

---

<sup>274</sup> Assoun, P.-L., *Lacan*, Paris, PUF, 2003, p. 64-65.

<sup>275</sup> Žižek, S. *Violence. Six réflexions transversales*, Vauvert, Éditions Au diable vauvert, 2012, p.82.

<sup>276</sup> *Ibidem.*, p. 82.

fait que le langage porte quelque chose de la violence : « [...] c'est le langage lui-même qui pousse notre désir au-delà des limites du raisonnable, le transforme en "désir contenant l'infini" et l'élève au rang de quête absolue, impossible à satisfaire. »<sup>277</sup>

Le désir qu'ordonne l'Autre peut comporter justement tous les caractères qui vont mener à une violence, mais cela peut prendre différentes formes : il peut s'agir de la violence pour plaire à l'Autre dans une identification idéologique, cas récurrent dans la guerre, mais la violence peut aussi être une réponse en acte, une contestation à l'aliénation à l'Autre : « Il n'y a plus d'autre médiation que celle de la violence. »<sup>278</sup>

### *La parole, le domaine de la violence et l'acte*

La psychanalyse, tant sa théorie que sa pratique, mais aussi la clinique qu'elle propose, dépend comme la plupart des créations humaines, de la parole. La mise en valeur de ce fait a été pointée très tôt par Lacan, au point de signer la particularité de son enseignement. Nous nous référons notamment à son rapport de Rome « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » de 1953, qui accentue l'orientation de la pratique qu'il propose.

Les premières années de l'enseignement de Lacan, formalisées dans ses séminaires, sont marquées par un accent important sur le symbolique. L'ordre symbolique qui vient s'ordonner par le signifiant et son rapport à la parole, de ce fait il s'agit du champ du langage. Dans son enseignement des années 50, qui montre l'avancée de sa recherche, dans le sens d'un *work in progress* nous trouvons plusieurs références à la violence, par exemple dans le séminaire I, *Les Écrits techniques de Freud* (1953-1954), notamment dans la leçon du 10 février 1954, qui deviendra un écrit intitulé « Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la "Verneinung" de Freud » (1954) et dans le séminaire V, *Les formations de l'inconscient* (1957-1958). Nous avons déjà souligné la question un peu plus haut dans ce même chapitre, principalement en référence au séminaire V. Au cours de ces années, Lacan traite la violence par rapport, rapport coupé, à la parole, une division qui fait limite. Il propose même une opposition : parole *ou* violence.

---

<sup>277</sup> *Ibidem.*, p. 91.

<sup>278</sup> Lacan, J., *Le séminaire, livre X, L'angoisse* (1962-1963), Paris, Seuil, 2004, p. 34.

Cette position nous la trouvons également dans la citation suivante tirée des *Écrits*, où il dit : « Ne savons-nous pas qu'aux confins où la parole se démet, commence le domaine de la violence, et qu'elle y règne déjà, même sans qu'on l'y provoque. »<sup>279</sup> Si la parole est du domaine du symbolique, le domaine qui introduit la violence est donc d'un autre ordre. Néanmoins, dans une logique de nœud, les liens qui mènent de l'un à l'autre doivent s'établir. Mais dans cette citation de Lacan se trouve également une remarque importante par rapport au fait que la violence « règne déjà » sans avoir besoin d'être provoquée. Cela met la violence dans un endroit presque d'origine, de base, autrement dit comme constitutive de quelque chose du sujet qui se définit dans son rapport au langage. La violence règne déjà aussi dans le sens où elle échappe au fait d'être refoulée en tant qu'elle n'est pas de l'ordre de la parole.

Nous pouvons penser aussi que dans cette logique que propose Lacan se présente justement une sorte de relève. La parole laisse la place au domaine de la violence, mais en tant que véhicule. De cette façon, il serait possible de dire plutôt : parole *et* violence. Donc, une parole qui déloge le sens, ou qui touche un signifiant précis du bâtiment symbolique du sujet, peut amener soit à l'acte de violence comme réponse, soit au ressenti subjectif de violence, qui peut mettre le sujet à la place de la victime. Nous trouvons ici justement l'injure et l'insulte, figures qui sont une parole qui fait violence, paroles qui sont en même temps un acte. Cela dans le sens que ce mot met le sujet dans une place différente par rapport à l'Autre. Ce sont des paroles qui font une opération symbolique de resignification, d'introduction signifiante et qui peuvent passer, principalement dans la psychose, un message de l'Autre qui attaque le sujet. L'exemple tiré de l'enseignement de Lacan, « Je viens de chez le charcutier »<sup>280</sup> qui élève la réponse « truie » à la catégorie de S<sub>1</sub> va dans ce sens.

Cette violence qui vient donc de la parole du symbolique, s'inscrit dans une logique différente de cette violence -opposée complètement à la parole- que Lacan décrit dans son séminaire I comme une violence implicite là où la parole n'est plus médiation dans la relation imaginaire à l'autre, qui fait une « [...] réduction de l'autre à une fonction corrélative du moi du sujet [...] »<sup>281</sup> Celle-ci serait la violence imaginaire par excellence, violence implicite de la prise, captation, de l'autre dans le moi du sujet, c'est-à-dire dans la relation spéculaire. Cette

---

<sup>279</sup> Lacan, J., « Introduction au commentaire de Jean Hyppolite » (1954), *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 375.

<sup>280</sup> Lacan, J., *Le séminaire, livre III, Les psychoses (1955-1956)*, Paris, Éditions du Seuil, 1981. Leçon 7 décembre 1955.

<sup>281</sup> Lacan, J., *Le séminaire, livre I, Les Écrits techniques de Freud (1953-1954)*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p. 62.

remarque de Lacan porte une grande valeur clinique surtout pour interroger quelque chose comme une clinique de la violence. Nous reviendrons plus tard sur cette question, néanmoins il est intéressant de repérer et questionner cela dans l'acte de violence extrême, l'acte qui prend le corps physique, par exemple la torture : quelle relation s'établit ? Est-elle spéculaire, et se joue dans le *a-a'* de l'agressivité imaginaire ? Le symbolique s'impose lorsque le corps de l'autre est resignifié, par exemple par l'idéologie qui peut aller jusqu'à la déshumanisation de cet autre corps : un corps juif devient chair pour la haine lors de « la solution finale » au temps de la deuxième guerre mondiale, par exemple. En Colombie ce fait se trouve dans le traitement des corps des *guérilleros*, qui deviennent même un chiffre à atteindre, comme nous l'avons vu dans le cas des *Falsos positivos*.<sup>282</sup> Le corps de l'ennemi prend une dimension différente justement en raison de l'articulation symbolique, qui le pousse, dans le sens principal du signifiant, du côté de la pure différence. Dans sa appropriation symbolique, l'autre est donc porteur d'une marque, symbole<sup>283</sup>, de sa différence.

Le symbole, comme la parole, prend chez Lacan, dans ses premières années d'enseignement, la forme de la médiation. Celle-ci, sans la considérer selon des principes moraux, peut être médiatrice pour le « bon » et pour le « mauvais », autrement dit, pour faire liens avec les autres, ou pour les casser. Mais aussi dans la voie de la « civilité » ou dans les excès de la violence. Cette fonction de médiation établit un lien, néanmoins c'est un lien trompeur dans la mesure où la communication est impossible, par le fait structural de la prise toujours particulière du langage par chaque sujet. Le symbolique et le langage qui précèdent le sujet sont traités de façon particulière pour chaque être parlant qui s'en sert.

De ce fait, nous constatons un changement concernant le concept de violence. Elle n'est plus complètement l'opposition de la parole, car cette dernière peut aussi véhiculer une violence. Cependant, le domaine de la violence apparaît comme un domaine qui résiste à la

---

<sup>282</sup> Le Tribunal spécial pour la paix (JEP) a établi, dans le communiqué n°19 de 2021, qu'au moins 6402 civils ont été assassinés par l'armée colombienne et présentés de manière illégale comme des *guérilleros* tués au combat, entre 2002 et 2008. Le résultat statistique qui a bénéficié le gouvernement et l'armée dans le contexte de la guerre contre la guérilla est connu comme « faux positifs ». La logique qui opère dans ses cas c'est justement d'investir le corps de n'importe qui du signifiant qui porte la haine, qui nom l'ennemie, donc *Guerrillero* dans ce contexte. Ici les corps devient juste la chair signifié, pour être chiffre de guerre, comme un ennemi battu. Le dit communiqué se trouve sur:

<https://www.jep.gov.co/Sala-de-Prensa/Paginas/La-JEP-hace-p%C3%BAblica-la-estrategia-de-priorizaci%C3%B3n-dentro-del-Caso-03.-conocido-como-el-de-falsos-positivos.asp>

<sup>283</sup> « La relation symbolique, je l'ai déjà souligné, est éternelle. Et non pas simplement parce qu'il faut qu'il y ait effectivement toujours trois personnes -elle est éternelle en ceci que le symbole introduit un tiers, élément de médiation, qui situe les deux personnages en présence, les fait passer sur un autre plan, et les modifie. » Lacan, J., *Le séminaire, livre I, Les Écrits techniques de Freud (1953-1954)*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p. 178.

nomination du symbolique. C'est l'enjeu propre du trauma et du réel qu'il représente. La parole est donc l'outil avec lequel le sujet essaie de contourner ce réel innommable qui touche le domaine de la violence. Mais c'est aussi la parole qui peut servir de porte d'entrée dans ce domaine.

L'Autre du langage vient nuancer cette relation de la pure image, et introduit des significations qui vont même modifier le corps du sujet, mais cette relation au langage va surtout introduire le manque-à-être, qui laissera le sujet divisé, marqué par son désir, absent de lui-même, représenté par un signifiant. La violence, celle que nous proposons ici comme symbolique, par le biais de l'Autre, et qui peut prendre la parole soit comme véhicule, soit comme limite dans une signification possible, concerne aussi le signifiant, et son inscription dans la subjectivité. Dans la logique de *L'efficacité symbolique*, Lévi-Strauss<sup>284</sup>, souligne que le traitement de la violence, comme tout traitement proprement humain, donne des significations pour contourner le réel de son monde. C'est la référence à son monde et à son rapport aux autres<sup>285</sup>. Par le symbolique le sujet s'inscrit à une place par rapport à ses semblables, mais aussi à l'altérité de l'Autre. Cela se fait par le moyen de la parole et de la séparation avec sa jouissance. Ce fait entraîne « [...] un effet de mortification du sujet du fait même d'être séparé d'avec le réel de son être de jouissance. »<sup>286</sup>

Cette inscription dans le symbolique a été traitée par la psychanalyse par l'Œdipe, et ce qu'il véhicule du désir, mais aussi de l'intégration de la loi. Également par le lieu que le sujet, toujours divisé, occupe par rapport à l'autre, en l'intégrant comme objet de son désir, et par rapport à l'Autre comme lieu de la loi et du désir (désir de l'Autre). Le travail de l'Œdipe consiste en une régulation de la sexualité dans l'ordre symbolique et place dans la subjectivité l'enjeu de ce signifiant particulier qu'est le phallus. Le phallus s'inscrit dans le symbolique, il est, comme le dit Lacan « signifiant sans pair »<sup>287</sup>, c'est la logique propre de la différence qui établit le symbolique entre signifiants.

---

<sup>284</sup> Lévi-Strauss, C., « L'Efficacité symbolique » (1949), *Anthropologie structurale* (1955), Paris, Plon, 1958. Cette conférence de Lévi-Strauss est considérée par Lacan comme une « initium d'une référence structuraliste en forme ». Lacan, J., « De nos antécédents », *Écrits*, Paris : Seuil, 1966, p. 72 (dans la note à la fin du texte).

<sup>285</sup> L'inscription du sujet dans son rapport à l'autre, la place qu'il occupe pour l'Autre, concerne l'ordre et l'efficacité symbolique. Chez Freud nous trouvons cette recherche dans *Le Roman familial des névrosés* de 1908, et chez Lacan dans sa conférence *Le mythe individuel du névrosé*, de 1952 au Collège philosophique.

<sup>286</sup> Sauret, M.-J., *L'effet révolutionnaire du symptôme*, Éditions Érès, 2008, p. 85.

<sup>287</sup> Lacan, J., « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 642.

Sauret<sup>288</sup> souligne le lien fait habituellement entre « une explosion de violence » et le « passage à l'acte », où la question qui persiste est justement la non médiation de la parole. C'est-à-dire un acte sans symbolisation. Néanmoins, en ce qui concerne l'acte à proprement parler, comme le dit l'auteur, il est « [...] corrélatif de la responsabilité du sujet. L'acte est ce par quoi le sujet échappe à ses déterminations. »<sup>289</sup> Ses déterminations viennent de la parole de l'Autre, et de ce fait c'est par un acte de parole que le sujet peut imposer aussi un « non ». La violence concerne les deux côtés de cette question : la détermination de l'Autre comporte une violence, en tant que fixation des exigences sur le sujet (plus visiblement dans les exigences sociales pour faire partie du groupe), mais d'un autre côté se trouve la réponse à ses déterminations, par un acte de violence qui sépare le sujet de ces exigences. De ce fait, une réponse violente n'est pas forcément un « passage à l'acte » sans symbolisation, car il peut être un acte de parole, de contestation articulé par le langage. On retrouve cela dans les discours articulés de guerre, qui pointent un ennemi commun, une idéologie, et un sentiment identitaire qui solidifie un groupe, par la ségrégation d'un autre groupe. Il s'agit donc d'une configuration symbolique qui réglera la jouissance. Par la parole, et donc le symbolique, s'organisent les discours de haine et son traitement au niveau social.

Les notions que nous avons présentées jusqu' ici, sont solidaires du postulat lacanien de « L'inconscient structuré comme un langage ». Néanmoins nous avons souligné aussi la violence qui se trouve dans le trauma, et le réel innommable, que le symbolique tente de contourner par la parole, comme un traitement possible de celui-ci.<sup>290</sup> Ce réel innommable porte aussi l'être de jouissance, qui se trouve comme hors symbolique et imaginaire. Dans ce domaine le sens n'arrive pas à s'établir, et nous pouvons retrouver ici un autre versant de l'enseignement de Lacan qui pointe un autre inconscient sous le nom du *Parlêtre*<sup>291</sup>.

---

<sup>288</sup> Sauret, M.-J., *Psychanalyse et politique. Huit questions de la psychanalyse au politique*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2000, p. 144.

<sup>289</sup> *Ibidem.*

<sup>290</sup> « Mais il est un fait, c'est que ça ne passe pas, qu'il n'y a ni crachat ni *crachose* et que l'adéquation du Symbolique ne fait les choses que fantasmatiquement, de sorte que le lien, l'anneau que serait ce Symbolique par rapport au Réel ou ce Réel par rapport au Symbolique ne tienne pas. » Lacan, J., *Le moment de conclure*, Leçon du 15 novembre 1977, Publication hors commerce. Document interne à l'Association freudienne internationale, p. 12-13.

<sup>291</sup> « [...] mon expression de parlêtre qui se substituera à l'ICS de Freud », Lacan J., « Joyce le Symptôme », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 565.

## **Violence - réel, la jouissance. (*Lalangue*)**

L'enseignement de Lacan a établi un premier apport fondamental en relevant la place constitutive de la parole et du langage. Comme nous l'avons vu dans l'opposition que postule Lacan entre violence et parole, cette dernière se trouve dans une place d'exception, comme une « parole de solution »<sup>292</sup>, par la portée de la parole pleine. L'attention se trouve principalement sur les effets de la symbolisation.

Même si Lacan avait souligné ces trois registres dès le départ de son travail, le temps et les variations sur le réel représentent un véritable *work in progress* que finit par donner toute l'importance -sans oublier la place fondamentale des autres registres et du langage- au réel et à la jouissance.

La jouissance apparaît comme quelque chose d'obscur, et parfois très difficile à définir dans l'enseignement de Lacan<sup>293</sup>. Même si sous la plume de Freud nous pouvons retrouver des références à la jouissance, il ne s'agit pas de la jouissance isolée par Lacan : c'est le « champ lacanien ». C'est une conception très variable, et très riche en articulations. Cependant c'est dans la jouissance que se trouve tout l'aspect paradoxal propre du sujet. Mais pour être plus consistant, ce n'est pas seulement le sujet qui se met en question par la jouissance, mais c'est par la jouissance qu'il est possible de penser un *Parlêtre*.

Les principales caractéristiques de ces élaborations consistent à pointer ce qui du sujet reste hors symbolique, et de ce fait hors du sens que ce registre peut donner au sujet dans son articulation à l'imaginaire.

Ici, nous proposons un changement dans la logique que nous avons avancé jusqu'à maintenant, à savoir : violence imaginaire, violence symbolique. La suite logique serait donc Violence réelle. Néanmoins nous proposons plutôt un tiret entre les deux mots pour introduire une autre relation. De ce fait, violence-réel isole tout d'abord la dimension propre du réel lacanien, et comporte une sorte de continuité entre la violence et cette dernière comme catégorie, registre. Cela afin de signaler, à la différences des autres deux registres, que ce

---

<sup>292</sup> Soler, Du parlêtre, *L'en-je lacanien* n°11, Érès, 2008/2, p. 27.

<sup>293</sup> Cf. Braunstein, N., *La jouissance. Un concept lacanien*, Point hors ligne, 1992 et Leader, D., *La jouissance, vraiment ?*, Paris, Stilus, 2020.

n'est pas une violence propre à ce troisième registre, mais plutôt que c'est le réel qui est la violence à proprement parler dans les effets et les traces qu'il laisse dans le sujet, notamment par rapport au sens. En effet, comme nous le soulignerons à plusieurs reprises, la violence par excellence, laisse le sujet hors sens, sans représentations. C'est une sorte d'altération du monde référentiel, sans les signifiants donnés par le symbolique, ni les identifications imaginaires.

Cette proposition n'est pas une coupure avec l'inconscient de Freud, qui est celui du déchiffrement, « structuré comme un langage ». Elle ne le supprime pas, car le sujet néanmoins continue à se constituer et à se construire dans le cadre de l'imaginaire et du symbolique, et la psychanalyse continue à écouter ses effets. La clinique s'oriente avec les lumières des élaborations du réel, notamment avec la formalisation du Nœud borroméen, mettant en valeur justement la partie énigmatique de la jouissance, qui touche le réel, pour travailler avec le vide qu'il comporte. Sans le remplir à tout prix, avec du sens imposé, mais plutôt en remarquant les particularités de cette jouissance dans son traitement, par le symptôme.

La *violence-réel* est donc celle qui touche le support subjectif, au point d'introduire un trou. Le sujet sans le support des dimensions symbolique-imaginaire souffre. Cela concerne notamment le corps, corps vivant, sans lequel le sujet, parlêtre, ne pourrait pas accéder à la jouissance.

De ce fait, la violence imaginaire correspond à une forme de relation qui s'établit avec l'autre minuscule du semblable et avec l'image du corps; la violence symbolique de son côté concerne la présentation qui véhicule le signifiant, les attaques de la parole adressée et la présence de l'Autre. La violence-réel est à proprement parler une rencontre particulière qui laisse le sujet sans ressources et qui le rapproche de sa jouissance.

Nous présentons ici donc quatre concepts qui se mettent en relation. Le réel, la jouissance, *lalangue*, propre de la psychanalyse d'orientation lacanienne, et nous ajoutons la violence, qui reste du « domaine public ».

## *Des jouissances*

La jouissance comme concept se prend comme unité, au singulier. Néanmoins la constatation de la théorie et de la pratique clinique de la psychanalyse, qui doivent faire une seule et même chose, est que la jouissance est particulière à chaque sujet, et que c'est par le discours que quelque chose de l'excès qu'elle signe s'ordonne dans le social. De ce fait, le social se fait avec la mise en place de plusieurs jouissances particulières qui entretiennent en même temps son malaise. Cela se met en relation directe avec la pulsion, qui n'est pas équivalente à la jouissance.

Dans l'enseignement de Lacan la jouissance prend plusieurs formes. Leader les présentent ainsi, comme des catégories : « la jouissance de l'image du corps ; la jouissance phallique ; la jouissance de l'Autre (génitif subjectif) ; la jouissance de l'Autre (génitif objectif) ; le plus de jouir ; la jouissance de sens ; la jouissance d'être ; la jouissance de la vie ; la jouissance du corps. »<sup>294</sup> Il s'agit donc de la jouissance et de ses articulations, là où elle se trouve, là où elle se ressent, ou bien là où elle se réalise, se « satisfait ». Nous gardons la satisfaction de la jouissance entre parenthèses, car cela comporte une autre question. L'auteur signale également, de façon résumée, une évolution du concept dans l'enseignement de Lacan :

[...] tout d'abord, la jouissance est associée à l'image du corps, présente dans les références de Lacan à la jubilation du stade du miroir; ensuite vient un emploi hégélien, dans lequel la jouissance se trouve liée aux questions d'appropriations et de propriété, puis dans les années cinquante, la jouissance apparaît comme antagoniste du désir ; après quoi, elle montre enfin de quoi elle est capable dans le séminaire *L'Éthique*, avec le concept de la Chose ; elle est davantage développée dans "Kant avec Sade", pour devenir dans les années soixante et soixante-dix chez Lacan le pivot de l'approche de la plupart des questions cliniques et métapsychologiques, de la répétition à sa nouvelle manière de penser la sexualité féminine et masculine.<sup>295</sup>

L'évolution de ce concept prend de ce fait une place chaque fois plus importante dans les développements de Lacan, dans la mesure où ce dernier donne une importance décisive au réel. Cela concerne tant la théorie que la clinique : vers une reconnaissance de cet impossible qui est le réel. En effet, au moment où l'opération du symbolique rend une médiation par le

---

<sup>294</sup> Leader, D., *La jouissance, vraiment?*, Paris, Stilus, 2020, p. 10.

<sup>295</sup> *Ibidem.*, p. 11-12.

langage et la parole, c'est déjà un traitement du réel, et nous nous éloignons de ce dernier, mais en même temps nous nous en rapprochons dans la mesure où « ce n'est pas ça »<sup>296</sup>.

Dans les différentes catégories que nous avons soulignées avec Leader, se trouve également la particularité de la jouissance qui se trouve dans chaque *parlêtre*, dans la mesure où son réel implique *lalangue*, sa *lalangue* à lui. Nous pouvons constater comment au fur et à mesure que Lacan insiste sur le réel, et notamment avec son intérêt sur Joyce, les néologismes deviennent eux aussi plus insistants, plus présents, nous pouvons dire presque nécessaires, comme le Nœud borroméen dans son intention de montrer le réel. *Parlêtre* et *lalangue* sont solidaires, et pointent une particularité qui se retrouve aussi dans la mise en relation avec l'a/Autre du lien social. Dans cette rencontre des subjectivités il est judicieux de reprendre un autre néologisme de Lacan, qui sera utile pour souligner la question du social avec les jouissances, au pluriel. Il s'agit de la « Variété » qu'énonce Lacan dans son séminaire *L'insu que sait de l'une bévüe s'aile à mourre*, leçon du 19 avril 1977<sup>297</sup>. Variété et vérité se retrouvent dans un seul mot pour pousser vers un autre sens, que Soler postule comme « [...] la variété multiple des vérités de jouissance propre à chaque parlant et qui désormais, c'est le changement, ont droit de cité. »<sup>298</sup> La jouissance porte en elle quelque chose de la propre vérité, celle qui, en psychanalyse, ne relève pas d'une argumentation par des articulations ingénieuses des idées, mais de la particularité de sa jouissance et de ses rapports au réel. La mise en relation des jouissances, variées et multiples, qui parlent dans la cité, qui se font une place, pouvant entretenir justement ce que Soler nomme « la guerre des types de jouissances »<sup>299</sup>.

La violence, comme acte, qui se joue dans le social -c'est-à-dire dans la relation avec l'autre, mais pas sans la présence de l'Autre-, concerne la jouissance justement dans sa pure singularité, mais aussi et surtout dans son insistance à se mettre en place. Nous pouvons dire qu'il est impossible d'éviter la jouissance, elle trouvera sa manifestation par différents moyens. La violence implique un sujet qui vient la nommer, dans les conséquences et marques qu'elle laisse. Au fond de la violence, dans la marque réelle qui s'installe, se trouve quelque chose de la jouissance qui se met en place, soit par la supposition de la jouissance de

---

<sup>296</sup> Lacan, J., Le séminaire livre XX *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. ..

<sup>297</sup> Lacan, J., Lacan, S.24, *L'insu que sait de l'une bévüe s'aile à mourre*, Leçon du 19 avril 1977, Publication hors commerce. Document interne à l'Association freudienne internationale, p.115.

<sup>298</sup> Soler, C., *Des hommes, des femmes, cours 2017-2018*, Paris, Éditions du Champ lacanien, 2018, p. 80.

<sup>299</sup> *Ibidem*.

l'Autre, du côté de celui qui inflige l'acte, soit le paradoxe de la répétition jouissive du côté de la victime. Cela implique une satisfaction. Nous reviendrons sur ce point.

### *Jouissance et parole, inconscient-Parlêtre*

Malgré le hors symbolique qui représente le réel et sa jouissance, la psychanalyse d'orientation lacanienne ne rend pas ceux comme impossibles d'en être touchés. Les paroles des sujets sont la possibilité de les traiter et d'en dire quelque chose de ce paradoxe qui est le *parlêtre*. Lacan postule que «[...] l'inconscient, c'est que l'être en parlant jouisse.»<sup>300</sup> Cela ne met pas seulement en relation la jouissance avec la parole, qui se trouve dans le fait de parler, mais pointe surtout un effet, le fait de jouir. Ce n'est pas la parole pleine comme tel, mais un parole particulier qui viendra dire, dans *lalangue*, quelque chose de la particularité du sujet. Ce sujet trouve donc une reformulation qui pointe une autre dimension, celle du réel.

Nous trouvons là, la proposition de Lacan du changement de nom pour l'inconscient, à savoir le *Parlêtre*, auquel nous donnons toute son importance. La parole n'est pas exclue de la démarche, même si la clinique vise un travail avec le réel, car c'est par la parole que le sujet contourne ce réel et dit quelque chose de sa jouissance -il jouit même d'elle-, il le contourne dans le sens où il longe le bord du trou. La parole permet à l'être parlant de ne pas être complètement absorbé par l'abîme du réel.

Le *Parlêtre*, comme le postule Lacan :

[...] se substituera à l'ICS de Freud (inconscient qu'on lit ça) : pousse-toi de là que je m'y mette, donc. Pour dire que l'inconscient dans Freud quand il le découvre (ce qui se découvre c'est d'un seul coup, encore faut-il après l'invention en faire l'inventaire), l'inconscient c'est un savoir en tant que parlé comme constituant LOM.<sup>301</sup>

Le *parlêtre* n'est pas forcément un autre nom du sujet, divisé, mais plutôt un substitut de l'inconscient freudien, celui du déchiffrement, que nous pouvons décrire comme noyé dans le symbolique. Mais, même s'il se rapproche de plus près au réel il « [...] implique le langage comme condition de son existence. »<sup>302</sup> Cela car le sujet dans son lien avec le signifiant

---

<sup>300</sup> Lacan, J., Le séminaire livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p.

<sup>301</sup> Lacan J., « Joyce le Symptôme », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 565-566.

<sup>302</sup> Lombardi, G., *El método clínico en la perspectiva analítica*, Buenos Aires, Paidós, 2028, p. 71. Texte en espagnol, la traduction est de nous.

touche la jouissance. C'est pourquoi les discours peuvent ordonner quelque chose de cette jouissance, et même faire des groupes de jouisseurs, pour le divertissement comme pour la guerre.

Comme nous insistons depuis le départ du questionnement sur le réel, ce versant de l'enseignement de Lacan n'annule pas ses apports sur « l'inconscient structuré comme un langage » ni sur « l'efficacité symbolique ». Il ajoute plutôt un point d'avertissement qui orientera la pratique clinique.

Cette dimension qui regroupe l'inconscient *parlêtre*, c'est-à-dire, le réel, *lalangue* et la jouissance, implique incontestablement le corps, qui est une inquiétude fondatrice de la psychanalyse. Les symptômes qui ont interpellé Freud étaient des symptômes de corps hystériques. Donc, au-delà de la dimension de l'imaginaire qui constitue un corps de l'image et de la forme, qui sera signifié par le symbolique, se trouve le corps de jouissance, pris par la jouissance, et qui est surtout une condition pour la trouver. Lacan dit « Le réel, dirai-je, c'est le mystère du corps parlant, c'est le mystère de l'inconscient. »<sup>303</sup> Le corps parle donc, c'est le sens du parlêtre, mais il parle avec sa propre langue à lui, celle du *lalangue*, en un seul mot. La parole est médiatrice de cette jouissance, de ce bavardage du corps qui fait lui-même le symptôme.

Cela amène donc à la question, que dans ce corps qui parle, dans ce travail du *parlêtre*, se trouve un dire, un dire propre qui comporte quelque chose de sa vérité de jouissance. De la vérité, nous dit Lacan au début de « Télévision » : « Je dis toujours la vérité : pas toute, parce que toute la dire, on n'y arrive pas. La dire toute, c'est impossible, matériellement : les mots y manquent. C'est même par cet impossible que la vérité tient au réel. »<sup>304</sup>

Le corps dans la violence, qui est la dimension la plus évidente de la décharge de violence, implique aussi les marques qu'elle imprime. La violence laisse des corps marqués, au-delà de la cicatrice physique, reste le trauma. Le trauma dans le sens de la psychanalyse est une sorte de cicatrice psychique, mais qui s'imprime dans le réel. Cela laisse le sujet sans recours immédiats pour signifier cette marque. Le sujet, parlêtre, jouit de ses inscriptions,

---

<sup>303</sup> Lacan, J., Le séminaire livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 118.

<sup>304</sup> Lacan, J., « Télévision », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 509.

dans tous les paradoxes que cela implique. Mais d'un autre côté, il y a la jouissance qui ne s'ordonne pas par la parole. Izcovich dit, à propos de celle qui comporte une violence :

[...] la violence de la jouissance propre qui ne trouve pas la médiation de la parole, qui ne s'ordonne pas selon la logique du phallus, et donc traverse le sujet et pousse à des manifestations qui peuvent se traduire en phénomènes de corps ou des paroles.<sup>305</sup>

Cela peut reprendre l'idée de l'opposition entre violence et parole, mais ce que nous voulons souligner c'est le fait que la violence de la jouissance provoque quelque chose qui pousse à la manifestation, à un dire du sujet, soit par son corps, soit par les paroles.

La psychanalyse doit donc viser les ressources que le sujet se procure pour traiter le réel, même le réel de sa jouissance. Lacan dit dans son Séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* : « Le réel est ce qui porte le fantasme, le fantasme est ce qui protège le réel. »<sup>306</sup> Le fantasme comporte donc un traitement du réel, qui de ce fait, comme le démontre le travail de Lacan, a des voies d'accès. C'est dans cette logique que nous trouvons les signes d'une incitation à la narration de la violence, car le fantasme construit un récit qui fait écran.

#### *Troumatisme et lalangue. La rencontre*

Cela nous ramène à la question du trauma, qui a interpellé la psychanalyse très tôt dans son histoire. Nous traiterons la question plus attentivement dans le chapitre suivant. Néanmoins nous proposerons un commentaire sur cette notion à l'égard de l'enseignement de Lacan par le biais de son néologisme Troumatisme. Il fait remarquer l'insistance des néologismes lorsque la recherche vise le réel.

Ce néologisme<sup>307</sup> que Lacan présente dans son Séminaire de 1973- 1974, *Les non-dupes errent*, pointe directement le réel, mais dans le sens du trou qu'il comporte. Ce trou est le trou du réel, qui laisse en dehors le symbolique. Mais il reprend néanmoins ce qui est constitutif du trauma et du traumatisme, car il s'agit d'une rencontre. Nous avons souligné dans notre chapitre consacré à Freud, le sens sexuel du trauma, et le manque de ressource que

---

<sup>305</sup> Izcovich, L., *La parole, ses limites et son au-delà*, Paris, Stilus, 2020, p. 49.

<sup>306</sup> Lacan, J., Le séminaire livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Paris, Seuil, 1973, p. 41.

<sup>307</sup> Nous avons fait une présentation du *Troumatisme* dans la note en bas de page 98 du chapitre I.

laisse la rencontre qui entraîne le traumatisme. Cette rencontre laisse des traces, des marques sur le sujet, et elle implique une violence. La psychanalyse a traité la question du trauma justement par le paradoxe qu'il comporte. C'est le phénomène de répétition qu'a souligné Freud, et qui retrouve toute sa valeur dans le travail sur la jouissance que fait Lacan. Le « pire » revient de façon persistante, presque comme si pour le sujet, il serait impossible de vivre sans, même si cela lui inflige la pire souffrance.

Le traumatisme que propose Lacan implique ce point paradoxal du sujet, et remarque la poussée vers l'invention ; une invention pour faire avec ce trou du réel. « Là où il n'y a pas de rapport sexuel, ça fait "traumatisme". »<sup>308</sup> Cela implique que la question du rapport sexuel, la question du sexe, fait trou, c'est un point du réel. Nous l'avons souligné, le trauma concerne toujours la question du sexe.

Soler fait entrer dans le champ du traumatisme le manque dans l'Autre<sup>309</sup>. Là où l'Autre ne répond pas, le sujet se trouve face à un trou. Dans le trou dans l'Autre le sujet se trouve face au réel, car il ne renvoie pas les signifiants pour signifier la rencontre. Lacan l'a souligné dans son écrit « Subversion du sujet » lorsqu'il dit : « [...] signifiant d'un manque dans l'Autre, inhérent à sa fonction même d'être le trésor du signifiant. »<sup>310</sup>

Le trou se trouve d'abord dans l'Autre, et sa prolongation s'installe dans le sujet par sa non réponse. Ce trou se trouve, selon Soler dans le sexe et l'existence du sujet, qui ne trouve pas une réponse qui les fasse entrer dans une logique, ce qui signifie qu'ils (sexe et existence) ne sont pas inscrits, ils restent dans sa « facticité insensée »<sup>311</sup>. De ce fait, le traumatisme qui laisse ce trou dans l'Autre, implique une forclusion, qui est de structure, d'un réel. Ce qui ne peut pas être nommé par le symbolique, par la parole qui vient de l'Autre, reste donc dans le domaine du réel, là où son être de jouissance se place.

---

<sup>308</sup> Lacan, J., *Les Non-dupes errent*, Leçon du 19 février 1974, Publication hors commerce. Document interne à l'Association freudienne internationale, p. 128.

<sup>309</sup> Soler, C., *De un Trauma al Otro*, Medellín, Asociación foro del Campo Lacaniano de Medellín, 2020, p. 58.

<sup>310</sup> Lacan, J., « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p.818. Dans cet écrit Lacan fait aussi une référence à la violence en lien avec la mort, il dit : « Mais la mort, justement d'être tirée à la fonction de l'enjeu - pari plus honnête que celui de Pascal quoiqu'il s'agisse aussi d'un poker puisqu'ici la relance est limitée, -montre du même coup ce qui est éliminé d'une règle préalable aussi bien que du règlement conclusif. Car il faut bien en fin de compte que le vaincu ne périsse pas pour qu'il fasse un esclave. Autrement dit le pacte est partout préalable à la violence avant de la perpétuer, et ce que nous appelons le symbolique domine l'imaginaire, en quoi on peut se demander si le meurtre est bien le Maître absolu. » p. 810.

<sup>311</sup> Soler, C., *De un Trauma al Otro*, Medellín, Asociación foro del Campo Lacaniano de Medellín, 2020, p. 59.

Donc, il n'y a pas besoin d'attendre la rencontre avec la violence pour se trouver avec le traumatisme. Néanmoins ce qui comporte à proprement parler la question de la violence c'est une sorte de réactualisation de ce trou, du traumatisme structurel de l'être parlant. La violence, ou du moins ce qu'elle vient nommer dans le discours, concerne ce lieu de tentative d'une réponse de l'Autre, où parfois la seule réponse est une inscription dans la catégorie de victime : victime de telle ou telle violence. Aussi bien la rencontre, que l'inscription précaire dans cette catégorie, viennent modifier le bâtiment symbolique du sujet. Le « domaine de la violence » laisse le sujet sans outils imaginaires et symboliques, le remet face au trou du réel. Cela implique donc une réorganisation de la jouissance, qui peut provoquer ce que la théorie psychanalytique a souligné à propos de la névrose de guerre, à savoir la compulsion de répétition. Celle-ci comporte justement un travail de la jouissance qui se plonge dans la satisfaction paradoxale qui fait souffrir le sujet. Il y a donc une sorte de passage, du sujet divisé par l'Autre au *parlêtre*, qui n'est pas sujet mais inconscient, dans ses traitements de la jouissance. Le travail de la psychanalyse reste une recherche qui pointe justement les trous du réel, mais qui met en valeur le travail de la parole qui tente de les cerner, de les rattraper dans de nouvelles significations. Armando Cote propose que « La fonction de la psychanalyse dans les cas de traumatismes psychiques et tout particulièrement dans ceux liés à la guerre est de dévoiler le secret grâce à la transgression que peut produire le signifiant sur le signe. »<sup>312</sup> Ce secret est justement la particularité de la marque qu'a laissée la rencontre sur le sujet, son réel, et donc sa jouissance.

*Lalangue* est un concept que nous avons évoqué à plusieurs reprises dans ce sous-chapitre consacré à la violence-réel. Il s'agit d'un autre forçage du langage de la part de Lacan, qui va donc dans le sens du réel. Il nécessite un forçage pour transmettre quelque chose d'un nouveau sens, mais par lui-même il ne renvoie à aucune sens, c'est à dire qu'il ne relève pas du langage de l'Autre. Il ne se trouve pas dans les dictionnaires, et le sens donne une certaine ambiguïté. C'est le sens même de *lalangue* en un seul mot, qui rend une certaine originalité du sujet, qui l'éloigne des signifiants de l'Autre, et le met en relation avec sa jouissance.

---

<sup>312</sup> Cote, A. « Champ et fonction de la psychanalyse dans une institution pour victimes de la torture et de la violence politique », *Mensuel* n° 43, EPFCL-France, Mai 2009, p. 17.

La référence à ce concept chez Lacan a eu plus de place que celle du traumatisme. Nous pouvons trouver, sans être exhaustifs, les allusions à ce concept dans les séminaires *Encore*, *R.S.I* et *Le sinthome*, mais aussi dans des interventions comme « La troisième » (1974) et la conférence prononcée à Genève sur le symptôme (1975). Le point fondamental à souligner sur *lalangue* c'est justement qu'elle, comme le souligne à plusieurs reprises Soler<sup>313</sup>, a des effets sur la jouissance. L'aspect fondamental de la *lalangue* par rapport à la violence, ce sont les effets qu'elle peut avoir dans le réel en tant qu'elle laisse quelque chose hors du symbolique et de l'imaginaire, c'est-à-dire sans sens. Il ne porte pas donc la *motérialité* que souligne Lacan. Cette jouissance s'inscrit, sans être une inscription symbolique, dans le corps qui parle donc dans sa propre langue. Autrement dit, la *lalangue* propre au *parlêtre* implique la particularité du traitement que le sujet fait de sa jouissance, et donc de son point de réel, là où les signifiants de l'Autre ne sont pas suffisants.

Dans les récits de violence, là où se marque une rencontre avec le réel, les sujets se trouvent souvent dans le non sens, par des expressions comme l'injustice et la non compréhension : « pourquoi à moi ? ». Le traitement que le sujet fait de cela concerne donc sa *lalangue*, toujours particulière, et de ce fait sa production du symptôme, qui vient du réel, lui est incontestablement propre.

Le traitement du réel par la *lalangue*, c'est le cas de Joyce et c'est la fascination qu'il suscite, passe par la production originale du *parlêtre*. De ce fait, il est important de nous demander comment le sujet, dans la particularité que signe sa *lalangue* comme production qui vient de sa jouissance, fait avec le réel qui introduit la rencontre avec la violence, en tant que hors chaîne, signifiant. La jouissance, de son côté, ne fait pas chaîne signifiant.<sup>314</sup> Le récit fait à partir de cette dernière se fait donc avec sa *lalangue*. C'est sa production, sa tentative de traitement, et de ce fait le contournement, toujours en bricolage, par le signifiant et donc le symbolique, permettra de se procurer un accès au réel, toujours particulier.

---

<sup>313</sup> Colette Soler a travaillé dans différents textes et interventions la question du *Parlêtre* et de la *lalangue*, nous référons ici les suivants : *Lacan, l'inconscient réinventé*, Paris, PUF, 2009, pp. 25-40 ; Du parlêtre, *L'en-je lacanien* n°11, Érés, 2008/2, pp. 23- 33 ; Du parlêtre, *Champ lacanien* N°9, EPFCL-France, 2011, pp. 35-40.

<sup>314</sup> « L'idée centrale que je veux souligner ici, c'est d'abord que la chaîne signifiant n'a pas de commune mesure avec la jouissance ; elle ne peut signifier la jouissance à laquelle elle aspire. Le signifiant est incommensurable avec la jouissance. » Braunstein, N., *La jouissance. Un concept lacanien*, Point hors ligne, 1992, p. 68.

## *La jouissance, le corps et l'époque*

L'enseignement de Lacan sur les discours nous permet de saisir le fait d'un traitement de la jouissance, qui ne se joue pas de façon complètement isolée. En effet, la question de l'être de jouissance, ainsi que celle du réel, ne peuvent pas laisser l'idée d'un impossible à traiter. La psychanalyse serait donc inutile. Le réel et la jouissance ont des liens bricolés avec l'imaginaire et le symbolique, c'est le sens même du borroméen : ils font un nœud, soutenu justement par une création, qui est le symptôme.

La jouissance, nous l'avons souligné, a besoin d'un corps, un corps qui sera donc parlant. La question que Lacan met en valeur dans sa théorie des discours c'est justement le traitement de cette jouissance par un discours qui lui vient de l'extérieur, comme la parole de l'Autre.

Le discours ordonne, non seulement dans le sens de donner un ordre, par exemple les paroles du Maître, mais aussi dans le sens où il ordonne le social dans une même logique. Cette logique vise justement à l'unification des jouissances. De ce fait, le sujet trouve un réglage de son corps et de sa jouissance, au moins une partie, *au tempo* du discours. Cela car il demande une unification mais aussi car le discours change avec le temps, et les demandes de son temps.

Dans la mesure où le discours règle quelque chose du corps, et de la jouissance, nous pouvons dire que la théorie de Lacan qui met en valeur ce fait, apportera donc des lumières à la question de la violence. Cela car une certaine violence est véhiculée justement par un fait du discours du maître, ce qui vient justement ordonner la haine. Pointer du doigt l'ennemi, comme objet décharge justifie de la haine et de l'agression, c'est un fait du discours, qui se met en place dans le lien social. Il ordonne donc la jouissance d'un groupe, il réunit par le traitement de la jouissance.

Lacan énonce dans son séminaire *L'envers de la psychanalyse*, comme une règle : « [...] la référence à un discours, c'est ce qu'il avoue vouloir maîtriser. Cela suffit à le classer dans la parenté du discours du maître. »<sup>315</sup> De cela, Askofaré tire la conclusion suivante : «

---

<sup>315</sup> Lacan, J., *Le séminaire, livre XVII, L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), Paris, Seuil, 1991, p. 79.

Ce que ce diagnostic nous apprend, c'est qu'en vérité tout discours, en tant qu'il est traitement de la jouissance, est un dispositif de maîtrise, un mode d'exercice d'une forme de pouvoir. »<sup>316</sup> Tout discours porte donc une forme de pouvoir, pouvoir sur le sujet, à qui il propose l'acceptation, et même lui impose, s'il ne veut pas être exclu de son groupe, une modalité de traitement de sa jouissance, par exemple par les objets plus-de-jouir. Même le discours analytique risque de se trouver dans cette démarche propre du discours. En tant qu'envers du discours du maître, il doit tenter de s'éloigner de cette volonté de pouvoir.

Le discours comporte donc une satisfaction, un réglage des jouissances par l'unification. Mais de quelle satisfaction s'agit-il ? Braunstein a donné toute l'importance à cette question, en reprenant une citation de Lacan, qui pour lui comporte un malentendu.<sup>317</sup> Nous nous permettons de reprendre la citation complète, qui est riche en éléments conceptuels et clinique pour notre recherche:

Problème de la jouissance, en tant qu'elle se présente comme enfouie dans un champ central, avec des caractères d'inaccessibilité, d'obscurité et d'opacité, dans un champ cerné d'une barrière qui en rend l'accès au sujet plus que difficile, inaccessible peut-être pour autant que la jouissance se présente non purement et simplement comme la satisfaction d'un besoin, mais comme la satisfaction d'une pulsion, au sens où ce terme nécessite l'élaboration complexe que j'essaie ici d'articuler devant vous.

La pulsion proprement dite est très complexe, comme vous l'avez entendu la dernière fois, pour quiconque s'en approche de façon appliquée, en essayant de comprendre ce qu'en articule Freud. Elle n'est pas réductible à la complexité de la tendance entendue dans son sens le plus large, au sens de l'énergétique. Elle comporte une dimension historique, dont il s'agit pour nous d'apercevoir la véritable portée.

Cette dimension se marque à l'instance avec laquelle elle se présente, en tant qu'elle se rapporte à quelque chose de mémorable parce que mémorisée. La remémoration, l'historisation, est coextensive au fonctionnement de la pulsion dans ce que l'on appelle le psychisme humain. C'est aussi là que s'enregistre, qu'entre dans le registre de l'expérience, la destruction.<sup>318</sup>

Donc, en suivant les propositions de Braunstein, cette satisfaction qui se rend par la jouissance n'est pas une satisfaction de n'importe quelle pulsion, mais d'« une » pulsion spécifique qui est celle de mort : satisfaction de la pulsion de mort qui pousse vers la

---

<sup>316</sup> Askofaré, S., «Lien social et " liens hors discours "», *Mensuel* n° 98, EPFCL-France, Juin 2015, p. 32.

<sup>317</sup> Pour Braunstein le texte que établie Jacques-Alain Miller du séminaire *L'éthique de la psychanalyse* comporte une problématique dans le sens où il fixe une idée erronée par son intitulé « la jouissance, satisfaction d'une pulsion », deuxième partie de la leçon XVI, La pulsion de mort, leçon du 4 mai 1960. Braunstein, N., *La jouissance. Un concept lacanien*, Point hors ligne, 1992, p. 57.

<sup>318</sup> Lacan, J., *Le séminaire, livre VII, L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), Paris, Seuil, 1986, p. 247-248.

destruction, toujours. C'est le sens même de ce que Freud a trouvé dans le *Malaise*, et que nous continuons à constater dans l'histoire toujours en marche de l'humanité. C'est dans le lien à l'autre que se fait la mise en œuvre de la pulsion : « Agressivité et cruauté pourraient alors se comprendre comme des modes de satisfaction de la pulsion. »<sup>319</sup>

Mais de cette citation nous devons aussi prendre la remarque sur le caractère historique de la pulsion. La pulsion, nous l'avons remarqué dès le départ de notre recherche, s'inscrit dans le langage, et c'est donc par le recours au langage que nous pouvons cerner quelque chose de la pulsion, au-delà de ses manifestations, sur le corps propre ou celui de l'autre. Le fait que la pulsion historise implique une forme particulière de la mémoire, de faire mémoire, et donc de s'inscrire, dans la parole et dans le corps. Ses inscriptions de pulsion sont aussi les marques qui se font dans le sujet. De ce fait, la violence qui inscrit quelque chose dans son acte, touche justement l'histoire de la pulsion, ou plutôt ce qu'elle historise. Il en va de même donc pour la jouissance, en tant qu'elle satisfait quelque chose de la pulsion de mort.



S'orienter dans ces trois registres, et les nouages qu'ils font nous permet d'aborder la violence dans une logique de structure, et non pas comme un simple phénomène. Dans cette perspective nous prétendons donc signaler la place où s'inscrit -ou pas- la violence dans la subjectivité -ou hors celle-ci- du sujet et plus clairement dans son versant réel qui se trouve dans le *parlêtre*. La persistance que nous soulignons dans notre titre se trouve justement dans cet aspect inévitable, mais aussi innommable, du réel, avec lequel le sujet peut se retrouver, soudainement, dans le parcours de son existence, qui porte elle-même le trauma du non -sens. Les constructions du sujet, parlêtre, lui sont propres et sont tirées de sa *lalangue*. En ce sens nous continuerons notre recherche sur les formes que peut prendre la violence, toujours insistante comme le démontre l'histoire. Mais nous ne nous intéresserons pas seulement aux formes de la violence en acte, mais aussi à ses traitements, comme nous l'avons dit. C'est justement dans ses traitement que nous pouvons trouver le romanesque que souligne Freud (*Le Roman familial des névrosés*), le mythique de Lacan (*Le mythe individuel du névrosé*, avec une grande référence à Lévi-Strauss), mais aussi le poème, « Je ne suis pas un poète mais

---

<sup>319</sup> Leader, D., *La jouissance, vraiment ?*, Paris, Stilus, 2020, p. 72.

un poème qui s'écrit »<sup>320</sup>, en tant que le sujet se fait lui-même, comme un poème- par son histoire, elle-même touchée donc, peut-être, par la violence. Celle-ci peut réserver dans le poème-parlêtre un vers à l'horreur de la rencontre.

---

<sup>320</sup> Lacan, « Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 572.

## DEUXIÈME PARTIE

### Trauma(tisme), discours et haine

---

#### Chapitre IV:

##### **Du trauma individuel au traumatisme dans le collectif.**

La sexualité et les contingences

Violence privée, violence publique

*Violence et surprise*

*Violence et limite*

*L'éducation comme limite et la violence éthique*

Adresser la violence: l'ennemie, objet de la haine et de la ségrégation

*Signifiant, pure différence*

*Un récit pour la haine*

*L'image de l'ennemi*

*Une politique pour l'ennemi*

#### Chapitre V:

##### **La narration du trauma(tisme): faire avec un réel. Raconter la violence.**

Un discours pour la violence, un récit

*Présentation de la violence en Colombie*

*La «Violencia», le nom d'une époque et son actualité*

*Les personnages du récit colombien*

*Les modalités de cette violence*

Traitement du réel, vérité et fiction

*Narrativité*

*Le discours-écran*

*Structure mythique: vérité et fiction dans le cas du massacre des bananeraies*



## Chapitre IV.

### Du trauma individuel au traumatisme dans le collectif

---

« J'avais toujours cru que mourir d'amour n'était qu'une licence poétique. Cette après-midi-là, de retour à la maison sans le chat et sans elle, j'ai constaté qu'il était possible de mourir, et surtout que moi, vieux et seul comme je l'étais, j'étais bel et bien en train de mourir d'amour. Mais je me suis aperçu que le contraire était tout aussi vrai : pour rien au monde je n'aurais renoncé aux délices de mon chagrin. »

Gabriel García Márquez dans son livre *Mémoire de mes putains tristes*.

Nous nous permettrons de commencer ce chapitre avec cette image poétique de Gabriel García Marquez pour souligner justement le tournant historique sur la conception du trauma qu'apporte la psychanalyse.<sup>321</sup> Cela implique donc une autre conception du corps, c'est un autre-corps qui se met en question. Celui-ci souffre au-delà de la blessure physique, du corps qui saigne. La « licence poétique » est la signification, le lien du corps avec le signifiant qui opère dans le symbolique, mais qui laisse sa marque dans le réel. Le trauma, qui engendre la souffrance, s'inscrit dans un autre domaine, différent de la marque physique, et de ce fait, cette souffrance ne se « soigne » pas par les mêmes méthodes.

---

<sup>321</sup> Sur l'historicité du concept du trauma et traumatisme, et particulièrement concernant le passage du savoir proprement médical à la question psychique, nous renvoyons aux différents travaux de Louis Crocq, notamment à l'article signé avec N. Chidiac: Chidiac, N. et Crocq, L., « Le psychotrauma. Stress et trauma. Considérations historiques », *Annales Médico-Psychologiques* 168 (2010). Dans cette ligne se trouve également le livre de Didier Fassin et Richard Rechtman *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime* (2007); l'article de Pascal Pignol et Astrid Hirschelmann-Ambrosi, publié dans *L'information psychiatrique* (Volume 90), ainsi que la recherche de Paul Bercherie, *Genèse des concepts freudiens*(2004).

Cet autre-corps, nous reviendrons sur la question à plusieurs reprises, implique une autre « substance » que celle constituée de la chair et des os, même s'il la touche incontestablement, et devient le corps de la jouissance, condition de jouissance, qui s'articule avec le signifiant. De ce fait, nous pouvons dire que la science médicale a cherché -a rêvé- un corps sans mystère, corps que l'hystérie a contesté et dont Freud a su entendre la contestation, pour mettre en valeur ce que Lacan désignera comme « le mystère du corps parlant », qui est le réel<sup>322</sup>. Les symptômes liés au trauma, dans le psychique, montrent la faille du savoir de la science, et la psychanalyse montre l'importance de la parole, donc l'autre méthode, pour toucher ce réel qui pointe le trauma.

Le trauma a eu un moment de gloire dans la théorie psychanalytique, mais aussi dans la psychologie et la psychiatrie, c'est-à-dire, dans les savoirs qui concernent la vie psychique des sujets. La question qui reste de fond concerne le rapport aux événements vécus, les différentes rencontres qui font l'histoire du sujet et qui laissent des marques.

Ce moment spécifique dans l'histoire de la psychanalyse est incontestablement lié aux événements de guerre, les deux guerres mondiales. La violence, qui s'installe dans la guerre, par ses excès dans la vie publique, laisse des traces tant pour les combattants que pour la citoyenneté en général, car la violence n'attaque pas que le corps de chair et d'os, mais aussi par des dispositifs d'oppression généralisés. La guerre se transmet aussi dans et par le discours. Dans les premières années de la psychanalyse, Freud en tant que fondateur, mais aussi les premiers psychanalystes, comme Abraham et Ferenczi, ont donné toute l'importance aux effets de ses rencontres, toujours variées, sur les sujets.<sup>323</sup> Cela n'a pas seulement fait avancer la théorie, mais aussi la clinique qu'elle a dégagée.

En ce sens, la psychanalyse s'inscrit dans la logique de son époque, en portant son attention sur les effets de la guerre, son actualité et les marques qu'elle laisse. Les marques, les traces, et c'est là le grand apport de la psychanalyse, pointent toujours une particularité du sujet. Autrement dit, la guerre se caractérise par une mise en place généralisée de la violence,

---

<sup>322</sup> Lacan, J., *Le séminaire livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 118.

<sup>323</sup> Cela a été possible grâce aux questions qui les précèdent, les premières avancées, encore très accrochées à la science médicale, se trouvent chez Oppenheim et Charcot. « La réflexion sur le trauma est aussi ancienne que la violence des hommes et leur interrogation face à l'irruption incompréhensible de la mort. Mais il a fallu attendre la fin du XIX siècle pour que l'entité « névrose traumatique » soit proposée par Herman Oppenheim. » Chidiac, N., Crocq, L., «Le psychotrauma. Stress et trauma. Considérations historiques», *Annales Médico-Psychologiques* N° 168 (2010), p. 311.

dans le public ; une violence pour tous. Ce que remarque la psychanalyse, c'est le point de particularité, dans le sens où le sujet intègre un fait, qui peut être vécu en collectivité, et il l'intègre dans sa particularité, c'est-à-dire qu'il le fait entrer dans sa propre chaîne signifiante, mais, dans aussi son réel. C'est dans ce retour sur le sujet que s'inscrit le sens du trauma premier que signale la psychanalyse : la sexualité, qui est le trauma par excellence.

Nous constatons que dans l'actualité il y a une sorte de retour sur le trauma ; en deux sens : retour sur l'intérêt qui anime ce concept et retour sur les effets traumatiques sur le sujet, qui se manifestent par des symptômes. Ces constatations donnent la tonalité qui colore notre époque. La guerre ne se limite pas aux guerres historiques, elle n'est pas dans le passé, mais par contre elle se réactualise à chaque fois, et semble même accompagner de façon inconditionnel l'histoire de l'humanité : elle est donc un acte persistant de et pour le *parlêtre*, comme nous le soulignons dans notre titre. Sommes-nous de retour aux horreurs de la guerre ? ou peut-être ne sommes-nous jamais sortis de cette logique ? Logique macabre et infernale ? Machine imparable ? Il y a donc une insistance, évidente au moins dans les différents mécanismes sociétaux. Mais la violence n'est pas que « politique », elle se manifeste dans l'individuel, mais surtout, c'est dans sa subjectivation que les conséquences s'inscrivent .

Les mauvaises rencontres de la vie, qui sont de l'ordre de la contingence, sont des événements qui ré-ordonnent le sujet dans son rapport au monde. Celui-ci, pris dans sa pulsion, son désir, et bien-sûr par sa jouissance, se retrouve avec un événement qui sera lu par les éléments de sa vie psychique, et s'inscrit dans son réel. Cela dans le sens où la rencontre avec la violence, peut, -ce n'est pas toujours le cas-, laisser le sujet sans éléments symboliques ou imaginaires pour construire un sens. De ce fait, la lecture se fera donc par son fantasme, comme dit Lacan : « Le réel est ce qui porte le fantasme, le fantasme est ce qui protège le réel. »<sup>324</sup> Le fantasme reste comme une construction subjective, c'est la constatation freudienne face au renoncement de sa *neurotica*.

Nous avons fini le chapitre précédent sur ce point, avec les références au roman chez Freud et au mythe chez Lacan, mais aussi au poème. Il s'agit de façons que trouvent le sujet de s'écrire, de faire son récit propre à lui. Cette écriture, qui est de *lalangue*, qui fait le

---

<sup>324</sup> Lacan, J., Le séminaire livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Paris, Seuil, 1973, p. 41.

*parlêtre*, se fait donc dans la fixation structurante du fantasme, fixation des premières expériences, mais qui, comme un poème, écrit des vers à partir des nouvelles rencontres. Le fantasme fondamental est une fiction que se construit le sujet névrotique. La fixation qu'il produit est « une signification absolue »<sup>325</sup>. C'est-à-dire qu'elle ne fait pas des métonymies, mais reste ancrée sur le même point. Le fantasme est donc un point de repère pour le sujet qui interprète son monde à partir des caractéristiques propres de son fantasme, c'est sa particularité. Les différents événements de la vie, donc les contingences, seront ainsi jugés selon ce modèle, au mieux, intégrés dans la vie selon le fantasme.

La réalité, que nous avons abordée plus haut, qui se place entre le symbolique et l'imaginaire, qui se fait par des constructions de sens, prend de ce fantasme les coordonnées qui orientent la vie du sujet : « [...] pour tout ce qui concerne au moins l'être parlant, la réalité est comme ça, c'est-à-dire fantasmatique. »<sup>326</sup> C'est un point de repère, et elle est « comme ça », presque incontestable. Les différents événements de la vie vont donc être signifiés selon ce fantasme qui délimite la réalité, qui contourne le réel.

Quand l'acte de violence adressé trouve une interprétation par le fantasme, il pourrait construire un symptôme, cela correspond à la violence du trauma<sup>327</sup>. Mais le sujet peut se trouver aussi sans réponse du fantasme, donc sans sens possible, sans ressources subjectives. L'acte de violence peut amener à ce fait, et le non-sens est de ce fait une non inscription dans la chaîne signifiante. Cette dernière possibilité laisse le sujet hors de tout lien possible. Ceci n'est qu'une hypothèse.<sup>328</sup> Néanmoins, le traumatisme, de son côté, en tant que réactualisation par les événements de la vie se met en lien direct et évident avec la violence, il est son inscription et sa subjectivation. C'est-à-dire qu'il l'inscrit dans la narration même, dans le récit propre que fait le sujet. Ce récit est toujours une histoire, qui se raconte ou pas, mais qui signe la rencontre avec la violence comme un chapitre, qui peut ou pas définir le sujet.

---

<sup>325</sup> Lacan, J., «Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien», *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p.816.

<sup>326</sup> Lacan, J., Le séminaire livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 81.

<sup>327</sup> Gorog, J.-J., « Le trauma, de la violence à la parole », *Revue des Collèges de Clinique psychanalytique du Champ Lacanien*, vol. 19, no. 1, 2020, p. 82.

<sup>328</sup> Nous n'avons pas rencontré de cas, -ni dans nos entretiens, ni dans la littérature- qui relèvent de cette position, où il n'y a pas de support du fantasme pour se construire un récit, c'est-à-dire pour historiser et faire un symptôme qui relève du traumatisme. Néanmoins nous proposons les cas de suicide, lors d'une rencontre avec la violence, la torture ou un accident, ou dans l'après-coup, pendant la tentative de réinscription dans la vie quotidienne. Certains films d'Oliver Stone illustrent ce fait, qui serait de l'ordre du passage à l'acte, quand le sujet, par un acte final de violence, renonce à la subjectivation possible. Le suicide qu'illustre le film *Full Metal Jacket* (1987) de Stanly Kubrick, dans le personnage Léonard Lawrence, « Gomer Pyle», illustre aussi cette « sortie » par la violence.

Autrement dit, le chapitre décisif et de non-retour de l'histoire. C'est le cas des victimes qui se reconnaissent en tant que telles.

### **Le travail du fantasme : sexualité et contingences**

Souvent les concepts de trauma et traumatisme sont traités comme équivalents, ou sans distinctions ni nuances qui leur donneraient une valeur signifiante dans leur différence. Il s'agit des deux conceptions différentes qui trouvent un lien structurel, mais qui dans leur « temporalité » et la nature de leur inscription sont autre chose. Laplanche et Pontalis proposent dans leur *Vocabulaire de la psychanalyse* une distinction, qui s'approche beaucoup de la conceptualisation médicale. Pour les auteurs le trauma implique une « blessure avec effraction », qui laisse une trace, c'est la logique du résultat qui laisse une marque. Le traumatisme de son côté « [...] serait plutôt réservé aux conséquences sur l'ensemble de l'organisme, d'une lésion résultat d'une violence extérieure. »<sup>329</sup> Ici c'est l'organisme, biologique, sans sujet divisé, qui se trouve au premier plan, mais le fond néanmoins est que cela s'applique comme modèle pour le penser au niveau du psychisme. Il y en a donc un qui s'inscrit, le trauma, alors que l'autre, le traumatisme, correspond aux conséquences formelles. Nous pourrions dire, dans cette logique, que le traumatisme concerne donc la phénoménologie qui fait lien avec un événement ou un accident.

De ce fait, dans le sens de cette différenciation qui introduit une certaine temporalité, mais aussi un fond structurel différent entre le trauma et le traumatisme, nous proposons de le penser dans l'articulation avec la sexualité et les contingences.

Nous avons introduit la question de la sexualité dans le chapitre consacré à Freud, où nous avons insisté sur la violence qu'a exercé Freud avec le dévoilement qu'il a fait avec la psychanalyse et les découvertes sur les contenus et formations de l'inconscient.

Ici nous aborderons la question sous une autre perspective, pas dans le sens d'une contradiction avec la première présentation faite, mais dans son articulation avec la contingence.

---

<sup>329</sup> Laplanche, J. et Pontalis, J.-B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1994, p. 499.

Le *Trésor de la langue française* nous présente deux acceptions pour la contingence : d'un côté « Avec une idée d'éventualité », où se trouve donc l'imprévisible, et d'un autre côté, « Avec une idée de rencontre, de relation entre deux objets ».<sup>330</sup> Cela se met en lien direct avec le hasard, et donc la surprise sur lesquels nous reviendrons plus tard, pour nous intéresser à leur relation avec la violence. Mais, dans le versant relatif à une rencontre, propre de la contingence, il serait possible de postuler que la première des contingences dans la vie du sujet serait justement la rencontre avec la sexualité. Le premier trauma relatif à la sexualité signale ce fait. Cette rencontre, « mauvaise rencontre » dira Lacan, indique un point particulier, tandis que les contingences au pluriel signalent un énorme variété, relatives aux différentes rencontres possibles, par hasard, dans la vie du sujet.

Le caractère dérangeant de la sexualité se trouve dans l'histoire de la psychanalyse, liée incontestablement à la théorie du fantasme qui va de la séduction supposée comme ancrée dans des faits et actes concrets dans la réalité, avec des parents « tous pervers », vers en fantasme pouvant être résumé comme étant celui de l' « être séduit ».<sup>331</sup> L'opération de Freud ici est énorme et déterminante pour l'histoire de la psychanalyse : il pointe la violence du fantasme, et la fixation fondamentale qui laisse des traces dans la vie psychique du sujet, donc dans le symptôme, mais aussi dans l'implication que cela aura dans les relations avec les autres. Il pointe très clairement un inconscient qui n'a pas « indice de réalité »<sup>332</sup>, mais qui est, avec Lacan, réel.

Dans la sexualité comme rencontre se trouve aussi l'organisation libidinale, où se trouve l'Œdipe. C'est un point structurant du sujet, qui se place donc comme trauma, dans le sens où il dérange le sujet, par l'excès d'excitation. Le réel qui fonde cette rencontre, réel dans le sens qui reste hors symbolique, demandera donc le travail du fantasme, qui vient donc faire avec ce réel. C'est la question fondamentale à propos de la sexualité en tant qu'elle introduit, fonde, un réel, qui laisse le sujet sans possibilité d'y répondre. La seule possibilité serait de répondre en contournant la question, c'est-à-dire, par une construction qui fait écran. Dans cette inscription se trouve également la place que le sujet se fait, se construit, par rapport à l'a/Autre. Cela ne concerne pas seulement le « Qui suis-je » mais aussi le « *Che vuoi ?* » qui s'adresse au désir de l'Autre.

---

<sup>330</sup> Entrée pour *Contingence* dans le *Trésor de la langue française*. <https://www.cnrtl.fr/definition/contingence>.

<sup>331</sup> Freud, F., *La naissance de la psychanalyse*, Lettre No 71 du 15-10- 1897, Paris, PUF, 1956.

<sup>332</sup> *Ibidem.*, 191.

De ce fait, la question la plus importante à relever par rapport au fantasme qui se fonde dans le trauma de la sexualité est la position que le sujet se construit avec son monde. Ce monde se fait dans le lien social, le discours, qui se joue avec les autres corps et l'Autre du langage. Cette position se prolongera donc dans l'événement traumatique, qui serait avec Freud une des « expériences effrayantes et dangereuses »<sup>333</sup>. Une autre façon de le formuler serait par la question suivante : comment se place le sujet, avec ses recours subjectifs, par rapport à la rencontre ? Mais quand cette rencontre relève des événements de la vie, qui font l'histoire du sujet, c'est-à-dire, avec les contingences.

La position que fonde le trauma est décrite par Laplanche, dans son livre *Le primat de l'autre en psychanalyse*, plus exactement dans son article « traumatisme, traduction, transfert » comme une position de passivité. Pour Laplanche « [...] tout le sexuel commence par une expérience de passivité ; position qui ne cessera de trouver des échos ou prolongements [...] »<sup>334</sup> c'est-à-dire que ce que Freud désigne par le fantasme de séduction c'est la position fondatrice qui apparaît dans la rencontre avec la sexualité, qui laisse le sujet dans une position de passivité par rapport à l'Autre, et le fait de se trouver dans cette marque implique des conséquences dans la continuation de la vie, autrement dit, cela a des effets sur les nouvelles rencontres, effets de la contingence. Les conséquences sont donc les effets du traumatisme.

La passivité qui fonde le trauma, fondateur d'une relation particulière, qui concerne, d'après l'enseignement de Lacan, le langage, n'est pas une passivité liée à la réponse du corps mais plutôt une « inadéquation fondamentale de sa compréhension »<sup>335</sup>. Cela nous renvoie donc à nouveau à la question du sens, qui est au fond, la question d'une sorte de vérité, vérité d'une jouissance.

Cette passivité que souligne Laplanche, et qu'il place au centre de la question du trauma du sexuel correspond à un réel. C'est un réel sur lequel le fantasme forgera son travail,

---

<sup>333</sup> Freud, F., Rapport d'expert sur le traitement électrique des névrosés de guerre (1920), *Résultats, idées, problèmes I*, Paris, PUF, 1984, p. 249.

<sup>334</sup> Laplanche, J., Traumatisme, traduction, transfert, *Le primat de l'autre en psychanalyse*, Paris, Flammarion, 1997, p. 262.

<sup>335</sup> *Ibidem.*, p. 264.

qui est un travail d'écran. Cet écran protège du trauma, de son contenu, de son réel qui reste derrière. Lacan dit :

Le trauma y reparaît en effet, et très souvent à figure dévoilée. Comment le rêve, porteur du désir du sujet, peut-il produire ce qui fait resurgir à répétition le trauma - sinon sa figure même, du moins l'écran qui nous l'indique encore derrière ?<sup>336</sup>

Lacan souligne dans son séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* le lien toujours en question du trauma avec le réel, dans le sens d'une rencontre : « rencontre du réel »<sup>337</sup> qui est la *tuché*. Ce réel peut donc correspondre au moment de passivité qui concerne un manque de sens, où la jouissance de l'Autre peut être toute puissante.

Il y a donc une rencontre première qui reste la place du trauma, où se trouve l'Autre, mais aussi la non réponse sur le sexuel, donc une rencontre avec l'incompréhension, que pose le réel. C'est le trauma qui signe, pour Laplanche, une position de passivité. Après, dans le traumatisme, qui correspond aux effets, se trouve la possibilité de continuer à rencontrer le réel par différents événements, qui relèvent du hasard.

Le sens de la contingence c'est que le réel ne se rencontre pas une seule fois, malgré la puissance de la première rencontre « manquée »<sup>338</sup>. Le sujet revient à répétition, -pas la répétition propre du traumatisme-, dans le sens où il est susceptible de rencontrer le réel dans différents moments de son histoire.

La contingence a énormément intéressé la philosophie, les indications résonant dans les questionnements de plusieurs penseurs.<sup>339</sup> Néanmoins nous resterons dans un usage de la contingence qui relève du champ de la psychanalyse, c'est-à-dire que nous prendrons en considération les effets/affects sur les sujets, dans leur inconscient et leur subjectivité.

---

<sup>336</sup> Lacan, J., Le séminaire livre XI *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Paris, Seuil, 1973, p. 55.

<sup>337</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>338</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>339</sup> Selon Haud Guéguen la question de la contingence traverse la philosophie, et cela va d'Aristote à Deleuze. Haud Guéguen, *Du possible à l'événement : essai de typologie à propos de l'événement et de la contingence*, *Nouvelle revue de psychosociologie*, 2015/1 n°19. Monique David-Ménard aborde aussi la question à partir de la philosophie dans son livre de 2011 *Éloge des hasards dans la vie sexuelle*.

La contingence n'est pas une nécessité, elle peut arriver ou pas. Néanmoins lorsqu'elle arrive, elle devient un événement, quelque chose qui marque, qui peut même s'inscrire dans une chronologie. Les événements traumatiques qui viennent des contingences de la vie, comme les accidents ou la rencontre avec un acte de violence, sont des choses qui peuvent aussi ne pas arriver. De ce fait, la contingence est «ce qui peut nous arriver»<sup>340</sup>, mais elle est aussi son envers, dans le sens où c'est également ce qui peut ne pas nous arriver. Le fantasme s'active entre ces deux possibilités où la contingence se place.

Lacan parle de la contingence dans son séminaire *Encore*, où il l'aborde dans le même sens que celui sur lequel nous insistons à propre du trauma, c'est-à-dire, dans le sexuel. Il dit : « La contingence est ce en quoi se résume ce qui soumet le rapport sexuel à n'être, pour l'être parlant, que le régime de la rencontre. »<sup>341</sup> Dans l'enseignement de Lacan, cette constatation sur le sexuel, le rapport sexuel, prend une formulation concrète « Il n'y a pas de rapport sexuel », c'est la rencontre manquée. Cette formule implique la rencontre avec l'impossibilité qui caractérise le réel, qui ne trouve pas de complétude possible ni dans les signifiants et signes du symbolique, ni dans les images de l'imaginaire. Pas d'accord possible donc. De ce fait le sens se trouve impossible à accomplir, à établir, et toute tentative de boucher le réel sera par des semblants. Ces semblants sont indispensables et leur construction implique le travail du sujet avec son fantasme. Nous allons revenir sur leur constructions, pour mettre en valeur justement ce travail, nécessaire pour élaborer quelque chose de la souffrance qui laisse la violence et son réel, pour la traiter et la déplacer.

Le réel que pointe ce rapport à la contingence est donc de l'ordre du « il n'y a pas de rapport sexuel », le traitement de celle-ci n'implique pas la disparition du réel, cela reste impossible, mais il s'agit de le déplacer<sup>342</sup> comme le souligne Jean-Paul Hiltenbrand. L'auteur travaille cette notion de déplacer le réel dans une analyse dans le chapitre intitulé « Le réel et la promesse psychanalytique ». Il est important de souligner que l'auteur reste dans le champ de la clinique analytique, et pose la question dans la mesure où l'analyste doit s'occuper du réel, c'est sa « responsabilité » par rapport à celui qui le consulte, que lui parle. Néanmoins nous prendrons cette possibilité qui montre le fait de « déplacer » le réel, qui n'est pas une particularité unique de la psychanalyse. Dans les exemples que nous amenons tout au long de

---

<sup>340</sup> Haud Guéguen, Du possible à l'événement : essai de typologie à propos de l'événement et de la contingence, *Nouvelle revue de psychosociologie*, 2015/1 n°19, p. 80.

<sup>341</sup> Lacan, J., Le séminaire livre XX *Encore*, Paris : Seuil, 1975, p. 87.

<sup>342</sup> Hiltenbrand, J.-P., *La condition du parlêtre*, Toulouse, Érès, 2019, p. 248.

notre recherche il s'agit aussi d'un déplacement du réel, touché par des effets symboliques et imaginaires pour être traités. Pour un psychanalyste ce réel est traité dans le cadre d'une interprétation sous transfert, qui pourrait approfondir les particularités du fantasme du sujet qui parle, et qui se détache au fur et à mesure des signifiants de l'Autre qui le mettent dans une place particulière. Dans le collectif il faut mettre en valeur la notion du discours, qui ordonne aussi ces particularités sous une même ligne, ordre et règlement de la jouissance.

La sexualité et les contingences ne sont pas une contradiction, bien au contraire, il y a un lien direct justement par le « il n'y a pas » qui est la marque d'un réel. Il y a même une sorte de continuité, même si toute continuité serait établie par un rapport symbolique-imaginaire, qui construit le sens. La continuité reste de ce fait dans le hors-sens que le sujet avait déjà rencontré, pour une première fois dans cette rencontre fondatrice. Le sens de la contingence c'est le fait que les nouvelles rencontres peuvent renvoyer au réel : l'histoire continue. Hiltenbrand souligne :

Quand Lacan dit que le contingent est ce qui peut délivrer de ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire, quand il le dit ainsi, c'est que par la survenue du contingent peut apparaître une clé, une solution provisoire car la contingence n'est pas un savoir constitué, c'est le hasard dont on n'a pas la recette.<sup>343</sup>

La recette que propose l'auteur c'est les coordonnées symboliques et imaginaires par lesquelles le sujet peut faire « écrire » un savoir. Ce n'est pas un savoir dans le sens universitaire, déterminé dans une ligne discursive, mais plutôt un savoir qui relève des coordonnées subjectives. Comme le souligne la citation précédente, la question du contingent se met en relation directe avec la logique modale lacanienne de ce qui « ne cesse pas » ou qui « cesse », de « s'écrire » ou de « ne pas s'écrire ». C'est une question de logique qui s'établit entre le possible, l'impossible, le nécessaire et le contingent.<sup>344</sup> Le contingent fait émerger quelque chose dans le réel de l'impossible, dans le sens qu'elle formalise. Impossible et contingent se mettent en relation.<sup>345</sup>

---

<sup>343</sup> *Ibidem.*, p. 256.

<sup>344</sup> «Le nécessaire c'est *ce qui ne cesse pas de s'écrire* ; l'impossible c'est *ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire* ; le contingent c'est *ce qui cesse de ne pas s'écrire*». Article en ligne de Chantal Bonneau, disponible sur : <https://www.lacan-universite.fr/wp-content/uploads/2016/03/Bonneau.pdf>.

<sup>345</sup> « C'est le dire dont se ressaisissent, à en fixer le désir, les coupures qui ne se soutiennent comme non fermées que d'être demandées. Demandes qui d'apparier l'impossible au contingent, le possible au nécessaire, font semoncer aux prétentions de la logique qui se dit modale. » Lacan, J., « L'étourdit », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 490.

L'impossible, qui comme dit Lacan « c'est le réel »<sup>346</sup> implique le « non-rapport sexuel » entre les deux. La contingence se place dans l'Un<sup>347</sup> et concerne toujours cette dimension du sexuel, comme fond, dans le sens du rapport sexuel qui manque. Cela implique des conséquences au niveau du sens, comme nous l'avons souligné plus haut. C'est « [...] l'ab-sens du rapport sexuel »<sup>348</sup> qui se rapporte toujours au réel. « Freud nous met sur la voie de ce que l'ab-sens désigne le sexe : c'est à la gonfle de ce sens-absexe qu'une topologie se déploie où c'est le mot qui tranche. »<sup>349</sup>

Il est important de souligner dès maintenant que la logique modale reprise d'Aristote, dans laquelle s'inscrit la contingence, pointe autre chose, qui signe le fondamental en psychanalyse, Lacan dit : « Aristote joue des quatre catégories, de l'impossible qu'il oppose au possible, du nécessaire qu'il oppose au contingent. Nous verrons qu'il n'est rien de tenable dans ces oppositions. »<sup>350</sup> et il ajoute plus tard, dans une leçon orientée complètement sur cette question que : « Comme je l'ai déjà signalé en temps utile, l'alternance de la nécessité, du contingent, du possible et de l'impossible n'est pas dans l'ordre que donne Aristote, car ici c'est l'impossible qu'il s'agit, c'est-à-dire, en fin du compte, du réel. »<sup>351</sup> C'est toujours vers le réel que doit pointer le travail de la psychanalyse, pas pour rendre tout obscur, mais pour élaborer le traitement, individuel comme collectif, de ce réel qui se dévoile ou pas.

Nous nous intéresserons pour le moment à ce qui implique, dans la rencontre avec la violence, comme acte, un rapport à la sexualité et à la contingence. Dans le cadre de ce questionnement nous devons nous occuper également de la dimension que nous avons soulignée comme point de départ de ce chapitre, c'est-à-dire de ce qui s'établit de l'individuel et du collectif, dans une relation à la violence, mais aussi ce qui se joue entre eux, entre le social et l'Un. De la solitude de l'Un au discours du social, de la jouissance organisée, le réel trouve des traitements possibles. Le réel, énoncé de façon singulière, se réfère directement au non-rapport sexuel. Ce réel peut être dévoilé justement par la rencontre, donc contingent, avec la violence.

---

<sup>346</sup> Lacan, J., Le séminaire livre XIV *La logique du fantasme*, Paris, Seuil, 2023, p. 328.

<sup>347</sup> Soler, C., « La psychanalyse, pas sans l'écrit », *Champ lacanien*, 2011/2 (N° 10), p. 30.

<sup>348</sup> Lacan, J., « L'étourdit », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 490.

<sup>349</sup> *Ibidem.*, p. 452.

<sup>350</sup> Lacan, J., Le séminaire livre XIX *...ou pire*, Paris, Seuil, 2011, p. 21.

<sup>351</sup> *Ibidem.*, p. 210.

Ce sens de la contingence est souligné par Lacan dans « Fonction et champ de la parole et du langage », il dit :

Soyons catégoriques, il ne s'agit pas dans l'anamnèse psychanalytique de réalité, mais de vérité, parce que c'est l'effet d'une parole pleine de réordonner les contingences passées en leur donnant le sens des nécessités à venir, telles que les constitue le peu de liberté par où le sujet les fait présentes.<sup>352</sup>

Ici Lacan prend aussi des éléments de la logique modale. Le Lacan de « Fonction et champ » de 1953 n'est pas celui *...ou pire* de 1971-1972. Notre objectif avec cette citation est de souligner les effets des contingences, mais surtout le travail de la parole avec ce qui fait la contingence. Il s'agirait donc de mettre en désordre le monde subjectif, les repères du sujet. Organiser les contingence en nécessités, c'est les faire rentrer dans une logique signifiante, c'est-à-dire dans la chaîne signifiante. C'est donc un travail symbolique sur le réel.

Autrement dit, ce qui arrive comme contingence, qui peut s'entendre comme du hasard, rentre donc dans le monde du sujet, avec ses repères, c'est-à-dire, avec l'apport du fantasme. L'Autre, qui est dans la rencontre manquée, qui se pose dans le non-rapport sexuel, c'est aussi l'Autre de la violence. C'est un Autre qui introduit une différence absolue, qui se caractérise par le non-rapport sexuel, qui est l'inassimilable. Lacan dit dans « Télévision », « Si y'a pas de rapport sexuel, c'est que l'Autre est d'une autre race. »<sup>353</sup> De ce fait, la contingence porte en elle quelque chose de l'impossibilité du non-rapport sexuel, elle est donc une sorte de relance, qui replace le sujet face à ce réel qu'il implique. Nous pouvons même dire avec Lacan que c'est par la contingence que se démontre l'impossibilité, il le dit ainsi dans le dernier paragraphe de l'« Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* » en 1973:

Comment ne pas considérer que la contingence, ou ce qui cesse de ne pas s'écrire, ne soit par où l'impossibilité se démontre, ou ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire. Et qu'un réel de là s'atteste qui, pour n'en pas être mieux fondé, soit transmissible par la fuite à quoi répond tout discours.<sup>354</sup>

---

<sup>352</sup> Lacan, J., «Fonction et champ de la parole et du langage», *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 256.

<sup>353</sup> Lacan, J., *Télévision*. Version Staferla. Disponible sur: <http://staferla.free.fr/Lacan/Television.pdf>

<sup>354</sup> Lacan, J., « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* », *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 559.

Ce réel qui se démontre par la contingence a donc le fond du sexuel, dans ce qui ne passe pas. Cela concerne l'Autre, et implique donc toute la logique qui fait lien de l'individuel au collectif. Ce collectif est le social, c'est le lien qui met en place le discours. Ce social est toujours concerné par ce non-rapport sexuel qui le conditionne, qui fait trou.<sup>355</sup> C'est toujours le réel qui est à l'horizon, et implique l'Autre dans son manque, mais aussi dans son acte.

Par rapport à la violence, ce dernier point nous ramène à la question de la passivité que nous avons soulignée avec Laplanche. Il serait cohérent de mettre cela en relation avec la pulsion d'emprise, *Bemächtigungstrieb*, que Freud souligne à plusieurs reprises tout au long de son œuvre, et qui implique un traitement particulier de son lien avec l'objet. Laplanche et Pontalis font une entrée pour ce concept dans leur *Vocabulaire*, et ils en retracent le parcours conceptuel. Les auteurs soulignent que Freud, dans son texte *Au-delà du principe du plaisir*, met en lien cette pulsion d'emprise avec le jeu de l'enfant, mais aussi avec le souvenir et la répétition traumatique. Il s'agit donc de façons de faire avec l'objet. Selon eux « Quant au but du masochisme et du sadisme -conçus désormais comme des avatars de la pulsion de mort -l'accent n'est plus mis sur l'emprise, mais sur la destruction. »<sup>356</sup> et ils trouvent chez Freud l'orientation qui souligne que l'emprise se trouve quand la pulsion de mort « [...] "entre au service" de la pulsion sexuelle [...]. »<sup>357</sup> Ici il s'agit des termes qui traitent la question dans une logique libidinale, et s'encadrent dans les développements de Freud.

L'emprise fait partie du langage courant, elle est convoquée assez souvent pour expliquer des phénomènes sociaux, et surtout de grande violence. C'est l'emprise de l'autre qui implique, soit des phénomènes collectifs identitaires, pour faire masse, mais aussi des cas particuliers d'abus dit d'autorité. L'emprise implique donc une « perte du libre arbitre »<sup>358</sup>. Dans ce sens l'emprise comporte une violence importante, dans le sens où c'est la volonté de l'Autre qui contrôle, qui s'impose au sujet, malgré lui.

Ce que nous voulons souligner c'est que toutes ces modalités impliquent le sujet en tant qu'objet, et la place que celui-ci peut occuper pour l'Autre. Le sexuel caractérise une

---

<sup>355</sup> « Le départ de tout nœud social se constitue, dis-je, du non-rapport sexuel comme trou. » Lacan, J., *R.S.I.*, Leçon du 15 avril 1975, Publication hors commerce. Document interne à l'Association freudienne internationale, p. 166. Cette citation est abordée par Marie-Jean Sauret dans son article « Refonder la barbarie », *Érès, Psychanalyse YETU* 2021/1 (n° 47), p. 95. Ici l'auteur traite la question de l'identification au groupe.

<sup>356</sup> Laplanche, J. et Pontalis, J.-B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1994, p. 13.

<sup>357</sup> *Ibidem*.

<sup>358</sup> Soler, C. *Retour sur la « fonction de la parole »*, Paris, ENCL, 2019, p. 10.

première relation qui peut se réactualiser par les contingences de la vie, dans l'histoire qui ne s'arrête pas. Cette histoire n'est pas un recueil des points chronologiques, des « faits », mais elle se fait à partir des rencontres avec un réel dévoilé, sans recours subjectifs pour signifier et inscrire ce réel dans une chaîne signifiante, autrement dit, elle se trouve sans sens. Entre la sexualité et les contingences se trouve la place de l'inconscient. Ce réel est le non-rapport sexuel, où la signification n'advient pas, ne s'ordonne pas dans les signifiants de l'Autre.

Dans les témoignages des personnes qui ont rencontré la violence, qu'ils s'identifient eux-mêmes comme victimes ou pas, la question du sens revient très souvent. Cette question du sens implique aussi le questionnement sur la volonté de l'Autre, ou sur les explications de ce qui lui est arrivé, qui n'est autre chose qu'une contingence. C'est là que se trouve le sens que nous voulons souligner de la passivité à laquelle le sujet peut se trouver réduit par le poids d'un Autre ressenti presque comme tout puissant.

Nous prendrons comme exemple les situations de guerre. Toutes les guerres sont différentes, et en même temps elles ont toujours un fond très similaire. Le même postulat peut peut-être s'appliquer à la violence. Pendant la guerre, un récit de haine se met en place parmi les citoyens, mais également il y a des actes répétitifs qui instaurent la peur, qui rappellent l'autorité de l'Autre qui exerce la violence contre toute contestation à son discours. Une atmosphère généralisée d'hostilité, de terreur, s'établit donc qui peut être manifeste comme latente, selon les propositions du conflit. Une recherche orientée par la psychanalyse doit viser les effets subjectifs de ce jeu dans le discours, et les éléments qu'il vise. De ce fait, notre recherche ne doit pas s'orienter, comme le souligne Hector Gallo, vers « l'analyse du conflit entre victimes et agresseurs » mais plutôt « vers les sujets qui ont défini leur être à partir d'un *manque* rempli avec des effets du sens principalement violents. »<sup>359</sup>

Ce discours établi met en place des objets réparables : des objets de haine vers qui l'acte de violence est autorisé, ainsi que leur contrepartie, les agresseurs qui exercent la violence. Cela est ordonné par le discours qui porte aussi son idéologie ; c'est là que se trouvent les différences entre les guerres, car les objets et les modalités peuvent changer. La volonté de l'Autre implique son désir, qui reste énigmatique, même si les objets vers lesquels s'adresse son acte sont également réparables. D'un côté se trouve l'objet de haine et d'un autre

---

<sup>359</sup> Gallo, H., «El psicoanálisis y la investigación de fenómenos sociales», *Perspectivas de la investigación psicoanalítica en Colombia*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2009, p. 95. La traduction nous est propre.

côté l'objet à craindre. Ainsi, quand la machine de guerre est en marche, le sujet peut rester dans une position de passivité face à ce désir de l'Autre qui entraîne un acte de violence sur lui. C'est dans cette prise dans le désir de l'Autre qui donne une position de passivité, sans être pour autant une soumission, que nous trouvons le lien constitutif de la sexualité avec les contingences, en rapport direct avec le trauma et le traumatisme, cela en tant que la nouvelle rencontre avec la violence renvoie à une position dans laquelle le sujet se fait pur objet de l'Autre. Peut-être comme objet pour la jouissance de l'Autre. Revenons à la question du sens. Finalement par le discours particulier d'une guerre, un sens s'impose, un sens écran qui n'est pas une production du sujet, mais qui teint son monde, c'est une « variation symbolique du sens ».<sup>360</sup> L'image d'un roman comme *1984* de George Orwell illustre très pertinemment ce que nous tentons de montrer, par rapport à la passivité et au sens. Le monde symbolique qu'établit le Big Brother, qui est un grand Autre absolu, n'a pas d'échappatoire à sa jouissance, à son contrôle. Cela laisse le sujet, dans le récit littéraire incarné par Winston Smith sans possibilités, même s'il rêve d'avoir trouvé la force de résister et de combattre le maître. Quelle que soit sa position il reste comme un objet de la jouissance, morbide, de l'Autre, duquel il ne connaît pas les « intentions », ni le désir, l'Autre est donc repéré mais reste énigmatique.

Prenons les mot d'une victime du conflit en Colombie :

On n'était pas tranquille la nuit, on ne dormait pas, on était à l'écoute de toute sorte de bruit qu'on entendait, entendre des pas, c'était le pire, quand on entendait qu'il y avait des gens tout prêt, on savait déjà que quelque chose de mal allait arriver. Parfois dans la nuit quand on entend des bruits, on sent dans le corps ces mêmes sensations de crainte et de tremblement et on reste paralysé, comme si on était encore à cette époque, comme si le temps ne s'était pas écoulé et pendant un moment, face à ce bruit ou cette agitation, c'est comme si on le vivait encore. Cela reste marqué dans l'esprit de tous...à l'écoute des bruits, et quand on entend des bruits qu'on ne peut pas identifier, cette terreur remonte, cela rappelle les choses vécues. Ce bruit c'est quelque chose qui me tourmente souvent.<sup>361</sup>

---

<sup>360</sup> *Ibidem.*

<sup>361</sup> Nous présentons cette traduction au français afin de permettre une lecture plus fluide du texte. L'original en espagnol est le suivant: «Uno no estaba tranquilo en las noches no dormía, era pendiente de todo ruido que se escuchara, de oír pisadas, eso era lo peor, cuando escuchaba que había por ahí cerca gente, ya sabía uno que algo malo venía. A veces en la noche cuando uno oye ruidos siente en el cuerpo esas mismas sensaciones de temor y temblores y queda uno paralizado, como si estuviera todavía en ese tiempo, como si no hubiera pasado el tiempo y por un momento, ante ese ruido o ese ajetreo, estuviera uno otra vez así. Eso le queda a uno marcado en la mente...estar pendiente de los ruidos, y cuando escucha ruidos que no puede saber de qué son, le entra a uno ese terror, le hacen a uno recordar esas cosas vividas. Eso del ruido es algo que me mortifica muchas veces.» Ce

Dans le cas du conflit armée en Colombie, la haine, les agresseurs, les victimes, sont rapidement repérables selon leurs actes, faits ou vécues. C'est un conflit énormément marqué par l'idéologie et l'appartenance ou pas à un groupe politique ou à un autre. Mais il y a aussi des effets généralisés sur la population civile, qui ne fait pas partie d'un discours identitaire et qui a subi des rencontres avec la violence. Dans ce témoignage les mots de cette victime expriment d'abord cette ambiance hostile qui renvoie à la peur, qui se met en place pendant la guerre, mais souligne également cette marque qui reste inscrite dans le sujet, qui imprime un élément traumatique dans le récit de son fantasme. Les bruits deviennent menaçants car ils font présentifier le retour sur l'événement, contingent, qui a fait une marque. Mais cette marque s'inscrit donc sur ce que le sujet était avant cette rencontre avec la violence. Au-delà de l'ambiance hostile qui rappelle la possibilité d'une nouvelle rencontre, se trouve l'énigmatique, qui ne fait pas sens. Ce caractère non « identifié » du bruit implique l'énigme de la jouissance de l'Autre qui peut apparaître dans son acte de violence. Autrement dit, le sujet victime s'inscrit dans l'Autre comme son objet de décharge, sur lequel il versera sa pulsion de mort. Ce sont donc les contingences, « les choses vécues » qui reviennent de façon insistante, et qui rappellent ce réel, qui est un bruit sans sens, sans parole, non symbolisé.

La position de la psychanalyse, notamment en ce qui concerne le trauma, le traumatisme et le traumatique, implique ce que le sujet fait avec ce qui lui arrive, « savoir-y-faire »<sup>362</sup> avec, avec un réel qui fait trou. Mais ce qui lui arrive s'inscrit, sans s'écrire, dans sa particularité et ne s'isole pas comme un événement aliéné et détaché, comme pourrait le faire croire la conception de « stress post traumatique ». Même si cet événement fait exception, il se heurte à la tentative du sujet de le symboliser, et de ce fait il rentre dans son monde, où le fantasme se mettra en action pour faire un écran plus ou moins solide pour retenir la vague de souffrance que laisse le réel. De l'individuel au collectif s'applique le même constat, si ce n'est que pour le collectif ce serait le discours qui fait écran<sup>363</sup> pour ce qui fait traumatisme.

---

témoignage est extrait du texte Muñiz, O., «La subjetivación de la violencia», *Perspectivas de la investigación psicoanalítica en Colombia*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2009, p. 104.

<sup>362</sup> Lacan, J., Le séminaire livre XVI *D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 207.

<sup>363</sup> Soler, C., *L'époque des traumatismes*, Rome, Binklink editori, 2005.

## Violence privée, violence publique

Les différentes rencontres avec la violence peuvent s'inscrire selon ce modèle de privé ou de public, qui rappelle les postulats conceptuels d'Hannah Arendt qui identifie dans son texte de 1961, *Condition de l'homme moderne*<sup>364</sup>, un domaine privé et un domaine public, où se met en place le social. Nous pouvons considérer ces espaces comme une référence à ce qui est de l'ordre de l'intime et à ce qui se joue dans le collectif-public qui se met en lien avec le politique. La question de fond reste le lieu où s'inscrit l'événement qui fait violence, mais aussi le lieu où cette question sera traitée et par quels moyens.

Cet événement prend sens pour la psychanalyse, et la psychopathologie qu'elle formule, dans la mesure où l'événement est une rencontre; rencontre qui se met en lien avec ce que le sujet porte en lui par son histoire. De ce fait, l'événement s'incruste plus ou moins bien dans le symbolique du sujet. Ce qui est particulier de la violence, de son acte, c'est qu'il entrera difficilement dans les logiques signifiantes du sujet qui constitue son fantasme, et le faire entrer implique un travail particulier et propre au sujet. En termes de trauma et traumatisme, la question reste comme une sorte de réactualisation, de remise en route du trauma fondateur qui est toujours sexuel, et qui rappelle une place oubliée pour le sujet, une place où l'Autre déployait sa puissance. Le lien de ce qui est privé avec ce qui est public se trouve dans cette logique, car l'événement de violence, qui peut se présenter dans un acte collectif, de haine par exemple, renvoie le sujet particulier à sa propre vérité, celle de son symptôme et son fantasme. Néanmoins ce qui peut provoquer cette rencontre peut être plus ou moins traité par le discours qui la supporte, qui peut s'organiser ou même être créé afin de la supporter, et de ce fait qui peut faire tampon avec le réel particulier dans la mesure où il sera traité par l'identification du groupe. Cela permet au sujet de se faire une identification pour faire avec son réel, en plaçant un signifiant qui atténue l'angoisse du réel pur sans sens. C'est le sens et la fonction du groupe des victimes. Nous reviendrons sur cela dans notre prochain chapitre.

Une première remarque de Lacan dans son séminaire *Encore* à propos de ce qui est contingent souligne cette valeur signifiante, et met même le signifiant comme contingent dans ce qui concerne, depuis Saussure, le fait du sens et le hors-sens. Cela est traité largement

---

<sup>364</sup> Arendt, H., *Condition de l'homme moderne* (1958), Paris, Pocket, 2002.

par David-Ménard (comme une « polysémie du contingent dans *Encore* »), qui amène aussi cette citation de Lacan :

N'y a-t-il pas là ce dont il s'agit concernant le signifiant ?- à savoir qu'aucun signifiant ne se produit comme éternel.

C'est là sans doute ce que, plutôt que de le qualifier d'arbitraire, Saussure eût pu tenter de formuler - le signifiant, mieux eût valu l'avancer de la catégorie du contingent. Le signifiant répudie la catégorie de l'éternel, et pourtant, singulièrement, il est de lui-même.<sup>365</sup>

Cette forme que souligne Lacan propre du signifiant implique donc la question du sens, de sa construction et de ce qui se met en place par le travail du signifiant. Autrement dit, le signifiant peut ou pas faire entrer, par sa malléabilité, et par son caractère contingent, le sens de quelque chose. C'est là que le sujet peut inscrire quelque chose de son réel. David-Ménard dit : « Coïncidence et matériel signifiant forment ici deux aspects de ce qui est hors-sens, de ce qui n'est pas à comprendre, comme disait Lacan. L'un des aspects de ce hors-sens est de l'ordre d'un fait qui se répète. »<sup>366</sup> C'est le réel du trauma, qui se répète malgré le sujet de la conscience, qui le remet de façon incessante face au hors-sens qui ne se lie pas à une chaîne signifiante, mais l'élaboration ou traitement de ce contenu réel reste possible. Le traumatisme, dans un deuxième temps, où un événement peut être repéré dans l'historicité chronologique, implique un relancement, d'un trauma qui est premier et qui comporte le sexuel. De ce fait, la contingence prend le sens de l'autre formulation de Lacan dans son séminaire *Encore* qui consiste à ce « qui cesse de ne pas s'écrire ».

La rencontre concerne ce qui est contingent, qui arrive dans la vie du sujet, -mais avec la possibilité de pas arriver- implique donc une sortie à ce qui est universel, nécessaire, et met le sujet dans sa particularité, mais elle concerne aussi la fonction phallique, qui implique un traitement de cet universel, qui est ce qui s'établit et s'organise par le symbolique. Ce qui arrive au sujet fait son histoire, qui ne s'arrête pas. Lacan dit dans « Fonction et champ de la parole et du langage » : « Les événements s'engendrent dans une historisation primaire, autrement dit l'histoire se fait déjà sur la scène où on la jouera une fois écrite, au for interne comme au for extérieur. »<sup>367</sup> La rencontre comme telle, résultat d'un événement, ne se prépare pas, pour continuer la logique de la métaphore théâtrale de Lacan, le sujet est forcé à

<sup>365</sup> Lacan, J., Le séminaire livre XX *Encore*, Paris : Seuil, 1975, p. 41.

<sup>366</sup> David-Ménard, M., *Éloge des hasards dans la vie sexuelle*, Paris, Hermann éditeurs, 2011, p. 74.75.

<sup>367</sup> Lacan, J., « Fonction et champ de la parole et du langage », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 261.

l'improvisation sur scène, sans préparation, mais en plus, sans avoir un repère précis pour savoir comment inscrire ce qui lui arrive. « Au for interne comme au for externe » c'est la logique de ce que nous proposons comme du privé-public, qui se formule aussi dans la logique de l'individuel au collectif. Nous restons dans ce domaine qui implique une certaine topologie. Mais la psychanalyse fait la connexion, connexion qui est presque supprimée dans le diagnostic de *Stress post-traumatique*, où l'événement ne s'inscrit pas dans l'historicité du sujet mais fait coupure totale dans son existence. C'est vrai que le réel est une coupure, mais la psychanalyse, du moins celle d'orientation lacanienne, donne la place à ce réel mais mais le considère innommable et propre au sujet et non pas hors de lui. Il lui est propre dans sa relations aux autres registres qui l'excluent de ce qui n'est pas langage, qui n'a pas de sens mais qui est en lui, pour lui. Le réel appartient au sujet en tant que quelque chose à lui qui reste introuvable par le langage. Mais il parle de cela avec son corps, et de différentes façons, c'est le sens du *Parlêtre* : il parle sans le sens de son réel, il parle sans les accrochages symboliques ni imaginaires, mais il traite son réel.

Le privé et le public ne sont pas des concepts propres à la psychanalyse, ni à la psychopathologie à proprement parler, mais ils sont plutôt de ce qui relève de la politique. La politique, comme le démontre la psychanalyse, ne gère pas seulement la propriété des espaces, mais aussi les corps et leurs rapports à la jouissance. C'est le travail des discours. Mais nous convoquons leurs instances aussi pour nous intéresser au lieu où se fait la rencontre, autrement dit, pour formuler avec notre question centrale, le lieu où la violence émerge ou même d'où elle vient, vers qui ou quoi elle s'adresse, et le fond de ce qu'elle porte.

Žižek fait usages de ses concepts pour établir une sorte de définition de la violence, qui n'est pas conclusive, car cet auteur a consacré plusieurs textes (que nous référençons tout au long de notre recherche) à la question de la violence, mais qui néanmoins pointe une caractéristique de cet acte particulier, il dit :

La violence n'est-elle pas par définition quelque chose qui dépasse et déplace la ligne de partage entre privé et public ? Au moment où la violence émerge dans l'intimité, cette dernière ne perd-elle pas son caractère « privé » pour devenir une affaire publique ? Et à l'inverse, avec la violence, quelque chose qui semblait appartenir à la sphère « privée » intervient dans le domaine politico-public.<sup>368</sup>

---

<sup>368</sup> Žižek, S., « L'image sublime de la victime », *Lignes* n°25, 1995/2, p. 232.

Dans ses postulats l'idée qui peut émerger c'est que la violence, comme acte, montre quelque chose. C'est une sorte de mise en évidence. Mais aussi quelque chose qui se met en place dans un espace différent. Nous tenons donc à souligner deux liens spécifiques par rapport à la violence. D'un côté, le moment de la rencontre, qui peut être attendu, présentifié par la peur, mais qui prend toute sa dimension de violence dans le sens où il constitue une surprise. D'un autre côté, nous pouvons mettre l'accent sur la notion d'espace. C'est la question de la limite : une limite qui est franchie. Cette définition de Žižek postule justement ce franchissement, dans le sens où le privé intime, de l'histoire propre ou du symptôme particulier, est touché et resignifié par quelque chose qui dans une logique d'espace lui vient de l'extérieur. Le symptôme, nous le savons grâce à Lacan, concerne également ce qui se met en place dans le discours, et de ce fait implique donc le public du social.

### *Violence et surprise*

La place que la violence prend concerne aussi le moment et la façon d'y arriver. C'est dans cette logique que nous pouvons la mettre en relation avec la surprise. Cette dernière concerne une dimension propre du temps, du moment d'arrivée, qui touche donc l'incertitude. Cela même si le sujet présuppose quelque chose par les éléments qui ont été plus ou moins intégrés dans sa subjectivité, inscrits ou pas dans sa configuration fantasmatique. Cela concerne également la question de la contingence : comment ce qui pourrait ou pas arriver advient comme événement dans la vie du sujet. Les événements sont bien évidemment d'une grande variété, plus ou moins attendus, même calculés dans la recherche de satisfaction d'un désir, ce qui s'entend comme une projection dans le futur.

Ce qui concerne la violence trouve son sens à nouveau dans ce qui advient dans la vie du sujet par un acte inattendu au moins au niveau de la conscience, c'est-à-dire qui n'est pas calculé par le moi du sujet. Bien sûr, comme nous l'avons souligné avant, dans les discours de haine, et dans la peur instaurée par la guerre ou par un discours massif totalitaire, les menaces font une sorte de prévention, une attente soutenue. À ce niveau nous pouvons penser au roman du Nobel colombien Gabriel García Márquez *Chronique d'une mort annoncée* paru en 1981. Le personnage Santiago Nasar est assassiné devant les yeux de la petite ville par les frères Vicario. Tous les habitants de la ville sont au courant de la menace, tout le monde sait que Nasar sera assassiné à coups de couteaux. Le moment est attendu, les gens savent que cela va arriver, mais le moment exact reste une énigme. De ce fait, la surprise s'inscrit par

l'incertitude du moment de la perpétuation de l'assassinat. Dans cette même logique la surprise constitue un lien avec la violence, en tant que moment définitif, et, comme dit Lacan pour l'objet *a*, fatidique.

Mais la surprise se met également en lien direct avec ce qui s'impose de la contingence, c'est la dimension du hasard, quand rien ne laisse prévoir à proprement parler ce qui va arriver. Cette dimension implique donc une rupture dans la logique discursive dans la narration de la vie d'un sujet. De ce fait, la rencontre avec la violence est la surprise d'un événement qui fait rupture avec le récit propre du sujet, et fonde une nouvelle ligne narrative qui peut partir du hors sens, car le sujet ne pourrait pas l'inscrire dans le récit de son fantasme.

Les sens des événements sont la continuité de l'écriture d'une vie, ce qui fait concrètement un récit auquel le sujet s'identifie plus ou moins bien. Mais, ce qui reste fondamental c'est le sens que le sujet trouve à ce récit, dans la mesure où il découvre quelque chose de celui qui l'énonce. La violence est un événement particulier qui fait rupture et qui inscrit le sujet à une place particulière, par exemple comme objet de jouissance de l'Autre. De ce fait, la surprise implique donc un virage dans la narration d'une histoire, elle est une forme narrative qui marque un changement dans la logique du discours dans sa continuité.

Freud convoque la surprise pour la mettre en relation avec l'affect d'effroi dans la différenciation, concernant les affects, qu'il fait en 1920 dans *Au-delà du principe du plaisir*, où il dit :

Le terme d'angoisse désigne un état caractérisé par l'attente du danger et la préparation à celui-ci, même s'il est inconnu. Le terme de peur suppose un objet défini dont on a peur ; quant au terme d'effroi, il désigne l'état qui survient quand on tombe dans une situation dangereuse sans y être préparé ; il met l'accent sur le facteur surprise.<sup>369</sup>

Cette citation donne des lumières sur la circonstance que nous avons énoncée auparavant, marquée par le concept de l'angoisse qui a pris différentes formes dans la conceptualisation de la psychanalyse, notamment de Freud (qui a déjà postulé un

---

<sup>369</sup> Freud, S., *Au-delà du principe du plaisir* (1920), *Essais de psychanalyse*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2001, p. 56.

changement) à Lacan. L'angoisse, au moins en 1920, attend, comme Vladimir et Estragon, l'arrivée du malheur. La surprise de son côté entraîne l'effroi dans les termes freudiens.

Le lien que nous proposons entre la violence et la surprise implique aussi une dimension soulignée par Freud dans ce même texte : il s'agit de ce que la surprise fait à l'intérieur de l'appareil psychique. La surprise excite, modifie le fonctionnement de cet appareil. Cette altération à l'intérieur de l'appareil est donc le fait traumatique qu'implique la rencontre. Freud dit:

[...] la violence mécanique du traumatisme libérerait le quantum d'excitation sexuelle qui a un effet traumatique en raison du manque de préparation par l'angoisse ; mais s'il survient en même temps une lésion physique, celle-ci, en exigeant un surinvestissement narcissique de l'organe atteint, lierait l'excitation en excès.<sup>370</sup>

Dans ces lignes Freud met en relation cette altération avec le corps, dans la mesure où la violence et donc le trauma peuvent toucher le corps, laisser une trace. De ce fait, l'inscription se marque aussi dans le corps. Néanmoins cela qui doit être signalé c'est l'altération de l'économie psychique. La surprise implique une altération de cette économie, qui se traduit donc par un traumatisme.

Dans les productions audiovisuelles, notamment dans le cinéma d'horreur, le recours à la surprise est très souvent utilisé. Les corps sont effrayés par la surprise d'une introduction inattendue d'un élément visuel ou sonore. Le résultat est donc une violence, dans la mesure où le sujet expérimente une coupure dans le récit, coupure particulière qui réordonne la narration. Dans cette même logique, on peut penser les événements de violence qui arrivent dans la vie du sujet, à la différence que pour ces événements c'est le récit propre du sujet qui se met en question.

Toute surprise implique donc une altération de l'économie psychique, altération, qui depuis Freud est associée à une forme de déplaisir. C'est un excès inattendu, qui, lorsqu'il s'agit d'une contingence -contingence et surprise sont étroitement associées- comporte un réel, dans la mesure où il ne porte pas un sens prêt à intégrer le récit.

---

<sup>370</sup> *Ibidem.*, p. 83.

Comme nous l'avons souligné plus haut, la question de la surprise implique le temps, dans la mesure où elle arrive à un moment inattendu. Freud avait pointé le fait que l'inconscient méconnaît le temps, ou du moins ne s'ordonne pas à son rythme. Freud souligne cela en 1915, dans son texte « L'inconscient » ; l'inconscient est atemporel. Le temps, selon Freud, s'ordonne dans le système conscient, et se met en conflit justement avec l'atemporalité du système inconscient. Néanmoins le temps s'impose, et détermine le sujet. Lacan dit en 1977, dans la leçon I de son séminaire *Le moment de conclure* : « L'absence de temps — c'est une chose qu'on rêve — c'est ce qu'on appelle l'éternité. Et ce rêve consiste à imaginer qu'on se réveille. »<sup>371</sup> Le temps s'impose au sujet, et dans ses coupures le sujet écrit son histoire. Izcovich tire de la proposition freudienne que l'inconscient ne connaît pas le temps, que celui-ci, correspond lui aussi à un réel, comme la mort et le sexe.<sup>372</sup>

De la surprise apparaît donc un moment particulier, qui fait la différence. Ce moment qui devient une contingence, signe un événement, qui peut constituer un avènement du réel. Cela s'inscrit dans le passé du sujet, et détermine quelque chose de son présent et de son futur, dans cette rencontre paradoxale qui implique forcément un rapport à la jouissance. C'est le sens de la répétition qui indique la pulsion de mort qui se met en place par le traumatisme. Freud, Abraham et Ferenczi ont décrit ce trait dans leurs écrits consacrés à la névrose de guerre<sup>373</sup>. Cet événement, qui implique l'avènement d'un réel (de la mort, du sexe, du temps) rencontre des difficultés pour s'ordonner dans l'histoire du sujet, cela constitue une violence particulière dans cette histoire.

Maintenant, nous devons souligner que la surprise de la violence, et son envers, la violence de la surprise, peuvent fixer une coupure pour le sujet, fixation qui reste par la difficulté que le sujet trouve à la subjectivation de cet événement. L'événement traumatique qui résulte de la rencontre avec la violence est un court-circuit dans l'histoire du sujet, celui-ci arrive de façon inattendue. Même si le discours a préparé le sujet, dans une ambiance de haine, le moment n'est jamais certain. Concernant l'événement, Firents dit :

---

<sup>371</sup> Lacan, J., *Le moment de conclure*, Leçon I du 15 novembre 1977, Publication hors commerce. Document interne à l'Association freudienne internationale, p. 10.

<sup>372</sup> Izcovich, L., *Urgence et satisfaction*, Paris, Stilus, 2022, p.109.

<sup>373</sup> Nous prenons comme références les textes présentés dans la publication *Sur les névroses de guerre*, qui recueille des travaux de Freud, Abraham et Ferenczi qui traitent la question de la guerre et ses conséquences psychiques, publié par Payot, 2010.

Le changement de structure, qui bouleverse la structure, nous l'appelons *événement*. Le changement dans la structure, qui est prévu par la structure, nous l'appelons *fait*. Dans la structure de notre terre tournant autour du soleil, le lever du soleil quotidien n'est pas un événement, c'est seulement un fait. L'événement serait l'échappée de la terre hors l'attraction du soleil ou au contraire son écrasement sur le soleil.<sup>374</sup>

L'auteur ne se réfère pas à la structure clinique, mais à ce qui organise. C'est-à-dire que l'événement laisse le sujet sans coordonnées pour la subjectivation de ce qui lui arrive. C'est là le même effet de la surprise. Dans cette ligne argumentative et expérientielle, la surprise reste une contingence, et l'événement est en lui-même une contingence qui modifie la structure de l'histoire du sujet. Cela implique déjà une violence, mais reste à voir comment s'inscrivent de forme traumatique, donc avec une forme de fixation, les rencontres avec un acte de violence, dit extrême, question qui concerne également la politique et le discours en tant que le sujet sera traité par l'Autre selon ce vécu. L'événement « [...] désigne quelque chose qui arrive mais qui n'est pas anodin, qui est décisif, qui donc a des effets, quelque chose de mémorable, qui fait date, comme on dit. »<sup>375</sup> Ce qui doit nous intéresser dans la présente recherche c'est justement quand cet événement implique une violence, un acte venu de l'extérieur, qui s'incruste, par la force, dans la vie du sujet, et qui par son arrivée imprime une coupure du récit du sujet. Ce récit auquel nous nous référons implique déjà une structure, car il se structure selon le symbolique et l'imaginaire qui lui sont propres.

Nous pouvons trouver dans le récit des victimes<sup>376</sup> des questionnements comme « pourquoi ça m'arrive à moi », expression qui démontre au moins au niveau de la conscience une non inscription subjective dans l'événement que le sujet a vécu. Comme l'annonce le titre du film de 1984 d'Almodovar *Qu'est-ce que j'ai fait pour mériter ça ?*. Mais nous trouvons également cette marque mémorable, car le sujet fait de cet événement presque un nouveau commencement. D'une façon narrative, la rencontre avec la violence, qui fait traumatisme, constitue comme pour les scénarios du cinéma, -Robert McKee, spécialiste de la théorie du

---

<sup>374</sup> Fierens, C., « L'inconscient et le temps », *Essaim*, vol. 29, no. 2, 2012, p. 144.

<sup>375</sup> Soler, C., *Avènement du réel, de l'angoisse au symptôme*, Collège clinique de Paris Année 2015-2016, Paris, Éditions du Champ lacanien, 2016, p. 171.

<sup>376</sup> Nous nous référons au travail de Patricia Nieto à Medellín (Colombie), dans un programme de travail soutenu par la Mairie de la Ville. Ce travail auprès de victimes du conflit armé en Colombie a consisté en des ateliers d'écriture, où chaque participant, avec ou sans aide pour écrire, raconte avec grande liberté de parole, son histoire. Ce travail a fait l'objet de trois publications, sur le même modèle, qui respectent énormément les paroles et tics du langage des participants. Les trois livres portent comme titre *Jamás olvidaré tu nombre* (je n'oublierai jamais ton nom, 2006), *El cielo no me abandona* (Le ciel ne m'abandonne pas, 2007) et *Donde pisé aún crece la hierba* (Là où je marche l'herbe pousse encore, 2009). Les récits sont individuels, et sont accompagnés du nom de la victime.

scénario cinématographique, insiste beaucoup sur cela- une sorte de point de capiton qui resigne la vie du sujet mais avec la difficulté qu'impose le réel, dans son caractère de hors symbolique.

### *Violence et limite*

Revenons à une conceptualisation proprement freudienne de la question. La violence en elle-même implique un dépassement, un franchissement, qui comme nous l'avons souligné implique une surprise quant au moment où elle arrive, moment que le sujet peut présupposer, mais le moment fatidique reste énigmatique. Cette énigme, comporte très souvent l'énigme sur le désir de l'Autre, qui impose un désir presque capricieux. Dans les termes de l'économie psychique de Freud, cela trouve une explication qui comporte une certaine topologie de l'intérieur et de l'extérieur.

Freud dans son texte de 1920, qui revêt une importance capitale pour la psychanalyse de par ses élaborations sur la pulsion de mort, à savoir « Au-delà du principe du plaisir », souligne un aspect fondamental pour penser la violence : il s'agit de la notion d'une limite. Il se sert du modèle de la vésicule vivante, qui est un modèle psychophysiologique qui représente une certaine topologie, de l'intérieur et l'extérieur, et qui protège le sujet des excès d'excitation. C'est une question qui traverse l'œuvre freudienne, qui va de *l'Esquisse d'une psychologie* (1895) jusqu'à « Au-delà du principe du plaisir » (1920). C'est la même question que celle du pare-excitation. De ce fait, l'événement traumatique, ce qui le provoque, donc quelque chose qui semble venir de l'extérieur, peut être, comme le souligne Laplanche et Pontalis « [...] défini dans son premier temps comme une effraction, sur une large étendue, du pare-excitations. »<sup>377</sup> La question de ce modèle imaginaire de Freud est un dépassement, qui provoque inévitablement une altération dans l'économie psychique. Ce sont des modèles qui servent à expliquer notamment la réalité psychique.

De ce fait, aller au-delà des limites implique le glissement de la violence vers le *viol*. Le *viol* reste attaché à la violence par son étymologie, et implique incontestablement un dépassement. Le débordement « par la force », idée qui reste toujours en lien avec la violence, qui franchit quelque chose, en le modifiant, trouve une image plus explicative dans

---

<sup>377</sup> Laplanche, J., et Pontalis, J.-B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1994, p. 302.

la représentation du viol. C'est l'application de la force qui transforme quelque chose par cet acte. Elle le transforme dans la mesure où elle le touche, le « pénètre ». Le paradoxe de cette topologie, où l'intérieur se trouve affecté par l'extérieur, est qu'il s'agit d'une « extimité », selon la formalisation que propose Lacan, qui implique une « extériorité intime »<sup>378</sup> de la Chose.

Néanmoins, en suivant Jean-Pierre Lebrun, la question de ces modèles psychophysiologiques n'est à proprement parler de l'ordre de la limite, mais plutôt de la frontière. Il souligne, que même si dans la frontière se trouve une limite, la première renvoie nécessairement vers la « séparation de deux espaces »<sup>379</sup>. De ce fait, la frontière correspond mieux à la question topologique. De son côté la limite « [...] peut n'être, tel l'horizon, que la partie extrême où se termine une surface, une étendue, sans qu'un au-delà, puisse jamais être ni identifié, ni même atteint. »<sup>380</sup> La limite, présentée de cette façon trouve des échos avec le réel, dans sa forme innommable, limite donc du symbolique et de l'imaginaire. C'est là que c'est la frontière qui s'impose, justement car un pur réel reste impossible à imaginer : il se traite toujours par les moyens de la parole, du sens et de l'image. Dans la limite se trouve un irréductible. Lebrun insiste sur cela, et dit qu'elle « [...] n'est pas que ce qui empêche -autrement dit qu'elle ne fait pas que limiter- car c'est aussi elle qui permet d'instituer, de border, de constituer à partir d'elle un groupe, une appartenance, une nation aussi bien qu'un sujet. »<sup>381</sup> De ce fait, selon ses coordonnées, la limite touche justement quelque chose du signifiant, car elle représente le cadre dans lequel le sujet trouve sa place, et cela va dans le sens du sujet divisé. La limite concerne aussi la question de la castration, qui est donc une coupure où le sujet se trouve coincé. Comme le souligne David Bernard, « Il s'agit là de la limite de la castration qu'impose aux êtres parlants le langage, et qui à son terme viendra constituer la limite du non-rapport sexuel. »<sup>382</sup> C'est le réel à proprement parler, où quelque chose se répète.

Cette question se joue également entre l'individuel et le collectif, et concerne autant le Nom-du-père que le phallus, dans ce qu'ordonne. C'est un ordre symbolique dans lequel le sujet trouve sa place par rapport aux signifiants qui lui viennent de l'Autre.

---

<sup>378</sup> Lacan, J., Le séminaire livre VII *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1975, p. 167.

<sup>379</sup> Lebrun, J.-P., « Vivre sans limite. Quelles conditions pour profiter de la crise sanitaire ? », *Vivre sans. Que reste-t-il de notre monde ?* (Sous la direction de Peggy Larrieu), Toulouse, Érès, 2020, p. 67.

<sup>380</sup> *Ibidem*.

<sup>381</sup> *Ibidem*.

<sup>382</sup> Bernard, D., « La Science et l'Avènement du réel », *Champ lacanien*, 2019/1 (N° 22), p. 48.

De ce fait, ce n'est pas la limite-frontière de l'appareil psychique, que nous trouvons aussi dans l'image illustrative de *l'Interprétation du rêve* de Freud, où le système perception-conscience est séparé du système inconscient, mais c'est une limite dans le discours, une limite qui s'impose par les signifiants. Néanmoins la limite touche, comme nous l'avons proposé, le réel, dans la mesure où il concerne quelque chose de la jouissance, et les formes que celle-ci peut prendre dans le discours. La conceptualisation de la jouissance implique un excès, excès dont on peut dire, en suivant certaines élaborations de la psychanalyse contemporaine<sup>383</sup>, qu'il est « sans limites ».

Lebrun a donné une place fondamentale à la question de limite dans ses différentes élaborations, mais sous sa forme négative, à savoir par le « sans limite ». L'auteur considère que le discours contemporain tente d'effacer les limites, et présente une possibilité illimitée de jouir de tout, presque jusqu'à l'effacement de la mort. Cela se rattache au surmoi, dans le commandement que souligne Lacan : « jouis ! ». Le sujet jouit donc dans le discours, avec l'idée qu'il n'y a pas de limites, mais l'Autre jouit de la « même » façon, sans se mettre de limites, et en prenant le sujet comme son objet.

La mise en acte de cet effacement de la limite, implique une sorte de débordement de la jouissance, et c'est l'excès qui se constate dans l'acte de violence, et notamment dans la guerre comme manifestation majeure de la violence.

Bien que le discours, comme Lacan l'avait montré, règle quelque chose de la jouissance, il y a un reste qui ne s'ordonne pas, et qui pousse à la transgression. C'est le sens du « sans limite », la transgression d'aller au-delà, là où auparavant se trouvaient des limites qui marquent un point d'arrêt. C'est à ce niveau que se trouve le lien fondamental entre la violence et la limite, en tant que c'est par la violence qu'une limite, discursive, éthique, morale, idéologique, et même des surfaces du corps, est franchie.

Dans la définition de Žižek que nous avons citée précédemment se trouve aussi cette dimension de la limite, qui se pose entre le privé et le public, et de ce fait la question reste

---

<sup>383</sup> Nous nous référons aux différents travaux de Jean-Pierre Lebrun, notamment *Un monde sans limite* (Toulouse, Érès, 2009) et 25 ans après *Un immonde sans limite* (Toulouse, Érès, 2020). Dans cette même ligne nous trouvons aussi l'ouvrage *Trauma dans la civilisation. Terrorisme et guerre des identités* (Toulouse, Érès, 2018) de Roland Chemama et Christian Hoffmann.

politique en tant que le discours règle la jouissance, mais gère également les corps des sujets. De ce fait, quelque chose externe devient une extimité par le fait traumatique de la rencontre contingente avec la violence. Le sujet reste fixé à cela, sans pouvoir se procurer de sens, qui est la caractéristique fondamentale du réel.

Néanmoins, dans la guerre, qui est l'expression excessive de la violence généralisée, le sujet peut énoncer des formulations symboliques, identitaires pour expliquer la rencontre avec la violence. Par exemple, dans le cas du conflit armée en Colombie, nous pouvons trouver des expressions comme « j'étais de la bande ennemie », ou pour des cas de séquestration des formulations comme « ils savaient que j'avais de l'argent ». Cependant le réel de fond reste dans le sens qui touche la question de la mort, toujours une limite, « maître absolu » et le sexe en tant que le sujet reste soumis à la jouissance « sans limite » de l'Autre.

La limite comme telle correspond à ce qui se place par le symbolique, et met un signifiant auquel le sujet peut se référer. Le « sans limite » correspond donc au réel hors symbolique, qui reste innommable. C'est là que la jouissance ne s'arrête pas : « La jouissance fondamentalement, c'est l'excès. »<sup>384</sup> Elle fait trop, impose un *trop-matisme*<sup>385</sup>. Dans la rencontre avec la violence, ce qui se pose souvent en question c'est l'objectivation du sujet, par la jouissance de l'Autre, qui se présente comme illimitée. Chemama et Hoffmann parlent de la question comme de la « jouissance d'objet », et souligne que « [...] c'est le sujet lui-même, dans cet illimité de la jouissance, qui peut être transformé en objet. »<sup>386</sup> Les auteurs continuent cette observation en présentant l'exemple des nazis et leur tentative d'exterminer les juifs, qui prennent dans ce discours de haine la place des ennemis. Ce travail qui s'opère et se formalise dans des actes de violence consiste à faire de l'Autre ennemi un objet pour la jouissance : « Ils les transformaient en objets, dans leur langage comme dans leur façon de les traiter. Et c'est en tant qu'objets qu'ils pouvaient les détruire. »<sup>387</sup> Nous trouvons cette opération assez souvent dans les discours de haine, et dans la mise en acte majeur de la guerre. Il s'agit d'une façon régulière, voire nécessaire de faire avec l'Autre, celui qui est instauré comme ennemi, pour permettre toute sorte d'acte de violence contre lui. Cette forme

---

<sup>384</sup> Chemama, R., et Hoffmann, C., *Trauma dans la civilisation. Terrorisme et guerre des identités*, Toulouse, Érès, 2018, p. 39.

<sup>385</sup> Selon le néologisme que propose Colette Soler, qui prend comme modèle celui de Lacan, à savoir *Troumatisme*. Ici nous nous référons notamment à : Soler, C., « El trauma » (1998), *¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista?*, 2007, pp. 139-152.

<sup>386</sup> Chemama, R., et Hoffmann, C., *Trauma dans la civilisation. Terrorisme et guerre des identités*, Toulouse, Érès, 2018, p. 39.

<sup>387</sup> *Ibidem*.

est un moteur de haine, et se véhicule par le discours, qui, nous le savons par Lacan, opère et règle aussi la jouissance.

De ce fait, pour revenir sur une question posée depuis le départ, dans ce qui se joue de l'individuel au collectif, la question des limites est fondamentale; les limites de ce qui fait groupe, avec sa morale, ses lois, ses conditions. Tout ce qui ne rentre pas dans ce modèle, ou du moins ce qui se voit à la surface du lien social, sera exclu. C'est la base de la ségrégation. Le discours délimite -encore le signifiant limite- aussi ce qui est le bien et le mal, ce qui doit se faire, et ce qui doit toujours s'éviter. Dans cette logique, nous devons souligner, que les débordements de violence, qui se véhicule dans un lien social touché par la guerre, concerne bien évidemment le collectif, et fait traumatisme collectif en tant que marque d'un événement sans retour possible pour un groupe. Le groupe se constitue par un trait d'identification, qui est marqué soit dans le corps, soit dans sa cosmovision et idéologie, et l'Autre, à la place de celui qui exerce la violence, se servira justement de ses traits pour le transformer en objet, objet de sa jouissance. C'est le cas de la *Shoah* ou l'*Apartheid*, pour prendre des cas assez connus dans l'histoire-barbarie de l'humanité. Mais dans toute guerre, petite ou grande, se trouve cette constante, qui concerne le traitement de la figure de l'ennemi, vers lequel s'appliquera l'acte de violence dans sa forme la plus extrême.

Avant de passer à la question de l'ennemi, qui est fondamentale pour penser la violence, son acte, car c'est finalement sur lui que cette violence se décharge de façon plus spectaculaire, nous avançons la question d'une autre violence, qui ne prend pas les proportions de la violence extrême de la guerre, et qui peut même se passer de la maltraitance du corps. La violence la plus visible concerne le plus souvent les corps blessés, des corps où les limites de la peau sont dépassées, les saignements, la douleur physique, sont présents, de même pour la torture qui déforme le corps jusqu'à l'image de la monstruosité, de l'horreur. C'est la dimension de la cruauté. Dans ces cas ce qui se met en jeu c'est justement ce corps comme objet de la jouissance « sans limite » de l'agresseur, qui même s'il est soutenu par un discours, est impliqué d'une certaine façon au niveau de sa position subjective. Sur ce point Cote souligne justement que:

Le propre du discours du maître c'est un type de violence, de violence inutile, c'est-à-dire, un type de cruauté qui ne cesse de se manifester. Il a la volonté de réduire un autre être humain à la condition d'objet. Avant de mourir, la victime doit être

dégradée afin que l'assassin ressente moins le poids de sa faute. Nier la subjectivité de l'autre, c'est une manière d'affirmer sa propre subjectivité.<sup>388</sup>

L'auteur fait référence à Primo Levi en ce qui concerne cette « violence inutile », et il met en valeur la place subjective qui impliquent les actes extrêmes de violence, sur le corps du sujet, qui, déjà, se trouve à la place d'un objet, presque vidé d'humanité, c'est-à-dire pas considéré en tant que sujet pourvu d'une subjectivité. Il est habituel d'entendre dans les témoignages de guerre, des sujets se référer à l'ennemi avec le nom d'un animal. Par exemple, dans le cas de la Colombie, l'ennemi est assez souvent appelé « perro ». « Perro », « chien », est une insulte qui prend un trait relatif de cet animal, par son supposé servilisme, associé au fait de se laisser humilier. Mais c'est la condition d'animal qui reste, donc dépourvu de subjectivité, un corps vide prêt à subir l'acharnement de la jouissance morbide de l'agresseur.

La cruauté implique la question des limites, car sa caractéristique c'est justement de les franchir, soit sur le corps (comme dans la torture), soit dans les structures sociales qui orientent le sujet-victime, c'est-à-dire une certaine idée du bien-absolu. La cruauté c'est un au-delà, et elle implique « [...] l'instrumentalisation politique de la souffrance. »<sup>389</sup>

### *L'éducation comme limite et la violence éthique*

Le récit d'une vie, l'histoire que le sujet se construit, est traversé par ce qui se joue dans le social. Autrement dit, et c'est toute la question freudienne dans la *Psychologie des masses* et dans le *Malaise dans la civilisation*, il s'agit de son lien avec les autres êtres parlant qui l'entourent, dans la famille, les institutions, le travail, le divertissement, etc.<sup>390</sup> Le problème n'est pas l'Autre, mais plutôt la façon de faire lien avec lui, en termes freudiens il

---

<sup>388</sup> «Lo propio del discurso del amo es un tipo de violencia, de violencia inútil, es decir, un tipo de crueldad que no deja de manifestarse. Reducir a otro ser humano a la condición de objeto es su pretensión. Antes de morir, la víctima debe ser degradada a fin de que el asesino sienta menos el peso de la falta. Negar la subjetividad del otro es una manera de afirmar su propia subjetividad.» Cote, A., « Celos y segregación », *Desde el Jardín de Freud*, (13), 2013, p. 114.

<sup>389</sup> *Ibidem.*, p. 115. «La crueldad implica una instrumentalización política del sufrimiento.»

<sup>390</sup> Freud dit dans l'introduction de la *Psychologie des foules et analyse du moi* (1921) : « Les rapports de l'individu à ses parents et à ses frères et sœurs, à son objet d'amour, à son professeur et à son médecin, donc toutes les relations qui ont jusqu'à présent fait objet privilégié de l'investigation psychanalytique, peuvent revendiquer de l'être considérés comme phénomènes sociaux et s'opposent alors à certains autres processus que nous nommons *narcissiques*, dans lesquels la satisfaction pulsionnelle se soustrait à l'influence d'autres personnes ou y renonce. L'opposition entre les actes psychiques sociaux et narcissiques – Bleuter dirait peut-être : *autistiques* – se situe donc exactement à l'intérieur même du domaine de la psychologie individuelle et n'est pas de nature à séparer celle-ci d'une psychologie sociale ou psychologie des foules. » Freud, S., « Psychologie des foules et analyse du moi », *Essais de psychanalyse*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2001, p. 137-138. Les italiques sont à Freud.

s'agit de la façon dont le sujet se sert de l'Autre. Il y a une dimension politique dans ces liens, et surtout dans la façon qui s'établit pour les faire. Chez Lacan, cela prend le nom de lien social, où se trouvent les parents, les amis, les amours, mais aussi, en ce qui concerne la violence, les ennemis. Bien-sûr la violence peut s'adresser aux figures d'amour, mais c'est l'ennemi la figure qui reçoit, par excellence les actes de violence extrême, et un être aimé peut être également un ennemi par l'ambivalence des affects.<sup>391</sup>

De ce fait, les différentes formes de la violence ne prennent pas nécessairement la voie de l'extrême qui dépasse les limites des corps, dans l'acte de torture ou même d'assassinat. La violence s'exerce aussi dans des formes plus discrètes, voire presque silencieuses, des formes qui s'intègrent au sujet, et il s'agit là aussi d'une question de limites. Ces limites sont celles qui fixent la civilisation, qui ordonnent les modalités de jouissance acceptables, et qui délimitent aussi, pour le laisser en dehors, ce qui est inacceptable; ce qui prendra le nom de barbarie, là où se trouve la particularité de l'inconscient et qui porte sa pulsion, ainsi que sa jouissance dissidentes du discours, qui lui est propre.

Tout cela concerne le discours de l'Autre, dans sa position de maître, donc discours du maître, qui s'impose au sujet, et qui détermine sa place dans le lien social. C'est sa fonction d'organisateur mais aussi de juge, car il sanctionne ses dissidences de jouissance. L'éducation a pris justement en charge ce travail du discours du maître, qui d'une certaine façon « dompte » la pulsion en vue de faire marcher la civilisation. Cela afin d'établir une communauté possible. De ce fait le mal doit rester externe, il doit être placé dans un autre lieu, éloigné mais repérable pour décharger la haine. L'éducation pose donc, dans un discours clairement transmissible par les paroles et les coutumes, les limites qui établissent la civilisation ou culture, pour ainsi reconnaître celui qui fait partie du groupe, et celui qui en est exclu.

Un fait social que souligne la psychanalyse, qui n'est que freudienne, c'est une violence constitutive de la culture / civilisation, à savoir la volonté d'éduquer à tout prix. Ce qui entraîne donc le malaise, car au sujet s'impose quelque chose qui lui vient de l'extérieur, qui lui exige de limiter sa pulsion, d'adapter sa jouissance. C'est pourquoi, dans les rêves, tous

---

<sup>391</sup> Par rapport aux affects dans la politique, nous nous référons à la thèse doctorale de Maria Paula Valderrama, intitulée *La dimensión ética de los afectos. Pensar una política de lo ingobernable* (2021), sous la direction de Clara Cecilia Mesa Duque, Universidad pontificia Bolivariana, École de sciences sociales, Medellín-Colombie. [Thèse doctoral]

les sujets sont potentiellement des ennemis de leur civilisation, car ce qui dans la civilisation est interdit sort dans les rêves.<sup>392</sup> Ce que montre la psychanalyse depuis sa création par Freud, nous l'avons vu dans notre chapitre qui lui est consacré, c'est que le sujet se méconnaît lui-même, porte en lui sa propre étrangeté.

Ce que nous venons de souligner par rapport à l'éducation a fait l'objet de nombreuses études<sup>393</sup> sur la violence, notamment sur la figure de l'Œdipe et sa fonction de régisseur du sujet par l'instauration de la « norme ». Cela concerne notamment quelque chose de la norme du sexe, et donc de la pulsion, par rapport à son objet. Mais cela peut être énoncé aussi comme ce que la civilisation, matérialisée dans le groupe, attend de chaque sujet qui la constitue. C'est dans cette fonction, cette forme de l'Œdipe, que se supportent les théories qui expliquent la violence par la faiblesse, voire la disparition, de l'autorité du père. Autrement dit, comme une autre approche subjective dans le discours contemporain, qui fait disparaître l'autorité de la fonction du père. Reste le maître, qui fait lien avec le discours capitaliste, pour mettre en place, et laisser en évidence, ce que Lacan désigne comme « prolétaire », l'individu prolétaire est celui du symptôme, qui se retrouve, en raison de sa jouissance, différent, exclu.<sup>394</sup>

La question a été traitée d'une autre façon, mais en incluant le caractère intrusif et forcé de la violence. Cela se trouve notamment dans le travail de Judith Butler qui reprend à plusieurs reprises les élaborations d'Adorno<sup>395</sup> pour parler de la violence éthique, qui cherche une sorte d'universalité, en demandant d'étouffer les petites différences afin de mettre en place, dans ce qui circule entre les sujets, une façon unique de faire. La logique de ses élaborations c'est qu'un *ethos* collectif cesse de se partager, et de ce fait, quelque chose qui a à voir avec le pouvoir, mettra en place par la violence « [...] l'apparence de son caractère collectif. »<sup>396</sup> Cela implique une sorte de fixation dans le temps, pour maintenir quelque chose

---

<sup>392</sup> Miller, J.-A., *Nada es más humano que el crimen*, Virtualia, Octobre/Novembre, 2008. Revue virtuelle.

<sup>393</sup> Nous nous référons notamment aux travaux de Moustapha Safouan comme *Études sur l'Œdipe ; Introduction à une théorie du sujet* (1974), *Regard sur la civilisation œdipienne. Désir et finitude* (2015) et *La civilisation post-œdipienne* (2018).

<sup>394</sup> « Ce que je viens de vous dire peut pourtant avoir été mal entendu, de sorte que ce soit pris au sens où la psychanalyse serait un symptôme social. Il n'y a qu'un seul symptôme social – chaque individu est réellement un prolétaire, c'est-à-dire n'a nul discours de quoi faire lien social, autrement dit, semblant. » Lacan, J., « La troisième », *La Cause freudienne*, 2011/3 N° 79, p. 18. Ce passage est amené par Sauret, pour supporter et expliquer l'idée de Lacan que c'est Marx l'inventeur du symptôme. Sauret, M.-J., « Perspectivas psicoanalíticas sobre la política, el sujeto y el síntoma », *Violencia, segregación e inclusión*, Medellín, Fondo Editorial FCSH Universidad de Antioquia, 2021, p. 59.

<sup>395</sup> Notamment Butler, J., *Le récit de soi*, Paris, PUF, 2007.

<sup>396</sup> Butler, J., « Contre la violence éthique », *Rue Descartes* 2004/3, N°45/46, p. 196.

de façon inamovible dans le discours collectif: « L'ethos refuse de faire partie du passé et la violence est la façon dont il s'impose au présent. En réalité, il ne s'impose pas seulement au présent, mais cherche à l'éclipser - et c'est précisément l'un de ses effets violents. »<sup>397</sup>

À la surface de cette philosophie d'Adorno, reprise par Butler, nous pouvons trouver des échos à la question du discours du maître, dans le traitement d'un certain savoir (donc le travail du discours universitaire), mais aussi dans l'établissement, comme bâti, d'une vérité inamovible qui se met en place. Cela est opérationnel pour le groupe. Cette question est fondamentale pour penser la violence, car dans la violence qui pousse aux extrêmes, et qui se trouve justifiée dans un discours dominant de haine, c'est une certaine idée de « vérité » qui s'impose, qui est soutenue par un Autre du pouvoir, qui appelle à l'identification et rejette la différence. Sauret dit : « La vérité collective est la contrepartie du rejet de la singularité. »<sup>398</sup> Autrement dit, supprimer la « vérité », pour en laisser uniquement, selon la demande du maître, une seule version possible. Nous trouvons ici deux formes de la violence, dont l'une entraîne l'autre :

-une qui consiste à la formulation d'une savoir-vérité absolu qui circule entre les sujets, qui devient obligatoire pour être reconnu en tant que membre du groupe. C'est la violence de l'éducation qui demande le renoncement pulsionnel, l'occultation de la petite différence pour y appartenir, et

-d'un autre côté, la violence extrême, celle qui s'adresse au corps de l'A/autre, qui est un résultat justement de cette première violence propre de la civilisation.

Ce discours qui se place comme absolu, où l'hystérie viendra questionner l'autorité du maître, fait fonction pour faire écran au réel, et limiter l'insupportable de l'énigme, car l'Autre est énigmatique pour le sujet, pour son désir comme pour sa jouissance. Freud parle déjà dans *l'Avenir d'une illusion* du besoin humain de répondre aux grandes énigmes, surtout de la nature, le résultat est la religion, un dieu pour le monothéisme, et des dieux pour le paganisme, qui sont des moyens d'expliquer le réel innommable. Cela ne supprime pas le réel, mais lui donne un support symbolique et imaginaire pour le rendre plus supportable.

---

<sup>397</sup> *Ibidem.*

<sup>398</sup> Sauret, M.-J., « Perspectivas psicoanalíticas sobre la política, el sujeto y el síntoma », *Violencia, segregación e inclusión*, Medellín, Fondo Editorial FCSH Universidad de Antioquia, 2021, p. 59. Le texte originel est en espagnol.

C'est la même logique que celle de la fonction mythique. La violence reprend la relève justement quand dans le récit le mauvais, ce qui met en danger le groupe, se trouve à l'extérieur de celui-ci (Robespierre mettra la soupçon à l'intérieur du groupe).

### **Adresser la violence : l'ennemi, objet de la haine et de la ségrégation <sup>399</sup>**

Revenons à la question de l'ennemi, une figure fondamentale pour penser la violence, en tant que c'est sur lui, qu'il soit nommé ou pas par ce signifiant -ennemi-, que se décharge la pulsion et la jouissance qui porte l'acte de violence. Cela implique une subjectivation de la violence, dans la mesure où la lecture s'oriente vers la constatation des enjeux psychiques dans cet acte, et, comme nous l'avons souligné avec Cote, une subjectivité s'impose sur l'autre, pour enlever, de façon cruelle, la subjectivité de l'Autre marqué par sa différence.

De ce fait, cette figure porte une fonction qui trouve sa mise en forme dans le lien social. Autrement dit, pas de lien social sans ennemi vers lequel s'oriente, s'adresse, la haine d'un groupe.

Cette dernière question est soulignée dans un poème, qui raconte une histoire assez imagée, du poète grec Constantin Cavafy, « En attendant les barbares ». Ce même titre a été repris par le Nobel J. M. Coetzee dans un roman qui illustre dans une narration oppressante et poétique, l'usage dans le lien social, et même le besoin, de l'ennemi. Nous présentons l'intégralité du poème de Cavafy :

Qu'attendons-nous, rassemblés sur l'agora ?  
On dit que les Barbares seront là aujourd'hui.  
Pourquoi cette léthargie, au Sénat ?  
Pourquoi les sénateurs restent-ils sans légiférer ?

Parce que les Barbares seront là aujourd'hui.  
À quoi bon faire des lois à présent ?  
Ce sont les Barbares qui bientôt les feront.

Pourquoi notre empereur s'est-il levé si tôt ?  
Pourquoi se tient-il devant la plus grande porte de la ville,

---

<sup>399</sup> Une version modifiée de ce sous-chapitre sera publiée comme chapitre d'un ouvrage collectif par l'Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín.

solennel, assis sur son trône, coiffé de sa couronne ?

Parce que les Barbares seront là aujourd'hui  
et que notre empereur attend d'accueillir  
leur chef. Il a même préparé un parchemin  
à lui remettre, où sont conférés  
nombreux titres et nombreuses dignités.

Pourquoi nos deux consuls et nos préteurs sont-ils  
sortis aujourd'hui, vêtus de leurs toges rouges et brodées ?  
Pourquoi ces bracelets sertis d'améthystes,  
ces bagues où étincellent des émeraudes polies ?  
Pourquoi aujourd'hui ces cannes précieuses  
finement ciselées d'or et d'argent ?

Parce que les Barbares seront là aujourd'hui  
et que pareilles choses éblouissent les Barbares.

Pourquoi nos habiles rhéteurs ne viennent-ils pas à l'ordinaire prononcer leurs  
discours et dire leurs mots ?

Parce que les Barbares seront là aujourd'hui  
et que l'éloquence et les harangues les ennuient.

Pourquoi ce trouble, cette subite  
Inquiétude ? - Comme les visages sont graves !  
Pourquoi places et rues si vite désertées ?  
Pourquoi chacun repart-il chez lui le visage soucieux ?

Parce que la nuit est tombée et que les Barbares ne sont pas venus  
et certains qui arrivent des frontières  
disent qu'il n'y a plus de Barbares.

Mais alors, qu'allons-nous devenir sans les Barbares ?  
Ces gens étaient en somme une solution.<sup>400</sup>

La solution des barbares, permet l'union du groupe, qui se montre enclin à la rupture de son lien. Un exemple pratique de cela, d'une guerre ponctuelle parmi l'énorme liste des conflits dans l'histoire de l'humanité, c'est la guerre des Malouines (qui date du 2 avril 1982

---

<sup>400</sup> Cavafy, C., « En attendant les barbares », Traduction de Marguerite Yourcenar et Constantin Dimaras. Disponible sur : <https://www.grecehebdo.gr/culture/romans-poesie/1849-po%C3%A9sie-constantin-cavafy,-en-attendant-les-barbares>

au 14 juin 1982) qui confronte l'Argentine, sous la dictature militaire, avec le Royaume-Uni sous le gouvernement de Margaret Thatcher. En effet, la dictature militaire en Argentine était confrontée à la faiblesse de son autorité, reflétée par l'absence de sentiment identitaire du peuple argentin. De ce fait, pour tenter d'améliorer l'unité nationale, qui met en place aussi le sentiment de fierté de son gouvernement, pour, comme on l'entend souvent en temps de guerre « défendre la patrie », la dictature a cherché un argument pour déclarer la guerre au Royaume-Uni, dans un territoire lointain. L'éloignement de cette guerre a permis également la manipulation des médias, pour montrer de fausses victoires de l'Argentine sur le territoire.<sup>401</sup> Dans ce cas, l'ennemi anglais, a été utilisé comme solution pour instaurer un sentiment d'unité nationale, en rassemblant les subjectivités vers le même objet de haine. Ce qui s'opère notamment c'est une sorte de transfert pronominal du « je » vers le « nous », autrement dit, de l'individuel vers le collectif, et donc son retour, dans le sens que le « nous » constitue et place le « je ».<sup>402</sup>

Pour l'ennemi la question de fond c'est la différence, une différence qui devient presque absolue. Elle sépare ce qui est de ce qui n'est pas, ainsi que ce qui est propre de ce qui est d'autrui. Elle permet aussi la distinction de ce qui est connu et proche, du méconnu et étranger. Néanmoins, la ligne qui marque la séparation peut être diffuse, et parfois les catégories ne sont pas complètement en opposition. C'est une question qui touche tout ce qui relève de la subjectivité ; et de ce fait la chose la plus méconnue peut être en même temps la plus intime. Freud a constaté ce fait par le signifiant qu'il introduit dans la psychanalyse, à savoir : *Unheimlich*, l'inquiétante étrangeté. Cela prend forme dans l'enseignement de Lacan par l'*extimité*. Il s'agit d'une certaine façon d'une question de topologie où les limites, aussi à la lumière de ce que nous venons de présenter, sont définies par le discours, qui font eux aussi des frontières. L'ennemi est à la fois loin, et extrêmement proche.

Concrètement, le signifiant Ennemi vient de la bataille, le domaine du conflit explicite de la guerre, de la mise en acte de la violence par l'affrontement. Malgré le fait que ce signifiant ne fasse pas partie des concepts propres de la psychanalyse, comme la violence, il a sa place dans la politique, et dans l'organisation que celle-ci fait des corps.

---

<sup>401</sup> Sur cette question nous nous référons comme source au podcast de l'historienne colombienne Diana Uribe, « 40 años de la Guerra de las Malvinas » diffusé le 28 mai 2022. Disponible sur: <https://www.dianauribe.fm/especiales/40-anos-de-la-guerra-de-las-malvinas>

<sup>402</sup> Cette question a été traitée, dans le cas spécifique de l'Argentine et de la guerre des Malouines par Lola Arias dans sa pièce de théâtre « Campo minado ».

Diriger la violence vers un ennemi implique donc son usage, qui peut varier selon l'intention du discours, et qui peut constituer l'unité du groupe. De ce fait, il s'agit d'un fait structurel du collectif, qui interpelle la subjectivité de chaque sujet, dans ce qui le lie au discours par sa jouissance.

Le sujet « s'apparole »<sup>403</sup> pour ainsi construire sa subjectivité, qui fait sa structure. Cela le place aussi dans un rapport spécifique au discours qui ordonne dans le savoir une certaine vérité. C'est dans cette dynamique que Lacan place le savoir qui donne à la fois un sens possible et qui se met en relation avec la jouissance, où « l'incidence du signifiant »<sup>404</sup> détermine le sujet. La subjectivité implique donc la relation avec l'Autre, qui ordonne dans la logique de placer une vérité, mais aussi sa relation à l'autre minuscule, et dans la même logique, ce qui nous intéresse maintenant, à savoir, l'ennemi vers qui doit s'adresser le sentiment de haine qui pousse à la destruction comme effacement de la différence et porte un réel insupportable.

La fonction subjective de l'ennemi trouve aussi sa logique dans ce qui se joue entre le collectif et l'individuel. Un ennemi placé à cet endroit par le discours prend des proportions de collectivisation en tant qu'objet de haine, qui par le savoir, qui se fait vérité par le discours du Maître, donne sens aux sentiments d'appartenance. De ce fait, il est général pour un groupe, et tend vers l'universel, comme c'est le cas de la figure du mal par excellence qu'est le diable. Mais il est aussi particulier et intime, par les affects qu'il provoque au sujet *apparolé* dans un discours de haine spécifique. Il devient donc le support de la haine mais en même temps un repère des identifications, qui dans la guerre comme excès de l'acte de violence, engendrent les formes les plus radicales de l'« immonde ». Ce n'est pas l'« Homme homini lupus » de Plaute et Hobbes, car ce dernier représente une sorte d'égalité d'homme à homme, de loup à loup, mais il s'agit plutôt de la différence que marque l'ennemi, et les affects qui provoquent par ce fait. Ces différences font dans l'acte de violence justement la négation de la subjectivité de l'adversaire -autre terme propre du champ de bataille- supprimant ainsi autant sa parole que son humanité. C'est la cruauté.

---

<sup>403</sup> Lacan, J., Le séminaire livre XVII *L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 57. « L'être humain, qu'on appelle ainsi sans doute parce qu'il n'est que l'humus du langage, n'a qu'à s'apparoler à cet appareil-là. »

<sup>404</sup> *Ibidem*.

Concrètement ce signifiant devient l'objet propre de la ségrégation, se met à son service. Cela demande une construction, l'ennemi se « construit », selon le postulat d'Umberto Eco. Cette construction « [...] doit être intensive et constante. »<sup>405</sup> Cela afin de le placer de façon solide comme objet dans le discours. Il doit être extrait du groupe, voire extirpé, par ce qui le constitue en tant que différence, différence qui est poussée à l'absolu. Cette différence peut être juste un trait anatomique<sup>406</sup>, de race, en ce qui concerne la biologie du corps, mais aussi un trait identitaire, idéologique ou une croyance. La différence se trouve donc dans les coutumes, ce qui va des habits aux habitudes alimentaires, en passant par la langue, entre autres.

Le signalement de la différence permet aussi de délimiter, ce à quoi le sujet s'identifie dans son moi, c'est-à-dire, une énonciation du type : « je ne suis pas lui, car il fait autrement, il croit autrement, il est autre chose ». Ce qui reste comme méconnu du fait de ne pas être intégré dans le discours propre, reste comme matière féconde pour construire un objet de haine et de ségrégation, car de ce fait il affirme sa particularité.

### *Signifiant, pure différence*

La différence produit le rejet, et elle s'instaure par ce qui constitue le signifiant. Lacan parle d'une forme de ségrégation de la différence signifiante, il s'agit de la ségrégation urinaire.<sup>407</sup> Il prend les portes des toilettes, qui séparent l'entrée pour Hommes d'un côté et pour Femmes de l'autre. Le signifiant entre dans le signifié, « [...] ; à savoir sous une forme qui, pour n'être pas immatérielle, pose la question de sa place dans la réalité. »<sup>408</sup> De ce fait il s'établit deux termes opposés, qui dans ce cas sont établis par rapport à un critère anatomique. Cela vient signaler et séparer les espaces, et a des conséquences sur la structure différentielle des signifiants.<sup>409</sup> Soler souligne ainsi les effets de sens dans le réel qui sont mis en place dans « l'ordre social », pour gérer les corps des sujets. De ce fait, cet exemple de la vie quotidienne montre la « structure du signifiant » qui est binaire en ce qui concerne l'opposition homme/femme.<sup>410</sup> Soler souligne également que dans ce postulat se trouve déjà

---

<sup>405</sup> Eco, U., *Construire l'ennemi*, Paris, Grasset, 2011, p. 42.

<sup>406</sup> Eco parle de l'ennemi marqué par la laideur.

<sup>407</sup> Lacan., « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 500.

<sup>408</sup> *Ibidem*.

<sup>409</sup> Soler, C., « Comment Lacan parlait-il de la ségrégation », *Mensuel* 128 (2018), p. 21.

<sup>410</sup> *Ibidem*.

la question que Lacan reprendra sous la forme de discours comme lien social, où la réalité s'organise. Nous l'avons souligné, cela touche le fantasme.

De ce fait, la structure propre du signifiant porte la pure différence qui est à la base de la ségrégation. Un signifiant s'instaure comme tel dans la mesure où il est différent d'un autre signifiant; il s'érige comme  $S_1$  dans la mesure où il n'est pas  $S_2$ . L'ennemi n'est pas exclu de la chaîne signifiante, mais il participe dans sa catégorie d'insupportable, en tant que méconnu. Nous pouvons dire même qu'il s'agit d'un manque de « compréhension » comme le désigne De Vinci, selon la citation de Lacan dans son écrit « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud »:

O cités de la mer, je vois chez vous vos citoyens, hommes et femmes, les bras et les jambes étroitement ligotés dans de solides liens par des gens qui n'entendront point votre langage, et vous ne pourrez exhaler qu'entre vous, par des plaintes larmoyantes, des lamentations et des soupirs, vos douleurs et vos regrets de la liberté perdue. Car ceux-là qui vous ligotent ne comprendront pas votre langue, non plus que vous ne les comprendrez.<sup>411</sup>

L'ennemi implique donc une rupture, qui peut même concerner le sens. Il ne se trouve pas dans l'imaginaire qui donne le sens que par sa pure différence, qui fait à la fois un réel. Au niveau du symbolique, il implique le fait d'être d'une autre « culture », qui se met même en doute, car il devient presque un sauvage. Leurs façons de faire lien social sont également méconnues, ou au moins vues comme de la barbarie. Dans ce sens, l'ennemi est constitutif de la culture car il montre les différences entre les groupes.

La non compréhension de la langue, comme l'annonce De Vinci, est le propre de la figure du barbare, qui n'est qu'un autre nom de ce méconnu sauvage qui est l'ennemi. Barbara Cassin souligne que le barbare est exclu du groupe social par sa langue, en tant qu'il n'a pas le

---

<sup>411</sup> Carnets de Léonard De Vinci, cité par Lacan., « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », Écrits, Paris, Seuil, 1966, p. 493.

*logos*.<sup>412</sup> Pour les grecs, selon Cassin<sup>413</sup>, la seule langue à reconnaître était la leur, les autres n'étaient que du « bla, bla », des sons qui ne transmettent pas de message, presque comme les bruits des animaux. Le barbare ne comprend donc pas le message qui lui vient de l'extérieur, logique qui coupe toute illusion de communication, l'autre côté de l'« échange » ne le comprend pas non plus. Néanmoins, au-delà de la communication, le fait d'être exclu du *logos*, implique aussi quelque chose de plus grave, c'est le fait d'être hors raison, c'est-à-dire exclu de l'humanité même pour rester du côté animal, donc sans subjectivité possible.

Dans cette logique, l'absence ou problèmes de langue entraîne des défauts dans la pensée, à la façon d'un handicap. Cassin reprend Aristote, qui « [...] définit l'homme comme un animal doué de *logos*, c'est un animal qui parle-et-pense. »<sup>414</sup> C'est de cette façon que dans les excès de la guerre, lorsque la violence extrême est infligée contre un ennemi repéré, cet Autre devient un objet-matière à supprimer, car il ne dit que des « bla,bla » sans sens, ses paroles et énonciations sont vides. Il s'agirait sous cette forme d'une sorte de haine linguistique, mais qui montre la mascarade de la communication, où la recherche de «joui-sens» se frustre.

### *Un récit pour la haine*

La question de l'universel est donc concernée, dans sa tentative de regrouper un tout, tentative fracturée par les exceptions qui peuvent se présenter. L'ennemi est de ce fait une exception remarquée par sa différence qui ne s'instaure pas selon les lois de la prétendue universalité, celle du *logos*.

Dans le groupe, comme le propose Lévi-Strauss, tous sont famille, dans le respect des règles symboliques qui l'organisent. L'ennemi, n'est pas dans la famille, et il reste interdit de

---

<sup>412</sup> Sauret fait allusion aussi à cette question, en disant : «Les Grecs appellent barbare le peuple qui, d'une autre langue, transgresse les lois communes aux hommes (selon eux), ignorant le *logos*, la liberté politique, et nie ainsi une dimension essentielle de la nature humaine : il mérite à l'occasion l'esclavage. » Sauret, M.-J., « Refonder la barbarie », *Psychanalyse YETU* 2021/1 (n° 47), p. 81. La question est aussi traitée par Sidi Askofaré dans la même publication, articulant le barbare et la barbarie avec le concept psychanalytique de civilisation, ou plutôt « l'éclairage » que la psychanalyse peut donner sur cette question : « Or c'est par rapport à la civilisation ainsi conçue, c'est-à-dire non seulement distincte mais opposée à la culture, que la barbarie viendra s'inscrire d'abord comme ce qui la précède, puis comme son contraire, et enfin comme son envers, voire son réel. » Askofaré, S., « L'envers de la civilisation », *Psychanalyse YETU* 2021/1 (n° 47), p. 27.

<sup>413</sup> Cassin, B., *Plus d'une langue*, Paris, Bayard Éditions, 2019.

<sup>414</sup> *Ibidem*.

faire lien familial avec lui<sup>415</sup>, cela fait partie des règles. De ce fait, par le mythe, en suivant Lévi-Strauss, le sujet sait où il peut s'adresser pour faire lien, mais il doit aussi repérer ce qui lui est interdit. Le mythe est un récit privilégié pour placer l'ennemi, qui peut tracer les limites, par la croyance en lui, de faire partie d'un groupe ou bien de s'en trouver exclu. Autrement dit, croire dans un mythe fondateur, qui trace les origines, implique aussi l'appartenance. Il y a donc un mythe collectif qui véhicule le sentiment de groupe. Le mythe individuel, de son côté, en tant que construction structurelle, constitue le support narratif pour le symptôme du sujet.

Au niveau du collectif, ce qui reste comme plus structurel relève d'un mythe qui unifie le groupe, mais la forme narrative qui le met en place peut être celle du roman. Par exemple dans le cas du Rwanda, dans sa guerre identitaire qui a pris des proportions dramatiques, avec un génocide extrêmement généralisé contre la population civile, Rithée Cevasco et Markos Zafiroopoulos, soulignent qui s'agissait d'un roman national.<sup>416</sup> Ce roman avait construit une fiction qui soutenait, voire justifiait, les actes de violence d'un groupe sur l'autre, entre les Tutsi et les Hutu.

La construction d'un récit de haine, sous la forme du roman ou du mythe<sup>417</sup>, implique toute la dimension propre de la réalité humaine, c'est-à-dire l'imaginaire, le symbolique et le réel. Ce réel, nous l'avons souligné, ne peut pas s'apprendre que par ses formulations avec les autres deux dimensions, c'est à ce niveau que le récit se construit. Autrement dit, au moment où le réel de la différence de la jouissance de l'Autre se formule dans un récit, c'est déjà une construction symbolique, articulée avec l'imaginaire.

### *L'image de l'ennemi*

Dans l'imaginaire, le recours à l'image de l'ennemi est de premier ordre pour le placer en ce lieu. C'est par ses caractéristiques physiques qu'il reste facilement repérable, et de ce

---

<sup>415</sup> Lévi-Strauss interviewé par Bernard Pivot en 1984, disponible sur la chaîne YouTube de *INA culture* : [https://www.youtube.com/watch?v=s7fANFEdf0Q&ab\\_channel=InaCulture](https://www.youtube.com/watch?v=s7fANFEdf0Q&ab_channel=InaCulture)

<sup>416</sup> Cevasco, R., et Zafiroopoulos, M., *Odio y segregación. Perspectiva psicoanalítica de una oscura pasión*, article, disponible sur: <https://www.acheronta.org/acheronta13/odio.htm>

<sup>417</sup> La forme du mythe, ainsi que du roman, a été traitée à plusieurs reprises par Gérard Wajcman, en soulignant notamment sa fonction dans le lien social, les conséquences subjectives, ainsi que le réel qu'il supporte. À cet égard nous proposons comme références : Wajcman, G., *Les séries, le monde, la crise, les femmes*, Paris, Verdier, 2018, et Wajcman, G., « Trois notes pour introduire à la forme "série" », *La cause freudienne*, 2014/2 (N° 87), pp. 42-46

fait, ses caractéristiques sont le signal qui active la haine. Ce qui se met en place c'est notamment un autre corps, supposé différent. Différent aussi dans ses manières de jouir, ce qui le place en dehors du groupe. Les références dans la littérature et dans les documents historiques des guerres sont multiples. L'ennemi est très souvent associé à la laideur, dans son lien direct avec le mal. Celui qui entraîne le mal est laid. Dans certains cas il ne s'agit pas de la laideur extrême, mais d'un trait du corps rapidement associé au dégoût, ou même à un certain trait d'animalité<sup>418</sup>. Cette image provoque donc la peur, la haine, le rejet, entre autres, en même temps qu'un intérêt morbide. L'ennemi provoque incontestablement une fascination, car il n'est pas exclu des paroles du discours, mais au contraire il doit être très présent, comme le montre l'exemple de 1984 d'Orwell, avec l'image d'Emmanuel Goldstein. Le texte consacré à la construction de l'ennemi d'Eco montre plusieurs exemples qui prennent l'image du corps pour matérialiser la haine et le rejet. Ce qui est constant c'est surtout l'insistance sur cette marque, qui maintient l'ennemi à cette place, presque sans dialectique possible, en faisant donc le discours du maître, et cela devient une vérité.

Cette différence dans le signifiant, qui montre une division, est ce qui marque la distance avec l'autre. Néanmoins cette distance prend une forme paradoxale, comme le souligne Lacan, toujours dans « L'instance de la lettre », où il dit : « Quel est donc cet autre à qui je suis plus attaché qu'à moi, puisqu'au sein le plus assenti de mon identité à moi-même, c'est lui qui m'agite? »<sup>419</sup> Dans ses lignes Lacan pose la question qui va de l'individuel au collectif, justement par la direction des axes, c'est-à-dire, de ce qui va de *l'autre* au *sujet* et son retour. Cela pose la place que l'A/autre prend pour le sujet, et aussi la complexité de son lien avec lui. Dans « Le stade du miroir », où la question est l'image dans la constitution du sujet, le corps de l'enfant fait *Gestalt*, dans la comparaison et la distinction avec le corps de l'autre du miroir ; « Ainsi cette *Gestalt* dont la prégnance doit être considérée comme liée à l'espèce [...] »<sup>420</sup> Faire partie d'une espèce passe par le corps, et il est donc constitutif de ce

---

<sup>418</sup> Dans le texte *Histoire de la laideur* (2007) d'Umberto Eco, nous trouvons «les métamorphoses du diable», qui peut prendre une image de beauté pour faire tomber l'autre dans sa tentation. Mais cela n'est qu'une mascarade. Du côté de l'animalité, il suffit de rappeler l'image la plus classique du diable, au moins dans les religions judéo-chrétiennes, d'un hybride entre l'homme et le bouc.

Mais dans le rapport direct qui se fabrique dans le discours entre la laideur et le mal, nous trouvons aussi les monstres de la littérature ou des mythes, comme Dracula, séducteur mais lorsqu'il prend une apparence destinée à tromper sa victime et qui peut prendre la forme de chauve-souris ou de bête-loup, aussi l'homme-loup qui dans sa transformation perd le *logos* et est poussé à la destruction sans limites. Tous ces récits mettent en place une narrativité morale, illustrée, du bien et du mal.

<sup>419</sup> Lacan., «L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud», *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 524.

<sup>420</sup> Lacan., «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je», *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 95.

qui fait groupe également, le corps appartient au groupe. Néanmoins une partie du « je » reste exclue<sup>421</sup> pour tout enfant, c'est l'inconscient qui le place comme étrange à lui-même. Au niveau du symbolique, se trouve le message de l'Autre qui peut prendre comme question la formulation de « *Che vuoi* »<sup>422</sup>. Donc de l'image de l'autre à l'énigme de l'Autre avec son désir, le sujet est pris dans sa subjectivité, il reste « agité » par son désir, qui s'imprime dans son ex-sistence.

De ce fait, l'image reste constitutive aussi en ce qui concerne l'ennemi, en tant qu'il sera placé, au moins dans des termes discursifs du côté d'une autre espèce, qui est méconnue.

L'image de l'ennemi implique la fabrication d'un corps dans l'imaginaire qui fait pure différence. Au niveau symbolique cette différence se trouve dans les coutumes spécifiques de l'autre groupe, à la façon des tribus. Dans les termes freudiens, l'autre serait soumis à l'autorité d'autre totem. Françoise Héritier remarque le fait d'extraire le sujet-ennemi de la catégorie d'humain, pour ainsi exercer la violence sur lui. Il s'agirait, comme nous l'avons proposé plus haut, d'une déshumanisation, qui passe par le corps sur lequel s'exerce la violence la plus extrême. Nous avons dit avant qu'il s'agissait d'une négation de la subjectivité de celui-ci. Ce corps n'aura pas une parentalité commune. Ce qui s'instaure dans le groupe c'est aussi une forme de « narcissisme des petites différences »<sup>423</sup>, ce qui fait surgir l'acte de violence pour réaffirmer l'autorité de la vérité du discours du maître.

Cette différence est élevée à la catégorie d'absolu, pour ainsi pouvoir disposer du corps de l'Autre ennemi. Héritier dit:

Un ressort profond du racisme et de l'intolérance, qui intègre la question de l'identité du sang, consiste dans l'intime conviction que les autres ne peuvent pas penser, sentir, réagir comme nous — quel que soit ce « nous » qui se considère comme l'essence de l'humanité, de la civilisation. Cela va de la croyance en l'insensibilité à la douleur physique à la croyance en une forme d'insensibilité affective au destin des proches, la mort des parents et des enfants, qui serait ressentie par les autres moins profondément que par nous.<sup>424</sup>

---

<sup>421</sup> Mesa, C., C., «Segregación: fundamento de la fraternidad», *Desde el jardín de Freud* 13, enero-diciembre 2013, p. 203

<sup>422</sup> Lacan, J., « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p.815.

<sup>423</sup> Freud, S., *Le Malaise dans la civilisation* (1930), Paris, Éditions Points, 2010.

<sup>424</sup> Héritier-Augé, F., « Quels fondements de la violence ? », *Cahiers du Genre* 2003/2 (n° 35), p. 33.

Dans la conception anthropologique de l'auteur, la distance de l'autre, par une négation de son être, viendra à justifier au niveau social les excès de la violence. Ce qui se met en place, c'est non seulement la négation de la subjectivité, mais aussi la négation de son être de désir, en ignorant, par un écran du discours, les affects de l'ennemi. Les affects ne sont pas considérés tant qu'ils ne sont pas les « nôtres ». Héritier continue en disant : « Le fond de ces croyances, c'est la nécessité de nier l'Autre comme véritablement humain. Or, il est nécessaire de nier l'Autre comme véritablement humain pour pouvoir l'exclure, lui faire du mal, voire tenter de lui interdire une survie *post mortem*. »<sup>425</sup> Ces croyances doivent être comprises à partir de la psychanalyse comme le discours du maître, qui ordonne un récit spécifique et conçu pour garder l'identification du groupe, mais aussi pour exercer un contrôle sur le sujet qui l'habite. Ce récit est une histoire, une histoire qui se transmet parmi les membres du groupe, c'est une création.

Le corps de l'ennemi reste dans le discours comme un élément à exclure, nous pouvons dire qu'il est hors « corpo-rection »<sup>426</sup>, dans le sens de « l'érection d'un corps socialisé, ajusté aux normes du discours, et donc susceptible de voisiner avec d'autres. »<sup>427</sup> Son corps n'est pas réglé par les règles du même discours. C'est pourquoi sa jouissance, qui se suppose unifiée par le discours, reste objet de méfiance, qui invite à sa destruction. Néanmoins, dans sa figure, le sujet reconnaît sa propre étrangeté, et se trouve face à la possibilité de faire lui-même le pire, il se met face aux excès de sa propre jouissance intime, non réglée par le discours. Reste pour lui à le faire dans le cadre d'un discours qui suscite, voire justifie, la haine. Cela est d'une actualité frappante, car c'est le mécanisme qui continue à opérer dans les guerres de nos jours.

La question de la jouissance intime et du désir du sujet est toute la question soulevée par la psychanalyse, car par l'inconscient le sujet est lui-même un ennemi pour son groupe. Sauret le dit ainsi : « Devant le prix élevé à payer pour bénéficier des bienfaits de la culture, tout individu est virtuellement un ennemi de la civilisation. Là, au fond, est la fonction de la haine structurale – de la barbarie à retrouver ! –, et le malaise est celui du désir. »<sup>428</sup>

---

<sup>425</sup> *Ibidem*.

<sup>426</sup> Lacan J., « Joyce le Symptôme », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 570.

<sup>427</sup> Soler, C., *L'affaire du rapport au sexe*, Conférence prononcée dans le cadre des Collèges de clinique psychanalytique de l'Ouest, sur le thème de l'année « Clinique différentielle des sexes », à Rennes, le 18 janvier 2018. Disponible sur : <https://www.tupeuxsavoir.fr/publication/laffaire-du-rapport-au-sexe/>

<sup>428</sup> Sauret, M.-J., « Refonder la barbarie », *Psychanalyse YETU* 2021/1 (n° 47), p. 88-89.

### *Une politique pour l'ennemi*

Freud avait souligné le fait que l'autre se fait objet dans la relation au sujet. Dans ce lien qui constitue l'amour comme la haine se trouve la logique de l'individuel et du collectif, qui sont la même chose au sens freudien.<sup>429</sup> Cette logique formule donc une façon de penser le politique. Le sujet fait groupe autant par sa biologie que par son idéologie qui s'appuie sur un discours. Cela est configuré aussi bien par la famille que par les institutions.

L'Autre apparaît comme une énigme, et dans ce sens, même s'il ordonne le symbolique, il porte en lui quelque chose du réel. C'est le désir de l'Autre qui fait énigme, et questionne même son existence, comme le dit Lacan avec son A barré.

Le discours du maître, nous l'avons dit, construit donc une narration pour saisir quelque chose de cette énigme de l'Autre, et cela se matérialise sous forme du trait imaginaire qui met en évidence la différence. Dans la narration qui soutient le conflit, se trouve toujours le soutien de cette image qui fait Altérité absolue, et dans ce discours se joue aussi l'unification de jouissance propre du discours, qui peut donc jouir de la destruction.

Le grand ennemi placé ainsi par le discours, est donc signalé, pointé du doigt par le maître, et il devient de ce fait un objet à usage commun, il est même communautaire. C'est le niveau le plus important de la mise en place de la politique, car dans une volonté de gérer le corps des sujets, on trouve aussi les façons de faire avec l'ennemi. Autrement dit, dans la politique il ne s'agit pas seulement de montrer du doigt l'ennemi, donc de déterminer son image, mais aussi de dire comment le traiter. C'est là que se place le recours à la violence, car elle lui est destiné, au moins dans ses formes les plus extrêmes.

De ce fait, la politique a aussi un recours à la narration, car quelque chose se transmet. Cela passe même par les recours de l'éducation et du divertissement. Dans la consommation de la culture, comme dans la littérature, le théâtre, le cinéma et les séries, nous apprendrons rapidement quelle est la figure de l'ennemi, et il est même repérable par des signes de son image, intégrés par des règles symboliques. Il s'agit donc, dans l'insistance narrative, de

---

<sup>429</sup> Freud, S., « Psychologie des foules et analyse du moi », *Essais de psychanalyse*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2001.

continuer à repérer l'ennemi, mais aussi d'apprendre comment avoir peur de lui et d'entretenir la haine qui lui est adressée.

Dans la politique il y a un véritable usage de la peur, qui doit s'instaurer par le discours. Un exemple de cette mise en place de la peur se trouve dans le moment historique de la *Terreur* en France, où le sujet-ennemi était repéré et signalé par les instances du pouvoir, comme tout sujet qui se positionnait contre les postulats de la Révolution. C'est la politique propre de Robespierre, où la figure de l'ennemi n'est pas éloignée, comme dans les récits mythiques, mais crée l'intrigue, le doute, de le placer dans l'intérieur du groupe. La politique de Robespierre invite à considérer le prochain comme un ennemi potentiel. Il devient presque une maladie organique, qui se met en place « [...] rongant notre unité de l'intérieur »<sup>430</sup> Ces formes se trouvent actuellement sous la forme de la *biopolitique post-politique*<sup>431</sup>. De cette façon, il ne s'agit pas des anciennes luttes idéologiques, mais plutôt de la gestion des corps, sous la formulation d'un bien-être généralisé. C'est encore la question de l'universel qui s'impose, et l'ennemi devient donc la rupture avec cette tentative d'universel, ou plutôt sa corruption. L'affect politique par excellence à notre époque est celle de la peur, car elle permet le contrôle de façon assez magistrale.

Le « mal », qui n'est qu'une connotation morale, doit être supprimé par et pour la politique. Cela peut prendre différentes connotations, formes et ampleurs, dans le discours, comme nous le verrons dans le cas de la Colombie dans le chapitre suivant. Néanmoins, reste à souligner que ce qui est recherché par les actes de violence généralisée, vers un ennemi commun, c'est une forme d'« eugénisme »<sup>432</sup>, qui apparaît comme la tentative de « purification » du groupe de tout mal. La crise, qui est un réel qui se place comme événement particulier dans le discours, permet donc de maintenir et soutenir l'ambiance de peur, pour ainsi justifier les combats, et donc les excès, contre l'ennemi. C'est l'illusion de la protection qui se met en place. Le sujet est protégé par son discours à condition de faire partie de ses tentatives d'universalité.

De ce fait, la pure différence qui s'instaure dans le signifiant, qui dans le discours prend la forme de l'ennemi, très souvent incarné par un corps spécifique, a toute son

---

<sup>430</sup> Žižek, S., *Robespierre: entre vertu et terreur*, Paris, Stock, 2007, p. 24.

<sup>431</sup> Žižek, S., *Violence. Six réflexions transversales*, Vauvert, Éditions Au Diable, 2012, p.59.

<sup>432</sup> Soler, C., « Que répond la psychanalyse aux cas d'urgence ? », Conférence pour le Forum de Turquie, le 30 mai 2020. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=R05etM4X8s0&feature=youtu.be>

importance par rapport à la violence dans la mesure où il constitue un objet repérable et généralisé pour sa décharge. Cela implique également le traitement dans le discours d'une jouissance obscure, celle qui pousse à la destruction. C'est aussi une forme de travail pour la pulsion, mais pas d'une forme « libre » car elle rentre déjà dans les coordonnées de la civilisation.

Il nous paraît donc fondamental de repérer ce trait, même s'il semble tiré d'un savoir politique ou même anthropologique, par le fait que dans chaque acte de violence qui se fait dans le sens d'un discours, cette figure de fond est présente. Cette question concerne aussi la vérité que met en place le discours du maître, qui n'est pas pour autant la vérité du sujet, mais qui l'interpelle. C'est pourquoi, au niveau clinique, en ce qui concerne la subjectivation de la violence, le trait qui caractérise l'ennemi reste fondamental, car il autorise la haine et génère la violence. L'ennemi, au niveau social, est d'une véritable actualité, la haine sur sa figure est nourrie constamment par les médias. Autrement dit, ce qui doit être également constaté dans la pratique clinique, c'est justement la place qu'il occupe dans la subjectivité particulière, les rapports à la haine avec le discours qui l'entraîne et l'affect qu'il mobilise dans le sujet *parlêtre*, cela donnera aussi les éléments du traitement qui se fait de ce réel de la violence.

Dans cette intégration de l'Autre, le récit particulier du sujet s'écrit, se formule, il « [...]construit sa fiction, c'est-à-dire ses "voies". »<sup>433</sup> Autrement dit, ce qui doit surgir c'est la place que le sujet donne à son ennemi, dans le récit qui structure sa vie, et comment cela s'ordonne selon la place, qui lui est donnée par le fantasme, dans la rencontre avec la violence. Ces « voies »<sup>434</sup> sont la façon par laquelle le sujet se procure de la satisfaction de la pulsion, et c'est dans ce sens que l'Autre devient un objet. C'est la même logique, en ce qui concerne les horreurs, qui se jouent dans la violence.

La rencontre implique un réel de fond, qui se manifeste aussi par l'angoisse, c'est la valeur clinique de cette question. La haine, qui est un affect qui s'adresse à l'Autre, entraîne ce réel, qui peut être un réel collectif du groupe, où le mythe ordonnera un sens pour tous, qui

---

<sup>433</sup> Peláez, G.-P., «¿Cuál política del psicoanálisis de lo social a lo singular?», *Violencia, segregación e inclusión*, Medellín, Fondo Editorial FCSH Universidad de Antioquia, 2021, p. 74. Le texte originel est en espagnol.

<sup>434</sup> « Certes, la psychologie individuelle a pour objet l'homme isolé et elle cherche à savoir par quelles voies celui-ci tente d'obtenir la satisfaction de ses motions pulsionnelles, mais, ce faisant, elle n'est que rarement – dans certaines conditions exceptionnelles – en mesure de faire abstraction des relations de cet individu avec les autres. » Freud, S., « Psychologie des foules et analyse du moi », *Essais de psychanalyse*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2001, p. 137.

n'est autre chose qu'un discours-écran, et celui-ci traite plus ou moins bien aussi le réel particulier de chaque sujet.

## Chapitre V.

### La narration du trauma(tisme) : faire avec un réel. Raconter la violence

---

Me atrevo a pensar que es esta realidad descomunal, y no sólo su expresión literaria, la que este año ha merecido la atención de la Academia Sueca de las Letras. Una realidad que no es la del papel, sino que vive con nosotros y determina cada instante de nuestras incontables muertes cotidianas, y que sustenta un manantial de creación insaciable, pleno de desdicha y de belleza, del cual este colombiano errante y nostálgico no es más que una cifra más señalada por la suerte. Poetas y mendigos, músicos y profetas, guerreros y malandrines, todas las criaturas de aquella realidad desafortunada hemos tenido que pedirle muy poco a la imaginación, porque el desafío mayor para nosotros ha sido la insuficiencia de los recursos convencionales para hacer creíble nuestra vida. Éste es, amigos, el nudo de nuestra soledad.<sup>435</sup>

Gabriel Garcia Marquez, *La soledad de América Latina*, Discours de réception du Prix Nobel de Literatura, le 8 décembre 1982.

Dans le chapitre précédent nous avons avancé la question de l'ennemi. Reprenons le poème de Cavafy, qui présente l'ennemi-barbare, d'une langue incompréhensible, comme une solution. C'est une solution pour le lien social, pour le discours, qui véhicule une forme de contrôle de la masse, qui s'identifie dans la haine de ce qui lui vient de l'extérieur. Mais s'il est

---

<sup>435</sup> Garcia Marquez, G., «La soledad de América Latina», *Cuadernos Americanos* 148, México, 2014/2, p. 211. Traduction en français faite par *Vanity Fair*: «J'ose penser que c'est cette réalité extraordinaire – et pas seulement dans son expression littéraire – qui, cette année, a mérité l'attention de l'Académie suédoise des Lettres. Une réalité qui n'est pas celle du papier, mais qui vit avec nous et détermine chaque instant de nos innombrables morts quotidiennes, et qui nourrit une source de création insatiable, pleine de douleur et de beauté, de laquelle ce Colombien errant et nostalgique n'est qu'un bénéficiaire de plus parmi d'autres, distingué par la chance. Poètes et mendiants, musiciens et prophètes, guerriers et racailles, toutes les créatures de cette réalité effrénée ont eu très peu à demander à l'imagination, parce que le plus grand défi fut pour nous l'insuffisance des moyens conventionnels pour rendre notre vie crédible. C'est cela, mes amis, le nœud de notre solitude.»

la solution, il serait valable de dire que la violence reste donc la méthode, la mise en pratique de la solution, l'instrument qui se met en acte. Un acte qui matérialise la haine, ainsi que les affects les plus agressifs des êtres parlants. Pour se protéger entre eux en tant que groupe, l'ennemi devient donc la solution parfaite pour décharger ce qui dans le lien social dérange.

L'ennemi apparaît comme un personnage, incarné dans le concret d'un corps repérable face au sujet, mais aussi comme un concept, abstrait<sup>436</sup>, dans l'idée de l'éloignement et la peur de son rapprochement.

Ce sur quoi nous mettons la lumière, c'est le fait qu'il devient dans cette logique, un personnage d'un récit, qui a une fonction narrative, soit au niveau social, collectif, c'est-à-dire, dans le lien social, soit aussi, et toujours attaché à ce premier, au niveau subjectif, « individuel », dans la construction fantasmatique, ainsi que dans son éventuel symptôme, et sa vérité particulière de jouissance. Cette figure est un élément fondamental, plus ou moins mis en évidence, dans le discours qui supporte la violence comme acte dans le lien social. Autrement dit, il se met en récit, au service de la jouissance qui véhicule le discours.

Dans ce chapitre nous traiterons ce qui peut se raconter de la rencontre avec la violence et les marques qu'elle laisse dans le sujet. C'est donc une tentative de subjectivation d'un réel, qui, comme nous l'avons vu, ne peut être saisi en état pur, car toute tentative de l'approcher nécessite de faire appel au symbolique et à l'imaginaire. Le réel pur est de l'ordre de l'impossible.

La violence, spécifique de l'être parlant, accompagne l'histoire de l'humanité depuis toujours et est toujours un acte possible à chaque interaction entre *parlêtres*.<sup>437</sup> Nous ne

---

<sup>436</sup> Selon l'expression de Pierre Clastres quand il dit « Or, par quoi se distingue la condition naturelle des hommes ? Par "la guerre de chacun contre chacun". Mais, dira-t-on, cette guerre qui oppose les uns aux autres des *hommes abstraits*, inventés pour les besoins de la cause que défend le penseur de l'État civil, cette guerre imaginaire ne concerne en rien la réalité empirique, ethnographique de la guerre dans la société primitive. », Clastres, p., *Archéologie de la violence* (1977), Paris, L'aube poche, 2010, p. 11.

<sup>437</sup> « Mais dès que nous ne le sommes plus, ce qui est le cas commun, chacun sait justement au contraire que ça mène très loin, puisque tout l'effort de la philosophie consiste à contrer toute une série d'illusions, de *Schwärmerei*, comme on s'exprime dans le langage philosophique, et particulièrement kantien, de mauvais rêves — à la même époque, Goya nous dit : "Le sommeil de la raison engendre les monstres" — dont les effets théologisants nous montrent bien tout le contraire, à savoir que ça mène très loin, puisque par l'intermédiaire de mille fanatismes cela mène tout simplement aux violences sanglantes, qui continuent d'ailleurs fort tranquillement, malgré la présence des philosophes, à constituer, il faut bien le dire, une partie importante de la trame de l'histoire humaine. » Lacan, J., *L'identification*, Leçon du 28 février 1962, Publication hors commerce. Document interne à l'Association freudienne internationale, p. 149-150.

pouvons pas prendre en compte tous les actes de violence(s) dans cette recherche. Néanmoins nous avons tenté de montrer quelque chose de ce qui se joue dans toutes les manifestations de violence. Dans ce chapitre qui a pour objectif la construction d'un récit, nous trouvons la différence justement dans les résultats narratifs qui en découlent, c'est pourquoi nous donnerons plus d'importance à la violence en Colombie, qui n'est que l'une des multiples violences généralisées<sup>438</sup> dans l'histoire. Cela afin de pointer et d'élaborer une construction particulière qui se mettra en lien avec les trois témoignages que nous traiterons dans notre prochain et dernier chapitre, car il s'agit de sujets qui ont vécu la rencontre avec la violence dans le contexte du conflit armé en Colombie.

Nous commençons encore ce chapitre avec une citation de Garcia Marquez. Mais avec une autre approche que celle du chapitre précédent qui souligne la particularité de la souffrance d'un sujet, et les conséquences sur sa vie. Ici nous prenons le discours que l'auteur de *Cent ans de solitude* a prononcé à Stockholm, où il met en valeur quelque chose du collectif, de l'Amérique Latine et de la Colombie, dans sa façon de faire avec ses histoires, ses sentiments, sa solitude qui peut être aussi son réel. Ce réel s'inscrit dans la logique et les dynamiques du lien, qui dans les termes de Pécaut, -qui évoque également le travail de Garcia Márquez- implique un imaginaire qui consolide un destin qui ne laisse pas d'échappatoire. Il dit : « Une violence qui, par-delà sa matérialité, commande ainsi à un imaginaire où elle prend la figure d'un destin qui serait voué à sans cesse se répéter. Les romans de Gabriel García Márquez le montrent bien. »<sup>439</sup> Les termes de Pécaut sont bien-sûr tirés de la sociologie, et montre une certaine phénoménologie qui n'est pas inintéressante pour la psychanalyse, car elle parle d'une sorte de fixation dans le discours, qui touche également ce qui se constitue comme travail de mémoire pour le groupe, mais qui indique une forme de « destin » inamovible, presque à la façon d'une malédiction, qui n'est que la pulsion de mort qui habite dans le lien social. La « violence généralisée » est donc la mise en acte d'une violence qui semble ne pas cesser, et qui en même temps apparaît comme inévitable, comme un marque définitoire d'un lien. C'est le cas de la Colombie qui semble fixée à ce destin, du moins avant que le processus de paix ne débute en 2012.

---

<sup>438</sup> Cette expression est utilisée par Daniel Pécaut, sociologue, spécialiste des conflits violents en Amérique Latine, notamment en Colombie. De la violence généralisée il dit : « Nous utilisons l'expression de violence généralisée lorsque les phénomènes divers de violence entrent en résonance et définissent le contexte de la plupart des interactions collectives. » De ce fait, il ne s'agit pas de la guerre comme telle, mais d'une violence qui s'étale de façon manifeste dans le lien social. Ce ne serait pas un événement ponctuel, mais plutôt une série d'événements de violence qui s'enchaînent dans une société. Pécaut, D., «Réflexions sur la violence en Colombie», *De la violence, Séminaire de Françoise Héritier*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1996, p. 226.

<sup>439</sup> *Ibidem.*, p. 226-227.

Donc, ce que nous mettons en valeur à partir de maintenant c'est le récit qui se fait de la rencontre avec la violence. Ce n'est pas seulement une forme de transmission et de construction de la mémoire, mais c'est surtout un traitement du réel qui se trouve au fond de chaque violence.

### **Un discours pour la violence, un récit**

Dans l'histoire de l'humanité, les événements des violences collectives sont fixés comme des objets repérables, par des dates qui encadrent un moment précis. Le discours de chaque époque, ou mieux, chaque discours sous-tend un lien social, programme une sorte de traitement plus ou moins adapté de la violence qui a eu lieu. Nous trouvons donc par exemple la *Commission de la vérité et de la réconciliation* pour traiter l'*Apartheid* en Afrique de Sud ou *La comisión de la verdad* (commission de la vérité) dans le processus de paix en Colombie. Cela afin de citer deux grandes démarches de travail autour d'une violence collective. Mais nous pouvons aussi citer tout le travail réalisé autour de la *Shoah* après la deuxième guerre mondiale, pour donner un cas qui traverse les frontières. C'est une démarche à grande échelle, comme une sorte de reconstruction sociale par le fait de dévoiler, en récit, une vérité, qui donne la parole aux victimes, et qui demande également la parole des bourreaux. Il y a aussi des démarches à petite échelle, qui suivent le même principe, comme le musée *Casa de la Memoria* (maison de la mémoire) à Medellín, en Colombie, ou la *Terror Háza* (maison de la terreur) à Budapest, en Hongrie, entre autres. Qu'est-ce que la société traite à travers ces dispositifs et de quelle façon? Ces dispositifs ont-ils un but éducatif ou s'agit-il d'autre chose? Concernant les deux exemples que nous venons d'évoquer, à Medellín et à Budapest, l'histoire est très différente: en ce qui concerne l'époque, et le discours idéologique qui soutient l'usage et l'appel à la violence, néanmoins les dispositions restent semblables dans une certaine mesure. En effet, il s'agit de faire toucher du doigt quelque chose du réel, dans son versant d'horreur, des événements. Il y a donc un objectif de transmission, mais aussi, et surtout, de construction d'une vérité, qui soit équitable et repérable pour les victimes. Cette vérité est construite en considérant que la voix des victimes, l'information complète concernant ce qui s'est passé, a été cachée. Cette dissimulation de la vérité des faits, car il s'agit de cette vérité, répond à une logique d'autorité totalitaire, car elle se présente dans un contexte où la violence fait partie du fonctionnement interne, donc comme structure du discours, d'un pays. Cette inscription qui caractérise une

forme de destin, destin violent d'une communauté, correspond justement à ce que Pécaut nomme *violence généralisée*. En quelque sorte cela implique que le groupe, qui se mobilise par l'identification, selon ce que nous avons appris de Freud, s'identifie aussi à ce supposé destin instauré par le discours, c'est-à-dire une sorte de « tous condamnés à la violence ». Cette condamnation laisse les sujets, soit à la place de la victime, qui sont ceux qui demandent la parole dans les processus de « vérité et réconciliation », soit à la place du bourreau, qui existe également. Ce dernier réclame la reconnaissance de sa responsabilité dans l'acte de violence, qui n'est autre chose que la reconnaissance de sa position subjective, comme être de désir et de jouissance donc, dans ce qu'il a commis. Le sens de considérer la violence comme un acte implique forcément le fait de la responsabilité du sujet.<sup>440</sup> Ce qui s'instaure c'est une sorte de malédiction sur le sujet qui intègre le discours où la violence, mise en acte par la ségrégation, la haine, les affects de peur qui ordonnent le pouvoir, etc., occupe un lieu déterminant.

Lacan a élaboré tout au long de son enseignement une théorie des discours, formalisée dans ses quatre discours, plus un, celui du capitalisme. Il met en valeur quelque chose qui ordonne, met en ordre ainsi que donne l'ordre -en tant que mandat-, pour les sujets qui s'inscrivent dans ce discours. Ils l'habitent, s'ordonnent par ce que le discours met en place dans les signifiants qui le déterminent. Cette logique du discours commence par le signifiant<sup>441</sup>, c'est un effet propre de son travail sur le sujet. C'est pourquoi les discours fonctionnent à partir de l'articulation entre un  $S_1$  et un  $S_2$ , avec le sujet et l'*a*, qui s'organisent comme agent, autre, vérité et production.

Nous ne prétendons pas reprendre toute la théorie des discours, mais plutôt montrer le sens de son organisation autour des signifiants, et ce qui peut se produire dans les subjectivités -de l'époque, car l'époque se définit par son discours- quand la violence se place en tant que signifiant majeur du discours.

Lacan souligne dans son séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* le travail structurant des signifiants, il dit : « La nature fournit, pour dire le mot,

---

<sup>440</sup> Sauret, M.-J., *Psychanalyse et politique. Huit questions de la psychanalyse au politique*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2000, p. 144.

<sup>441</sup> Izcovich souligne cette question, et reprend également les citations que nous mènerons à continuation. L'auteur traite dans ce texte la question du lien social et du réel. Izcovich, L., *L'identité choix ou destin?*, Paris, Stilus, 2019, p. 191.

des signifiants, et ces signifiants organisent de façon inaugurale les rapports humains, en donnent les structures, et les modèlent. »<sup>442</sup> Nous pouvons entendre ici le réel de la nature qui est traversée par les efforts symboliques de l'humain, qui font surgir par « des thèmes d'opposition »<sup>443</sup> les signifiants qui mettent un ordre -symbolique- dans les rapports entre sujets. Ce qui laisse apparaître un rapport d'un réel traité, avec l'Autre énigmatique, mais aussi avec l'autre semblable. La structure qui se met en place c'est donc le discours, dans lequel le sujet s'inscrit ou pas (selon son rapport au monde que nous appelons aussi structure clinique). Dans tous les cas le sujet sera déterminé par ses signifiants qui lui viennent, soit pour se soumettre soit pour devenir un paria du discours comme c'est le cas du psychotique dans sa liberté. Dans ce symbolique qui s'ordonne se trouve aussi la loi, qui est « [...] ce qu'il a de déterminant dans une chaîne[...] »<sup>444</sup> Tout cela ordonne ce qui constitue le discours, et dans le même sens, ce qui constitue le lien social, ce qui peut être résumé de façon simple ainsi : « L'un ne va pas sans l'autre »<sup>445</sup>. Pour le mettre en lien avec la violence, sous sa forme la plus manifeste, c'est-à-dire dans l'acte, il n'y a pas de victime sans la victime sans bourreau. Question qui met en place au moins deux éléments constitutifs et fondamentaux de ce qui peut constituer un récit de violence. Entre les deux, se trouve le réel, qui est plus au moins travaillé par le symbolique et l'imaginaire.

Cette dernière hypothèse s'entend dans deux sens. Dans l'acte de violence se fonde un avènement du réel, qui fait événement, imprime quelque chose pour le sujet et peut même imprimer une date spécifique dans la chronologie, et cela implique déjà le travail du symbolique et de l'imaginaire :

1. dans une première acception ils travaillaient, imaginaire et symbolique, comme moteur et générateur de la violence, c'est-à-dire, l'acte pouvait être provoqué par une idéologie, qui est une organisation symbolique, signifié dans le langage, pour justifier la décharge pulsionnelle sur un autre corps. Ce dernier se retrouve marqué par des traits dans son corps ou dans sa pensée qui font différence et représentent une menace, cela se joue aussi dans l'imaginaire comme nous l'avons vu à propos de l'ennemi. Cela est le propre de ce qui se joue dans le discours;

---

<sup>442</sup> Lacan, J., Le séminaire livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Paris, Seuil, 1973, p. 23.

<sup>443</sup> *Ibidem*.

<sup>444</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>445</sup> *Ibidem*.

2. l'autre travail, deuxième acception, c'est la production que demandent les sujets parlants pour ne pas rester dans l'angoisse du réel pur, qui est donc le récit à proprement parler, de la violence où le sujet cherche à signifier sa place. Ici le discours, dans un versant qui fait écran, reste au service du sujet pour construire un lien social possible, qui ne le laisse pas séparé des autres, dans la solitude de son réel.

Dans les deux cas, se trouve un travail du symbolique et de l'imaginaire, et nous trouvons aussi le discours, qui de ce fait participe à la poussée de la violence, dans la construction d'un cadre qui lui est propice, où se mettent en place des enjeux pulsionnels, mais aussi, d'un autre côté, se trouve le discours comme tentative de réparation de la marque laissée par la rencontre avec la violence.

De ce fait, la haine est soutenue par un discours, et c'est toute la question de la guerre, qui est en même temps un discours qui se met en place dans la civilisation. Castro le dit ainsi :

[...] *la guerre est un discours*, dans la mesure où elle définit un lieu et structure un mode de lien social organisé à partir de l'appel à donner la mort ou, ce qui est la même chose et en même temps sa contrepartie, à donner la vie... la donner, l'offrir, l'abattre.<sup>446</sup>

La violence, le recours à celle-ci, comme nous le mettons en évidence dans tous les axes de la civilisation, dans la politique et les enjeux humains, peut devenir un signifiant organisateur, qui reste à cette place, de façon latente pour certains discours, ou de façon très manifeste pour d'autres. Assez souvent c'est dans le discours même des hommes politiques, autres du pouvoir, que s'énonce clairement la violence en réponse à une autre violence, question qui relance à l'infini la problématique. Il suffit de rappeler le discours de l'ex-président de la Colombie Alvaro Uribe Velez<sup>447</sup>, qui a promu un discours de haine qui

---

<sup>446</sup> Castro, M. C., «El teatro de guerra: una puesta en escena del sujeto», *Desde el Jardín de Freud*, (5, 2005), p. 308. Disponible sur: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/view/8420>. Texte original en espagnol, la traduction est à nous.

<sup>447</sup> Il s'agit du gouvernant le plus polémique des dernières années de la politique colombienne. Alvaro Uribe a pu générer autant de sentiments de haine que d'amour parmi les colombiens, pendant ses deux mandats entre 2002 et 2010. Sa politique, connue comme *Sécurité démocratique* a entraîné des excès de violence envers les groupes armés hors la loi, comme les FARC-EP ou l'ELN. Cela a donné aussi une politique des résultats, mettant l'accent sur les statistiques et les bénéfices des soldats, ce qui a provoqué le phénomène des faux positifs (que nous avons présenté dans une autre note en bas de page). Ce discours politique, qui n'est pas une structure à

aurait justifié -auprès de l'armée et de certains des citoyens- la violence envers les guérilleros. C'est la violence comme instrument, qui entraîne la guerre, et le gouvernement, l'État légitimise sa mise en place.

Il est important de souligner la façon par laquelle opère le discours, et l'effet qu'il peut provoquer sur les sujets. Lacan dit dans son écrit « L'étourdit » : « J'ai la tâche de frayer le statut d'un discours, là où je situe qu'il y a... du discours : et je le situe du lien social à quoi se soumettent les corps qui, ce discours, labitent. »<sup>448</sup> Avec ce repère, accompagné de ce que nous avons avancé jusqu'à maintenant, nous constatons que dans le discours qui se met en place se trouve également la place qu'occupera chaque sujet, c'est-à-dire, la place de victime, objet de la jouissance de l'Autre, ou la place de bourreau, qui peut satisfaire quelque chose de sa pulsion, et orienter sa jouissance, vers l'Autre qui fait objet. Toute cette question passe par le corps qui va suivre ce que le discours lui réserve. Mais, comment cela se met en relation avec une narration, voire une narrativité ? Nous observons dans certains -presque tous- témoignages le fait que le sujet se présente à une place spécifique par rapport à une rencontre avec la violence, place qui devient presque un nom propre, comme c'est le cas de victimes : victime de déplacement forcé, victime de séquestration, victime de torture, etc. Ce sont des façons d'ordonner son corps et de subjectiver la violence vécue. Mais aussi il y a le côté de celui qui provoque la violence, qui fait l'acte, qui se met à la place de celui qui doit défendre une cause, comme la recherche d'un « souverain bien »<sup>449</sup>. C'est le fait de vérité absolue qui prétend établir le discours, notamment dans le versant du Maître.

La narration particulière de chaque sujet, qui raconte son expérience par rapport à la violence met le sujet à la place qu'il a intégré dans sa subjectivité, il devient, dans les termes de la narration, un personnage de son histoire, mais aussi du discours. Lacan parle de « se soumettre », à un discours, et de cette façon le sujet, avec son corps, intègre d'une façon particulière le discours qui l'habite. Cela permet donc de dire que le sujet est habité en quelque sorte par le discours, c'est la logique du postulat « l'inconscient est la politique ». La

---

proprement parler comme le définit Lacan, transmet les signifiants qui l'ordonne, et de ce fait il pointe du doigt l'ennemi -donc le guérillero, mais aussi tout politique de gauche- et promulguent aussi la « bonne conduite » pour agir contre cet ennemi.

<sup>448</sup> Lacan, J., « L'étourdit », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 474.

<sup>449</sup> Cf. Aristote, où le souverain bien est le bonheur.

soumission au discours entraîne donc des conséquences<sup>450</sup>, pas seulement sur le corps, mais sur la subjectivité qui construira une histoire particulière. Castro l'énonce ainsi :

Chacun adhère au discours de la guerre d'une manière qui transcende sa soumission, car il y a une fabrication subjective qui implique sa responsabilité. Celle-ci peut être élucidée dans le consentement du sujet et, de même, dans son usfruit singulier, en tant que gain irrévocable, dans le réseau de la satisfaction et de la souffrance. Le sujet se plie et en même temps condescend avec sa sujétion.<sup>451</sup>

C'est-à-dire, dans la construction particulière que chaque sujet fait de son histoire, où la rencontre avec la violence imprime un événement qui fait coupure, se trouve également sa place en tant que sujet de la pulsion, en tant qu'être de jouissance. Tout cela sera régulé, comme nous l'avons dit avant, par le contenu de son fantasme. Le fantasme est co-auteur, avec le discours, de ce récit qui traite du réel, ils se mettent à l'écriture de ce qui représente le sujet.

Pour en revenir à la question du signifiant, comme pilier du discours, nous devons remarquer que c'est par les signifiants que s'établit aussi l'idéal, cœur de l'idéologie. Soler avance que :

Un idéal, tout idéal s'inscrit d'un signifiant. Le Beau, le Bon, le Vrai de nous antiques que j'écris avec une majuscule et auxquels Lacan s'arrête à nouveau dans *Encore*, ce sont des signifiants supposés ordonner, vectoriser les appétences, favoriser donc ce que Freud a nommé la sublimation des pulsions, soit leur déplacement métonymique sur des objectifs de la civilisation, plus distants des jouissances du corps à corps.<sup>452</sup>

C'est-à-dire que dans le discours et les idéaux qu'il mobilise par les signifiants, se joue aussi une question d'économie pulsionnelle. Donc, ses signifiants viennent nommer le bon comme le mauvais, car s'il y a le beau, il y a le laid, il en va de même pour le vrai et le faux, car les signifiants se font par des oppositions. Ce qui se met en place c'est justement quelque

---

<sup>450</sup> Izcovich, L., *L'identité choix ou destin?*, Paris, Stilus, 2019, p. 192. L'auteur pointe également dans le même texte que : « "Se soumettre" fait référence à ce qui fait la spécificité de ce discours. Il nous semble, dans le "se soumettre", qu'il s'agit de consentir, [...] ou aussi de s'aliéner à l'Autre afin d'entrer dans le discours. On peut en effet posséder un langage mais ne pas entrer dans un discours. »

<sup>451</sup> Castro, M. C., « El teatro de guerra: una puesta en escena del sujeto », *Desde el Jardín de Freud*, (5, 2005), p. 308. Disponible sur : <https://revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/view/8420>. Texte original en espagnol, la traduction est de nous.

<sup>452</sup> Soler, C. *Retour sur la « fonction de la parole »*, Paris, ENCL, 2019, p. 119.

chose de l'ordre d'un signifiant-maître.<sup>453</sup> Le sujet qui « se soumet » à un discours intègre ses signifiants, qui deviennent eux-mêmes des valeurs, pour ainsi se placer par rapport à la détermination de son Autre et au repère de ses autres.

Avançons maintenant sur un cas particulier de violence généralisée, dans lequel nous trouvons des éléments aussi présents dans d'autres cas de violence : c'est le cas de la Colombie. Nous rappelons que notre objectif n'est pas de faire du cas colombien un paradigme, ni de faire de cette recherche quelque chose d'orienté uniquement vers ce cas. Il s'agit plutôt de chercher nos supports cliniques dans ce conflit en particulier, pour en tirer, comme nous l'avons fait jusqu'à maintenant, des repères qui placent la violence dans un fait structural, lié à la culture, de toute relation entre *parlêtres*.

### *Présentation de la violence en Colombie*

Détailler les éléments et les faits de la violence en Colombie peut nous faire risquer de tomber aux moins dans deux positions que nous souhaitons éviter, à savoir, dans le savoir de l'historien ou celui du sociologue. C'est pourquoi nous ne proposons pas ici une approche historique de la violence en Colombie, mais nous essayons plutôt de saisir quelque chose de sa structure. Néanmoins ces savoirs (histoire, sociologie, philosophie, et même le savoir et la construction de la littérature) sont également utiles pour construire le panorama de ce qu'est la violence dans un contexte spécifique, marqué par un discours propre, encadrant ainsi des événements particuliers. Ces encadrements qui peuvent faire les différences parmi les discours sont les logiques économiques de la haine, les modalités de traitement de l'ennemi ou des ennemis, l'établissement d'une idée du bien et du mal, certaines limites à respecter, entre autres coordonnées, qui donnent finalement des orientations pour traiter le fond, où se trouve une certaine universalité de la violence qui est finalement le réel de la jouissance et de la pulsion de mort.

---

<sup>453</sup> Nous reviendrons sur la question pour pointer la spécificité de ses signifiants, plus tard dans ce même chapitre, à la lumière du *Discours-écran*.

La violence en Colombie a constitué un véritable domaine du savoir, qui va de la philosophie<sup>454</sup>, à la sociologie<sup>455</sup>, en passant par quelques études de la psychanalyse<sup>456</sup>. Les manifestations généralisées de violence dans l'histoire de ce pays ont constitué un véritable lien entre la violence et l'identité propre de la nation. Ces deux éléments semblent indissociables, et vont même jusqu'à créer une certaine réputation internationale transcendant les frontières.<sup>457</sup>

Maintenant, chaque pays a vécu son propre rapport à la violence, et nous pouvons presque formuler qu'il n'y a pas de construction identitaire de Nations sans perpétrer des actes de barbarie. C'est le propre de la civilisation, qui dans chaque variation identitaire établit une vérité qui doit s'imposer pour faire groupe. Cela consolide donc un discours qui se met en place également par le recours à l'histoire. Mais ce n'est pas une simple histoire, c'est une histoire officielle, établie pour appeler aux sentiments d'appartenance.<sup>458</sup> Cette histoire est donc celle du vainqueur, et, comme nous le rappelle Alain Vanier en reprenant les propos de Walter Benjamin « il n'est aucun document de culture qui ne soit aussi document de barbarie. »<sup>459</sup> Nous pouvons élargir ce document -qui établit l'histoire, qui est à la fois un discours qui porte une vérité, donc un savoir à proprement parler-, vers les formes du roman, au sens de Freud, ou du mythe au sens de Lacan et Lévi-Strauss. Le roman comme le mythe raconte une histoire, ils font un récit, celui-ci quand il est porté par le discours oriente aussi le récit particulier de chaque *parlêtre*. Cela entraîne une tension entre ce qui s'établit au niveau collectif et ce qui est propre au sujet, où se trouve sa vérité : son symptôme. De ce fait, la

---

<sup>454</sup> Nous nous référons ici au travail de Estanislao Zuleta: Zuleta, E., *Colombia: violencia, democracia y derechos humanos*, Bogotá, Ariel, 2019.

<sup>455</sup> Nous nous référons principalement au travail de recherche de Daniel Pécaut, développé dans de nombreux articles et livres sur le sujet, mais aussi au grand essai de Guzmán Campos, Fals Borda et Umaña Luna, intitulé *La violencia en Colombia* (1962), présenté dans deux volumes.

<sup>456</sup> Nous avons cité certains de ces travaux, nous soulignons principalement le travail de Maria Clemencia Castro, mais aussi les articles de Gloria Gomez, d'Oscar Muñoz, ainsi que le travail de recherche d'Hector Gallo.

<sup>457</sup> La Colombie est toujours associée à sa violence, soit par la spectacularité du narcotrafic, et de ses chefs, qui inspirent des productions audiovisuelles depuis les années quatre-vingt-dix, soit par les médias qui s'intéressent toujours à l'horreur du monde. Récemment cette triste réputation de la Colombie revient avec fureur à cause des séries comme *Narcos* qui sont produites et largement diffusées par la plateforme *Netflix*. Ces productions ont fait de la figure de Pablo Escobar presque un personnage mythique, qui pour certains, même en Colombie, suscite, tristement, la fascination et l'admiration.

<sup>458</sup> Wajcman traite cette question, en prenant comme exemple le cas des États-Unis, où l'identité se construit par un mythe de fondation, qui se matérialise, prend forme, dans le cinéma, dans le film *la Naissance d'une nation*, film qui avec un travail de narration insiste, sur l'histoire nord-américaine, mais aussi son identité et ses valeurs. Wajcman dit « L'Amérique est une projection. L'Amérique est un mythe. Sur grand écran. » Wajcman, G., *Les séries, le monde, la crise, les femmes*, Paris, Verdier, 2018, p. 11.

<sup>459</sup> Benjamin, cité par Vanier, « Droit et violence. Freud et Benjamin », *La clinique lacanienne* 2016/1(n° 27), p. 32. Cette affirmation de Benjamin se trouve dans *Sur le concept d'histoire*, thèse VII, 1940, Écrits français.

politique de la psychanalyse trouve sa spécificité dans le fait de mettre en valeur justement ce symptôme particulier, différent de ce qui est établi par le discours collectif.

S'agissant d'un récit, nous présentons en grandes lignes la question de la violence en Colombie. Nous tenterons de trouver, dans la présentation des acteurs de cette violence -qui peuvent être des personnages d'un récit, à la façon d'un conte ou un roman- ainsi que dans sa mise en œuvre, une sorte de structure, propre au fonctionnement de ce phénomène, et aussi la place qu'occupe le signifiant *violencia* avec les conséquences qu'il entraîne chez les sujets habités par ce discours.

« *La violencia* », le nom d'une époque et son actualité

La Colombie, comme tous les pays qui ont vécu un passé de colonisation, a une histoire profondément enracinée dans la violence. Néanmoins nous traiterons uniquement la violence qui s'est instaurée dans l'histoire moderne de ce pays. La violence étant notre sujet principal de recherche, nous ne pouvons pas éviter de souligner qu'en Colombie, dans les livres d'histoire, on trouve toujours une période nommée *La violencia*, qui va de 1946 à 1964<sup>460</sup>. Cette période, qui constitue véritablement une époque par ses marques discursives, montre la logique d'« hyperpolitisation »<sup>461</sup> de ce pays. La dynamique mise en place ressemble à la façon dont les supporters des clubs de football agressent le club adverse lors du match. En effet, pendant cette période, l'effervescence politique a créé deux fronts, le libéral et le conservateur, qui étaient des partis politiques. Cela a créé une profonde division dans l'identité du pays, empêchant l'existence d'une identité unique de Nation, autrement dit, il y avait deux nations différentes, divisées en apparences par les « idéologies politiques ». Néanmoins pour la plupart l'appartenance à l'un ou à l'autre de ces partis n'était pas question d'idéologie politique, car c'était quelque chose qui se transmettait, presque comme des traits génétiques, par la tradition familiale. Cela, associé à un sentiment profondément religieux, qui donne un grand pouvoir décisionnaire à l'Église catholique, a fait exploser une sorte de guerre civile, qui avait toutes les caractéristiques des guerres identitaires.

---

<sup>460</sup> Ce sont les dates que propose Daniel Pécaut. Pécaut, D., « Réflexions sur la violence en Colombie », De la violence, Séminaire de Françoise Héritier, Paris, Éditions Odile Jacob, 1996, p. 234.

<sup>461</sup> *Ibidem*.

C'est à cette période que s'installent les premiers groupes armés hors la loi, comme les guérillas libérales de Guadalupe Salcedo, *Los pajaros* (les oiseaux), les *Chulavitas*, entre autres.

Nous revenons sur cette histoire, car elle est indispensable pour comprendre la deuxième violence en Colombie, qui porte les traits de la première. Ce qui doit nous intéresser, c'est la logique structurelle, dans le sens d'un discours, qui s'établit à cette période. Sous les postulats de la psychanalyse, que nous avons avancés dans notre première partie, nous comprenons que dans les modalités du discours, ce qui se met en jeu c'est justement des formes propres de ce lien social pour gérer les corps, ainsi que leur jouissance. Le discours régule le lien social, le lien entre les sujets. De ce fait, nous pouvons dire que le signifiant de violence, de *La violence* pour nous référer à la période présentée, correspond à un lien spécifique, qui introduit le traitement de la différence par cette réponse. L'acte de la violence, traduit un symptôme du social, quelque chose qui se mobilise dans ce rejet de la différence, mais il est aussi une manifestation du symptôme propre, individuel, qui est celui qui se met en lien avec la pulsion.

C'est pourquoi, le postulat de Pécaut, lorsqu'il dit « Il s'agit donc d'une violence proprement politique » doit être lu, au moins pour nous, comme politique du symptôme, qui donne la place à ce que le discours offre, propose, au sujet par rapport à l'expression de sa propre pulsion de mort, de son désir (le discours est mobilisateur du désir) et de sa jouissance.

#### *Les personnages du récit colombien*

Dans la plupart des études et compilations historiques (dans le contexte d'un processus de réparation des victimes) consacrés à la violence en Colombie, ce qui est souligné de façon insistante, presque répétitive, à propos des acteurs du Conflit armé, c'est la division par la « légalité » du groupe et surtout par l'idéologique. De ce fait dans l'histoire contemporaine de la Colombie, et le conflit traité dans les dernières années, les acteurs sont :

- L'Armée nationale, *Ejército nacional* : c'est l'instance qui jouit de la violence comme instrument légal, c'est-à-dire autorisée par l'État dans son acte de violence. De ce fait, la valeur qu'elle défend est le supposé « bien ». Elle apparaît dans le discours courant, qui prétend orienter les avis des citoyens, comme le veilleur du bien, de la loi

et de l'autorité qui cherche le bien-être de la Nation. Néanmoins ce que l'on constate, c'est que le bien-être n'est pas celui de tous les citoyens, mais qu'il s'agit plutôt de l'affirmation d'un pouvoir d'État, grand Autre, qui se fixe.

Par rapport à cette Armée, se déploie encore de nos jours, une série de faits de l'histoire qui démontre des excès abusifs de son pouvoir -dans le sens où elle dépasse les limites de son autorité et même le cadre de la loi de la constitution-. Cela provoque dans le discours la faille du côté de l'Autre. De ce fait l'Armée se trouve aussi à la place de bourreau, par exemple dans le cas des *Faux positifs*, où les soldats, à la demande du haut commandement, ont utilisé des corps des paysans (*campesinos*) comme objets pour justifier leur « efficacité » dans la lutte contre le supposé « mal ». <sup>462</sup> En Colombie, comme dans la plupart des pays soumis à l'idéologie nord-américaine, capitaliste, le mal prend très souvent la forme de la politique sociale, de gauche, qui reprend des idées du communisme ou du socialisme. Cet « acteur » (c'est le terme qui s'emploie le plus souvent dans les descriptions du conflit) est donc le bras qui met en action, l'acte énoncé par l'État, et il devient dans les faits, son représentant, et semble illustrer la formule de Clausewitz qui dit « La guerre n'est que la continuation de la politique par d'autres moyens », par la supposée légitimité de son acte, entendu comme un acte politique et légitime.

- Les *guerrillas* : Il s'agit de groupes armés hors la loi et l'autorité de l'État. Leur but historique est justement de détruire l'État pour en remettre un autre, c'est-à-dire : prendre le pouvoir. Nous avons opté ici pour une présentation au pluriel, car en

---

<sup>462</sup> La violence justifiée par le pouvoir de l'État a été largement traitée par la philosophie politique, notamment par Hobbes dans son *Léviathan*, question qui donne au dit État l'autorisation exclusive d'instrumentaliser la violence à son service. Frappat nous rappelle donc, en suivant la logique de Hobbes, que : « L'État ne peut subsister que s'il représente une violence encore plus grande que la menace de chaque homme : le droit de vie et de mort du souverain, défini par ses droits alors que les sujets se caractérisent par leurs devoirs, implique que, pour protéger absolument la vie, il faut détenir en même temps la puissance de l'ôter : sur ce principe se fondent le droit de châtier, le droit de faire la guerre, le droit de réprimer toute résistance à l'encontre du pouvoir. » Frappat, H., « Introduction », *La violence*, Paris, GF Flammarion, 2000, p. 33. Cette logique se trouve enracinée aussi dans des postulats d'un Machiavel, et rejoint aussi certains postulats d'une certaine philosophie morale, par exemple chez Kant.

Sur ce point nous renvoyons aussi au travail de Pierre Clastre, dans son *Anthropologie de la violence*, où il reprendra la philosophie d'Hobbes, dans le sens où il soutient une sorte d'autorité et même une validation, pour exercer la violence vers l'autre, ledit « primitif » en l'occurrence. Castres, P., *Anthropologie de la violence*, Paris, L'aube, 2010, pp. 11-12. Cela donne l'idée d'une sorte de violence civilisée, par opposition à celle des « primitifs » qui selon Hobbes, ne parvient pas à établir une société comme telle, mais qui fait une guerre désordonnée. C'est la pensée qui a justifié également la violence de la colonisation, par le fait de donner une valeur supérieure à une culture sur l'autre, et de dénigrer, en la renvoyant presque à un niveau animal, l'autre culture, qui aura moins de recours pour se défendre de la violence.

Colombie plusieurs groupes de guérillas ont existé (FARC-EP, ELN, M-19, pour citer les plus connus). Chacun de ces groupes a des différences, par exemple au niveau idéologique (Marxiste-léniniste, staliniste, maoïstes ou trotskistes, et même parfois avec des postulats de la *Théologie de la libération*). Néanmoins ce qui apparaît toujours comme un signifiant qui les définit c'est la pensée communiste et surtout la demande d'un changement quant à la répartition des terrains ainsi que des richesses. Cependant l'origine des premières guérillas en Colombie n'est pas liée au communisme et à l'URSS, mais à l'oppression d'un parti politique (les *Liberales* qui n'avaient en effet pas de voix dans la politique démocratique, ni à la présidence de la République, ni dans le sénat), avec une idéologie très marquée par le social, venue principalement des paysans. Ils ont décidé de prendre les armes face à l'impossibilité d'avoir une représentation dans la politique démocratique, vu que tout le pouvoir était entre les mains de l'autre partie (*Conservadores*). La figure de Guadalupe Salcedo (1924-1957) devient donc un symbole de réclamation de voix politique, et instaure les premiers modèles de guérillas en Colombie.

La plupart des groupes apparaissent dans un contexte d'impasse, c'est-à-dire comme une réponse au pouvoir, et se sont inspirés, déjà sous l'idéologie communiste, de la Révolution cubaine, avec la figure de Fidel Castro, et, de celui qui est devenu presque une figure mythique, Ernesto « el Che » Guevara. Leur façon d'opérer est le plus souvent inspirée de la Guerre de guérilla.<sup>463</sup> La façon de perpétuer la violence change selon le groupe et le moment historique ; certains mettent en œuvre les pratiques les plus extrêmes de la violence, d'autres vont opter pour des actions symboliques, comme c'est le cas du M-19, avec le vol de l'épée de Bolivar.

Avec la guérilla, se met en place une véritable dialectique de l'ami-ennemi, comme le postule le juriste Carl Schmitt<sup>464</sup>. Ces groupes sont devenus, dans l'histoire récente de la Colombie, c'est-à-dire à partir des années soixante, l'ennemi par excellence du discours officiel. La logique qui a mobilisé la haine, et a justifié des politiques de barbarie contre ces groupes (sans oublier sa propre barbarie) est une politique de la peur, soutenue par des arguments principalement économiques. En effet, le discours

---

<sup>463</sup> *La guerre de guérilla* correspond à une stratégie de combat militaire, et c'est une façon de répondre à un groupe oppresseur. Concrétisé dans un livre qui porte ce nom par Ernesto Guevara, dans un versant appliqué aux guérillas communistes.

<sup>464</sup> Nous prendrons ici la lecture de Byung-Chul Han, dans son livre *La topologie de la violence*.

largement diffusé est de type : Si la guérilla prend le pouvoir nous allons perdre notre propriété, tout le privé deviendra public, et l'accumulation de richesses sera impossible, donc on sera tous pauvres.

- Les *Paramilitares* : Il s'agit à proprement parler d'une position et d'une façon d'opérer dans le conflit. Ce sont des groupes armés hors la loi. Les groupes paramilitaires, ou plutôt le paramilitarisme en Colombie, sont aussi anciens que les premières guérillas, et sont apparus au moment de la dénommée Violence bipartite (*libérales* versus *conservadores*). Très souvent l'idéologie des paramilitaires est liée à une politique de droite, qui prétend défendre à tout prix la propriété privée et d'une façon presque paradoxale, le pouvoir de l'État. De ce fait, ils sont devenus à différents moments de l'histoire de la Colombie les mains de l'État pour accomplir une guerre, une violence, sans répondre à la loi constitutionnelle, ni aux obligations légales de l'Armée.<sup>465</sup> La configuration de ces groupes est très similaire à celle des guerillas, leurs combattants sont pour la plupart des paysans qui ont répondu à la violence qu'ils ont pu vivre, certains à cause des guerillas. Il faut rappeler que la plupart de ces conflits ont lieu dans la campagne, la montagne, la jungle, dans un milieu rural. Il n'y a pas un support idéologique solide qui soutient ces groupes et par la violence, non régulée par la loi judiciaire et constitutionnelle, ils reproduisent la posture de légitimité de l'Armée.

Ces trois figures sont les acteurs principaux de la violence, ou du moins c'est ce que postulent les études. Néanmoins il reste un autre variant, celui-ci plus proche des phénomènes de la ville, des grandes villes, et qui instaure une violence beaucoup plus désorganisée par le fait de n'être pas encadrée selon une idéologie, point qui rend plus obscure le repérage d'un ennemi concret, comme c'est le cas dans un contexte politique délimité par l'idéologie, au moins à simple vue :

- Les délinquants : Il s'agit d'un terme propre à la justice, pour désigner ceux qui sont hors la loi. C'est le sujet qui dépasse la loi, et de ce fait, il exerce une violence. Parmi les trois groupes que nous venons de présenter, il y en a évidemment qui relève de la

---

<sup>465</sup> Le chanteur argentin Facundo Cabral dit dans un passage de son *Ferrocabral* (album de 1986), nous nous permettons de le paraphraser en français : « Le diable est un pseudonyme qu'a le Seigneur, il l'utilise lorsqu'il doit créer quelque chose d'une morale douteuse, de ce fait, pour ne pas salir son bon nom, il utilise le pseudonyme.»

délinquance. Néanmoins nous réservons ce signifiant pour un autre phénomène, qui a élargi la violence dans les villes, et qui est différent du conflit armée qui s'est joué presque exclusivement dans le milieu rural.

Cette forme est devenue aussi la plus spectaculaire, qui attire l'attention des médias et pour certains même l'admiration, au risque de créer un modèle d'identification. La violence dans les villes est très marquée par la place qu'a eu (qu'a encore de nos jours) le narcotrafic dans l'histoire de la Colombie. Il ne s'agit pas uniquement du phénomène du narcotrafic, mais aussi des sujets qui ont établi ces modalités. La figure de Pablo Escobar Gaviria, est connue dans le monde entier, et réveille autant de dégoût que d'admiration. Sans rentrer dans les détails de l'histoire, ni les productions subjectives que cela a pu provoquer chez les colombiens, l'arrivée du narcotrafic, comme une façon rapide et illégale d'avoir de l'argent, avec ses figures qui incarnent un autre pouvoir, a bouleversé les liens et a eu des conséquences sur les subjectivités. Nous pouvons amener ici la figure du *sicario* (sicaire)<sup>466</sup>, tueur, propre de la guerre établie par les narcotrafiquants contre l'État. Ce qui s'établit est une sorte de culture de la pulsion de mort, où le futur s'efface comme espoir, et ce qui reste c'est la satisfaction de l'immédiat.<sup>467</sup>

Les logiques mortifères découlant de ce discours, car elles établissent aussi un discours et modifient un autre, sont encore en vigueur dans les grandes villes de la Colombie, dans le cadre du micro-traffic et surtout dans les affrontements des *gangs*, bandes criminelles. Ces gangs sont assez souvent divisés juste par un territoire de quelques mètres, question qui fait opérer une logique de champ de batailles dans les villes, en établissant des *frontières invisibles*.<sup>468</sup>

Les gangs sont aussi, pour la plupart, les criminels des actes les plus quotidiens d'une grande ville, comme les vols.

---

<sup>466</sup> Les sicarios sont de jeunes tueurs, payés par des tiers, pour commettre des assassinats, avec un but politique ou pour des règlements de comptes. La figure du sicario a été montrée dans la littérature, principalement dans le livre de Fernando Vallejo *La vierge des tueurs* (1994). Ce récit montre le paradoxe de ses sujets, profondément croyants de la religion, du respect de la mère, mais soumis à une consigne du discours qui semble les maintenir bloqués dans la position de criminels pour obtenir quelque chose de matériel.

<sup>467</sup> Cela est illustré dans le livre de Alonso Salazar *No nacimos pa'semilla* (2018).

<sup>468</sup> Il s'agit d'un terme largement employé par les sociologues en Colombie, pour parler des phénomènes de gang, principalement dans le cas de Medellín.

Nous venons de décrire les quatre groupes, responsables d'une violence généralisée en Colombie et qui font de la violence un signifiant-maître dans ce pays. Dans chacun des discours qui mobilisent ces groupes, la violence se présente comme la seule option, c'est la logique de la violence comme instrument. Elle se présente donc comme une réponse prête à l'emploi, mais aussi et surtout, comme la réponse que l'on attend.

En Colombie les constructions autour de la violence constituent un véritable champ de savoir, pour ceux qui dans le discours universitaire tentent de construire un savoir, et dans le meilleur des cas, ils chercheront à saisir quelque chose de son réel par des approches différentes.

Ladite « banalisation de la violence »<sup>469</sup> que Pécaut énonce dans le domaine sociologique, consiste en un discours qui a su intégrer la violence comme signifiant majeur de l'identité, mais qui ne fait pas que des semblants, car le fond du réel que touche la violence c'est le traumatisme du sexuel et, de façon beaucoup plus appréhensible, le réel de la mort.

Il reste donc à introduire un dernier élément dans la liste des personnages, qui est la contrepartie de ces acteurs de la violence, à savoir :

- Les victimes : Nous avons fait appel à plusieurs reprises à cette figure, qui fait référence à la place de celui qui a subi, principalement sur son corps, un acte de violence. Sa place est très complexe, étant donné que parmi les figures présentées antérieurement, certaines se considèrent aussi comme des victimes. Par exemple : les guerrillas justifient leur réponse violente en tant que victimes de l'État et de l'armée ; les paramilitaires se considèrent victimes des guérillas ; et parmi les gangs de la ville, une bande peut se considérer victime de la violence d'un autre groupe, et la plupart des jeunes de ces groupes sont des enfants de personnes qui sont arrivées en ville à cause d'un déplacement forcé (par la guérilla, les paramilitaires ou l'armée). Mais les grandes victimes de ce conflit plein de croisements, parfois très labyrinthique, parfois ubuesque, sont les citoyens qui sans faire partie d'aucun de ces groupes, deviennent l'objet de la violence encadrée par un de ces discours. La question ne doit pas être

---

<sup>469</sup> Pécaut, D., « De la banalité de la violence à la terreur : le cas colombien », *Cultures & Conflits* [En ligne], 24-25, hiver 1996- printemps 1997, mis en ligne le 27 mars 2007. Disponible sur : <https://journals.openedition.org/conflits/2169#quotation>

pensée de façon pyramidale, mais plutôt comme des rhizomes qui se lient de façon complexe dans l'expérience de chaque groupe, mais aussi et particulièrement, pour chaque sujet.

La victime, dont le nom comporte un sens sacrificiel<sup>470</sup> est celui qui est pris comme objet dans la jouissance de l'Autre, question qu'il intègre dans son récit, par son fantasme, comme une position de soumission. Dans cette logique, tout sujet est victime du discours, car il soumet les corps de ceux qui ont opté pour appartenir à ce discours. Cela a des conséquences quand ce qui se mobilise dans le discours est justement la violence, comme échange établie de son lien social.

Le discours vient donc proposer des places particulières pour les victimes, selon la modalité de violence qu'elles ont subie. La possibilité de donner une voix, de se construire un récit, n'est pas toujours mise en place. Parfois les victimes sont occultées par le discours, afin d'effacer à la surface du lien social les défauts et les violences de son autorité. Comme le dit Bertolt Brecht « Lorsque les crimes commencent à s'accumuler, ils deviennent invisibles. Lorsque les souffrances deviennent insupportables, les cris ne sont plus entendus. Les cris, aussi, tombent comme la pluie en été. »<sup>471</sup> La politique qui met en place un travail sur la mémoire historique, en guise d'une sorte de réparation (collective mais pas avec de grands effets au niveau subjectif) cherche justement à donner une voix aux victimes afin qu'elles soient reconnues dans cette catégorie, qui vient définir et nommer leur agresseur. C'est le cas pour le travail réalisé par la *Commission de la vérité en Colombie*<sup>472</sup>.

La question qui apparaît plus évidente par rapport aux victimes c'est que le discours construit tout un récit qui permettra de faire des identifications selon la violence -par les modalités de la violence que nous traiterons à continuation-. Il s'agit d'un semblant qui donnera la possibilité au sujet de refaire un lien social, ce dernier ayant été fracturé ou même complètement rompu par la violence. De ce fait les sujets s'identifient en tant que victime de : viol, séquestration, torture, vol, etc. La liste s'étire en longueur selon les possibilités de toucher quelque chose du réel dans la subjectivité

---

<sup>470</sup> Marzano, M., « Qu'est-ce qu'une victime ? De la réification au pardon », *Archives de politique criminelle*, vol. 28, no. 1, 2006, p. 11.

<sup>471</sup> Brecht, cité par Marzano, *Ibidem*.

<sup>472</sup> Les rapports de cette commission sont disponibles sur le site internet: <http://comisiondelaverdad.co/>.

de chaque *parlêtre*. Pour reprendre la question du récit, cette coupure implique un point d'arrêt, comme le point de capiton du graphe du désir, qui implique de reformuler, voire refaire, le récit fantasmatique du sujet. Cela donne, en tant que victime, une appropriation de cette place, allant jusqu'à devenir sa représentation, et nous nous risquons même à dire, son *escabeau*.

Maintenant, cette identification fabrique aussi un point de fixation, et le sujet semble destiné à représenter et soutenir dans ses actes cette position.

La violence généralisée, qui n'est autre chose que la violence comme acte et signifiant soutenu dans un discours, crée des lieux spécifiques pour ses sujets. Autrement dit, le sujet sera nommé et le traitement de son corps sera décidé quelque part, par le discours qui l'habite. La dissidence de chaque sujet habite dans son inconscient, c'est là que le discours qui fabrique un semblant, ne peut ni opérer ni déterminer le sujet. C'est lui qui permettra donc les manifestations d'angoisse face à la violence, ainsi que les phénomènes de répétition soulignés par Freud. C'est finalement une rencontre avec l'idée de la propre mort, qui se solidifie comme point incontestable du réel.

Cette fixation entraîne aussi un désaccord car une des questions constitutives du sujet, à savoir « qui suis-je » revient face à l'évidence du récit qu'il se fabrique par rapport à la demande de son discours.

Un membre d'une bande criminelle d'ordre paramilitaire -veilleur de l'ordre, hors la loi- dit à la fin de son témoignage :

J'aimerais que la paix arrive, que toute cette merde soit laissée derrière moi, que nous puissions recommencer à vivre en paix. Mais chaque jour, il y a d'autres petites bandes qui veulent implanter les désordres. Il ne faut pas baisser la garde, car on perd tout ce qu'on a fait jusqu'à présent.<sup>473</sup>

La paix devient aussi un signifiant au service du discours, mais très diffuse car elle s'attend, comme dans la religion, le retour de tel ou tel prophète. Dans ces mots se trouve ce

---

<sup>473</sup> Salazar, A., *No nacimos pa' semilla*, Bogotá, Penguin Random House, 2018, p. 68. «Yo quisiera que llegara la paz para dejar toda esta mierda, para volver a vivir tranquilo. Pero todos los días surgen otras banditas que quieren implantar el descontrol. No se puede bajar la guardia porque se pierde todo lo que hemos hecho hasta ahora.»

sentiment d'être déterminé par le discours, cela compte tant pour la victime que pour le bourreau.

Il reste fondamental de remarquer à quel point la question se joue, presque comme une étude anthropologique, par le fait de l'appartenance, à telle ou telle famille. Néanmoins, il ne s'agit pas d'une famille de sang, c'est le cas déjà dans les études de Lévi-Strauss. Cette famille est un lien symbolique qui se consolide par le discours, en construisant ses propres mythes, donc une histoire, qui unifie la haine, la jouissance.

Le déterminisme qui semble imprimer le discours installe une répétition, qui s'incruste dans les subjectivités. Dans le témoignage que nous venons de citer, le sujet qui adhère à un mythe qui le place comme veilleur de l'ordre dans la ville, conclut en disant : « Parfois, nous pensons que le calme s'installe, mais rien ne se passe. C'est un cercle vicieux, jusqu'à présent nous avons exécuté plus d'une centaine de gars de gangs et cela ne s'arrête jamais...»<sup>474</sup>

#### *Les modalités de cette violence*

Nous avons argumenté tout au long de notre recherche le fait que la violence apparaisse toujours au singulier, même si la marque du pluriel peut apparaître entre parenthèses : Violence(s). Cela afin de souligner le fait que la source psychique, économique, de la violence, reste liée à la vie pulsionnelle des *parlêtres*, et à son l'organisation, selon les traitements de jouissance qui permettent un discours.

Néanmoins il est nécessaire de montrer, selon les grands travaux des commissions de mémoire du processus de paix en Colombie, les formes par lesquelles cette violence se manifeste, et touche le sujet. Le terme de « modalités » qui a été employé dans les rapports qui regroupent les études -et les horreurs de l'histoire d'un pays comme la Colombie- nous semble adéquat, selon le postulat énoncé antérieurement. La violence dans ce sens reste Une, et peut prendre différentes formes. Ces formes vont aussi donner un support discursif à l'identification des victimes, qui tentent, par cette nomination, de donner un sens à leur souffrance.

---

<sup>474</sup> *Ibidem.*, p. 69. «A veces creemos que ya viene la calma pero nada. Esto es un círculo vicioso, hasta ahora hemos ajusticiado a más de cien pelados de bandas y esto nunca acaba...»

Nous allons donc énumérer les modalités, ou formes de violence, sans décrire les spécificités de chacune, que le *Centre Nacional de Memoria Histórica* de la Colombie a établies pour délimiter la capacité de cet acte. Il s'agit de<sup>475</sup> : exécutions sélectives ; massacres ; abus ; torture ; disparitions forcées ; enlèvements ; déplacements forcés ; dépossession et extorsion ; violences sexuelles ; recrutement illégal ; actions militaires ; mines ; attaques contre des biens civils ; attaques et menaces terroristes.

Cette liste est vaste, et même très parlante, néanmoins ce qui apparaît c'est que les différences portent sur les traitements physiques des corps. Dans chacune de ces modalités le corps est pris comme objet, mais de plus la question de l'individuel et du collectif revient. Certaines de ces modalités sont adressées à un groupe, où le sujet victime n'est alors qu'un chiffre de plus dans la masse. Pour d'autres modalités la violence s'exerce sur un corps spécifique, différencié, nous pourrions presque dire élu pour porter la haine du discours. C'est le cas notamment de la première modalité de la liste : exécutions sélectives.<sup>476</sup> Il est aussi important de souligner, que malgré l'idée et la tentative de considérer la violence en Colombie comme un cas purement politique, dans son versant idéologique, aucune appartenance spécifique n'est spécifiée dans les modalités de violence : le discours donne à tout sujet la possibilité de se confronter à la violence par le biais d'une de ces modalités ; c'est la violence au singulier qui se trouve au fond, violence que nous avons mis du côté de la pulsion de mort et de la jouissance. Néanmoins, quand cela touche le discours, celui-ci entraîne également quelque chose du désir, désir de l'Autre qui s'impose au sujet. C'est ce qui va permettre de faire un lien social, même si c'est soutenu par le semblant.<sup>477</sup>

### **Traitement du réel, vérité et fiction**

Le désir s'établit chez le sujet par un manque, quelque chose qui est incontestablement perdu, mais que le sujet tente de rattraper en étant confronté à la frustration de ne pas avoir

---

<sup>475</sup> La liste et l'analyse de ces modalités de violence en Colombie ont été traitées à plusieurs reprises dans les différents rapports présentés par les différents organismes comme le *Centro Nacional Historico*, ainsi que le *Comité de la Vérité*. Nous reprenons ici notamment le Modulo 1, disponible sur: <https://centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/CatedraBY/modulo1.pdf>

<sup>476</sup> Dans cette modalité nous pouvons inclure le cas de Hector Abad Gomez, médecin colombien qui s'est manifesté publiquement en demandant des droits de santé publique. Son histoire, sa personne et son assassinat ont été repris par son fils Hector Abad Faciolince dans le roman, maintenant, internationalement connu, intitulé *L'oubli que nous serons* (2006).

<sup>477</sup> Soler, C., *Qu'est-ce qui fait lien?* Collège clinique de Paris, Année 2011-2012, Paris, Éditions du Champ lacanien, 2012, p. 49-50.

complètement l'objet de son désir. C'est dans la mesure où le discours appelle au désir, comme un manque, que le sujet se voit impliqué par son fantasme. Ce que nous voulons absolument rappeler et qui nous semble important pour notre recherche, même si cela a déjà été exposé dans d'autres termes, c'est que dans le discours le sujet trouve sa place par rapport à ce que le discours lui offre, ce qui implique aussi son partenaire discursif, et cela va au-delà du partenaire d'amour, car il y a aussi les partenaires de haine. Les liens entre les sujets sont gérés par le discours, de ce fait la haine aura aussi ses lieux privilégiés de décharge, de fixation. Les binômes de la violence sont aussi établis de la sorte. En effet, revenons au récit colombien : l'Armée contre la guérilla, les paramilitaires contre la guérilla aussi, les différents gangs criminels des villes qui trouvent leur ennemi dans le quartier voisin, etc. Cela est une opération signifiante, et Soler nous rappelle « Le semblant c'est le signifiant lui-même dans son lien à l'imaginaire. »<sup>478</sup>, mais toutes ces logiques, qui s'organisent par le discours, et viennent autant de l'imaginaire que du symbolique, sont des travaux proprement humains, produits par les *parlêtres*, pour saisir quelque chose du réel, qui se rapporte au trou, au manque absolu, à l'irreprésentable. C'est dans ce lieu que le sujet victime peut se trouver comme objet de la jouissance mortifère de l'Autre, sans trouver de significations possibles. Le discours lui permet donc une signification plus au moins satisfaisante, qui s'intégrera dans le meilleur des cas à son fantasme, cela dans une logique des partenaires du discours. C'est là toute la construction des liens sociaux, la façon de se faire, mais aussi la poussée pour les défaire.

La guerre fait à sa façon un lien social particulier, compliqué car il entraîne la haine généralisée et justifie les horreurs les plus atroces, qui mettent le sujet face au réel, celui de la mort, de l'irreprésentable. Donc même si le discours ordonne une sorte de rapport à la mort, par la gloire, l'héroïsme, la valeur, etc, le point du réel reste difficile, voire impossible à saisir ; « La mort est difficilement représentable. Elle n'est représentable que sous la forme du risque. Dans l'expression danger de mort, la mort n'est pas représentée [...] »<sup>479</sup> et, nous pouvons ajouter une citation de Lacan, qui met l'accent sur le point du réel, qu'est la mort : « [...] le fait que le langage parle de la mort, ça ne prouve pas qu'il en ait aucune connaissance. »<sup>480</sup> De ce fait, la littérature, comme la philosophie, la religion et la science, ont

---

<sup>478</sup> *Ibidem.*, p. 54.

<sup>479</sup> Gomez, G., « La muerte difícilmente resulta representable. No es representable más que bajo la forma del riesgo. En la expresión peligro de muerte, la muerte no está representada [...] » p. 87.

<sup>480</sup> Lacan, J., « Improvisation désir de mort, rêve et réveil », *La Cause du Désir*, vol. 104, no. 1, 2020, p. 11.

produit des savoirs autour de la mort, pour tenter de traiter la Chose<sup>481</sup>, de ne pas laisser ce réel dévoilé, à ciel ouvert. Ces savoirs tentent de créer une uniformité parmi les sujets, pour occulter le réel inassimilable. La psychanalyse de son côté essaie de construire tout son travail autour de ce réel.

Maintenant, la violence comme signifiant d'un côté, selon lequel s'ordonne le discours, ainsi que comme acte qui marque une rencontre, peut être travaillée par le discours. Ce qui se met en structure dans le discours qui se construit autour de la violence c'est un savoir, il y a une production de savoir qui viendra ordonner quelque chose de ce réel innommable qui se met en place. Tout discours porte son réel, il le travaille.

Les moyens que trouvent les sujets pour travailler leur réel vont aussi être plus ou moins déterminés par ce qui leur vient du discours, à condition de choisir le discours. Il s'agit de la dimension politique du désir de l'Autre. Le discours est vraiment un point d'amarrage clinique qui montre ce qui se joue entre le collectif et l'individuel, mais qui montre aussi la précarité des liens, là où Lacan repère la particularité de chaque *parlêtre*, qui devient un prolétaire: « Il n'y a qu'un seul symptôme social – chaque individu est réellement un prolétaire, c'est-à-dire n'a nul discours de quoi faire lien social, autrement dit, semblant. »<sup>482</sup>

Ce qui s'établit par le discours, afin de gérer la jouissance qui se mobilise dans le lien social, est donc traversé par cette formulation lacanienne qui met en relation la vérité et la fiction : « [...] toute vérité a une structure de fiction »<sup>483</sup>. Il y a donc un effet de vérité qui ne peut exister que par des moyens de fiction, question qui se fait justement par quelque chose qui prend la forme d'un récit, c'est-à-dire qui porte une narrativité. Autrement dit, par une forme propre de la fiction, comme le mythe, se construit une vérité qui donne du poids à un discours. Cela peut apparaître de deux façons, par exemple pour soutenir un propos guerrier ou bien pour traiter la marque réelle d'une rencontre avec la violence. Dans le premier cas nous pouvons rappeler l'histoire de *Marquetalia*, qui est presque devenue le mythe fondateur des FARC-EP<sup>484</sup>. Cette histoire s'impose comme vérité pour justifier la prise des armes et

<sup>481</sup> Lacan, J., *Le séminaire, livre VII, L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), Paris, Seuil, 1986.

<sup>482</sup> Lacan, J., « La Troisième », *La Cause freudienne*, vol. 79, no. 3, 2011, p. 18.

<sup>483</sup> Lacan, J., *Le séminaire, livre VII, L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), Paris, Seuil, 1986, p. 21. Ici Lacan reprendra cette formulation déjà avancée dans son séminaire IV, sur La relation d'objet (1956-1957).

<sup>484</sup> Il s'agit d'une zone de la Colombie qui s'est déclarée indépendante du gouvernement de la Colombie, de 1958 à 1964, organisant ses propres lois et formes de fonctionnement. Une fois la zone reprise par l'armée, la plupart des militants de cette cause ont créé les Forces Armées Révolutionnaires de la Colombie (FARC). Marquetalia devient donc un mythe fondateur, qui porte aussi les raisons de sa cause.

soutenir les propos révolutionnaires. Dans le deuxième cas, le cas du traitement d'une rencontre avec la violence, nous pouvons -et nous reviendrons plus tard dans ce chapitre sur cette question afin de l'approfondir- proposer le cas du massacre des bananeraies ou massacre de Ciénaga, événement effacé de l'histoire officielle, afin de protéger le pouvoir de l'État, et la reprise de son autorité, et qui est donc traité, par la littérature, sous la forme d'un mythe.

### *Narrativité*

Ce que nous voulons remarquer c'est le fait que la violence se raconte, comme presque toutes les démarches humaines, notamment quand un réel se trouve au fond. L'acte de construire une histoire, que ce soit dans l'individuel de son propre vécu, dans le questionnement insatiable, dans le rejet furieux de sa préhistoire, ou dans l'adhésion à l'histoire du discours, implique que le sujet se reconnaît comme produit de son histoire, qui s'organise par ce que lui dit son fantasme. Le fantasme dit, raconte lui-même des histoires, ou mieux L'histoire, qui soutient le sujet dans sa position et dans son lien à l'a/Autre. De cette histoire il se dégage aussi en tant qu'objet pour l'Autre. La création pour certains sujets, orientés par un savoir artistique ou scientifique, résulte d'un travail de sublimation «[...] pour constituer le récit défailant de leur propre histoire.»<sup>485</sup>

La propre histoire est aussi l'histoire identificatoire du groupe avec lequel s'établit un lien. Il peut s'agir du lien familial, comme le postule Lévi-Strauss, qui est aussi celui qui va permettre l'existence de la ségrégation, comme lien pour la coupure. Cela peut se mettre en lien avec l'identité narrative que propose Paul Ricœur.<sup>486</sup> La logique de ce qui se transmet dans le social, qui est un réel qui prend forme dans le discours pour ordonner une structure, a été souligné par Freud, c'est le sens de *Totem et Tabou* qui « [...] fonde le fantasme sur un réel mythique qui transcende l'histoire et non sur l'événement vécu. »<sup>487</sup>

Parler d'un récit, construire une histoire, c'est aussi parler d'une transmission, tenter la construction d'une vérité. Dans le symbolique, prenons notamment la question du complexe

---

<sup>485</sup> Vanier, A., « La narrativité », *La narrativité. Racines, enjeux et ouvertures*, sous la direction de Chantal Clouard, Bernard Golse et Alain Vanier, Colloque de Cerisy, Paris, Éditions in Press, 2017, p. 26.

<sup>486</sup> « En effet, qui sommes-nous ? L'identité narrative est la réponse de Paul Ricœur, à savoir que nous sommes quelque chose comme la somme des récits que nous pouvons faire des événements de notre existence, comme ce que nous pouvons raconter de notre histoire. » *Ibidem.*, p. 28.

<sup>487</sup> *Ibidem.*, p. 26.

de l'Œdipe selon Freud : quelque chose d'un « héritage phylogénétique »<sup>488</sup> se mobilise, quelque chose se passe, même hors les mots, car les paroles de l'Autre sont déjà là. Cet Autre transmet donc l'histoire sociale dans laquelle le sujet viendra s'inscrire. Cela implique donc quelques éléments qui vont conditionner le sujet, ou du moins ce que l'Autre attend de lui. Il s'agit du *Che vuoi?* qui s'impose comme une demande, et auquel le sujet tente de répondre.<sup>489</sup> De ce fait, ce qui se raconte dans les récits de la violence, c'est la place que le sujet occupe, comme objet, pour l'Autre : objet d'abus de sa jouissance, décharge sans limites de sa pulsion, ou même objet oublié, rejet d'un discours politique.

Nous avons introduit une série de notions que nous considérons importantes pour soutenir ce que nous tentons de présenter dans ce chapitre, c'est-à-dire, ce qui dans un récit, qui est la construction propre de la narration, constitue un traitement d'un réel, celui qui s'impose par la rencontre avec la violence. Ces questions peuvent néanmoins sembler très marquées par la théorie, néanmoins dans chacun des points nous tenterons de montrer quel rapport s'est établie avec une clinique, celle du réel, au niveau singulier comme collectif.

Par rapport à la narration, ou même la poussée narrative des *parlêtres*, avec ce qui se met en place aussi par le fantasme, nous pouvons constater, que quand il s'agit de la violence, la place à laquelle le sujet est mis, soit comme combattant, soit comme victime, devient le centre de sa narration. Mais aussi, et c'est la question plus importante, l'histoire de l'événement constitue un chapitre à côté pour le sujet ; chapitre qui viendra définir quelque chose de son être. Autrement dit, quelque chose de ce réel qui a été dévoilé par la rencontre plus ou moins accidenté d'une contingence s'inscrit sous un signifiant reconnu par le discours. Nous disons plus ou moins, dans la mesure où le discours -c'est le cas de la violence en Colombie- rend le sujet susceptible de se trouver en ce lieu. C'est un peu la logique d'être au

---

<sup>488</sup> « Le fantasme est cette construction précoce, un trait primaire de perversion, en partie conscient, en partie inconscient, cette dernière étant l'élément central, fondamental, du fantasme. Il est une cicatrice du complexe d'Œdipe, un reliquat du temps de l'amour incestueux, mais cet amour incestueux au cœur du fantasme est refoulé. En effet, les enfants, indique Freud, sont « forcés de répéter à partir de l'histoire de l'humanité, le refoulement du choix d'objet incestueux, tout comme auparavant ils ont été poussés à adopter un tel choix d'objet » ; ce qui nous ramène au propos de Barthes, par quoi j'ai commencé. Il y a donc quelque chose qui est là, avant tout, transmis par cet héritage phylogénétique dont parle Freud, qui n'est pas sans évoquer les hypothèses des analystes d'enfant: l'Œdipe de Mélanie Klein de plus en plus précoce au fil de son œuvre, les trois désirs présents au moment de la conception de l'enfant pour Françoise Dolto, etc. Le trait de perversion manifeste qui apparaît dans le fantasme, est un écran à ce que Lacan appellera la « père-version », qui structure le sujet suivant l'Œdipe.» *Ibidem.*, p. 25.

<sup>489</sup> Slavoj Žižek construit toute une théorie de l'idéologie autour du graphe du désir de Lacan, pour en donner « une lecture politique ». Le philosophe trouve ici la construction de ce qui peut tenir, en tant qu'objet, une idéologie. Žižek, S., *Ils ne savent pas ce qu'ils font*, Paris, Point hors ligne, 1990, pp. 123-188.

rendez-vous ou non, car en effet, le sujet peut se rendre ou pas présent, néanmoins, là où la jouissance de l'Autre semble s'imposer, le sujet ne peut pas choisir.<sup>490</sup> Le recours que laisse le discours, c'est de s'inscrire dans la société avec un nouveau signifiant, celui de victime, qui vient faire écran. Là où il y a un écran, il y a du réel qui se cache. Ce qu'il reste c'est la constatation que les horreurs les plus affreuses commises par l'humanité, ainsi que celles de la nature<sup>491</sup>, viennent intégrer et constituer un chapitre de l'histoire, particulier et collectif.

Mais, pourquoi nous avons présenté la question du côté du trauma, son actualisation en traumatisme et sa supposée narration ou narrativité ? La rencontre avec le réel qui dévoile la violence, c'est celle de la mort, la propre mort comme maître absolu, mais aussi de ce qu'a développé Lacan du non-rapport sexuel, dans la dimension qui implique l'impossibilité de passer un sens unique. C'est à ce niveau que le fantasme trouve des possibilités différentes, parfois extrêmes, pour s'attacher au monde, et qu'il fait son propre monde, parfois très éloigné de la réalité dans une logique imagino-symbolique partagée par le discours.

Le fantasme est une instance narrative, même s'il n'est pas une histoire enchaînée de faits, il y a quelque chose de structurant qui soutient, qui peut même être une phrase. Cette phrase raconte quelque chose de la place du sujet au monde, Vanier nous rappelle que « Le fantasme ne s'exprime dans rien mieux qu'une phrase, puisque quelque chose y est censuré et ne peut être censuré que par la structure grammaticale, l'agent par exemple. »<sup>492</sup> Il nous propose une argumentation et une élaboration de ce qui fait récit dans le fantasme par le fait grammatical, avancé par Lacan. Reprenons donc deux citations de Lacan<sup>493</sup> pour encadrer ses propositions, selon lesquelles ce qui est fondamental, c'est d'établir une signification. Dans son Séminaire *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, dans la leçon du 2 décembre 1964, il dit : « Assurément la signification s'éteint tout à fait, là où il n'y a pas de grammaire. »<sup>494</sup> et

---

<sup>490</sup> Cela rappelle le petit conte de Jean Cocteau : « Un jeune jardinier persan dit à son prince : "J'ai rencontré la mort ce matin. Elle m'a fait un geste de menace. Sauve-moi. Je voudrais être, par miracle, à Ispahan ce soir." »

Le bon prince prête ses chevaux. L'après-midi, ce prince rencontre la mort.

« Pourquoi, lui demande-t-il, avez-vous fait ce matin, à notre jardinier, un geste de menace.

-Je n'ai pas fait un geste de menace, répond-elle, mais un geste de surprise. Car je le voyais loin d'Ispahan ce matin et je dois le prendre à Ispahan ce soir. »

<sup>491</sup> En Colombie nous pouvons rappeler l'événement d'Armero, où une éruption volcanique a fait disparaître toute la ville le 13 novembre 1985, sous le regard des médias.

<sup>492</sup> Vanier, A., « La narrativité », *La narrativité. Racines, enjeux et ouvertures*, sous la direction de Chantal Clouard, Bernard Golse et Alain Vanier, Colloque de Cerisy, Paris, Éditions in Press, 2017, p. 34.

<sup>493</sup> Ces deux citations sont amenées aussi par Vanier dans l'article que nous venons de citer.

<sup>494</sup> Lacan, J., Le séminaire, Livre XII, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, séance du 2 décembre 1964, Éditions de l'Association Lacanienne International, Publication hors commerce, p. 11.

il ajoute plus tard dans la même leçon que « [...] une chaîne signifiante engendre toujours, quelle qu'elle soit, pourvu qu'elle soit grammaticale, une signification, et je dirai plus, n'importe laquelle.»<sup>495</sup> Du fait qu'il s'agisse d'une chaîne signifiante, le sujet peut en faire des « variations », il peut « varier » comme dit Lacan, et établir dans le dialogue, ce qui peut se mettre en tension avec l'a/Autre, pour en modifier ce qui est dit, adressé, établi, ce qui s'énonce du sujet. Lacan dit dans le même séminaire « Les significations, ça pullule toujours, vous mettez deux signifiants l'un en face de l'autre, ça fait des petites significations »<sup>496</sup>. Le récit est donc un produit langagier propre de l'être parlant, pour traiter ce qui lui arrive, pour le transmettre, et même faire la création d'une nouveauté qui soit de son symptôme, donc de sa vérité particulière, différent de la supposée vérité du discours.

C'est sous cette forme que quelque chose peut se faire, tant dans le fantasme individuel, que dans le discours qui fait écran dans le collectif. C'est donc un récit qui fait support, et qui dans les liens signifiants traite quelque chose de structurel par son rapport au réel ; « Le rapport du signifiant au sujet, en tant qu'il intéresse la fonction de la signification, passe par un référent. Le référent, ça veut dire le réel, et le réel n'est pas simplement une masse brute et opaque, le réel est apparemment structuré.»<sup>497</sup> Ce qui apparaît comme narrativité dans l'avènement d'un réel c'est le fait d'une rupture, silence qui change le rythme des événements, et ouvre donc un chapitre obscur, confus, angoissant. Ce chapitre devient parfois la définition du sujet, qui le fixe sur cet événement, question qui se manifeste par la répétition tel que Freud l'a postulée pour la névrose de guerre.<sup>498</sup>

### *Le discours-écran*

Ce réel, qui dans cette recherche est le réel de la violence, qui est traité de différentes manières dans le récit, au moins par sa construction qui est fait par le fantasme ou le discours, et il peut aussi prendre la forme de ce qui n'est pas dit dans un récit articulé, mais très privé, presque comme récit intime, et parfois « illégal » dans le sens où il est refoulé par le discours. C'est le cas de ce qui se montre après la fin des guerres, par exemple le grand silence à Israël après la *Shoah*, où un événement comme la capture d'Eichmann a permis la construction

---

<sup>495</sup> *Ibidem.*, p. 14.

<sup>496</sup> *Ibidem.*, Leçon du 12 mai 1965, p. 352.

<sup>497</sup> *Ibidem.*, Leçon du 2 décembre 1964, p. 18.

<sup>498</sup> Nous renvoyons à l'article de Gloria Gomez, qui fait un parcours historique et théorique sur cette question, en l'articulant avec des témoignages des combattants du conflit armé en Colombie: Gomez, G. E. «Traumatismos de guerra: memoria y olvido», *Desde el Jardín de Freud*, n.º 4, janvier 2004, pp. 84-100.

d'une histoire et donc d'un récit à voix haute, des horreurs de la guerre. C'est à peu près le même cas, à un niveau structurel, pour la Colombie, où le processus de paix établie avec les FARC-EP a « libéré la parole » et a permis d'énoncer publiquement ce qui se construit comme des coordonnées subjectives dans le discours, c'est-à-dire, d'organiser des places possibles pour les sujets dans une nouvelle modalité du discours, en prenant en compte leur histoire, leur récit.

Se faire une narration qui soutient le sujet, son être, peut vraiment impliquer un travail monumental, presque comme un délire solide pour le paranoïaque. Le trauma, parce qu'il concerne quelque chose du réel, du sexe et de la mort, représente un véritable empêchement, une impossibilité pour la narration, autrement dit, le sujet se trouve face à une impasse. C'est le propre du trauma. Une rencontre avec la violence, ou même un accident, peut impliquer que son contenu réel « [...] excède les possibilités narratives du sujet, qui ne peut plus accéder à son identité narrative. »<sup>499</sup> Cette « identité narrative », qui est un concept de Ricœur, peut être pensée comme ce que le sujet se construit dans son moi, par l'idéal du moi et le moi-idéal, ainsi que ce que l'Autre lui demande. Il s'agit aussi d'un récit, que la violence vient couper, interrompre. La narration du trauma et du traumatisme est donc une narration coupée, qui n'est pas fluide, où l'auteur-sujet, doit reprendre de façon presque forcée, l'écriture de son manuscrit, qui prend un virage inattendu, dans lequel le sujet se trouve impliqué malgré lui. Cela peut aussi être aussi<sup>500</sup>, selon la place que le sujet occupe dans le discours, néanmoins le moment et les conséquences ne sont pas mesurables, et le sujet doit redéfinir sa narrativité, selon le réel qui se dévoile.

Le réel a différentes acceptions dans l'enseignement de Lacan, et l'intérêt qu'il porte à cette notion vient même définir la spécificité de la psychanalyse d'orientation lacanienne. C'est donc avec ce réel, que nous avons largement traité dans cette recherche, que nous

---

<sup>499</sup> Cabassut., J. et Martí, M., Clinique narrative du trauma, *Clinique méditerranéennes*, 2014/1 (n°89), p. 11.

<sup>500</sup> «El acontecimiento traumático, siempre teñido de un efecto inesperado, interrumpe la rutina del sujeto, incluso en situaciones semejantes. Esta dimensión incalculable, determina que las circunstancias no sean las mismas para todos los sujetos sometidos a la misma experiencia, incluso para el mismo sujeto en circunstancias similares. Mal encuentro o encuentro brutal con la muerte, que el sujeto no logra integrar a su vida psíquica, como lo hacía habitualmente.» Gomez, G. E. «Traumatismos de guerra: memoria y olvido», *Desde el Jardín de Freud*, n.º 4, janvier 2004, p. 97-98. Nous proposons la traduction suivante : « L'événement traumatique, toujours teinté d'un effet inattendu, interrompt la routine du sujet, même dans des situations similaires. Cette dimension incalculable fait que les circonstances ne sont pas les mêmes pour tous les sujets soumis à la même expérience, et même pour le même sujet dans des circonstances similaires. Une mauvaise rencontre ou une rencontre brutale avec la mort, que le sujet ne parvient pas à intégrer dans sa vie psychique comme il le faisait habituellement. »

définissons ce qui est touché chez le sujet lors de la rencontre avec la violence. La poussée à la narrativité, n'est qu'un recours du sujet pour faire avec le réel qui ne se trouve pas en état pur, car le sujet doit en faire quelque chose. Le point du réel qui s'inscrit comme trauma et qui est touché, agité, par la violence est toujours particulier, même s'il est traité par le discours, même s'il se dévoile par un acte collectif. Ce réel implique quelque chose de profondément intime au sujet, qui peut même être méconnu de ce dernier. Gomez nous rappelle que :

Ce qui fait trauma, ce n'est pas n'importe quelle rencontre avec le réel, mais une vraie rencontre avec ce réel, pour un sujet qui n'avait eu jusque-là que de fausses rencontres, et cela grâce au fantasme qui le protégeait d'une rencontre abrupte. Si les rencontres avec le réel ne manquent pas, elles ne sont pas toutes traumatiques. Seule la clinique au cas par cas permet de trier la dimension particulière de l'événement pour quelqu'un, et son nouage avec les signifiants de son histoire.<sup>501</sup>

Son récit est justement la mise en forme de ces signifiants de son histoire, qui s'entrelacent, consciemment ou inconsciemment. Le cas par cas, toujours rappelé par la psychanalyse, se trouve justement dans cette rupture narrative qui impose la rencontre avec le réel, qui sera un réel propre et toujours particulier, avec le non-rapport sexuel et la mort.

Face à cette difficulté, le discours, et les histoires du discours, ainsi que ses métaphores, font soutien pour le sujet, et c'est de là, que par une résonance avec le fantasme, le discours peut devenir également un écran. Cette logique fonctionne donc au niveau collectif, dans la mesure où elle traite les corps ensemble, mais il y a aussi des conséquences particulières pour chaque sujet, pour celui qui fait le choix de s'inscrire dans ce discours.

La notion de discours-écran<sup>502</sup>, donc le discours qui agit comme un écran pour le réel à la façon du fantasme pour le sujet, implique une structure qui soutient un groupe, par quelque chose, un récit par exemple, qui met une signification sur un point de non-sens, là où il y a un trou. Un discours peut donc soutenir les horreurs de la violence presque comme un

---

<sup>501</sup> «Lo que hace trauma no es cualquier encuentro con lo real, sino un auténtico encuentro con ese real, para un sujeto que hasta allí no había tenido sino falsos encuentros, y esto gracias al fantasma que lo protegía de un encuentro abrupto. Si los encuentros con lo real no faltan, no todos ellos devienen traumáticos. Sólo la clínica del caso por caso, permite cernir la particular dimensión del acontecimiento para alguien, y su anudamiento con los significantes de su historia.» *Ibidem.*, p. 97.

<sup>502</sup> Nous trouvons cette notion avancée à plusieurs reprises par la psychanalyste Colette Soler, nous référençons notamment les textes suivants : Soler, C., *L'époque des traumatismes*, Rome, Biblink, 2005 et Soler, C., « El trauma » (1998), *¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista?*, Buenos Aires, Letra viva, 2007, pp.139-152.

fait banal, faisant de cette façon écran, pour faire barrière au réel et à l'angoisse que cela entraîne. C'est la fonction d'un Autre, avec son autorité, qui fait consister le discours. Soler souligne que :

Quand une culture offre l'assise de significations stables, partagées par tout un monde, et où s'ordonnent les liens sociaux, les sujets sont très peu exposés au réel, ses éruptions les plus brutales étant neutralisées, par l'enveloppe de sens que forge le discours.<sup>503</sup>

Les significations, ses « enveloppes de sens » que donnent le discours, sont des recours prêts à faire barrière à l'angoisse. Les sujets qui se trouvent face à l'horreur peuvent donc s'identifier à la place de celui qui fait son destin dans le discours, comme combattant, prêt à donner sa vie pour une cause ou comme victime quand il s'identifie comme objet de l'Autre.

Mais que l'Autre s'avère inconsistant, que la perte de l'Un unifiant soit consommée, comme ce fut le cas dans l'aventure du siècle, alors il y a... "traumatisme", comme disait Lacan, et toutes les occurrences extrêmes du trop, trop de violence, d'abus, de risques, d'horreur, etc., sont susceptibles de faire...traumatisme ou "trop-matisme", si on veut.<sup>504</sup>

Quand le sujet ne se trouve pas dans le discours de l'Autre, car celui-ci (l'Autre) est inconsistant, il s'introduit donc la discontinuité qui fait traumatisme.

Nous constatons donc que, malgré l'époque qui montre des Autres inconsistants, il y a des discours qui soutiennent l'écran. Nous le verrons avec les cas que nous traiterons dans notre dernier chapitre, où les sujets n'amènent pas de véritables traces traumatiques, dans le sens classique freudien de la répétition, dans des rêves d'angoisse par exemple. De ce fait « le discours est un pare-traumatisme. »<sup>505</sup> Nous rappelons, invité par le travail d'Isabelle Morin, trois cas, tirés de faits des plus scabreux de l'histoire de la barbarie humaine, en contexte de guerres, à savoir Franz Stangl, commandant au camp de Treblinka, Adolf Eichmann, très connu grâce au texte d'Hannah Arendt, et Kaing Guek Eav.<sup>506</sup> Avec le témoignage de trois sujets, sans rentrer dans les détails de l'analyse que la psychanalyste fait sur la question des

---

<sup>503</sup> Soler, C., *L'époque des traumatismes*, Rome, Biblink, 2005, p. 22.

<sup>504</sup> *Ibidem*.

<sup>505</sup> *Ibidem*.

<sup>506</sup> Morin, I., «Los horrores de la obediencia incondicional», *Desde el Jardín de Freud* 14 (2014), p.110.

structures cliniques, Morin souligne le pouvoir que l'Autre opère sur ses sujets, pour installer l'obéissance absolue, qui supprime la critique (notamment du côté d'Eichmann). Ici le sujet est presque effacé, ainsi que ses affects, par le fait de l'autorité incontestable d'un Autre, qui soutient le discours-écran guerrier, ce sont les signifiants de l'Autre<sup>507</sup>. C'est dans ce discours que se justifient, sans amener de grandes réflexions, l'abus contre l'ennemi, qui fait masse : les juifs, les noirs, les guérilleros, les *liberales*, les ouvriers, etc. Donc, même si nous devons mettre en valeur le cas par cas, il y a dans le structure du discours, dans l'établissement des liens sociaux, des modèles qui reviennent dans l'histoire. En voici un exemple. Il s'agit des traitements de la pulsion de mort.

Un discours peut prendre différentes formes, et peut surtout se transmettre par différents dispositifs de parole, néanmoins très souvent, il prend la forme de l'histoire, même de celle qui se fait avec des éléments fictifs. Cela car « [...] les histoires sont appelées comme antidotes. Même les histoires à faire peur qui, inventant des désastres inédits, donneraient à penser que le pire fascine, sont quand même des barrières à l'imminence des catastrophes réelles. »<sup>508</sup>

*Structure mythique : vérité et fiction et le travail de la littérature. Le cas du massacre des bananeraies*<sup>509</sup>

Les histoires du discours, ces constructions des récits, ont, comme nous l'avons souligné jusqu'à maintenant, au moins deux fonctions ou destins : 1. d'un côté faire barrière à l'horreur, afin de supporter le réel, avec un écran qui protège du traumatisme, cela dans la mesure où le sujet adhère au discours qui produit ce récit, en plaçant des signifiants spécifiques, ce qui est en quelque sorte l'acceptation d'une vérité, celle qui donne le discours; 2. et d'un autre côté, dans le sens de protéger aussi du réel, mais dans l'après-coup, donc après l'angoisse que laisse la rencontre avec le réel. Dans le premier cas le réel est masqué depuis toujours, donc le réel n'agit pas en dérangeant avec son non-sens, mais c'est plutôt un sens préfabriqué qui opère ; dans le deuxième cas il s'agit d'une élaboration après avoir vu le visage de l'horreur.

---

<sup>507</sup> *Ibidem.*, p.112.

<sup>508</sup> Soler, C., *Lacan, lecteur de Joyce*, Paris, PUF, 2015, p. 22.

<sup>509</sup> Cette question a été traitée par nous dans un article publié dans la revue *Desde el Jardín de Freud n°20*. Ce travail est une production issue de la recherche de cette thèse. Nous reprendrons ici quelques éléments avec quelques variations. Pérez Betancur, J. A., *Lectura (y elaboración) de la violencia a través de la función del mito en el lazo social*, *Desde el jardín de Freud n° 20*, 2020, pp. 295-307.

En psychanalyse, surtout dans l'orientation de Lacan, la vérité a un statut particulier, qui se met en lien direct avec la fiction. Ce postulat implique un point d'originalité, dans la mesure où là où ces deux concepts sont assez souvent perçus comme contraires, la psychanalyse trouve une continuité logique. La fiction porte la vérité, plus que dans les faits tirés de la supposé réalité, dite « réalité objective ». La formule de Lacan qui consolide cela est : « La vérité a une structure de fiction »<sup>510</sup>.

Nous proposons de traiter la question par le biais du mythe, qui est associé justement avec cette figure de la fiction. Le mythe est une construction, un travail qui consolide quelque chose, en faisant une structure. Cela se rapproche du discours car ce qui vient se produire c'est justement une vérité, ou au moins quelque chose qui opère comme telle. L'intérêt de Lacan sur cette question est très souvent associé à une référence structuraliste<sup>511</sup>. Néanmoins nous devons pointer le fait qu'il ne s'agit pas d'un structuralisme au sens formel du terme, car ce que la psychanalyse va toujours chercher, c'est le point du réel et les implications subjectives dans le rapport que les sujets entretiennent avec la structure qui s'imposera.

Donc, la construction d'un savoir sur le mythe passe bien sûr par la référence à Lévi-Strauss, travail auquel Lacan a porté un grand intérêt. Nous n'allons pas parcourir ici la question du mythe dans la psychanalyse, ni du rapport vérité-fiction, au niveau théorique. Notre but est de montrer par un cas de la littérature, comment la structure du mythe, qui est un produit de la fiction qui porte une vérité, qui se rapproche plus de la vérité subjective que de la « vérité » des faits, peut traiter quelque chose du réel qui se rencontre dans la violence. C'est la force, non pas du mythe comme tel, mais du symbolique et de l'imaginaire.

Dans la logique que nous traitons dans ce chapitre, il est nécessaire de rappeler, qu'une des choses qui est constitutive du mythe c'est justement le fait qu'il se raconte, porte une histoire qui dans les faits de communauté, du lien social, implique aussi une transmission. Mais, s'il y a un *mythe individuel*, et aussi un *roman familial*, c'est parce que quelque chose de profondément intime et singulier peut aussi se produire sous la forme de la fiction structurée comme mythe, dans le sujet tout seul. Cette production porte aussi une parole pour transmettre à l'a/Autre, dans le sens où c'est sa production particulière pour se

---

<sup>510</sup> Lacan, J., *Le séminaire, livre VII, L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), Paris, Seuil, 1986, p. 21.

<sup>511</sup> « [...] initium d'une référence structuraliste en forme ». Lacan, J., « De nos antécédents », *Écrits*, Paris : Seuil, 1966, p. 72 (dans la note à la fin du texte)

faire une histoire, qui sera aussi l'histoire de son symptôme dans une logique freudienne, et comporte surtout le rapport avec son réel. Mais la transmission totale est impossible, comme le tout dire de la vérité.<sup>512</sup> C'est pourquoi cette construction vient faire support pour apaiser le rapport tourmenté avec le réel, autrement dit, le sujet (comme le discours) doit produire quelque chose pour tamponner le trou du réel, obscur, profondément infini, impensable, innommable. Le mythe, et par conséquent son opération, c'est-à-dire l'application de sa logique, apparaît là où le non-sens du réel s'impose. Ce réel peut être introduit, mis en place, justement par la violence : il reste le trou réel d'un groupe qui peut se considérer comme maudit par exemple, et toutes les explications fictives, plus ou moins attachées à une réalité dite « objective », parfois complètement déliée des faits historiques. Il se fonde donc, avec la structure mythique, une histoire, un récit solide, qui rend un contenu pour boucher le trou du réel.

Cette production fait quelque chose qui se raconte, c'est un récit, une fiction qui prend différentes formes.

Maintenant, prenons le cas en question pour essayer de montrer comment par la construction mythique se traite un réel. Nous rappelons qu'il s'agit d'un exemple social, collectif, donc discursif. Considérons d'abord le fait historique, où une violence extrême, qui a pris la forme d'un massacre, a émergé. L'événement a eu lieu la nuit du 5 au 6 décembre 1928, à Ciénaga, Magdalena, en Colombie. À peu près dix mille travailleurs de la *United Fruit Company*, étaient en grève depuis un mois approximativement, sans avoir aucune réponse de la part de l'entreprise internationale. Cette entreprise avait un modèle de sous-traitance, pour ainsi éviter de traiter directement avec les ouvriers. Le gouvernement de son côté a aussi ignoré les demandes des grévistes. Finalement lors d'une manifestation collective, les grévistes se sont présentés en masse à la gare de train de Ciénaga, en attendant une réponse des autorités de l'État. Néanmoins le gouvernement ne s'est jamais présenté. À la place les grévistes se sont retrouvés face à l'armée, qui attendait un ordre fatidique, qui est arrivé la nuit. De ce fait l'armée a tiré sur les grévistes, dans un acte d'exécution collective. Les cadavres de tous les grévistes ont disparu, ils ont été embarqués dans les trains pour être ensuite jetés à la mer, afin de faire disparaître les preuves de ce crime d'État. Néanmoins, dans son rapport, l'armée, en alliance avec le gouvernement, a rapporté neuf morts. Il s'agit

---

<sup>512</sup> « Je dis toujours la vérité : pas toute, parce que toute la dire, on n'y arrive pas. La dire toute, c'est impossible matériellement : les mots y manquent. » Lacan, J., « Télévision », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 509.

de la version dite officielle. Néanmoins, l'autre version, tirée des récits des habitants de Magdalena, mais aussi des recherches de Jorge Eliécer Gaitán, parle de centaines de morts, dont l'armée nationale est responsable. En Colombie, comme dans plusieurs pays d'Amérique du sud, des crimes de cette magnitude étaient justifiés par la peur des communistes, désignés comme ennemis par le discours des États-Unis d'Amérique.

Cet événement tragique a été longtemps gardé sous silence, le dévoiler, montrer son réel, impliquait la chute du gouvernement comme repère d'autorité, mais aussi montrait le visage d'une jouissance excessive d'un pays qui continue à s'orienter vers la violence comme une solution à ses problématiques. De ce fait, la violence apparaît comme modèle du récit, mais en même temps devient son secret. Ce qui s'occulte fait aussi partie de l'histoire qui se raconte. C'est suite au travail politique de Gaitán, assassiné le 9 avril 1948, que la Colombie a tenté d'en savoir plus sur ce qui était arrivé cette nuit, et ce que représente ce fait pour la Colombie.

Néanmoins la façon par laquelle ce réel a été traité, et est devenu un récit connu des colombiens, ne vient pas du discours des hommes politiques, mais de la littérature. Nous nous référons principalement au travail de Gabriel Garcia Marquez, avec *Cent années de solitude* (par rapport à Macondo, nous pouvons aussi citer le livre *Des feuilles dans la bourrasque*), mais aussi à Alvaro Cepeda Samudio, avec *La casa grande*. Ce que nous devons extraire de ces romans, comme structure qui se fait mythe, c'est-à-dire là où se traite quelque chose du réel, c'est la parole des travailleurs, leur souffrance qui a été occultée, cela nous parle également d'une modalité pour faire lien social, et ces romans viennent donc donner la lumière, sous une forme mythique, sur un événement obscur de l'histoire de la Colombie. Cela souligne le rapport direct avec le signifiant violence.

Avec le travail de Garcia Marquez, la question prend des proportions narratives très importantes. L'auteur tente dans ses récits, non seulement de traiter des événements ponctuels de violences dans le pays, mais aussi de donner une logique mythique à leur constitution, autrement dit, de montrer par un récit la logique du lien social en question. Le résultat de ce travail est la création de Macondo, un village qui n'est qu'une façon de raconter la Colombie sous une forme mythique. Ce qui se rencontre n'est pas seulement l'événement mais le nœud de son lien social, c'est la représentation que donne aussi la famille Buendia par ses différentes générations, liées par la mère fondatrice qui est Ursula Iguarán. La narration sur

Macondo travaille, avec le recours aux fictions, un pays et son histoire, et nous trouvons dans ce récit le costume, mais aussi une fondation (avec les Buendia) et une fin, presque marquée par la figure du destin, qui se configure par le mythe justement, avec la mort d'Ursula. L'opération de Garcia Marquez s'inscrit dans la même ligne que les développements de Lacan lors de ses premiers séminaires, où la vérité s'exprime par le mensonge, la fiction est le véhicule de la vérité, elle la porte. C'est le travail qui donne le dit *Realismo magico* (réalisme magique) de cet auteur.

Donc, pour revenir à la question du massacre des bananeraies, Garcia Marquez commence un chapitre en disant : « Les événements qui devaient infliger le coup mortel à Macondo [...]»<sup>513</sup> Il fait surgir justement quelque chose de tragique qui porte le destin de ce village. Cela revient plus tard, lorsqu'il dit :

La grève générale éclata. Les cultures furent interrompues à mi-cemin, les fruits se gâtèrent entre les fourches des arbres et les convois de cent vingt wagons s'immobilisèrent dans les derniers embranchements. Les villages regorgèrent d'ouvriers désœuvrés. La rue aux Turcs retrouva tout son éclat dans ce samedi indéfiniment prolongé et, dans la salle de billards de l'hôtel de Jacob, il fallut organiser un roulement vingt-quatre heures sur vingt-quatre. C'est là que se trouvait José Arcadio le Second le jour où on annonça que l'armée avait été chargée de rétablir l'ordre public.<sup>514</sup>

Ici la question ne passe pas par des images fantastiques, il s'agit au contraire d'images très concrètes pour décrire les faits. Cela nous permet de passer au cas de *La casa grande* de Cepeda Samudio, où il fait parler les personnages, notamment dans le premier chapitre, où les soldats qui vont perpétrer le massacre, parlent des grévistes, mais aussi des ordres qui leur sont imposés. La fonction mythique apparaît ici, comme dans le récit de Macondo, avec la tentative de reconstruire une position subjective, quelque chose qui tente de donner un support imagino-symbolique, au réel de ce crime. De cette façon l'horreur d'une violence refoulée, vient à être représentée par ces mots, ces personnages, qui font à la fois une formulation discursive.

---

<sup>513</sup> García Márquez, G. *Cent ans de solitude*, Paris, Éditions du Seuil-Points, 2020, p. 321. En espagnol: «Los acontecimientos que habían de darle el golpe mortal a Macondo [...]»

<sup>514</sup> *Ibidem.*, p. 331.

De ce fait, le travail de ces récits littéraires est de transformer un discours courant, qui cache un fait, pour faire surgir sous une forme mythique un réel, une subversion, autre version, différente de celle du Maître, qui portera une vérité. Le mythe, qui se présente comme une fiction, sous la forme du roman, ou sous d'autres formes, met en place une contestation à la censure du discours du Maître, et fait surgir un autre discours, qui porte une vérité plus proche du réel, dans la mesure où elle le prend en compte. C'est un travail créatif de recouvrement.

Finalement le travail qui s'opère dans ces créations est ce que formule Lacan à propos du mythe, qui donne, qui tente de donner en tout cas, une « [...] forme épique à ce qui s'opère de la structure. »<sup>515</sup> Ce réel, qui va au-delà du massacre, est quelque chose qui s'oriente vers le traitement des corps : les citoyens qui manifestent sont exécutés et les corps disparus. Ce qui reste c'est donc un rapport à la violence qui vient intégrer les dispositifs du Maître pour imposer son contrôle. Cette logique se trouve aussi dans la dialectique maître-esclave de Hegel, qui a une dimension réelle qui opère dans la politique. Sur cela Askofaré souligne :

En effet, il est à proprement parler impossible de rendre compte, autrement que par un mythe, de la genèse réelle, concrète et historiquement prouvée de la maîtrise et de la servitude. Seulement, ce mythe nous apprend autant par ce qu'il énonce que par ce qu'il tait ou suggère. Par ce qu'il énonce, ce mythe hégélien – revu et corrigé quand même par Kojève – souligne pour nous ce que le pouvoir et la domination doivent à la force, à l'intimidation, à la rétorsion, à la violence et à la peur de la souffrance et de la mort. Mais il nous apprend également par ce qu'il ne dit pas, ou seulement suggère, à savoir tout ce que le pouvoir doit à la parole et au langage.<sup>516</sup>

L'Autre-Maître peut donc provoquer des excès, par la violence, et s'en servir, laissant ainsi apparaître un réel dévoilé. Celui-ci peut être traité de différentes façons. Nous avons énoncé ici la forme du mythe, qui fonctionne comme un recouvrement qui se met au service du sens, pour donner forme à ce qui autrement serait un obscur angoissant. Ce travail est à proprement parler une subjectivation, qui peut être travaillée par le discours.

La question du rapport sexuel, le non-rapport, ainsi que celle de la mort, nous l'avons souligné à plusieurs reprises tout au long de ce travail de recherche, sont un réel, qui revient

---

<sup>515</sup> Lacan J., « Télévision », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 532.

<sup>516</sup> Askofaré, S., « Le réel de la politique. En quoi et pourquoi gouverner est-il impossible ? », *Champ lacanien* 2013/1 (N° 13), p. 115.

sous forme d'angoisse, de non-sens, pour les sujets. Le travail du discours, qui n'est pas seulement celui du Maître, car un discours peut être aussi sa contestation, doit traiter -pas seulement occulter- ce qui porte du réel par structure. Lacan souligne :

Le rapport sexuel, il faut le reconstituer par un discours, c'est-à-dire quelque chose qui a une toute autre finalité. Ce à quoi le discours sert d'abord, il sert à ordonner, j'entends à porter le commandement que je me permets d'appeler intention du discours, puisque il en reste, de l'impératif, dans toute intention. Tout discours a un effet de suggestion. Il est hypnotique. [...] Un discours est toujours endormant, sauf quand on ne le comprend pas. Alors, il réveille.<sup>517</sup>

Dans cette citation, Lacan souligne justement le fait qui provoque le sens, et surtout les effets de non-sens : un réveil qui peut entraîner justement la contestation du Maître. Mais la fonction du mythe, notamment dans les cas que nous avons avancés, tirés de la littérature, c'est de donner un fondement dans l'imaginaire et le symbolique, pour que le sujet puisse parler, élaborer, avancer, sur son réel à lui, ou (cela peut être la même chose) le réel de son lien social. Ce qui s'énonce aussi dans le mythe sera justement l'intention du discours, qui se place dans sa structure, et ce qu'il cherche à faire opérer parmi les sujets qui y adhèrent.

La valeur clinique de cette approche est de travailler les différentes formes par lesquelles les sujets font lien, et traitent le réel de ce lien, qui peut apparaître de façon contingente. Il s'agit aussi de s'intéresser à la manière dont ils se placent dans le discours, et aux effets que cette inscription peut avoir sur eux. Ce que la psychanalyse a mis en lumière c'est l'inscription du sujet, là où il s'engage avec le discours par son symptôme.<sup>518</sup> Ce dernier « [...] a donc à chaque fois une valeur singulière articulée à l'histoire et témoigne d'une inscription symbolique en termes d'union, de rupture ou de distorsion du lien symbolique et social.»<sup>519</sup> Cela également dans une logique qui consiste à se trouver dans un groupe, protégé

---

<sup>517</sup> Lacan, J., Le séminaire, Livre XXIV, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, Leçon du 19 avril 1977, Éditions de l'Association Lacanienne Internationale, Publication hors commerce, p. 118.

<sup>518</sup> « La psychanalyse est une pratique qui tire son fondement de l'appui trouvé dans le symptôme en tant qu'il est la manifestation la plus vraie de l'assujettissement du sujet au discours et aux discours : « le radical de la singularité », selon Pierre Bruno ; là où justement le sujet noue son rapport aux autres qui se présentent à lui, originellement sous la forme de la présence et du discours de l'Autre, puis sous la forme d'autres sujets et de leur discours. C'est pourquoi il permet d'approcher à la fois la nature du lien social que le sujet a réussi à tisser et dans lequel il s'inscrit avec l'Autre et les autres, et le discours dans lequel le sujet baigne et duquel il doit advenir : car le discours et les discours qui marquent à la fois son appartenance singulière et culturelle l'amènent vers un compromis, un engagement dans la vie sociale tissant désormais l'étoffe de son malaise.» Berger, F., Lemouzy-Sauret, B., et Sauret, M.-J., « Clinique du sujet et du lien social contemporain », *Cliniques méditerranéennes*, vol. 78, no. 2, 2008, p. 95.

<sup>519</sup> *Ibidem*.

par un discours, qui cherche aussi à le déterminer par l'histoire que propose ce discours. Mais les discours sont variés, il y a de la « variété », dans la mesure où chaque histoire du discours propose sa vérité. Néanmoins la narration particulière de chaque sujet, lorsqu'il s'agit de la rencontre avec le réel qui véhicule la violence, ou qu'elle dévoile, peut entraîner tout d'abord une coupure avec le récit particulier, qui avait trouvé sa place dans la logique du discours, et de ce fait peut provoquer une coupure complète avec le récit que propose le discours. Dans ce cas le sujet doit chercher des façons, -le mythe n'est qu'une forme possible- pour traiter ce réel, et relancer sa narrativité, un sujet-poème, sous de nouvelles coordonnées, c'est-à-dire en intégrant ce qui lui a été dévoilé par la rencontre fatidique.



## TROISIÈME PARTIE

### Le travail de la violence et son réel.

---

#### Chapitre VI:

#### Clinique de la violence ? Des traitements possibles du réel

Le témoignage de Madame B.

*Rupture et basculement. Discontinuité du récit par l'acte.*

*Instauration de la peur et la haine généralisée*

*Excès de l'Autre*

*La menace de l'Autre*

*Nomination de la victime et sa sortie*

Le témoignage de Monsieur V.

*Mise en place du contrôle, «se soumettre» à l'Autre*

*L'angoisse et l'attente: en attendant la mort*

*Les failles de l'Autre et la protection du discours*

*Qui est la victime? Extensions de la violence*

Le témoignage de Monsieur G: *Tour of Duty*

*Choisir la guerre: identification et idéal*

*La haine, le "poison" du pouvoir et le support du discours*

*Le (bon) soldat et son rapport à la mort*

*La jouissance de (dans) la guerre et les affects*

*Castration réelle et basculement*



## Chapitre VI.

### Clinique de la violence ? Des traitements possibles du réel

---

« [...] les grands conflits, par la culture, se transforment en connaissance, et cette connaissance, ainsi que les convictions inamovibles qu'une société en retire, sont peut-être la seule rétribution possible après la grande défaite d'une guerre. Car les guerres ne se gagnent ni ne se perdent, elles se subissent seulement. Et tous ceux qui ont participé à une guerre, même s'ils en sont sortis indemnes, sont des blessés de guerre. »<sup>520</sup>

Santiago Gamboa, *La guerra y la paz*.

« Le *pathétique* est un mode de réception du spectacle provoquant la compassion. Les victimes innocentes sont livrées à leur sort sans aucune défense. »<sup>521</sup>

Patrice Pavis, *Dictionnaire du théâtre*.

La définition de *pathétique* que nous donne le spécialiste du théâtre P. Pavis se met en lien avec le pathos, où l'auteur établit une différence entre le pathétique, d'un côté, et le dramatique et le tragique, de l'autre. Il en souligne notamment la substance de souffrance, de sentiment, et nous pourrions y ajouter de l'affect. Mais plus fondamentalement, il met en évidence une dimension qui est sans issue, « sans aucune défense ». Pourquoi proposons-nous une approche de la question des victimes et de la violence par le théâtre ? Il ne s'agit pas d'un manque de respect envers la souffrance et les récits traumatiques des victimes de violence. Nous prendrons cette définition tirée du savoir du théâtre pour deux raisons : d'abord car dans la théorie générale de ce savoir (en considérant notamment le théâtre aristotélicien de Brecht)

---

<sup>520</sup> Gamboa, S., *La guerra y la paz*, Bogotá, Debolsillo, 2020, p.31-32. En espagnol, l'auteur dit : « [...] los grandes conflictos, a través de la cultura, se transforman en conocimiento, y ese conocimiento y las convicciones inamovibles a las que una sociedad llega gracias a él, son tal vez la única posible retribución que se obtiene después de la gran derrota que supone una guerra. Porque las guerras no se ganan ni se pierden, solamente se sufren. Y todo el que ha estado en una guerra, así salga ileso, es un herido de guerra.»

<sup>521</sup> Pavis, P., *Dictionnaire du théâtre*, Paris, Armand Colin, 2019, p. 384.

la narratologie fait appel à l'identification, par les affects, d'un spectateur, qui doit se lier aux traits des personnages de la pièce ou se reconnaître dans leurs malheurs et bonheurs. Puis, la deuxième raison, c'est que, comme l'énonce Pavis, dans la notion de pathos, qui donne dans son versant narratif le pathétique, se trouve une question propre à l'impasse, plutôt pessimiste, sans issue, et qui est notamment marquée par une sorte de solitude. La victime subit les malheurs qui lui sont imposés, sans recevoir d'aide, sans éléments pour se défendre. Néanmoins les sujets déterminés par le réel, les *parlêtres*, ne vont pas s'arrêter de façon définitive comme le fait le personnage d'une pièce de théâtre quand le rideau tombe. Le sujet parlant qui continue, sans sortie précipitée de la subjectivité, par un passage à l'acte tragique, doit trouver un moyen de traiter le réel qu'il rencontre dans cette violence. C'est-à-dire, il doit trouver un moyen de faire avec ce qui lui est dévoilé.

Dans le présent chapitre nous présenterons, à travers les mots de trois sujets, la place particulière que chacun a pu donner à sa rencontre avec la violence, et de ce fait au réel qui lui est dévoilé. Nous constatons en les écoutant, la place fondamentale du discours, soit comme véhicule de la violence et de sa jouissance, soit comme écran pour se protéger pendant le moment tragique, car la violence imprime quelque chose du tragique, ou plus concrètement de ce qui s'est élaboré après la rencontre. Ce sont donc des traitements du réel, et cela implique une opération borroméenne dans la mesure où l'on fait appel aux autres registres, imaginaire et symbolique, pour se nouer.

Au commencement de cette recherche nous avons pris contact avec différents organismes de mémoire historique, notamment le *Museo Casa de la Memoria* de Medellín. Nous avons pu lire de nombreux témoignages récoltés par cette institution. Néanmoins nous avons opté pour la réalisation de nos propres entretiens, notamment pour échapper à l'encadrement d'un organisme gouvernemental et à son discours unifiant, et ainsi pouvoir chercher, avec notre savoir, des signes ou manifestations ponctuels de l'inconscient et des dynamiques, telles que nous le comprenons par la psychanalyse, du lien social et du discours. De ce fait, les trois sujets ne sont pas inscrits dans un dispositif de mémoire et réparation, qui peut provoquer une unification du discours, c'est-à-dire un discours modelé résultant de la démarche institutionnelle.

Dans ces cas, nous n'avons pas trouvé de grandes manifestations symptomatiques du trauma, comme les cauchemars, ou des ruptures définitives avec le lien social. Mais les sujets

ont montré leur rapport au réel et notamment ce qui s'est construit comme récit d'un événement particulier qui fait rupture et signe un chapitre fondamental dans leur vie. C'est donc un nouveau lien social, qui se fonde dans le rapport particulier au signifiant « violence » qui se met dans une narration, et de ce fait rend compte d'une subjectivation. Finalement le traitement possible d'un réel est un travail de subjectivation, d'intégration.

Ainsi, la clinique n'est pas la thérapeutique. Ces trois témoignages ne sont pas des cas cliniques, où le récit est adressé à l'Autre analyste. C'est pourquoi nous gardons le signifiant témoignage, et nous ne traitons pas la question du transfert dans le sens d'un travail analytique. Nous évitons également la question d'un diagnostic différentiel. Autrement dit, il s'agit de récits hors cure, mais qui rendent compte d'une élaboration, subjectivation du réel rencontre. Ce qui se rencontre, après la subjectivation, peut se raconter. Ce que nous cherchons c'est la façon par laquelle chacun de ces sujets a intégré ce qui a fait violence, dans son discours propre. Cela prend une dimension clinique dans la mesure où nous questionnons la place que le signifiant violence occupe pour chacun de ces sujets, c'est-à-dire, la subjectivation qui se met en place après son vécu. C'est son récit, par le fait qu'il détermine sa place dans le monde, autrement dit, dans sa relation aux autres.

La clinique concerne aussi le savoir qui se construit à partir d'une écoute particulière, différente, et à la lumière des concepts forgés pour cette construction. Soler souligne : « La clinique, une clinique, est un savoir, ou si vous préférez un corpus doctrinal, qui se dépose à partir de l'expérience d'une pratique spécifique et quand c'est la psychanalyse, une pratique du un par un. »<sup>522</sup> Ce corpus se fait dans des articulations, c'est le travail que nous avons proposé jusqu'à maintenant dans nos chapitres précédents. De ce fait, lorsque nous parlons d'une clinique de la violence, avec un point d'interrogation, nous proposons un questionnement, qui ne trouve pas une seule réponse, mais qui pointe la violence comme un signifiant d'exception à repérer et surtout qui pousse à démêler les rapports que le sujet peut avoir avec lui. Autrement dit, il s'agit de s'intéresser à la place qu'il lui accorde dans sa subjectivité.

Ces trois témoignages ne sont pas paradigmatiques, nous avons décidé de les présenter pour introduire la particularité de chaque sujet dans son rapport à la violence. Ils ne constituent pas des universels, mais nous montrent comment, à la lumière de la psychanalyse,

---

<sup>522</sup> Soler, C., *Une clinique d'exception*, Paris, Éditions Nouvelles du Champ lacanien, 2022, p. 105.

la question de l'acte de violence peut être lue. L'un par un que défend la psychanalyse, prend sa place ici, dans les mots de chacun de ces sujets.

### **Le témoignage de Madame B.**

Madame B a 47 ans lorsqu'elle nous donne son témoignage. Elle a trois fils. Dans son récit, elle souligne deux déplacements forcés, à deux périodes différentes de sa vie, avec des ruptures différentes, ainsi que des bourreaux différents à chaque fois. En fait, son témoignage montre une situation inhabituelle pendant le conflit armé en Colombie, situation très répandue pendant les périodes de guerre pour les citoyens qui ne font pas partie d'un camp spécifique de combattants; à savoir ils se trouvent pris entre les feux des différents camps. Dans son récit nous trouvons différentes rencontres avec la violence, venant soit de l'armée nationale, des groupes de guérilleros ou des paramilitaires. C'est par eux que l'acte de violence se met en place, et que se dévoile donc son réel.

Actuellement elle travaille en ville, en tant que femme de ménage, loin de la campagne où elle a grandi, où elle a travaillé la terre, où elle s'est mariée et a eu ses enfants. La décision d'aller en ville a été prise pour échapper à la violence, aux menaces, mais aussi dans le but de chercher un meilleur avenir pour ses enfants, dans l'idéal des études et des opportunités de travail. C'est aussi quelque chose qui touche les possibilités de faire liens, car une des conséquences de la violence dans son village, c'est qu'il est presque devenu un village fantôme, sans services de l'État, sans électricité, à peine habité par quelques familles, « Le village est devenu un désert, il n'avait pas des rues, tout était la forêt. Il n'avait ni énergie, ni transport. »<sup>523</sup>

#### *Rupture et basculement. Discontinuité du récit par l'acte*

Dans ce récit-témoignage nous constatons le fait d'une discontinuité introduit par l'acte, mais d'une façon qui vient de l'extérieur, dans la mesure où c'est une violence qui se rencontre à travers les différentes interventions des groupes armés, tant légales (donc

---

<sup>523</sup> Pour rendre la lecture du texte plus fluide, dans tout ce chapitre, nous avons décidé de mettre toutes les paroles des témoignages traduites en français tout en respectant le plus possible l'oralité des témoignages. Néanmoins nous mettrons l'original en espagnol dans des notes en bas de page. Elle dit : « El pueblo se volvió un desierto, ya no había calles, todo era monte. Ya no teníamos energía, ya no había... ya no había... ya no llegaba transporte.»

légitimés par l'État) qu'illégales. Cette discontinuité s'énonce par une rupture avec une certaine quotidienneté, autrement dit, une continuité connue par le sujet. Les écrits recueillis par Patricia Nieto<sup>524</sup> montrent ce fait, qui semble revenir assez souvent dans les témoignages des victimes de violence. Il s'agit de la coupure avec une sorte de rythme, mais aussi des coordonnées de la vie, c'est-à-dire d'un sens repéré et établi. Des éléments connus qui viennent changer, se transformer, par l'acte de violence qui se met en place. Madame B commence donc son récit en énonçant son lieu de naissance et la vie de campagne qu'elle a connu, tout ce qui sera ensuite bouleversé, qui basculera sur un nouveau chapitre, un « commencement ». Il s'agissait d'une vie rurale, du travail dans les champs, elle vivait dans une ferme, y travaillait avec ses parents et son époux. Elle évoque aussi des liens instaurés assez solides, où le voisin est connu, repéré, et représente une part fondamentale des interactions sociales. Elle dit : « 28 ans avant nous étions, eh bien, à la ferme, nous travaillions, eh bien, dans la ferme...c'est là que ça a commencé. »<sup>525</sup> Ce commencement marque un point de rupture où presque de façon inattendue le récit du sujet, ce qu'elle connaissait comme son quotidien, prend une autre voie, qui la placera finalement sous le signifiant de victime. C'est le basculement de son récit, un point de rupture narrative qui fonde, comme l'odyssée ou les frères Baudelaire, une série d'événements tragiques encadrés par la violence, par le réel que celle-ci véhicule, mais aussi du fait que le sujet trouvera, par le symbolique et l'imaginaire, une nouvelle place face à l'Autre du discours.

Pour Madame B il y a donc un premier déplacement forcé, qu'elle décrit comme de la faute de la guérilla. En effet, ce déplacement apparaît comme la conséquence des rapports de haine entre les groupes armés, y compris l'Armée nationale. Le fait peut être résumé ainsi : un groupe de guérilleros avait volé du bétail bovin dans un village voisin, mais face à la persécution de l'Armée, le groupe avait décidé de laisser les bovins dans la ferme de Madame B et de son époux. Ils ont donc retrouvé leur ferme pleine de bovins étrangers, mais aussi de soldats de l'Armée, qui demandaient des explications. Ils n'ont pas eu de problèmes pour expliquer la problématique, et ont collaboré sans problème pour faire retourner les bovins chez leurs propriétaires.

---

<sup>524</sup> Dans trois livres qui portent comme titre *Jamás olvidaré tu nombre* (je n'oublierai jamais ton nom, 2006), *El cielo no me abandona* (Le ciel ne m'abandonne pas, 2007) et *Donde pisé aún crece la hierba* (Là où je marche l'herbe pousse encore, 2009).

<sup>525</sup> «28 años atrás... 28 años atrás estábamos, pues, en la finca, trabajábamos, pues, en la finca... ahí fue donde empezó...»

### *Instauration de la peur et de la haine généralisée*

Néanmoins c'est justement par cet acte que le danger touche la vie de Madame B pour la première fois, question qui la pousse vers son premier déplacement forcé. En fait, au retour de la restitution des bovins, elle et son époux étaient devenus des collaborateurs de l'Armée aux yeux des groupes de guérilleros qui contrôlaient la zone quand l'Armée n'était pas présente. Cela montre le côté de ségrégation du discours, où le sujet peut devenir, même pour le plus simple des contacts, un allié de l'Autre ennemi. « Parce qu'à l'époque, avoir des contacts avec l'armée, pour quoi que ce soit, c'était comme si vous travailliez pour eux ou de leur côté... comme on dit, n'est-ce pas ? »<sup>526</sup> Ce premier déplacement forcé se met en place justement à cause d'une menace latente, qui fait partie du discours instauré dans ce lieu. Par une supposée collaboration avec l'ennemi. C'est finalement un discours de la peur qui se met en place, justement par des actes continus de violence et des exécutions publiques, presque comme des punitions pour la collaboration. Exécutions faites par les groupes de guérilleros à toute personne qui avait interagi avec l'Armée.

Madame B part donc une première fois à Medellín, et revient trois ans après, pour retrouver un village encore pris au milieu des forces armées, notamment des groupes de guérilleros, qui imposent, elle le décrit de cette façon : « Ici c'est nous qui commandons »<sup>527</sup>. Question qui signe une autorité, mais instaurée par la peur, et par les conséquences que peut avoir le non-respect de l'ordre de l'Autre de l'autorité. Cette peur devient l'affect généralisé du village par les exécutions publiques faites par les groupes de guérilleros : soit des massacres de familles entières dans leurs domiciles, soit dans les rues du village. Madame B a donc vu plusieurs de ces exécutions publiques, notamment celle d'une camarade de classe au temps du lycée, qui a été abattue d'un coup de feu dans la rue. C'est une logique du contrôle qui s'impose, où tout sujet devient non seulement un ennemi, mais un potentiel collaborateur des bourreaux.

---

<sup>526</sup> «Porque en ese entonces tener contacto con el ejército, con alguna cosa era como si uno estuviese trabajando para ellos o de lado de ellos... como se llama eso, ¿cierto?»

<sup>527</sup> «Aquí mandamos nosotros».

## *Excès de l'Autre*

Les excès de l'Autre, qui n'est pas un corps spécifique avec un nom, mais plutôt un représentant d'un groupe, armé, des guérilleros ou des soldats de l'Armée, se mettent en place justement par ses actes, qui instaurent un discours de la peur. Cela laisse le sujet dans l'attente d'un nouvel excès de l'Autre, où il peut devenir une victime de façon directe, c'est-à-dire sur son corps, au-delà du contrôle déjà mis en place sur lui. Madame B décrit ce moment ainsi : « Je veux dire, vivre était une angoisse, c'est-à-dire, vivre dans un village à cette époque, dans cette violence, au milieu des guérillas, de l'armée et des paramilitaires était... c'est un désastre parce que vous êtes libre mais en même temps vous n'êtes pas libre, n'est-ce pas ? C'est comme si... si vous saviez que des personnes extérieures contrôlent votre vie. »<sup>528</sup> Et dans ce contrôle de la vie, ce qui revient est donc la mort, contrôle sur le moment de décider la mort de quelqu'un. Finalement c'est cette tentative de pouvoir trouver la mort, par le désir de l'Autre inconnu, qui maintient le discours de la peur, et qui génère de l'angoisse, par le réel de la mort.

Madame B décrit la continuation de sa vie sous les nouvelles coordonnées de ce discours de la peur, après le retour de son premier déplacement forcé. Néanmoins elle rencontre un nouvel acte de violence, qui s'adresse directement à elle, elle le décrit ainsi : « une expérience que j'ai failli ne pas surmonter »<sup>529</sup>, et où elle a expérimenté plusieurs affects, notamment la proximité de la mort : l'angoisse.

Le fait peut être résumé ainsi : pendant sa journée de travail, très loin du village, à plusieurs heures de trajet à cheval, un groupe de guérilleros avait fait tomber un hélicoptère, dans lequel apparemment se déplaçait un haut commandant de l'armée. Alors qu'elle rentrait vers le village, sans avoir connaissance de cet événement, elle a croisé sur le chemin un paysan, qu'elle connaissait de son village, « Il avait le visage fracassé. Détruit et ensanglanté »<sup>530</sup> Cette image semble annoncer une fatalité, sans questionner le paysan, Madame B se trouve dans une situation sans issue, et se demande : « Qu'est-ce que je peux faire ? Je ne peux pas faire marche arrière. Nous étions déjà au milieu de l'armée et je ne

---

<sup>528</sup> «O sea, vivir era una zozobra, o sea, vivir en un pueblo en ese tiempo, en esa violencia, en medio de guerrilla, Ejército y paramilitares era... es un desastre porque eres libre pero a la vez no eres libre, ¿cierto? Es como si... si supieras que afuera la gente te está controlando la vida.»

<sup>529</sup> «una vivencia que casi no supero»

<sup>530</sup> «Iba con la cara destrozada. Destrozada, bañado en sangre.»

savais pas vraiment ce qui s'était passé, ce que les guérilleros avaient fait et pourquoi cet homme était dans cet état, je veux dire, c'était un paysan sans problème. »<sup>531</sup> C'est ce moment du témoignage qui semble porter quelque chose de son réel, de l'angoisse qu'elle rencontre avec cette violence. Elle nous décrit donc qu'au moment où elle se retrouve face à l'armée au milieu de la montagne, elle est prise pour une *guerrillera*. Elle est donc obligée de descendre, avec des insultes, de son cheval. Face aux insultes, aux jugements d'un soldat de l'armée qui l'a jugée comme étant la responsable de l'attentat, Madame B maintient le silence. Après, le même soldat l'oblige à se déshabiller, sous prétexte de vouloir chercher des marques sur son corps, marques qui auraient été causées par le fait d'avoir porté des sacs à dos comme le font les guérilleros. Elle se retrouve nue, face au soldat, qui sort un couteau, qu'il pose, sans la couper, sur son ventre, puis qu'il déplace ensuite de son ventre jusqu'à son cou, tout en l'accusant d'être un guérillero. Madame B garde le silence, elle reste immobile, incapable de réagir, finalement identifiée à un objet absolu pour les excès de l'Autre. Cet Autre qui s'autorise cette place en raison de son appartenance à l'armée. Après cette menace, il commence à la frapper fortement au visage, puis il revient au couteau qu'il appuie fortement sur son ventre, en lui disant « c'est fini pour toi ». Mais cet acte de violence et d'humiliation, du réel de l'approche de la mort résultat de la jouissance excessive de ce soldat, qui jouissait de son autorité, s'arrête à la façon du théâtre grec, par un *Deus ex machina*, à savoir, un autre soldat, qui se tenait un peu plus loin et qui crie, donne l'ordre d'arrêter « Laissez-la tranquille. Laissez-la tranquille. Laissez cette femme partir. »<sup>532</sup> Madame B se rhabille rapidement, en pensant à la possibilité de devenir aussi une victime de viol, et d'être tuée. Elle prend son cheval et part le plus rapidement possible, en demandant à son animal tous les efforts. Une fois loin de son agresseur, toute seule dans la montagne, son corps réagit à la situation par le pleur, elle décrit avoir pleuré de façon incontrôlable, en repensant à sa vulnérabilité dans la situation qu'elle venait de vivre.

C'est dans cette réflexion, cette pensée dans laquelle elle se visualise comme victime des abus de l'Autre, de sa jouissance capricieuse, alors qu'il pouvait la violer ou la tuer, que la violence prend toute sa dimension : quand le sujet devient un objet de l'Autre. Elle est alors

---

<sup>531</sup> «“¿Qué hago?” No me puedo devolver, no me puedo devolver. O sea, ya estábamos en medio de Ejército y en realidad no sabía lo que había pasado, qué era lo que la guerrilla había hecho y por qué este hombre venía así, o sea, era un campesino sano.»

<sup>532</sup> Elle dit les mots du soldat: «Déjela en paz. Déjela en paz. Suelta a esa mujer.»

complètement vulnérable, incapable de donner une réponse, son corps reste figé, et « du coup, on reste muet »<sup>533</sup>.

Le réel que dévoile cette situation, c'est justement le fait de se trouver à la merci de l'Autre, spectateur de la jouissance de son autorité, qui s'impose de façon abusive. La menace de mort, dans sa suspension, dans son attente, implique une véritable violence, car elle annonce la fin mais pas le moment exact. Nous devons rappeler que la violence se joue aussi dans les temps et dans la surprise.

### *La menace de l'Autre*

Au niveau du discours, Madame B trouve une autre question assez importante lorsqu'il s'agit de la violence, et qui implique aussi la dimension de la discontinuité que nous avons soulignée à propos du récit à la fin du chapitre précédent. Il s'agit de l'introduction d'un trou dans le discours : le discours est troué.<sup>534</sup> L'armée nationale porte la légalité de la violence, son acte est légitimé par l'État, mais en supposant le bien commun de ses citoyens. Ici Madame B se trouve face à un jugement et une sanction injustifiés, alors qu'elle est prise pour l'ennemi, ce qui introduit un manque de sens, car elle n'était pas au courant de l'attentat des guérilleros. Mais de plus, en tant que citoyenne, elle avait intégré le fait d'être protégée par l'armée. Dans son récit, elle souligne le fait que les guérilleros quittaient le village quand l'armée s'y installait pendant quelques jours, puis ils revenaient pour exécuter les personnes qui interagissaient avec les soldats. Mais cette fois-ci elle devient l'objet de décharge de la haine et de la jouissance d'un soldat, qu'elle prend pour une représentation générale de l'armée.

C'est par ce trou dans le discours, que tombe le discours protecteur, que les coordonnées signifiantes sont perdues, et que le réel de la mort est donc dévoilé, comme un visage horrible, qui avait été caché par le masque du discours, et c'est par cet acte de démasquer que quelque chose de traumatique s'installe chez Madame B. Ce qui se fixe pour elle n'est pas le visage du soldat qui l'a agressée, qui aurait pu lui donner une particularité pour l'extraire de la masse signifiante de l'armée, mais, c'est le contraire, c'est l'uniforme militaire. De ce fait l'armée apparaît comme une unité, unité des jouisseurs excessifs, où

---

<sup>533</sup> «Y, pues, uno mudo»

<sup>534</sup> Cf. Soler, C., «El trauma» (1998), ¿*Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista?*, 2007, p. 141.

chaque sujet portant cet uniforme est le même sujet (comme l'agent Smith du film *Matrix*). Elle dit : « C'était très dur pour moi de contrôler mes émotions (sentiments ??) envers les personnes en uniforme, vous voyez ? Je veux dire, l'armée en tant que telle, comme nous l'appelions. Je ne regardais pas les gens, je veux dire, je ne me rendais pas compte que derrière les uniformes il y avait des gens ; mais derrière tous les uniformes, pour moi, c'étaient les mêmes, vous voyez ? Pour moi, c'étaient les mêmes agresseurs. »<sup>535</sup> Elle décrit donc un sentiment de haine qui s'installe envers l'uniforme, et les personnes, sans particularités, qui le portent. Néanmoins elle retrouve un sens, car le réel ne reste pas complètement dévoilé, la matière symbolique qui vient signifier ici, l'imaginaire de l'uniforme, c'est un « ce sont tous des agresseurs ».

Elle nous raconte donc un événement qui pour elle montre la dimension de ce sentiment de haine, mais qui montre aussi la fixation traumatique qu'avait laissé cette rencontre avec la violence : « Une fois l'armée est arrivée et j'étais près de... notre maison est... notre maison... derrière notre maison, il y avait l'école du village. Et puis, l'armée du village était dans la rue de l'école et un soldat a traversé toute la cour, il a traversé toute la cour, parce que les cours là-bas sont gigantesques, c'est-à-dire qu'il n'y a pas un petit terrain, pas une petite maison, là-bas tout est grand. Donc, il a traversé toute la cour pour demander de l'eau. Et quand il est arrivé, je l'ai regardé avec un mépris... horrible, je veux dire, et j'avais l'impression que c'était la même personne qui m'avait maltraitée ; non pas parce que, bon, qu'est-ce que j'en sais de tant de gens qui... donc j'ai dû surmonter tout ça, j'ai dû beaucoup travailler là-dessus ; je me souviens que je ne lui ai rien répondu, je suis partie, je suis rentrée ; mais j'ai dit à ma mère qu'il y avait quelqu'un derrière la maison qui demandait de l'eau. C'était comme si je les haïssais. »<sup>536</sup> L'uniforme devient donc une sorte de symbole de sa violence, de son réel, et de la place dans laquelle la met cet Autre jouisseur. Le premier sens que cela prend c'est la haine, et c'est l'affect qui d'une certaine façon soutient son récit et son

---

<sup>535</sup> «Fue muy duro para mí como venir un sentimiento en contra de los uniformados, ¿cierto? O sea del Ejército como tal, como lo llamábamos. No miraba a las personas, o sea, yo no me fijaba que detrás de un uniforme había era personas; sino que, detrás de cada uniforme, para mí eran iguales, ¿cierto? Para mí eran iguales de maltratadores.»

<sup>536</sup> «Una vez llegó el Ejército y estaba por... la casa de nosotros queda... la casa de nosotros... detrás de la casa de nosotros, quedaba el colegio del pueblo. Y, entonces, el Ejército del pueblo estaba por la calle del colegio y un soldado se arrimó por todo el patio, atravesó todo el patio, porque los patios de allá son gigantes, o sea; allá no es un solarcito, ni una casita, allá todo es grande. Entonces, se atravesó todo el patio a pedir agua. Y cuando llegó yo lo miré con un desprecio ya... horrible, o sea, y yo sentía que él era la misma persona que me había maltratado; no siendo porque, pues, yo qué iba a saber de tantos que... entonces eso sí me tocó superarlo mucho, trabajarlo mucho; yo me acuerdo que yo no le contesté nada, yo me fui, yo me entré; pero sí le dije a mi mamá que había alguien atrás pidiendo agua. Pues, era como odiarlos.»

rapport à l'Autre, mais dans la distance et le mépris. C'est la façon que Madame B trouve pour faire avec ce discours troué, qui la laisse sans protection de l'Autre. Le discours-écran, qui protège le sujet de son réel, qui fait une sorte de barrière, est donc cassé. La violence dans ce récit, n'est pas seulement celle de l'action agressive contre son corps, lorsque le soldat profère des insultes et des menaces, mais surtout ce qu'il laisse, à savoir un trou réel, qui doit donc être traité par un acte de renoncement. Ce renoncement implique l'espace physique de son village, que ses parents décident de ne pas quitter, donc renoncement à la proximité de sa famille également.

En effet, l'ambiance générale du village se déroule dans la logique de la terreur ; comme l'a postulée Robespierre : l'ennemi peut se trouver à l'intérieur même du groupe, il est parmi nous. Elle décrit un changement concernant le pouvoir dans le village, ce n'était plus les guérilleros, mais les paramilitaires qui contrôlaient le village. Les exécutions ne se déroulaient plus sur la voie publique, mais le silence était généralisé, comme elle l'énonce, c'était une fausse liberté, car elle dépendait, sa vie dépendait, d'un Autre méconnu, qui circulait dans les rues, sans un visage reconnaissable. Les massacres continuaient, et le pouvoir des paramilitaires (qui est illégal, hors la loi constitutionnelle, mais qui à l'époque, pouvait compter avec certaines permissions, ou même indulgences, de l'armée) continuait à opérer dans le village, et à pousser les gens à même vendre leurs maisons, sans possibilités de s'opposer. C'est donc dans ce contexte, que quelque temps après l'agression, Madame B décide de quitter définitivement son village, pour s'installer avec ses enfants à Medellín.

#### *Nomination de la victime et sa sortie*

L'effet direct que provoque un déplacement forcé, est le déracinement, où le sujet perd les coordonnées subjectives qu'il s'était construites. Cela concerne les liens sociaux qui constituent et soutiennent son récit jusqu'à ce moment d'irruption, de bouleversement, qui vient formuler un nouvel élément narratif. Cela concerne l'espace ainsi que les possessions matérielles. Ce qui laisse une incertitude absolue sur l'avenir, teinté d'un sentiment de non-appartenance au lieu. Madame B souligne donc à plusieurs reprises ses difficultés pour s'intégrer dans la ville, à Medellín, et surtout les différences très marquées dans les façons de faire du lien social.

En termes générales, cette description, ce récit, suffit pour considérer quelqu'un comme une victime, notamment de déplacement forcé, dans la mesure où elle a dû quitter son village afin de protéger sa vie, mais aussi, et cela est fondamental dans le discours de Madame B, pour assurer un meilleur avenir à ses enfants.

Néanmoins en Colombie, au moins par rapport au déplacement forcé, le signifiant « victime » apparaît comme un signifiant imposé et régularisé par le discours politique, et qui rentre dans les dynamiques bureaucratiques de l'État. De ce fait, les différentes aides que Madame B a eu comme plusieurs des déplacés, sur son chemin jusqu'à Medellín, qui ressemble à une odyssée, étaient marquées par la validation de son statut de « victime », par des organismes comme l'armée et la Croix rouge. « J'ai donc rejoint *La Familia de los Desplazados* (la famille des déplacés) en raison de la période que nous avons vécue, lorsque nous n'avions pas de travail, lorsque nous nous sommes retrouvés sans rien. »<sup>537</sup>. Nous pouvons dire que ce signifiant, qui comme la « violence » semble pouvoir être utilisé pour tous, dans ce cas devient donc un outil de l'État, afin de contrôler ses aides, mais aussi de maintenir des statistiques contrôlées de la situation. Mais au niveau du discours, cette nomination relance une nouvelle prise de position du sujet dans le discours. Autrement dit, le sujet se trouve comme reconnu par l'Autre, celui qui avait déjà troué le discours, et avait montré sa jouissance capricieuse, et tente maintenant de donner un sens au sujet, qu'il nomme à partir de ce moment « victime ». D'une certaine façon c'est une tentative pour boucher le trou dans le discours, par une nouvelle signification, un autre Autre (qui est le même) qui vient mettre l'écran de la protection. C'est une reconnaissance de l'Autre du discours, par la nomination « tu es cela », mais qui plonge le sujet dans une nouvelle masse, où sa subjectivation propre des faits, celle qui fait son récit à partir de ce moment, reste ignorée. C'est à ce niveau que la particularité de chaque subjectivation de la violence trouve sa place, qui est aussi celle du symptôme.

Néanmoins Madame B, après avoir vécu dans la ville de Medellín depuis plusieurs années, semble rejeter le terme de « victime », et garde comme un souvenir le carnet qui l'identifie comme « victime de déplacement forcé ». Elle énonce cette sorte de rejet par ces mots qui reviennent plusieurs fois dans son discours, qui semblent marquer quelque chose de sa position, et de l'écran qu'elle-même s'est construit subjectivement pour tenir au monde, elle

---

<sup>537</sup> «Como tal ingresé a La Familia de los Desplazados por el tiempo que estuvimos allá, cuando no teníamos trabajo, cuando nos quedamos sin nada.»

dit : « Je suis une victime, je reste une victime, je me victimise moi-même ici en attendant ceci ou je travaille. Alors j'ai dit non, je ne vais pas me victimiser, je vais travailler. Je dois travailler. J'ai donc commencé à travailler...»<sup>538</sup>, et elle y revient plus tard en insistant : « Mais nous ne pouvons pas mourir dans le passé. Je ne sais pas. Peut-être pas... c'est pourquoi je dis : victimes, oui. Et nous avons tous été victimes, mais il y avait quelque chose en moi qui faisait que je ne voulais pas me victimiser. Ce que je veux dire, c'est que j'ai fait la différence entre ces deux choses, vous voyez ? Parce que j'ai vu beaucoup de gens qui se victimisent. »<sup>539</sup> Cela marque donc un virage narratif, qui la fait sortir de la position de la victime, et la remet en acte dans sa vie, comme une élection, un choix. Cela est provoqué par toutes les difficultés qui pouvaient être rencontrées pour avoir les aides, qui consistaient dans de longues attentes, dans différents bureaux, qui presque dans une démarche kafkaïenne, plongeait le sujet dans une demande infinie, absurde, sans solutions. C'est là qu'elle change de position, et rejette la position de victime, celle qui devient presque victime d'elle-même. C'est donc une dimension de la responsabilité, où ce sujet met de côté la passivité de la victime assumée, victimisée par elle-même, pour se construire un nouveau chapitre dans son récit. Ce qui lui permet de se sortir de cette dynamique nominative, de cette place de victime, victime de soi-même, c'est le travail, qui marque un point, une différence dans sa position.

Mais Madame B constate une autre sortie de la violence, pas seulement de sa position de victime, mais aussi de ce qui l'avait confrontée avec la fixation traumatique, de cet événement avec le soldat jouisseur de son autorité, qui se permet les excès de sa jouissance, et qui avait mis Madame B à la place d'objet de ses excès. Elle retrouve le sens (en tant que direction et que signification) de son récit particulier par la maternité et la recherche d'un avenir meilleur pour ses enfants, question qui la pousse finalement à son déplacement vers la ville de Medellín. Néanmoins, lorsque ses enfants sont devenus adultes, elle se retrouve face à ce trou du discours, au traumatisme, *troumatisme*, qu'avait laissé la rencontre avec ce soldat, car ses enfants ont décidé de faire l'armée, le service militaire, dans les forces navales. Elle a immédiatement pensé que ses enfants allaient devenir des agresseurs. C'est dans l'espace public qu'elle entend cette décision de la part de son premier enfant, qui lui annonce son désir de partir à l'armée. Elle réagit par une négation, assez insistante. Néanmoins,

---

<sup>538</sup> «“Soy víctima, me quedo como víctima, me victimizo aquí esperando esto o trabajo. O trabajo” Entonces yo dije no, yo no me voy a victimizar, yo voy a trabajar. Yo tengo que trabajar. Entonces ya trabajé...»

<sup>539</sup> «Pero no nos podemos morir en el pasado. No sé. Tal vez no... por eso le digo: víctimas sí. Y víctimas fuimos todos, pero, en mí había algo, que yo no me quería victimizar. Entonces lo que yo digo que lo diferencié en esas dos cosas, ¿cierto? Porque sí he visto mucha gente que se victimiza.»

quelqu'un qui entend son refus (ils étaient dans un parc de la ville), s'approche d'eux pour dire à Madame B « Si vos enfants doivent manier une arme, laissez-les le faire légalement »<sup>540</sup>. Cela revient à donner un sens apaisant, et signifie la supposée légalité de l'armée.

Il y a une autre rupture, du côté de son moi-idéal, qui fait partie constitutive d'un récit, elle ressent quelque chose comme un blocage provoqué par son histoire, un changement de chemin, de destin. En fait, elle rêvait d'être styliste. Cela s'attache donc à la production de son fantasme, comme une renonciation à l'imaginaire qui s'était construit, signifié de cette façon par les différentes rencontres qu'elle a eu dans sa vie, des rencontres qui ont changé l'image de son avenir rêvé.

Finalement, dans le discours de Madame B nous avons trouvé un discours qui la soutient, mais où elle se met dans une position de personne ségréguée, dans le fait de ne pas se sentir complètement dans le lien social de la ville, de la grande ville. Elle subjective son propre récit par une comparaison, car pour elle le plus dur, le plus difficile à supporter c'est la toxicomanie que l'on voit dans les rues de la ville, image qui lui renvoie la souffrance de l'autre, qui n'arrive à se sortir d'une situation. Elle tient son discours, dans le fait d'avoir assuré un avenir meilleur à ses enfants, d'être active, et dans l'espoir de retourner un jour dans son village, où elle espère pouvoir retrouver à nouveau ses références subjectives, qu'elle avait laissées il y a longtemps pour protéger sa vie et celle de ses enfants. Elle dit : « Alors, il y a donc des raisons d'avancer, quelles que soient les difficultés que l'on peut rencontrer. À chaque fois que l'on vous fait tomber, il faut se relever, n'est-ce pas ? »<sup>541</sup>

### **Le témoignage de Monsieur V**

Monsieur V a 64 ans lorsqu'il nous livre son témoignage. Marié et père de deux enfants, adolescents au moment de l'événement. Sûrement par le fait d'être invité à participer et à raconter son histoire, son récit, à une recherche sur la violence. En effet, il se présente immédiatement par la rencontre avec la violence qui a eu lieu dans sa vie : « J'ai été séquestré par un groupe de guérilleros dans le sud-ouest d'Antioquia (Colombie) en 2005. »<sup>542</sup> Sa séquestration a duré trois mois, pendant lesquels Monsieur V a marché dans les profondeurs

---

<sup>540</sup> «Si tus hijos han de empuñar un arma, que lo hagan legal»

<sup>541</sup> «Entonces mire que sí hay razones para salir adelante, no importa, tantas cosas tan duras que uno pueda vivir. Cuantas veces te hagan, cuantas veces tengas qué empezar, ¿cierto que sí?»

<sup>542</sup> «Yo fui secuestrado por un grupo guerrillero en el suroeste de Antioquia en el año 2005.»

de la jungle colombienne, avec très peu d'interactions sociales. Même s'il ne se nomme pas comme une victime au départ de son témoignage, qui est en même temps un récit, d'un événement très ponctuel dans sa vie, il souligne un acte, une rencontre avec la violence, qui s'inscrit clairement dans son histoire. Monsieur V transmet très peu des éléments de sa vie en dehors de l'événement de violence qui encadre son discours. Autrement dit, il ne fait pas de liens signifiants, d'associations avec d'autres choses de sa vie. Nous constatons également le fait qu'il ne transmet aucune manifestation de l'inconscient, ni de traces traumatiques, comme si l'histoire ne s'était pas inscrite au niveau psychique, du côté de la souffrance. Elle apparaît comme un pur récit, anecdotique. Néanmoins l'angoisse est relatée, invoquée, par rapport au réel de la mort. Nous reviendrons plus tard sur ce point.

La grande distance avec les affects et la non manifestation de l'inconscient peut être justement quelque chose qui est consolidé par le discours et le fantasme. Rappelons que la séquestration de la part des groupes de guérilleros était devenue, pendant une longue période de temps, une pratique assez commune en Colombie. Tout le discours médiatique, politique, était imprégné de cette horreur. De ce fait, il y avait toute une démarche discursive qui maintenait à la surface ce fléau, dont presque n'importe qui pouvait être victime. En quelque sorte, par ce moyen, tout citoyen pouvait être susceptible de s'inscrire comme victime de cet acte de violence, et de ce fait la séquestration faisait partie du lien social, de son pacte. Cela peut être le côté pervers d'un discours-écran fait dans un contexte de guerre, car il prépare les sujets aux horreurs. Néanmoins cela n'exclut pas l'horreur d'un réel propre, nous le verrons avec Monsieur V.

Nous pouvons rappeler le cas, peut-être le plus célèbre, de séquestration en Colombie. Il s'agit de l'ancienne candidate à la présidence de la Colombie, Madame Ingrid Betancourt, qui a été enlevée et séquestrée par les FARC-EP, du 23 février 2002 jusqu'au 2 juillet 2008. Tous les médias, en Colombie comme au niveau international, ont parlé à cette époque de cet événement. La séquestration de Monsieur V a eu lieu durant cette même période.

Mais, avec le travail du fantasme, dans son articulation avec ce discours, cela peut se mettre à une place qui fait appel à la figure du destin. Nous ne trouvons pas néanmoins d'expressions fantasmatiques comme « pourquoi moi » ou « que veut l'autre (l'Autre pour être plus exactes) de moi » à la façon de *Che vuoi?*, car la réponse est préparée et présentée par le discours : il veut l'argent ou ma vie. Le sujet devient donc une marchandise de guerre,

un butin, qui a un prix. Ce qui reste fondamental à souligner c'est la place que le sujet donne à ce fait, c'est-à-dire la construction de sens qu'il en donne, -et cela touche donc aussi la question de la structure clinique, que nous ne touchons que discrètement-, dans la mesure où le sujet fait et inscrit dans sa subjectivité la menace et l'agression qui lui vient de l'Autre. Monsieur V semble donc inscrire cet événement comme quelque chose qui relève du hasard, ou du destin, mais sans produire de marques traumatiques, sûrement par la préparation du discours, et en raison de la place que le signifiant guerrilla a pour lui. Il dit donc presque à la fin de l'entretien : « J'ai toujours pensé qu'il s'agissait d'un ... comme s'il s'agissait d'un risque du métier. »<sup>543</sup> En se référant à l'événement comme tel, presque comme le risque logique du fait d'être en Colombie. C'est-à-dire que pour Monsieur V le discours l'avait préparé, avait fait fonction d'écran, pour une expérience de ce type. Mais il met en lien ce « risque du métier » avec un vieux souhait d'adolescence et de jeunesse : « Dans ma jeunesse, j'aspirais... j'aspirais à tort à être un guerrillero. Et après... quand je suis allé là-bas, je me suis dit : "Eh bien voilà, je vais voir la vie d'un guérillero ici, je vais voir comment sont vraiment les guérilleros". »<sup>544</sup> Cela est peut-être le seul lien que Monsieur V nous livre de son histoire hors cet événement, au-delà de quelques informations sur la configuration de sa famille. C'est sûrement une couche possible du fantasme, qui inscrit cette rencontre avec les guérilleros, image idéalisée dans sa jeunesse, comme une démarche de désillusion. En fait, dans sa jeunesse, Monsieur V s'était intéressé très tôt à la vie politique, et l'image du guerrillero avait été pour lui une sorte de héros, selon ses lectures marxistes de l'époque, et ses fréquentations. Il parle d'une sorte d'admiration « Quand j'étais jeune, quand j'étudiais, quand j'étais à l'école, quand je jetais des pierres, quand j'étais à l'université et qu'il y avait tous ces groupes. [...] On lisait beaucoup de marxisme, beaucoup de conneries et j'avais l'impression que c'était, eh bien, que tout était exploitation. Qu'ici, dans ce pays, et en fait, je pense que c'est aussi la faute des politiciens, on devient de gauche à cause des... des outrages qu'ils font. Que... ils se cachent derrière la démocratie pour exploiter le peuple. »<sup>545</sup> De ce fait, Monsieur V inscrit cette violence, sa séquestration, presque comme une suite logique de son désir de jeunesse, qu'il vit presque avec un peu de curiosité. Il dit à la fin, quelque chose où il montre son recouvrement

---

<sup>543</sup> «Yo siempre pensé que eso fuera una ...como que son gajes del oficio.»

<sup>544</sup> «yo en mi juventud aspiraba... aspiraba erróneamente a ser guerrillero. Y después de... cuando yo fui caminando pa' allá, me dije: "Vea, me va a tocar ver la vida de un guerrillero aquí, me va a tocar ver cómo realmente son los guerrilleros."»

<sup>545</sup> «Cuando estaba joven, cuando estaba estudiando, cuando estaba en el colegio, cuando tiraba piedra, cuando estaba en la universidad y había todos esos grupos. [...] uno leía mucho como marxismo, mucha pendejada ahí y le parecía que eso era, pues, que todo era una explotación. Que aquí en este país y de hecho, yo creo que eso es culpa también de los políticos, que uno se vuelva así de izquierda por la... los atropellos que hacen. Que... se escudan en la democracia pa' explotar al pueblo.»

discursif, qui lui permet de pas ressentir de la colère, ou de haine -il ne manifeste à aucun moment des sentiments de haine contre ses agresseurs-, mais plutôt, de la peine, de la compassion : « Alors on se rend compte, eh bien, le fait... d'avoir été un rebelle dans ma jeunesse d'une certaine manière, de penser à devenir un guérillero, eh bien, heureusement cela ne m'est pas arrivé mais j'ai dû le vivre d'une certaine manière en étant de l'autre côté, mais en étant avec eux à côté de... en vivant avec eux et on se rend compte qu'ils sont aussi séquestrés, ou qu'ils ont été séquestrés parce que, vous voyez, qu'en fait ils vivent très mal, qu'ils ont plein de besoins et qu'ils n'apprécient pas ce qu'ils font, parce qu'ils n'apprécient vraiment pas, on peut voir qu'ils n'aiment pas ça.»<sup>546</sup>

De ce fait, dans ce témoignage ce que nous rencontrons de plus frappant c'est justement une sorte de détachement des affects, un discours désaffecté, où seule l'angoisse, qui apparaît avec l'hypothèse de la mort qui se rapproche, fait surgir une vérité, mais qui se met en lien également avec ses liens affectifs avec sa famille. Néanmoins dans ses dires nous constatons une assimilation du sujet à son discours, lorsqu'il énonce une sorte de destin logique du fait d'être mis à la place de la victime. Cela ne peut pas être compris que par le fait d'être un sujet de son discours, soumis à la place que le discours lui donne. Ici nous renvoyons justement à ce « se soumettre »<sup>547</sup> que Lacan énonce dans son écrit « L'étourdit », où le corps est pris dans et par le discours. En poussant les concepts, le discours est bien l'Autre, qui donne la structure, c'est pourquoi le corps du sujet devient un objet à traiter, et même mal-traité, par l'Autre avec sa jouissance énigmatique.

#### *Mise en place du contrôle, « se soumettre » à l'Autre*

Monsieur V commence directement par la narration de l'événement. Par cette logique que nous avons décrite, la séquestration très présente dans le discours, nous ne pouvons dire que la violence a été vécue directement. Monsieur V qui habitait dans la ville, s'était déplacé un week-end au village de Andes, Antioquia, car il avait acheté du bétail, qu'il gardait dans

---

<sup>546</sup> «Entonces uno sí, pues, el hecho de ser uno de, de ser no... de haber sido rebelde en la juventud de alguna manera, pensando en volverse guerrillero, pues, afortunadamente no se me dio pero me tocó vivirlo de alguna manera estando al otro lado, pero estando con ellos al lado de... viviendo con ellos y uno sí se da cuenta que ellos están secuestrados, o estaban secuestrados porque, vea, de pronto viviendo bien maluco y con bastantes necesidades, y no disfrutando lo que están haciendo, porque no están disfrutando, uno ve que no están disfrutando.»

<sup>547</sup> Lacan, J., « L'étourdit », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 474.

une ferme louée. C'est dans ce lieu qu'il est interpellé, avec sa femme et deux de ses associés, par un groupe de guerrilleros. Il repère immédiatement la présence imposante des armes, qui sans viser personne, imposent le sentiment de danger. Les groupes de guérilleros demandent si l'un d'entre eux est le propriétaire de la ferme. Face à la négative, car celui-ci n'était pas présent, ils sont forcés, sans violence physique, d'aller parler au commandant, « là-haut ». Les trois hommes, dont Monsieur V, commence donc à marcher escortés par les guérilleros, vers le haut de la montagne, avec l'idée qu'il s'agit d'un malentendu : « Je n'ai rien ressenti parce que je pensais qu'il s'agissait simplement de clarifier le problème qu'ils cherchaient à résoudre parce qu'ils posaient des questions sur le propriétaire de la ferme. J'ai donc pensé que je n'avais pas de problème parce qu'il me semblait que la situation était accidentelle. »<sup>548</sup> En cet instant, le sujet ne se sent pas complètement concerné par la situation, pensant, malgré la prévention du discours qui présente la séquestration comme une possibilité, qu'il n'était pas visé. Néanmoins, après six heures de marche, et face à l'absence de réponse à ses demandes constantes sur le lieu où se trouve le commandant avec lequel il devait parler, Monsieur V et ses associés, se trouvant déjà dans la jungle profonde, ont fini par comprendre qu'ils étaient victimes d'un enlèvement : « À ce moment-là, je savais que j'étais... que j'étais enlevé.»<sup>549</sup> et comme pourrait le dire un personnage du roman *La voragine* « Nous étions en train de nous enfoncer »<sup>550</sup> Cette idée de s'enfoncer, comme c'est le cas dans le roman que nous venons de citer, est presque comme Dante qui s'enfonce dans l'enfer. La jungle, -et c'est une idée largement soutenu dans la littérature, le cinéma, et d'autres productions qui forgent les idées et les désirs- est un endroit sauvage, sans lois, sans les garanties de l'Autre du discours protecteur, un endroit sans civilisation, sans protection. Ce qui s'instaure c'est donc le réel de la soumission, pas seulement à la nature, mais à un Autre énigmatique, qui s'impose comme décisionnaire de la vie du sujet kidnappé.

C'est à ce moment que Monsieur V, dans le témoignage qu'il nous livre, parle pour la première fois d'un affect, qui revient toujours avec le même mot, et toujours avec le même fond, presque comme averti de la théorie lacanienne, il énonce l'angoisse. Chaque fois qu'il parle d'un moment d'angoisse, il le met en relation avec un non savoir, c'est-à-dire une absence de sens, mais aussi, et c'est le souvenir qui le touche plus, au point de parler avec

---

<sup>548</sup> «yo no sentí nada porque yo pensé que simplemente era cuestión de aclarar el problema que estaban buscando porque ellos preguntaban era por el dueño de la finca. Entonces yo pensé que yo no tenía problema porque me parecía que era accidental la situación.»

<sup>549</sup> «Ya uno ahí sabía que estaba era... que lo llevaban a era secuestrado.»

<sup>550</sup> «Ibamos era pa' adentro»

une voix cassée, c'est le fait de penser à ses enfants. « Oui, l'angoisse parce qu'on ne sait pas quand on va revenir, et si on va revenir ou si on ne va pas revenir. Alors, mais quand même, il fallait continuer. »<sup>551</sup> et il dit un peu plus tard : « L'angoisse. L'angoisse d'avoir déjà des enfants très jeunes, et de ne plus les revoir, et l'angoisse de ce qui pourrait arriver. Enfin, je ne sais pas. De toute façon, j'étais déjà... ça dépendait d'eux, ils pouvaient faire ce qu'ils voulaient de moi parce que je ne voyais personne dans le coin. »<sup>552</sup> Il s'instaure une sorte de résignation, mais où il trouve des moyens pour se soutenir, et c'est là que nous trouvons le travail protecteur du fantasme. Nous reviendrons sur ce point. Cette résignation devient presque une figure du destin, qui s'inscrit également dans les calculs du discours.

En fait, dans ce témoignage nous soulignons qu'il n'y a pas de violence physique extrême. Le sujet n'a pas été battu, ni frappé, ni attaché, comme c'est le cas dans d'autres récits de personnes enlevées. Mais c'est quelque chose qui se joue par la privation de sa faculté décisionnaire, c'est la frustration. La décision, le choix, concerne très peu le sujet séquestré, au-delà d'un passage à l'acte qui mettrait sa vie encore plus en danger. Car c'est l'Autre qui doit tout décider à sa place, même en ce qui concerne sa vie. De ce fait, Monsieur V nous décrit ce qu'il a compris de la façon de faire de ceux qui l'avaient séquestré : tout d'abord le silence de l'agresseur. Les guérilleros responsables de leur surveillance devaient changer régulièrement, afin de, selon l'idée de Monsieur V, « ne pas créer de lien d'amitié avec eux ».

Mais, l'autre aspect que souligne à plusieurs reprises Monsieur V dans son récit, c'est le fait de la tentative de contrôle (selon son ressenti) de la part des geôliers, une tentative qui se servait de la division subjective de la victime, autrement dit, qui essayait de provoquer un basculement dans les systèmes de croyances du sujet, afin de provoquer un acte par la désespération, l'angoisse. Bien sûr, il ne s'agit pas d'un passage à l'acte, mais de la décision de débloquer quelque chose au niveau financier pour assurer une négociation pour sa liberté. Finalement la peur c'est l'instauration d'une division subjective, où le sujet n'a pas de bases solides pour y répondre et où il hésite dans ses coordonnées imaginaires, mais aussi symboliques, qui supportent son monde. Monsieur V dit, en amenant les mots de ses

---

<sup>551</sup> «Ya, angustia porque uno no sabe cuándo va a regresar, y si va a regresar o no va a regresar. Entonces, pero sin embargo, teníamos que seguir.»

<sup>552</sup> «la angustia. La angustia de que uno ya tenía hijos que estaban muy jóvenes, sardinos y que de pronto no los iba a volver a ver, y la zozobra de qué era lo que podía pasar. Pues, no sé. De todas maneras uno ya estaba... dependía era de ellos, lo que a ellos les diera la gana de hacer con uno porque uno no veía por allá. »

geôliers : « ils nous épouvantaient, ils nous manipulaient avec la peur, "vous voyez, vous êtes ici depuis si longtemps. Vous avez des enfants. Vous avez une femme. Pensez-vous que votre femme est déjà... qu'elle ne pense pas à en chercher une autre ? peut-être que vous ne reviendrez pas ? Les personnes qui arrivent ici en décembre, si en décembre leur cas n'a pas été résolu, c'est comme si elles étaient mortes. Parce qu'ils ne gardent pas les gens ici aussi longtemps." »<sup>553</sup>

### *L'angoisse et l'attente : en attendant la mort*

Les moments où Monsieur V éprouve l'angoisse sont toujours liés avec l'idée de la mort, qui vient remplir le manque de sens. Ce sens, exprimé selon la formulation lacanienne du discours, serait un S2, quelque chose qui vient remplir comme savoir, faire lien avec un S1, autrement dit, qui permet de mettre en marche la chaîne signifiante. C'est-à-dire, que l'angoisse arrive là où se marque un point d'arrêt signifiant, et le sujet ne peut que mettre dans ce lieu une idée, sûrement fantasmatique, mais qui ne fait pas complètement un écran, car c'est une idée du réel pure, celle de la mort.

Ce qui s'instaure pendant sa séquestration c'est une sorte d'attente du moment fatidique, où les arythmies de la routine peuvent devenir un signe du réel, un rappel.

En fait, Monsieur V donne une grande importance à la routine, les rythmes de ses jours à la jungle. Il consacre ses jours à une activité d'observation intense. Cela peut être une hypervigilance, dans la tentative de protéger sa vie, mais aussi dans la recherche d'un sens, d'une logique de fonctionnement. De ce fait, il nous raconte avec une grande quantité de détails les logiques de fonctionnement de ses geôliers, les heures de changement des gardes, les heures de communications par émetteur-récepteur, les temps d'arrêt de la marche, mais aussi pendant la nuit, les heures où il n'avait pas de sentinelle.

Toutes ses activités ont eu pour Monsieur V deux fonctions, d'abord une recherche de sens, du rythme qui lui permettait de savoir plus ou moins à quels moments il pouvait ressentir la tranquillité, mais aussi il s'agissait d'un calcul, qu'il n'a jamais mis en œuvre, à

---

<sup>553</sup> «ellos le metían a uno mucho miedo, le trabajaban. Y vea... "Vea, usted lleva ya tanto tiempo aquí. Usted tiene hijos. Usted tiene señora. ¿Usted cree que la señora suya ya está... no está pensando en buscar otro ya? ¿Usted ya de pronto no vuelve? Aquí ya la gente que llega en diciembre, si de aquí a diciembre a usted no le han solucionado su caso, dese por muerto. Porque aquí no retienen a la gente tanto tiempo.»

savoir une tentative de fugue. Il raconte à plusieurs reprises de son récit, la pensée qui s'enchaîne vers une préparation de fugue, néanmoins, le danger que cela représente, le fait reculer. Il a même risqué sa vie pour regarder un cahier d'un des guérilleros, où il apprend des informations qui sont communiquées entre eux, et il voit justement que toutes les questions qu'il (Monsieur V) avait adressées aux guérilleros, étaient compilées dans ce cahier. Néanmoins, malgré l'hypervigilance qui lui donne une sorte de connaissance des rythmes de ses geôliers, il ne risque pas sa vie dans la tentative de fugue, car il s'aperçoit que la jungle peut être plus dangereuse tout seul, à cause de la nature, car la fugue devait se tenter à un moment de pluie, mais la rivière pouvait devenir un véritable danger. Mais aussi les autres habitants de la jungle pouvaient représenter un danger, les indigènes notamment, qui selon le récit de Monsieur V, étaient dans cette zone des collaborateurs des guérilleros, et qui auraient pu le dénoncer ou l'attraper. Nous remarquons donc dans le récit un véritable calcul, qui lui permet aussi de rester, pour ne pas risquer sa vie, ce qui nous fait penser au fait que le sujet reste attaché à une certaine subjectivité qui lui empêche le passage à l'acte, c'est-à-dire que l'activité fantasmatique tenait le sujet en vie, malgré certaines énonciations qui font penser à la résignation. Ce n'est pas une résignation à la mort, et à la volonté morbide de l'Autre, mais à la situation, pour garder sa vie.

Comme les personnages de la pièce de Beckett, *En attendant Godot*, Monsieur V se met dans une sorte de « En attendant la mort », il pense régulièrement à sa mort, mais comme une possibilité, comme quelque chose qui s'organise selon la volonté capricieuse de l'Autre. Ces pensées arrivent donc dans des moments de discontinuité, où la suite logique a changé, c'est-à-dire ne rentre pas dans le savoir qu'il avait construit sur le rythme des guérilleros. C'est la dimension comme telle de la surprise qui se met en lien avec la violence, mais aussi, comme nous l'avons souligné, c'est le trou du réel, qui n'a pas un recours symbolique ou imaginaire pour remplir ce trou.

Monsieur V raconte deux moments d'angoisse qui se sont répétés à plusieurs reprises : parfois les guérilleros ordonnent aux séquestrés d'entrer dans les tentes, de ne pas regarder ni faire de bruit. Cela entraînait de l'angoisse, car cela sortait de la logique procédurale de la journée, mais aussi car il était privé du regard, qui lui permettait de supposer quelque chose des intentions de l'Autre. La pensée qui s'imposait alors était « C'est fini, ils vont nous tirer dessus ». Néanmoins, un jour, alors qu'il était enfermé dans la tente, la recherche de sens l'a poussé à regarder, en profitant un petit trou dans le tissu. Il observe que d'autres guérilleros

passent avec des séquestrés, et il comprend donc, et c'est le sens qui apaise son angoisse de non-savoir, que c'était une stratégie pour éviter le contact visuel entre séquestrés. L'autre moment qui pouvait entraîner de l'angoisse, c'était les bruits étrangers dans la jungle, des bruits qui sortaient de la simple nature. En étant averti par ses geôliers, que si un jour l'armée débarque, les séquestrés seraient les premiers à être fusillés, les bruits deviennent une menace, principalement le bruit des hélicoptères. N'importe quel bruit étranger devenait un danger « C'était un moment critique parce qu'on ne savait pas si c'était l'armée qui arrivait ou qui arrivait. Quand on percevait un bruit étrange... une sorte de... je ne sais pas, quelque chose. »<sup>554</sup>

L'affect qui s'impose c'est donc l'angoisse, justement par son lien avec le réel, en tant que la mort se trouve derrière. Elle s'impose face au non-sens, au fait de ne pas savoir, et elle a à voir également avec une question relative au temps : le « quand » imprime l'incertitude qui monte à la surface aux moments de discontinuité, de non signification.

Cette situation nous rappelle en quelque sorte le postulat final de Freud dans son texte *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort* (1915) où il modifie un adage pour dire à sa place « *Si vis vitam para mortem*. Si tu veux supporter la vie, organise-toi pour la mort »<sup>555</sup> Mais c'est une préparation impossible, car la mort reste comme un réel absolu, qui ne peut être que très peu touché par des constructions symboliques, qui sont très souvent des discours religieux, principalement dans des situations extrêmes comme celle-ci. Très peu peut être dit de la mort, sans tomber justement dans un écran à son réel. En suivant sur ce postulat Silvia Ons, qui rappelle également le cheminement de Freud sur cette question, pour la mort la « [...] seule figuration c'est la castration »<sup>556</sup>. L'angoisse qui apparaît face à la mort, est pensée par Freud comme un analogue de l'angoisse de castration, où se perdent les coordonnées. Freud se réfère à un surmoi protecteur, mais qui est un véritable écran discursif, car il donne au sujet une idée de son destin.<sup>557</sup> Ce surmoi que convoque Freud, c'est comme un régulateur qui ordonne la subjectivité, cela peut être donc le symbolique, ou mieux, sa

---

<sup>554</sup> «Era un momento crítico porque uno no sabía si era el ejército que estaban llegando o quién estaba llegando. Cuando sentían algún ruido raro... algún... no sé, alguna cosa.»

<sup>555</sup> Freud, S., « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort » (1915), *Essais de psychanalyse*, Éditions Payot & Rivages, 2001.

<sup>556</sup> Ons, S., *Amor, locura y violencia en el siglo XXI*, Buenos Aires, Paidós, 2016, p. 137.

<sup>557</sup> «C'est pourquoi je m'en tiens fermement à la supposition que l'angoisse de mort doit être conçue comme analogon de l'angoisse de castration, et que la situation à laquelle le moi réagit est le fait d'être délaissé par le sur-moi protecteur — les puissances du destin —, par quoi prend fin l'assurance contre tous les dangers.» Freud, S., «Inhibition, symptôme et angoisse» (1925 [1926]), *Œuvres complètes XVII*, Paris, PUF, 1992, p. 246.

production. Ce qui reste, encore une fois, c'est le réel, dévoilé, démasqué. Cela se place comme réel pur car le sujet l'expérimente pour lui, c'est sa mort qui s'approche, pas la mort des autres, pas dans la fabulation imaginaire du moment fatidique qui viendra un jour, par une cause mystérieuse.<sup>558</sup> Monsieur V se trouve dans le moment de non-savoir, face à l'idée de sa propre mort, question qui arrive par un trou de savoir, dans le symbolique, c'est aussi la dimension de la castration qui concerne ce non-savoir. Mais ce rapprochement à la mort se met en lien avec la volonté énigmatique, encore le non-savoir, de l'Autre qui se place comme décisionnaire de sa vie.

Néanmoins Monsieur V met en lien toujours une autre pensée, il angoisse face à l'idée de non-savoir de sa famille, et aussi au fait d'être absent pour ses enfants, ainsi que la disparition de son corps : « L'angoisse et... j'avais des enfants qui étaient encore très jeunes. Et c'est ce qui est si terrible, on meurt et on vous laisse là, abandonné, et on ne sait pas si on a trouvé le corps ou pas, si on l'a remis à la famille ou pas »<sup>559</sup> C'est très intéressant de constater que ce sujet persiste dans un lien social, dans les liens d'amour avec sa famille, principalement dans ce qu'il pourrait représenter pour ses enfants. Aussi, son inquiétude pour son corps, après la mort, souligne une activité fantasmatique, qui tient à la subjectivation, c'est-à-dire, la signification, de ce réel qui lui arrive.

---

<sup>558</sup> Ons, S., *Amor, locura y violencia en el siglo XXI*, Buenos Aires, Paidós, 2016, p. 138. Ons rappelle le *Dasin* selon Heidegger, et conclut que « [...] "la mort" est toujours la mort de l'autre, quelque chose d'étranger, un accident malheureux dont, même si personne n'en a jamais échappé, il est toujours possible de faire abstraction. [...] Heidegger ne le considère pas comme une simple fin ; l'affronter singularise le *Dasin* en le soustrayant à l'être fictif avec les autres. Pour Heidegger, se singulariser et faire l'expérience de la mort sont une seule et même chose, et ce chemin passe nécessairement par l'angoisse qui nous met face au néant de l'existence, c'est-à-dire à son absence de fondement. » Ons rappelle également cette citation de Lacan dans son séminaire R.S.I: « Je remarque qu'à interroger par notre nœud ce qu'il en est de la structure nécessitée par Freud, c'est du côté de la mort que se trouve la fonction du Symbolique. C'est en tant que quelque chose est *urverdrängt* dans le Symbolique qu'il y a quelque chose à quoi nous ne donnons jamais de sens, bien que nous soyons, c'est presque rengaine que de l'énoncer, que nous soyons capables logiquement de dire que « Tous les hommes sont mortels ». C'est en tant que « Tous les hommes sont mortels » n'a, du fait même de ce « tous », à proprement parler aucun sens, qu'il faut au moins que la peste se propage à Thèbes, pour que ce « tous » devienne quelque chose d'imaginable et non pas de pur Symbolique ; qu'il faut que chacun se sente concerné en particulier par la menace de la peste, que se révèle du même coup ce qu'a supposé ceci : à savoir que si Œdipe a forcé quelque chose, c'est tout à fait sans le savoir, c'est, si je puis dire, qu'il n'a tué son père que faute d'avoir, si vous me permettez de le dire, faute d'avoir pris le temps de *laisser*. Lacan, J., Le Séminaire, Livre XXII, *R.S.I* (1974-1975), Leçon du 17 décembre 1974, Publication hors commerce, Document interne à l'Association freudienne internationale, p. 37.

<sup>559</sup> «[...] la angustia y, pues... uno tener los hijos todavía tan pelaos. Y lo verraco es eso, que uno se muere y lo dejan allá tirado y uno no sabe si lo encontraron, no lo encontraron; si lo entregaron, no lo entregaron.»

## *Les failles de l'Autre et la protection du discours*

Nous pouvons dire que les moments d'angoisse qui laissent Monsieur V face au réel de non-sens, qu'il remplit avec la proximité de sa propre mort, consiste en une faille dans l'Autre, c'est-à-dire, qu'il ne s'ordonne plus selon les coordonnées proportionnées, même si ce savoir avait été une stratégie de notre sujet pour donner un sens, et de ce fait subjectiver la situation vécue.

Autrement dit, parler du discours c'est parler de sens. C'est par le discours que le sujet arrive à mettre du sens, ainsi que le fait le fantasme. Le non-sens c'est la place du réel. De ce fait, le discours est une protection du réel dans la mesure où il fournit un sens au sujet. Mais c'est un sens qui peut établir aussi une sorte de suite logique. Nous pouvons voir dans le témoignage de Monsieur V une tentative de faire un sens, de comprendre le fonctionnement de ses geôliers. L'angoisse arrive avec la non compréhension, qui donne toujours comme réponse « ils vont me tirer dessus ».

Le fonctionnement de ses geôliers, qui devient un rébus à déchiffrer pour Monsieur V, donne pour lui la catégorie d'Autre à ses geôliers, dans la mesure où sa volonté restait complètement cachée. Les moments d'angoisse apparaissent justement avec la surprise d'un comportement de l'Autre qu'il n'avait pas calculé, c'est-à-dire une discontinuité. Dans le récit de Monsieur V nous trouvons à plusieurs reprises le soupçon d'un Autre, sans visage, qui coordonne tout, et qui contrôle également les actes de ses geôliers. C'est-à-dire qu'il y avait un Autre méconnu, qui décidait sur sa vie, sans prendre en compte sa volonté. Néanmoins, ce qu'il pouvait calculer c'est le fait que sa vie dépendait en quelque sorte d'une négociation : payer pour sa vie.<sup>560</sup> C'est justement un changement des coordonnées, qui entraîne donc un changement des repères subjectifs, où le sujet peut se trouver face au vertige du réel, car il se trouve face à un nouveau système, qui le laisse encore avec moins de possibilités. Mais qui implique aussi une reformulation de ses Autres, peut-être à partir de là vécues comme « autres », qui sont ses geôliers directs, avec un visage repérable.

---

<sup>560</sup> Nous ne rentrerons pas ici dans une discussion sur la formulation lacanienne qui dit « Il n'y a pas Autre de l'Autre », néanmoins il s'agit de la question de la non garantie. Sur cela, nous citons Charles Melman qui dit « [...] vous allez faire un tout petit effort parce qu'il est évident qu'il y a toujours Autre de l'Autre: il y a toujours un système capable de résoudre les apories du système précédent. Seulement ce nouveau système est lui-même porteur d'une aporie, et il en faut un troisième pour résoudre les apories propres au second, et ainsi de suite. L'Autre de l'Autre, vous pouvez toujours le faire fonctionner. » Melman, C., *Problèmes posés à la psychanalyse*, Toulouse, Érès, 2009, p. 53.

Monsieur V décrit dans son récit, comme le moment le plus compliqué de sa séquestration dans la jungle un événement qui sortait de tout calcul de sens, qui échappait à tout contrôle, même pour les autres guérilleros. Cela s'imprime comme un souvenir d'extrême danger, il nous dit : « Je me souviens qu'il y avait un garçon qui avait... il s'appelait... ils l'appelaient J. Il avait une maladie... Il avait... comment s'appelle cette maladie ? Des convulsions. Le garçon avait le paludisme et une nuit, il a failli tous nous tuer. Parce que cet homme s'est réveillé en hallucinant... en hallucinant et a pris le fusil et pour nous tuer tous... par chance.... je ne sais pas comment on a fait. Ou comment... ce qui s'est passé, mais cet homme allait tous nous tuer. Ce jour-là, j'ai vraiment eu peur, ce jour-là, j'ai pensé que nous allions mourir parce que ce type avait l'air perdu, perdu, perdu, et ils lui ont parlé, ils lui ont parlé, ils lui ont parlé, je lui ai aussi parlé, mais il ne réagissait pas, il ne réagissait pas. Il n'a pas réagi. Et heureusement, je ne sais pas... »<sup>561</sup> Il décrit cet événement comme le plus compliqué, car il n'a pas expérimenté seulement l'angoisse, mais la peur, c'est-à-dire quelque chose qui signifie une faille, face à une situation qui sortait même de la supposée organisation de ses geôliers. Il parle donc d'une erreur grave de ses geôliers, car le danger était généralisé. Néanmoins cela venait de cet Autre sans visage qui commençait à s'imposer dans sa subjectivité : « Et s'ils savaient qu'il pouvait en arriver là, comment pouvaient-ils l'avoir dans le groupe ? Il me semble que c'était une mauvaise gestion de leur part. Même lui, à la suite de cela, est parti. Ils l'ont emmené. Et une vingtaine de jours plus tard, il est revenu et a été réintroduit. »<sup>562</sup>

Cet événement amène à deux conclusions, au moins dans la subjectivation de Monsieur V : l'Autre qui le soumet avait des failles, des choses non calculées, cela amène à une autre question, celle du réel plus pur, car dans la maladie biologique de J, le sujet trouve un mur qui empêche toute possibilité signifiante, car même la parole de cet Autre inconnu, qui portait le supposé pouvoir, n'avait plus sa place.

---

<sup>561</sup> «Yo me recuerdo que allá había un muchacho que tenía... se llamaba... le decían Jorge. Tenía una enfermedad... Tenía... ¿cómo es que se llama esta enfermedad? Que convulsiona. El muchacho tenía paludismo y una noche también casi nos mata a todos. Porque ese man se despertó alucinando... alucinando y cogió ese fusil y pa' matarnos a todos de arepa, yo no sé cómo hicimos. O el man cómo... qué pasó, pero nos iba a matar a todos ese man. Ese día sí me dio ese día, sí pensé que nos íbamos a ir porque ese tipo se veía que estaba como todo perdido, y perdido, y perdido y le hablaban, y le hablaban, y le hablaban, pues, uno también le hablaba, pero el man no. No reaccionaba. Y afortunadamente, pues, no sé.»

<sup>562</sup> «Y si ellos sabían que él podía llegar a allá, ¿cómo lo tenían ahí en el grupo? Pero me parece que eso fue mal manejo de ellos allá. Incluso él, a raíz de eso, se fue. Se lo llevaron. Y como a los veinte días volvieron y lo mandaron.»

Finalement, nous trouvons un recours qu'emploie Monsieur V pour continuer à s'attacher à la vie pendant ses jours dans la jungle, quelque chose qui lui permet de préserver sa vie et de ne pas la risquer dans une tentative de fugue. C'est la croyance religieuse, qui est également un dispositif qui fait écran discursif, très profondément, pour accrocher des productions imagino-symboliques du fantasme. De ce fait, Monsieur V se prépare pour la mort aussi par une signification religieuse. Il dit que pendant les moments de discontinuité de la routine, quand la pensée que la mort s'approche, qu'il serait fusillé, le discours religieux prenait la suite : « "je vous salue Marie", j'avais déjà fait le point, j'avais déjà demandé pardon pour tout ce que j'avais fait et j'avais déjà tout fait, enfin, en pensant que peut-être j'allais...[...] Ah, j'avais déjà demandé pardon pour tout ce que j'avais déjà fait. Le bien et le mal que j'avais fait. J'avais déjà fait le point. »<sup>563</sup>

Dans l'idée religieuse du pardon, de la paix de l'âme par la prière, Monsieur V trouve un soutien fantasmatique pour continuer à vivre, à tenter la survie et supporter l'attente, soit de la mort, soit de la libération. Son parcours démontre l'existence d'un support discursif qui opère pour lui, car venant d'une formation politique athée, en raison de son intérêt pour le marxisme, il revient à son éducation religieuse dans un moment de désespoir. Il commence donc à prier tous les jours : « Au début, je ne m'en souvenais pas, mais ensuite je me suis souvenu de prier et je pense que cela a aidé. Je pense que cela a aidé. Je pense que ça a aidé, parce qu'en fin de compte, quand je me suis consacrée davantage à la prière le soir et le matin, eh bien, j'ai vu que les choses semblaient s'améliorer. Les choses se sont améliorées. »<sup>564</sup> Il s'agit donc d'un soutien, un support du discours qui se met en lien avec la croyance, qui est finalement le fait de mettre en place un autre système, Autre système, dans la mesure où quelque chose s'ordonne, pas par l'Autre de la violence, mais par l'Autre de la foi : Dieu. Il s'agit d'un recours imagino-symbolique, qui ne peut pas être négligé, car ses effets donnent un point de sens pour le sujet, c'est-à-dire qu'il ne permet pas la mort subjective d'un réel pur.

---

<sup>563</sup> « "Avemaría" Yo ya de todas maneras había hecho el balance, ya había pedido perdón de todo lo que había hecho y ya había hecho todo, pues, pensando que de pronto...[...] Ah, yo ya había pedido perdón de todo lo que había hecho ya. Lo bueno y lo malo que había hecho. Ya había hecho balance ya.»

<sup>564</sup> «Al principio no me acordaba, pero después sí me acordé de rezar y yo pensaba que eso sí... me parece que eso sí sirvió, me parece. Yo creo que sí sirvió, porque al final que ya me dediqué como más a rezar en las noches y en las mañanas, pues, vi como que las cosas como que mejoraban. Las cosas mejoraban.»

### *Qui est la victime ? Extensions de la violence*

Ces failles de l'Autre, le font descendre, ou mieux montrent sa place, qui permet un basculement subjectif pour Monsieur V. C'est là que l'affect s'installe du côté de la peine, pour ses geôliers, car il comprend le fait qu'ils sont aussi victimes d'un Autre lointain, sans visage, au moins sur ce que Monsieur V a pu subjectiver.

Supposer cet Autre supérieur, qui n'avait pas de visage identifiable, mais qui commandait les actes de ses geôliers, opère d'une façon particulière, car Monsieur V commence à voir ses geôliers comme des victimes d'un Autre supérieur. Il s'opère donc un changement selon lequel l'autre devient minuscule et se retrouve à la même place, autrement dit, « tous victimes ». Ce basculement discursif, car il y a un déplacement de l'Autre, commence pendant la captivité, alors que Monsieur V insiste pour parler avec ses geôliers, qui petit à petit révèlent des événements de leurs vies. Il apprend donc que certains de ces guérilleros avaient décidé d'intégrer le groupe armé parce qu'ils mouraient de faim dans leurs villages, d'autres se sont inscrits convaincus par le mensonge d'avoir un salaire, d'autres avaient commis des crimes dans leurs villages, et étaient dans la guérilla pour échapper à la justice. Ce sont les histoires que Monsieur V collecte par sa curiosité, et qui font tomber aussi l'idéal de guerrillero-héros qu'il avait idéalisé dans sa jeunesse.

Postérieurement, après sa libération, -qui avait entraîné une longue odyssée pour lui et sa famille, par le fait de rassembler l'argent demandé, et la faire parvenir aux mains des guérilleros- Monsieur V rencontre ses geôliers lors des audiences de justice. Le groupe de guérilleros s'était démobilisé et se présentait face à la justice. Dans le public, Monsieur V reconnaît ses geôliers. Devenus des «autres», déjà au moment de sa séquestration, mais encore plus du fait de les retrouver au tribunal, et lui dans la protection de la ville, l'affect qu'il ressent à leur égard n'est pas ni la colère ni la haine, mais la peine. En fait, le démontage de l'Autre avait commencé par la nature curieuse de Monsieur V, qui lors de sa séquestration posait des questions sur l'idéologie à ses geôliers : « Ils m'ont appelé plusieurs fois pour... le commandant pour me demander ; pourquoi je leur ai demandé des choses sur... pour voir ce qu'ils savaient du socialisme, de la révolution et de ce bla-bla, et ils étaient... ils ne savaient

rien. Ils ne savaient rien. »<sup>565</sup> Ils, ses geôliers, devenaient donc des trompés par l'Autre. Monsieur V souligne « la peine de l'ignorance » de ses geôliers.

Monsieur V répond à la question du signifiant victime par un détour : « Bien sûr, je me considère comme une victime. Pas tant moi mais ma famille. Parce que, eh bien, on sait... ce que je pensais, c'est qu'on savait ce qu'on vivait. Comme je l'ai dit, il y a eu des moments difficiles, on pense qu'on va mourir et tout ça, mais on est là. On est là, on le vit. Il me semble que c'est plus difficile pour ceux qui ne le vivent pas et qui sont dans la tension de ce qui se passe... de ce qui se passe et de ce qui ne se passe pas. Il me semble que c'est plus cette angoisse que ces moments... que ces dix minutes ou quinze minutes que vous... quand on vous met dans la tente, qu'on vous dit " Entrez dans la tente ". »<sup>566</sup>

Il inscrit donc la souffrance, l'angoisse du côté de l'autre, de ses proches, mais par le fait du non-savoir, de l'incertitude. De ce fait, Monsieur V souligne que l'extension de la violence n'affecte pas uniquement la personne directement concernée, mais tout son entourage discursif, c'est-à-dire, là où il fait lien d'amour avec autrui. C'est aussi par ses liens que le sujet calcule le risque, de mettre ou pas en danger sa vie. Il assure donc un ancrage à son fantasme, par la croyance, la prière, mais aussi par sa curiosité qui lui donne du sens à ce qu'il observe. Monsieur V arrive même à signifier son enlèvement par un malentendu fatidique, qu'il narre sans affect : « Ils nous ont chopés là parce qu'ils attendaient le propriétaire de la ferme et ils ne connaissaient pas le propriétaire de la ferme, mais ils savaient qu'il arrivait dans une voiture, dans une voiture... quel genre de voiture c'était ? Une Chevrolet, il arrivait dans une Chevrolet. Et par hasard, ce jour-là, nous avons pris une voiture dans le village pour nous emmener là-bas et c'était une Chevrolet, alors ils ont dit : "Le voilà, le propriétaire arrive". »<sup>567</sup> Ce hasard fatidique n'inscrit pas d'affects de colère ni de haine pour Monsieur V, mais donne un sens. Cela lui donne aussi une place dans le

---

<sup>565</sup> «a mí varias veces me llamaron a... el comandante a preguntarme; por qué yo les preguntaba a ellos cosas de... a ver qué tanto sabían ellos de socialismo, de la revolución y de esas carretas y ellos eran... no sabían nada. No sabían nada.»

<sup>566</sup> «Pues, claro que me considero una víctima. No tanto yo sino la familia mía. Porque, pues, uno sabe... lo que yo pensaba era que uno allá sabe uno lo que está viviendo. Como le digo, hubo momentos difíciles, pues, que uno piensa que ya se va a morir y tal; pero uno está ahí. Uno está ahí viviendo eso. Me parece que es más difícil pa'l que no está viviendo y que está en la zozobra de qué sí está pasando... de qué está pasando y qué no está pasando. Me parece que es más la angustia esa, que esos momentos... que esos diez minutos o los quince minutos que uno... cuando a uno lo metían a allá la carpa, a decir "Métase a la carpa."»

<sup>567</sup> «nos cogieron ahí era porque estaban esperando al dueño de la finca y no conocían al dueño de la finca, pero sabían que llegaba en un carro, en un carro... ¿cómo qué carro era? Un Chevrolet, que llegaba en un Chevrolet. Y casualmente nosotros ese día cogimos un carrito en el pueblo pa' que nos llevara y era un Chevrolet, entonces ellos dijeron "Ahí va, ahí va el dueño."»

discours, auquel il continue d'être attaché. Il nous semble, que Monsieur V a pu inscrire cet événement de violence, par la surprise, la privation de la liberté et le rapprochement menaçant du réel de la mort, comme un fait de son discours, auquel il a répondu avec son inscription et son fantasme, pour sa subjectivation, et de ce fait, il a pu construire narrativement une anecdote privée, qui n'a pas laissé de marques traumatiques. Cela par le fait d'une intégration au récit du discours, mais surtout par le fait que le sujet fait coordonner ce récit avec son propre fantasme, qui lui donne un sens protecteur.

### **Le témoignage de Monsieur G : *Tour of Duty***

Monsieur G a 39 ans au moment de nous donner son témoignage. Après une longue carrière dans l'armée qui a commencé à ses 16 ans, il se retire de l'armée avec le rang de Capitaine. Ce parcours a laissé pour Monsieur G une marque indélébile sur son histoire, mais aussi des marques sur son corps. Il décrit donc dans son récit une position particulière, qui s'inscrit notamment dans le discours qu'il a intégré.

Nous avons décidé de ne pas traiter les informations sur la vie actuelle de Monsieur G, cela afin de protéger son identité, mais aussi, comme pour les autres témoignages, pour éviter des tentatives de construire un diagnostic différentiel. De ce fait nous garderons pour le présent développement, les questions qui concernent sa vie militaire, les événements qu'il a pu vivre, mais surtout la position subjective que nous pouvons tirer de ses paroles. C'est-à-dire, nous resterons sur les conséquences subjectives, celles qui font son récit, des événements qu'il a pu vivre dans un contexte de guerre. C'est par ce signifiant que Monsieur G nomme son vécu, et nous allons voir, comme nous l'avons déjà souligné avant, jusqu'à quel point la guerre est un discours<sup>568</sup>, qui s'articule dans les signifiants d'opposition qui sont mis au service de la haine.

Nous ne rentrerons pas non plus dans les détails des différents postes et rangs que Monsieur G a occupé dans sa longue carrière militaire. De ce fait, lorsque chaque événement est décrit, nous présenterons brièvement le moment de sa carrière selon les missions qui lui sont demandées, afin de donner un contexte.

---

<sup>568</sup> Nous avons développé ce postulat avec les textes de Maria Clemencia Castro, ainsi qu'avec certains textes de Paul-Laurent Assoun.

Ce témoignage a été le plus vaste de tous ceux que nous avons pu trouver pour cette recherche. Nous pouvons supposer que cela a à voir avec le fait qu'il s'agit d'un récit construit tout au long de sa carrière militaire, avec le support du discours de l'armée, mais aussi avec le fait que son vécu a fait partie, et fait encore partie aujourd'hui, des dispositifs de processus de paix en Colombie, et notamment de la JEP (Juridiction spéciale pour la paix). C'est-à-dire que ce n'est pas la première fois pour Monsieur G que son récit est énoncé. Nous pouvons donc supposer qu'il s'agit d'un récit déjà mis à l'épreuve d'être raconté, également en raison de la distance qu'il a actuellement avec l'armée, car il l'a quittée il y a plus de 6 ans.

### *Choisir la guerre : identification et idéal*

Monsieur G commence son témoignage par une sorte de mise en contexte, il nous parle donc de sa configuration familiale, et surtout du passage de la vie à la campagne à la vie en ville. Cela en raison du désir de ses parents, afin qu'il finisse ses études dans une ville, pour avoir ainsi un meilleur avenir. Ce changement a représenté pour lui plusieurs choses, d'abord une sorte d'abandon de sa sensibilité artistique. Il nous décrit le plaisir que lui donne le fait de dessiner. Il décrit une innocence, même tardive, qui a pris fin avec les changements de la ville. Arriver dans la ville représente pour lui une rupture, il dit : « Disons que ces premières années de vie se déroulent à la ferme et que je vais toujours évoquer ces années de vie... Je leur donne une certaine tranquillité et une innocence tardive parce que j'étais comme ça jusqu'à... J'ai beaucoup, beaucoup aimé mon enfance. »<sup>569</sup>

Le premier abandon que fait Monsieur G pour s'inscrire dans un discours, au-delà de quitter la campagne, qui s'inscrit plutôt dans le désir de ses parents, est de ne plus dessiner, au moins au vu des autres. Cela par, et c'est la même question qui va continuer dans son parcours, le fait de devenir un « homme ». C'est ce qu'il recherche à tout prix. En effet, tous ses efforts visent cet objectif. De ce fait, le jeune Monsieur G abandonne le dessin, car selon lui, cela est mal vu, et notamment ne s'inscrit pas dans la représentation d'Homme qui, pensait-il, lui était demandé.

---

<sup>569</sup> «Digamos que esos primeros años de vida son en la finca y yo siempre voy a apuntar a que esos años de vida... le doy cierta tranquilidad y una inocencia tardía porque lo fui como hasta... disfruté mi niñez mucho, mucho.»

Il commence donc la recherche d'une figure, une image représentable et repérable de ce qu'est un homme, image qu'il se construira pendant ses premières années d'adolescence. Dans cette recherche il rencontre quelque chose, qui est décrit pour lui presque comme un moment fondateur, qui vient bouleverser son récit, et notamment sa position dans le monde et son rapport à l'autre, c'est une sorte de moment qui lui permettra l'identification ultérieure. Cet événement a à voir avec le fait d'expérimenter le pouvoir de la force, dans le sens plus évident de la force physique. Il souligne, et cela représente un placement imaginaire de Monsieur G qui motivera sa tentative de changement ultérieur, le fait que dans ses années d'école dans la ville, il était perçu comme le « Grand benêt » (Bobo Grande), place qu'il occupe pour l'autre et vit avec souffrance. Il explique cette place par la « noblesse » de sa position face à l'autre, la naïveté, qu'il associe aussi à la « connerie » (pendejada), par la peur de déranger l'autre. Cela prend fin dans cette rencontre fondatrice, lorsqu'un de ses camarades, plus âgé que lui, l'empêche de continuer sa marche dans l'école, en prenant son cartable. Le jeune Monsieur G réagit par la force, dans une tentative pour prendre une autre place pour l'autre : « Je lui donne un coup de poing et découvre que je suis sur cette... plus haut dans cette chaîne [...] Et là j'ai fait la découverte de la beauté de la force. »<sup>570</sup> Voir la place qu'il pouvait occuper pour l'autre et le contrôle que lui permettait la force physique, lui donne la possibilité de s'identifier à l'homme qu'il se construisait dans sa subjectivité. De « grand benêt » il change à une place où il est supposément respecté, mais qui est finalement le respect par la peur.

Cette image de « l'homme » qui prend presque la place d'un objectif à atteindre à tout prix, L'homme majuscule, se construit dans l'idéal, mais aussi dans l'idéalisation, et il fait tout pour devenir cet homme, qu'il intègre presque comme un but à devenir. Nous pouvons dire, pour le relier au mythe freudien, que Monsieur G a voulu incarner le père originaire de la horde, le jouisseur absolu, la grande bête, mais aussi celui qui fait la différence. Les enfants de la horde font la masse, mais lui représente une exception. Il cherche donc à l'incarner. Cela se met en lien avec quelque chose qui s'incruste dans ses affects, venant d'un membre de sa famille, qui lui suggère de pas s'attacher à une femme, mais, en citant les dires de ce parent « Ayez de nombreuses femmes... pourquoi s'engager ?... Allez boire de l'*aguardiente* (liqueur anisée), c'est mieux... il faut commencer jeune »<sup>571</sup>.

---

<sup>570</sup> «le clavo un manazo y descubro que yo estoy en esa... superior en esa cadena. [...] Y ya entonces descubrí la belleza de la fuerza»

<sup>571</sup> «Tenga varias... ¿pa' qué se va a comprometer?... vaya tome aguardiente, eso... empieza joven»

De ce fait, l'identification de Monsieur G commence à prendre la direction de cette poussée à la jouissance. Il s'identifie à cette figure de l'homme jouisseur, pourvu de la force, qui prend une forme concrète dans la figure du soldat. De ce fait, il répond à la question sur le choix de la carrière militaire avec un énoncé très simple : « Misión del deber »<sup>572</sup>, *Tour of Duty*, connu en France comme *L'enfer du devoir*. Il s'agit d'une série télévisée américaine diffusée entre 1987-1990. Le jeune Monsieur G raconte encore aujourd'hui, avec une grande fascination, l'impression que lui laisse cette série qui lui laisse une marque décisive, il dit « Ça parle d'un escadron au Viêt Nam et ça montre tout, mais d'un point de vue très cool et très humain. [...] du point de vue des militaires, de leur vie quotidienne. »<sup>573</sup> Il rencontre donc une première image qui lui permet de s'identifier, et de ce fait donne un support représentatif à sa recherche de L'homme. Cela devient donc son moi-idéal, mais qui prend toute la place, dans le sens où poursuivre cette image, presque comme s'il s'agissait du phallus, devient son seul intérêt, son projet de vie. Devenir un homme qui ressemble à l'idéal de la force, du contrôle et de l'autorité.

Il y a quelque chose de profondément imaginaire, dans le sens du registre lacanien, qui opère dans les décisions de Monsieur G. Dans l'imaginaire se trouve le sens. De ce fait, ce sujet configure un sens pour sa vie, c'est-à-dire, dans ce qu'il veut être pour l'Autre, question qui prend la forme de « je veux être cela ».

Plus tard dans son récit, lorsqu'il a déjà des responsabilités militaires, et notamment alors qu'il commence à monter de rang, il souligne un autre fait qui soutient cette opération profondément imaginaire. Juste après une opération militaire réussie, où il était le responsable du bataillon et prenant donc les éloges de la réussite, il voit dans la base militaire l'arrivée des forces spéciales, qui descendent d'un hélicoptère : « Un hélicoptère Black Hawk, le pilote sort avec le technicien, il inspecte les impacts et les commandos barbus commencent à sortir, complètement détruits, sales, couverts de sang, ils descendent des guérilleros morts dans des sacs... et j'arrive... et je ne sais pas, je suis avec l'image ici quand le commandant de l'unité... un major met son béret... l'homme est super sale, barbu, et il met ses lunettes avec le béret rouge vin. Et je me suis dit : "Ah ! C'est un message divin." À l'époque, j'étais très croyant.

---

<sup>572</sup> Nous gardons son énoncé en espagnol, en raison des différentes nuances de sens que cela prend dans les différentes traductions.

<sup>573</sup> «Es de un escuadrón que está en Vietnam, entonces muestra todo; pero lo muestra desde un punto de vista muy bacano, muy humano. [...] desde el lado de los militares, cómo es su día a día en su vida»

"C'est un message divin. Dieu me l'a mis là exprès, je vais dans les forces spéciales." »<sup>574</sup>  
C'est la même logique que celle de ses années d'adolescence qui revient, mais cette fois-ci l'homme guerrier, le supposé héros, n'était pas sur l'écran, mais face à lui. Monsieur G intègre cela dans sa subjectivité, il l'intègre dans son récit, comme quelque chose qui lui vient de l'Autre, Dieu, qui lui permet de s'aventurer vers l'accomplissement de ce moi-idéal.

Dans le récit de Monsieur G il y a aussi un discours qui se rapproche de celui du salvateur, valeur de la loi, c'est-à-dire « défendre la patrie et ses intérêts », c'est la logique de la violence autorisée pour et par l'État, où il exerce la violence, pas comme un bourreau, mais comme un justicier, au moins dans sa subjectivation. Mais nous pouvons remarquer que le choix de la guerre pour Monsieur G s'installe dans un idéal d'homme fort, bête primitive, et l'identification à cette place. C'est cela qui pousse son désir.

*La haine, le « poison » du pouvoir et le support du discours*

Monsieur G monte rapidement les différents échelons de l'armée, et très rapidement, très jeune, il commence à occuper des postes à responsabilités. Cela lui donne une idée du pouvoir, question qui s'était déjà profilée comme déterminante de son moi-idéal. Il devient donc le responsable de l'orchestre militaire (banda de guerra), qui devait animer les cérémonies martiales « Ensuite, j'ai commencé à apprécier davantage le commandement. L'orchestre militaire était à moi. [...] Je commence à prendre goût au commandement. Le commandement est une chose magnifique »<sup>575</sup> Et de ce fait, les hommes à sa charge étaient aussi à lui. Il décrit la dureté de sa formation et ses exigences, ce qui le remet à la place qu'il avait signifié auparavant, plus haut dans la chaîne.

La réussite de ses actes, et notamment les résultats de ses courses de tactique militaire, principalement dans le cours de combat-stratégique contre les guérilleros, lui permettent de devenir rapidement responsable d'un bataillon contre-guerrilleros. C'est à cette occasion qu'il

---

<sup>574</sup> «Un helicóptero de los Black Hawk, se baja el piloto con el técnico, revisando los impactos y se empiezan a bajar los comandos barbados, vueltos mierda, sucios, untados de sangre bajando unos guerrilleros muertos en costales... y llego... y no sé, es que estoy con la imagen acá cuando el comandante de la unidad se... un mayor se pone la boina... el man súper sucio, barbado, y se pone las gafas con la boina vino tinto. Y yo: “¡Ah! Esto es un mensaje divino.” En esa época era súper creyente. “Esto es un mensaje divino. Dios me lo puso acá, yo voy pa’ las Fuerzas Especiales.”»

<sup>575</sup> «Entonces ahí empecé a disfrutar más el mando. La Banda Guerra era mía. [...] Empiezo a cogerle el gusto al mando. El mando es una cosa hermosa»

expérimente pour la première fois la guerre et la violence extrême, c'est-à-dire, qu'il se retrouve sur le champ de bataille, mais en plus dans une position de pouvoir.

Ce pouvoir sur l'autre, peut prendre différentes formes, selon la subjectivation que le sujet fait de ce signifiant. Dans le témoignage de Monsieur G nous trouvons deux positions : d'un côté le pouvoir qu'il exerce auprès de ses subalternes, où la finalité n'est pas seulement de démontrer et de soutenir son rang supérieur, mais aussi de demander l'efficacité. L'autre côté montre le visage plus pervers du discours de la guerre, et c'est celui qui soutient le discours de la haine, autrement dit, comme nous l'avons dit avant, une politique pour l'ennemi. C'est le discours qui prend la forme de la haine, mais surtout de la justice, qui permet et justifie la violence contre l'Autre-ennemi. Monsieur G décrit donc l'affect que lui provoquent les guérilleros comme de la haine : « La haine. La haine. Pour moi, et je continuerai à l'accepter dans le respect absolu de la loi et des droits de l'homme, pour moi, ils n'étaient pas humains, d'accord ? »<sup>576</sup> C'est dans cette destitution subjective, qui fait de l'autre presque un animal, sans une subjectivité accordée, que les actes les plus violents trouvent leur justification et validation. Autrement dit, en prenant les validations du discours, Monsieur G avait le pouvoir de prendre la vie de l'autre destitué de son humanité, cela dans la validation du discours de guerre dans lequel il s'inscrit. De ce fait, dans sa première opération militaire contre-guérilla, il rend à l'armée les corps sans vie de quelques guérilleros. La réussite de son parcours continue. Monsieur G décrit donc sa position avec une phrase apprise de ses formateurs américains des forces spéciales : « Votre dieu vous donne la vie, nous vous la retirons »<sup>577</sup>. De ce fait, ce sujet se place, soutenu par la légitimation du discours, dans une place décisionnaire de la vie de l'autre : il y a alors « Le sentiment de puissance » de la place où il se trouve, une fois de plus, plus haut dans la chaîne, de laquelle, les guérilleros ne peuvent même pas faire partie, par le fait de ne pas intégrer l'humanité dans sa subjectivité. Nous pouvons dire que pour ce sujet le seul grand Autre était le discours qui le soutenait dans sa place de pouvoir, c'est-à-dire, l'armée et l'idéologie de protection nationale, qui lui permettait de jouir. Cette jouissance, phallique, s'ordonne dans le fait imaginaire, mis en acte, donc avec des conséquences dans le réel, d'être un Autre pour l'autre, du fait d'interagir avec la mort. Lacan dit dans son séminaire *Les non-dupe errent* : « Si vous réfléchissez bien, en effet, à ce qui se passe à la rencontre de ces deux troupes qui s'appellent armée, n'est-ce

---

<sup>576</sup> «Odio. Odio. Para mí, y lo seguiré aceptando con un respeto absoluto por la ley y los D.D.H.H., para mí no eran humanos.»

<sup>577</sup> «Tu dios te da la vida, nosotros te la quitamos.»

pas, et qui d'ailleurs sont des discours, des discours ambulants, enfin je veux dire que chacun ne tient que parce qu'on croit que le capitaine, c'est S1 »<sup>578</sup> Cette recherche du S1, signifiant maître, permet l'identification, comme c'est le cas de la masse freudienne. Néanmoins notre sujet cherche à devenir, et incarner lui-même cette S1 qui commande.

Le récit d'un sujet, se construit non seulement par la place qu'il se fait dans l'Autre, du langage et du discours, c'est-à-dire dans le lieu qu'il est supposé occuper, mais aussi par la place qu'il donne aux autres. Le « vivre ensemble » du discours implique donc la place que le sujet veut occuper, et c'est la question du fantasme, qui construit un scénario narratif que le sujet tente de mettre en place. La mise en scène du fantasme. Nous ne tentons pas un diagnostic différentiel, comme nous l'avons précisé plus haut, néanmoins nous pouvons préciser que dans le récit de Monsieur G il n'y a pas de points de certitude, au-delà de ce qui lui est autorisé par le discours, et de ce qui lui est demandé par ce dernier. Nous laissons cette question ouverte.

Nous avons donc décidé d'utiliser le signifiant « poison » dans notre propos en raison d'une expression de Monsieur G, qui nous raconte le moment où il doit entreprendre une de ses missions les plus compliquées et risquées, juste après avoir trouvé dans la jungle les corps des soldats de l'armée, torturés par les guérilleros. Nous ne rentrerons pas dans les détails, néanmoins Monsieur G décrit une torture qui était à la fois une offense, c'est-à-dire que l'acte en question comportait aussi un message, quelque chose qui signifie une agression qui était au-delà de la mort physique. Il décide donc de partir à la chasse des guérilleros, il part, selon son expression « empoisonné » de haine. C'est donc, une fois de plus, cet affect qui véhicule la violence comme acte. En tout cas, cela amène vers un acte concret de la part de Monsieur G.

### *Le (bon) soldat et son rapport à la mort*

Les différentes réussites dans ses opérations militaires font avancer rapidement Monsieur G dans la « chaîne » verticale de l'armée, où il prend à chaque fois plus de pouvoir et de responsabilités, mais surtout où il remplit son moi-idéal qui se rapproche à chaque fois plus de cette image souhaitée du guerrier.

---

<sup>578</sup> Lacan, J., Le séminaire, Livre XXI, *Les non-dupes errent*, leçon du 20 Novembre 1973, Éditions de l'Association Lacanienne Internationale, Publication hors commerce, p. 35.

Le bon soldat est donc pour Monsieur G, soutenu par le discours de l'armée, celui qui est efficace. L'efficacité d'un soldat en Colombie, à l'époque du service de Monsieur G, était compatibilisé par la quantité de guérilleros morts, donnés comme un butin à ses supérieurs. Nous rappelons que c'est justement cette logique qui avait entraîné le phénomène macabre des « faux positifs ». Leurs actes et résultats lui ont fait gagner l'affection de l'institution, incarné par ses supérieurs hiérarchiques : il devient au fur et à mesure quelqu'un de repérable dans la masse de l'armée. Une place d'exception qu'il souhaite occuper. « Bravo mon garçon ! »<sup>579</sup> C'est la façon affectueuse que rappelle Monsieur G pour parler de cette acceptation de son Autre, qui valide son acte et reconnaît sa « valeur ». Cela le fait ressortir de la masse et le met dans une position différente, qui touche l'exception. Dans cette opération il trouve ainsi les forces pour continuer à élargir son moi-idéal, qui d'une certaine façon apparaît comme validé. C'est la question de la reconnaissance de l'Autre, et de ce fait le sujet relance son attachement au discours, là il est quelqu'un, aimé par l'Autre.

Le service de Monsieur G continue dans les forces spéciales, où les opérations continuent avec grand succès. Cela se met en relation avec quelque chose de sa position, qui parle également du personnage qu'il incarne et qui souligne sa différence avec les autres, il dit : « mon supérieur disait quelque chose. Qu'il ne savait pas si j'étais courageux ou bête et que c'était une très bonne... une très bonne façon de se maintenir dans les Forces Spéciales. [...] Mais c'était plus de la brutalité que du courage, vraiment. La frontière est ténue, mais elle tend vers la brutalité. Et évidemment, le narcissisme, je ne sais pas. Ce syndrome de Superman non spécifié selon lequel j'ai participé à plusieurs combats et qu'il ne m'est jamais rien arrivé et qu'on m'a tiré dessus et que des balles ont traversé mes vêtements, mais ne m'ont pas touché. »<sup>580</sup> Le bon soldat est donc celui qui est prêt pour la mort, dans la mesure où son narcissisme, comme l'énonce lui-même Monsieur G, vient boucher le réel de la mort. Nous trouvons là un écran, du fantasme mais aussi du discours, qui le soutient dans une place d'exception.

---

<sup>579</sup> «¡Este es mi muchacho!»

<sup>580</sup> «mi jefe decía algo. Que él no sabía si yo era valiente o bruto y que eso era un muy buen... una muy buena forma de sostenerse en las Fuerzas Especiales. [...] Pero era más brutalidad que valentía, la verdad. La línea es muy delgada, pero sí tiende más a la brutalidad. Y obviamente al narcisismo, no sé. A ese síndrome no especificado de Supermán que ya había estado en varios combates y nunca me ha pasado nada y me han pasado tiros en la ropa, pero a mí no.»

Lacan souligne aussi dans le séminaire de 1973-1974, juste après la citation que nous venons de présenter, l'avantage, en termes de jouissance de ce qui serait, selon notre postulat, le bon soldat. Citons Lacan : « Il est tout de même tout à fait clair que si la victoire d'une armée sur une autre est strictement imprévisible, c'est que du combattant on ne peut pas calculer la jouissance. Que tout est là, enfin : s'il y en a qui jouissent de se faire tuer, ils ont l'avantage. Voilà. C'est un petit aperçu concernant ce qui peut en être du contingent, c'est-à-dire de ce qui ne se définit que de l'incalculable... Ouais.»<sup>581</sup> La jouissance s'inscrit donc dans cet acte incalculable, qui le rend comme prêt à la mort, c'est le cas de Monsieur G. Néanmoins nous ne pouvons pas parler d'un passage à l'acte comme tel, mais plutôt dans un acte qui s'inscrit dans des critères symboliques assez solides, en lui, par le discours qui le soutient. C'est la partie qu'il nomme comme du narcissisme, qui n'est que son image, l'imaginaire qui lui donne un sens. Autrement dit, et en prenant la discursivité narrative de la guerre : être le héros, l'Homme.

Mais cela prend aussi la forme de l'obéissance<sup>582</sup> dans la mesure où Monsieur G s'accroche à la demande de l'Autre pour la transformer en une loi absolue. La question pour lui n'est pas de contester la loi, ce qui est une possibilité intime pour tout sujet, mais de valider et mettre en place sa jouissance dans ce que l'Autre et son discours lui donne. De ce fait, il se fait aimer, c'est son ressenti, par l'Autre. Autrement dit, sa jouissance est validée et mise au service de ce qui se perpétue dans le discours de guerre, c'est-à-dire l'excès contre l'autre dépourvu de subjectivité. Cela s'articule à l'effet de vérité qui peut faire, et ordonner, un discours, et cela sur le versant le plus pervers. Donc, nous ne pouvons pas dire qu'il s'agit d'un sacrifice qu'implique une renonciation « à sa faculté de jugement »<sup>583</sup> pour donner la place au désir de l'Autre, et au contrôle que cela entraîne, mais il s'agit plutôt de l'intégration absolue du discours, dans la mesure où celui-ci permet de véhiculer quelque chose de sa propre jouissance. De ce fait, le « bon » soldat, et sur cela nous reprendrons la logique de Morin, est celui qui ne contredit pas l'Autre, mais pas par une renonciation, mais plutôt par une jouissance conciliable (ou compatible) avec le discours et qui s'y ajuste. Cela entraîne tous les idéaux, qui ne se font pas sans l'idéal du moi, véhiculé lui aussi par le discours, et par

---

<sup>581</sup> Lacan, J., Le séminaire, Livre XXI, *Les non-dupes errent*, leçon du 20 Novembre 1973, Éditions de l'Association Lacanienne International, Publication hors commerce, p. 35-36.

<sup>582</sup> Morin, I., « Los horrores de masas y la obediencia incondicional », *Desde el jardín de Freud*, n°14, 2014, pp. 107-122.

<sup>583</sup> *Ibidem.*, p. 118.

le moi-idéal. Ce sont donc des éléments qui coïncident, parfois de façon tragique, symptomatiquement dans le discours et logiquement dans le lien social qu'il soutient.

Il est habituel de rencontrer cette position dans le discours d'après-guerre, qui montre la place de certains de ses acteurs, ceux qui ont placé comme vérité le discours de l'Autre, c'est le discours du Maître. Monsieur G nous dit : « Et si vous me demandez : "Suis-je fier ?" Oui, je suis fier parce que j'ai prêté serment, et je pense que j'ai protégé les bonnes personnes. Je n'ai jamais commis de fusillade irrégulière, jamais, rien.»<sup>584</sup>

La fonction de vérité que tient le discours, qui se consolide également sur un savoir, implique aussi le fait écran, celui qui intervient pour empêcher de voir le réel directement. De ce fait, pour le « bon » soldat, et pour Monsieur G, le réel de la mort, même s'il est tout le temps face à lui, reste caché par cet écran, qui soutient également sa position. Sa place dans le monde se définit presque comme celle du veilleur de la loi, la défense d'un bien défini et soutenu par le discours dit officiel, celui qui détermine la limite de ce qui est bien et de ce qui ne l'est pas.

### *La jouissance de (dans) la guerre et les affects*

Il y a un autre événement dans le parcours de Monsieur G, qui montre sa position dans le discours de guerre, et notamment son rapport à la violence, où il se met à une place légitimée par le discours, et qui s'inscrit dans l'obéissance à l'Autre. Néanmoins, dans cet événement, nous pouvons constater quelque chose de sa propre position, au-delà de cette identification. Sa position implique notamment ce qui vient de la jouissance.

Cet événement signe et révèle quelque chose de sa propre position, où il démontre la profondeur de sa position subjective dans le discours de la guerre, autrement dit, ce qu'il cherche dans l'armée et dans le combat. Il aborde cette question après avoir souligné une certaine problématique avec l'amour, et le fait de ne pouvoir tomber amoureux de personne. Il trouve donc que l'amour implique le sacrifice, qu'il n'est pas prêt à le faire, à cause d'un « manque d'empathie ». Il l'explique par sa formation militaire, mais surtout par quelque chose qu'il avait bien avant : « Je pense que je suis aussi trop égoïste. J'ai perdu beaucoup

---

<sup>584</sup> «Y si me decís “¿Me siento orgulloso?” “ Sí, me siento orgulloso porque hice un juramento, y creo que protegí a quienes debía. Nunca cometí una baja irregular, nunca nada.»

d'empathie pour l'autre. [...] Disons que la vie militaire a beaucoup contribué à ça, c'est-à-dire que j'avais une fausse empathie pour le drapeau. "Vive le peuple", "je protège les faibles", mais c'était surtout pour nourrir mon ego, hein ? Je veux dire...[ ...]. Je l'ai su quand, en tant que tireur d'élite de haute précision, j'ai tué pour la première fois une personne en la regardant dans les yeux. À 800 mètres de distance. »<sup>585</sup> Dans cette affirmation il souligne l'intime de sa responsabilité, où s'opère un tournant, c'est-à-dire, le sujet se sert d'un discours, pour mettre en place quelque chose de son être, qui reste donc comme validé et soutenu par le discours. Les idéaux, « le drapeau », le « peuple », la « patrie » deviennent donc des semblants, des écrans, pour véhiculer quelque chose de plus profond, où se trouve son obscure jouissance, intime, mais qui néanmoins marche au rythme du discours.

En fait, les bons résultats de ses opérations l'amènent à atteindre son but d'intégrer les Forces Spéciales, où il se forme et fait son service en tant que *sniper*, tireur d'élite. Il décide de nous partager sa première opération de cet ordre. Nous résumons son récit pour cibler les moments qui peuvent parler de sa position, et qui en tant que jouissance, touche quelque chose de son réel : il est prêt pour procéder à sa première exécution en tant que *sniper*, son objectif stratégique est un haut commandement d'un groupe de guérilleros. Il l'a en vue, il est prêt à procéder, et au moment de tirer sur la gâchette, juste un instant avant, il croise, selon son récit, le regard de l'autre : « Ils te regardent toujours avant de tirer. Je ne sais pas ce que c'est, mais ils te regardent. [...] À ce moment-là... J'ai ce regard ici, hein ? Ce regard, je l'ai encore là, dans ma tête, parce que c'est comme un regard vers l'infini. »<sup>586</sup> Son objectif est abattu. À ce moment, par ce regard, il trouve quelque chose de l'humanité de l'autre, mais en même temps, il découvre quelque chose de ce pouvoir, qui lui donne la place de décisionnaire. Cette jouissance qui se fixe au réel de la mort, mais de celui qui donne la mort, devient impériale pour lui. Monsieur G décrit donc un premier affect de peur, avec des manifestations physiques, néanmoins rapidement il comprend qu'il s'agit de la joie, qui déborde. La rencontre avec ce réel de la mort marque, dans la place qu'il occupe à ce moment-là, une nouvelle vision du monde, il s'agit d'une découverte : « Quand je ressentais de la peur, non, c'était comme... comme une forte jubilation. [...] Et puis je me suis senti comme : "Ah..." comme "on n'est rien", je veux dire, j'ai dit : "Putain, on n'est rien". C'est ce

---

<sup>585</sup> «Yo creo que soy también demasiado egoísta. Yo perdí mucho la empatía con el otro. [...]Digamos que la vida militar me contribuyó mucho, o sea, porque era una falsa empatía por la bandera. “Viva el pueblo”, “Protejo al débil” pero era más alimentar mi ego, ¿Sí? O sea...[ ...] Lo supe cuando, como tirador de alta precisión maté la primera vez a una persona viéndolo a los ojos. A 800 metros.»

<sup>586</sup> «Siempre, antes de disparar, te miran. O sea, no sé qué será, pero te miran. [...] En ese momento... esa mirada la tengo acá, ¿sí? Esa mirada como que la tengo acá, porque es como una mirada al infinito. »

que je leur ai fait, et ils peuvent me le faire à tout moment. Mais c'est comme les chiens : j'ai senti le sang. J'ai dit : "Putain, envoyez-moi aux opérations. Il faut que je refasse ça." »<sup>587</sup> Cela souligne une sorte de chute, où il se place aussi comme un objectif, mais où Monsieur G trouve les justificatifs de sa position de pouvoir sur l'autre. Nous pouvons dire que la seule chose qui représente encore une autorité pour lui, c'est l'Autre de son discours de guerre, c'est-à-dire l'institution qui soutient ses formes de jouissance. La poussée à répéter l'acte souligne justement la recherche de satisfaction, de cette satisfaction qui aboutit à la position qu'il se forge, sa jouissance. Ici les idéaux ne deviennent que de simples écrans, pour soutenir une jouissance propre, avec laquelle le sujet se fait un nom. Le nombre de personnes qu'il a abattues devient « La renommée qui me précède »<sup>588</sup>

Cette découverte implique donc un changement dans sa façon de faire du lien social, qui vient supporter justement les affects mis dans son acte : « Disons que c'est une fausse empathie ce que je disais, mais, bon, en fait, j'arrête de percevoir et de ressentir beaucoup de choses pour l'autre personne. »<sup>589</sup> Cela justement par le fait que l'autre devient un objet de sa jouissance.

### *Castration réelle et basculement*

Lors d'une mission très risquée, où Monsieur G s'immerge dans la jungle, avec ses hommes, dans le but de « chasser » les guérilleros qui avaient torturé des soldats de l'armée (nous avons fait référence à cet événement plus haut) il marche sur une mine antipersonnel. Quatre de ses hommes meurent. Il se retrouve conscient par terre et perçoit, plus par la vision et l'impossibilité de se mettre debout, que par la douleur, qu'un de ses pieds n'a plus de chair dans la partie du talon, il voit l'os, et la partie basse de son uniforme complètement brûlé : « J'avais mon pied, mais, en dessous, dans cette zone du talon, toute la chair avait disparu. Je pouvais donc voir l'os calcanéen ici. »<sup>590</sup> L'image prend presque la forme du mythe du talon d'Achille, qui se trouve vulnérable au contact avec cette partie de son corps, Monsieur G de

---

<sup>587</sup> «Cuando sentí miedo, no, era como... como un regocijo tan fuerte. [...] Y después sentí como: "Ah..." como "no somos nada" O sea, yo dije: "Jueputa, no somos nada." Eso mismo le hice yo a ellos, y en cualquier momento me lo pueden hacer a mí. Pero es como los perros: olí la sangre. Yo dije: "Putá, mándenme a operaciones. Yo necesito volver a hacer esto."».

<sup>588</sup> «La fama que me precede».

<sup>589</sup> «digamos que es una falsa empatía lo que te decía, pero, pues, realmente como que dejo de percibir y de sentir muchas cosas por el otro. »

<sup>590</sup> «yo tenía mi pie, pero como quien dice debajo, en esta zona del talón, se había perdido toda la carne. Entonces yo veía el hueso calcáneo acá.»

son côté, avec l'image de son talon brûlé, se trouve face à sa faiblesse. Son fantasme, avec son soutien imaginaire sont aussi abattus dans cet événement de la mine, dans cette castration réelle qui implique la perte d'un membre, celui qui tout simplement était nécessaire pour marcher, en totale autonomie.

Le réflexe de Monsieur G est de prendre son arme : « J'allais me suicider. [...] J'ai donc dit : "Je ne serai jamais handicapé de ma vie". J'ai sorti mon arme et je l'ai mise dans ma bouche, mais j'ai pensé que ma mère n'allait pas recevoir le drapeau. Parce que les suicides n'ont pas droit aux honneurs. »<sup>591</sup> Ici nous pouvons voir comment quelque chose du discours revient pour faire écran, et de ce fait soutenir encore sa vie, en empêchant le passage à l'acte ultime, qu'est le suicide. Mais Monsieur G est loin de ce passage à l'acte, car l'idéal du discours prend le relais, qui s'ajoute à sa propre position au monde. Les honneurs sont plus importants que la possibilité de devenir handicapé. L'honneur de recevoir le drapeau signerait sa place symbolique comme héros. C'est un mouvement narcissique qui opère, et qui va de l'imaginaire au symbolique. La mort n'apparaît ici que sous la disposition où il est encore décisionnaire, par le suicide. Sans suicide, il ne pense pas à sa mort, mais à son avenir comme handicapé.

Ici s'opère donc le basculement du récit de Monsieur G, dans la mesure où sa place imaginaire, de toute puissance, de l'homme de fer, l'image idéalisée de *Tour of Duty*, se trouvait maintenant abattue, démontée par un morcellement du corps. Néanmoins le symbolique prend la relève, fait un renforcement dans le nœud pour maintenir la vie. S'il meurt c'est pour continuer à vivre dans le symbolique, de la reconnaissance de l'Autre : les honneurs, le drapeau.

Les séquelles immédiates de cet événement, après la déclaration d'une mort clinique qui a duré plusieurs minutes, eurent un impact important : amnésie, prosopagnosie, de multiples lésions au cerveau, qui ont impliqué une rééducation comportementale, toutes ces choses ont été récupérées petit à petit. Monsieur G à ce jour, n'a aucune séquelle de cet ordre. Ce qui a laissé la marque la plus prononcée c'est justement l'absence de son pied, car il déclare avoir un rapport de dépendance avec sa prothèse, au point de ne pas vouloir sortir de

---

<sup>591</sup> «Yo me iba a suicidar. [...] Entonces yo dije: "Yo nunca en mi vida voy a ser un discapacitado." Saco la pistola y me la pongo en la boca, pero pensé en que a mi mamá no le iban a entregar la bandera. Porque los suicidas no reciben los honores. »

chez lui sans elle, c'est-à-dire, sans la possibilité de se montrer en totale autonomie et debout. C'est le retour, une fois la vie garantie, de l'amarrage imaginaire.

Cet événement a signifié pour Monsieur G un renoncement à son image idéalisée, à son moi-idéal. Néanmoins il l'a mis face à une limite, qui lui a presque sauvé la vie, dans la mesure où il l'a confronté à ses excès de jouissance, qui poussent à la réalisation de la mort, pour l'Autre ennemi, mais sans tenir compte du risque de sa propre mort. Il décrit que cet événement a provoqué des changements assez marqués dans ses affects, où s'impose, selon lui, une difficulté ou même une impossibilité pour l'attachement d'amour envers l'autre. Cela se met en relation justement avec cette chute de la « valeur » de la vie, la banalisation de l'existence « nous ne sommes rien », quand il se heurte à la fragilité de la vie, au moment où il est décisionnaire, juste avec une pression sur la gâchette.

Le récit change, la narrativité impose ici un point d'arrêt, un chapitre fondamental car il imprime la chute d'une image, celle qui construisait son identité. Il lui reste donc sa place pour le discours qui le gouverne, celui de l'armée. L'événement ne lui empêche pas d'y retourner dans les opérations en tant que *Sniper*. L'arrêt définitif vient justement de son Autre, qui lui signale l'impossibilité de continuer son service, dans les opérations du champ, en tant que blessé de guerre, « Car il me manque une jambe »<sup>592</sup>. Première coupure avec sa relation d'amour au discours qui lui donne une place. Le coup définitif qui le pousse à quitter l'armée, c'est le fait de ne plus monter en grade. Il interprète cela comme une conséquence de son accident. Monsieur G observe, nous dit-il, que les blessés ne montaient plus en grade « Je ne vais pas être Capitaine pendant que mes collègues sont Majors. »<sup>593</sup> On voit donc apparaître à nouveau, la chaîne de valeur et la place face à l'autre, face à qui depuis l'école il avait cherché à se placer chaque fois plus haut.

Monsieur G décrit donc la décision de quitter l'armée, et son uniforme comme plus difficile que la perte de sa jambe. Même dans les rêves qu'il fait régulièrement, il n'a pas de référence traumatique de l'explosion, à la mort de ses camarades, ou au dernier regard de ses « objectifs » militaires, mais souvent c'est le fait d'être en retard, de ne pas trouver quelque chose, et de ce fait de décevoir son supérieur. Il y a un autre rêve qui, nous dit-il, revient parfois à répétition, où il est poursuivi pour être assassiné, mais il commence à voler, et de ce

---

<sup>592</sup> «Porque ya me falta una pierna»

<sup>593</sup> «Yo no voy a ser Capitan mientras mis compañeros son Mayores.»

fait il échappe toujours à l'heure fatidique. La mort, dans son récit, le réel du maître absolu, apparaît comme trompé, il lui échappe toujours, mais maintenant dans une distance qui le protège, qui lui a été imposée.

Au niveau de sa responsabilité, Monsieur G reconnaît la participation de sa jouissance. En pleine affiliation avec son discours, vers lequel il professe encore aujourd'hui son amour, celui qui l'accroche peut-être au monde, il signale ne rien regretter de ses actes, souligne que c'était son devoir, devoir qu'il avait choisi comme idéal de vie. La seule chose qu'il regrette c'est le plaisir qu'il a pris : « Parce que j'ai eu du plaisir à le faire. Et il y a des traits antisociaux que je ne pourrai pas nier, et je n'ai pas envie de les nier, parce que je sais qu'il y a des traits antisociaux dans ce que nous avons fait, dans ce que nous avons été. Et dans ce que j'ai été en particulier, enfin, ne parlons pas au pluriel. Parce que j'ai pris du plaisir et parfois je regrette d'en avoir pris, mais pas de l'avoir fait. Je veux dire, j'ai arrêté de voir ça comme un objectif opérationnel, comme une mission [...] Et ce plaisir que j'ai ressenti, je ne sais pas quel plaisir associé à quoi... pas sexuel, je ne me suis jamais senti excité par ça, mais je me suis senti plus homme [...] Je n'aurais pas dû faire ça. Non, j'aurais dû le faire parce que c'était ma mission, je n'aurais pas dû ressentir ça. Mais les émotions, je ne peux pas les contrôler. Je ne sais pas, j'aimerais... Qu'est-ce que je regrette ? D'avoir ressenti du plaisir. C'est ce que je regrette. Je le regrette et on ne peut pas le changer. »<sup>594</sup> C'est donc la reconnaissance de sa jouissance, qui a joué un rôle fondamental dans ses actes, où il a cherché finalement une satisfaction en se servant du discours qui légitimise son acte. Il y a peut-être même une dénégation concernant le lieu de cette satisfaction, néanmoins ce qui revient c'est justement l'affirmation de se faire un nom et une place comme Homme, tout puissant, fait à l'image et ressemblance de son idéal.

La présence incontestable de l'Autre, et sa place de responsabilité qui implique sa satisfaction, peut donc se mettre en rapport avec une dimension du surmoi comme le postule Lacan, lorsqu'il dit :

---

<sup>594</sup> «Porque lo disfruté. Y hay unos rasgos antisociales que yo no voy a poder negar ni me hace interés negarlos, porque sé que hay rasgos antisociales en lo que hacíamos, en lo que éramos. Y en lo que yo era en particular, pues, no hablemos en plural. Porque lo disfruté y a veces me arrepiento de disfrutarlo, no de haberlo hecho. O sea, lo dejé de ver como un objetivo operacional, como una misión [...] Y ese placer que sentí, no sé placer asociado a qué... eso sí a lo sexual no, nunca sentí una excitación por eso, pero sí me sentía más hombre [...] No debí haber hecho eso. No, debí haberlo hecho porque era mi misión, no debí haber sentido eso. Pero las emociones no las puedo controlar. No sé, quisiera... ¿de qué me arrepiento? De haber sentido placer. De eso sí me arrepiento. Me arrepiento y ya no se puede cambiar.»

Quelle est l'essence du surmoi ? [...] Quelle est l'ordonnance du surmoi ? Elle s'origine précisément de ce Père originel, plus que mythique, de cet appel comme tel à la jouissance pure, c'est-à-dire aussi à la non castration. En effet, que dit ce Père au déclin de l'Œdipe? Il dit ce que dit le surmoi. [...] Ce que dit le surmoi, c'est – *Jouis !*

<sup>595</sup>

Monsieur G se tient encore attaché à la vie par la place qu'il s'est faite dans une institution qu'il aime, et où il a été reconnu. Son récit, qui est rempli des rencontres avec la violence, montre un rapport particulier à ce signifiant, mais surtout une façon particulière de se lier au monde par la validation et la légitimation de cet acte, et surtout la place dans laquelle peut se mettre un sujet. Finalement Monsieur G a trouvé une place dans le monde dans un rapport particulier à la violence, comme acteur, par l'implication incontestable de sa jouissance, mise dans un lien social et un discours qui l'a accueillie.

---

<sup>595</sup> Lacan, J., Le séminaire, Livre XVIII, *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1971), Paris, Seuil, 2007, p. 177-178.

## CONCLUSIONS

---

La violence est liée à l'être parlant. L'histoire montre ce lien incontestable, mais cela n'est pas une question du passé, car la violence s'actualise à tout moment, et elle va donc de pair avec l'époque, les discours et les liens sociaux. L'humain, tant comme sujet que comme groupe, masse, ne cesse d'avoir recours à la violence comme une façon de faire, de se confronter, à l'a/Autre, et c'est là que se joue sa dimension problématique, car elle est non seulement une supposée rupture du lien, mais aussi une forme de faire lien. C'est dans sa dimension d'acte qu'elle se met en place.

La violence est un acte propre de l'être parlant qui entraîne la souffrance, qui fait partie du *Malaise* que Freud a souligné dès 1929. De ce fait, la violence n'est pas un acte malheureux qui sort de l'humanité, mais plutôt lui est propre. Il n'y a pas de violence hors le champ de l'humanité, elle est dans son *humus*.

La psychanalyse peut donc donner des lumières afin de construire un savoir sur ce qu'implique la violence, et son lien incontestable avec l'humanité. Malgré le fait que ce concept ne fasse pas partie du corpus théorico-thématique de la psychanalyse, il ne peut en être exclu, par le fait d'occuper une place fondamentale dans les interactions des sujets, dans leurs liens, et il devient notamment une question des causes et des effets. La violence habite le discours, comme signifiant récurrent, énonçable à l'infini, mais aussi et surtout comme expérience. Par la psychanalyse, il est donc possible de rattacher ce concept, largement employé dans le discours courant, à quelque chose qui est spécifique à l'être parlant.

De ce fait, nous avons cherché une articulation, qui va des savoirs, comme la philosophie, la sociologie, l'anthropologie, entre autres vers la psychanalyse, avec l'œuvre de Freud et l'enseignement de Lacan pour orienter notre travail. Cela met la violence en lien direct avec la pulsion de mort, le trauma fondamental du sexuel, le traumatisme comme réactualisation de la « mauvaise rencontre », mais surtout, et c'est ce qui donne l'orientation

principale de cette recherche, avec un réel qui définit le sujet, et qui prendra la forme du *Parlêtre*, dans sa dimension d'inconscient réel.

Par la psychanalyse, et notamment par les registres qu'introduit Lacan, Imaginaire, symbolique et réel, la violence s'attachera à quelque chose de l'humain, pas par un fait de nature, mais par un fait de structure, par ce qui détermine le sujet, à savoir sa relation au langage. C'est dans ce rapport dénaturé, que quelque chose de l'être, maintenant parlant, se trouve confronté au réel, mais aussi à sa jouissance. C'est à ces niveaux que la violence opère comme acte, dans son rapprochement du réel, sans paroles, sans bla-bla, mais qui impose plutôt un point d'arrêt, autrement dit, qui laisse une marque. La violence est un acte qui introduit une discontinuité et fait marque.

Néanmoins, ce que permet avec plus de rigueur la psychanalyse c'est un rapport nouveau à la responsabilité, celle qu'implique la recherche particulière du sujet, qui touche le désir et son objet *a*, fatidique. Cela détermine également, et principalement, la place du sujet au monde, c'est-à-dire que cela imprime ses modalités de rapports aux autres.

Ce qui lie le sujet à la violence lui vient donc du réel qui représente la sexualité -et le non-rapport sexuel-, mais aussi son rapport avec la mort, maître absolu, comme le souligne Lacan.

Le *parlêtre*, sujet touché par le réel de son inconscient, et qui porte aussi les conséquences de la pulsion et de la jouissance, est indissociable de la violence, car il y est confronté par ce qui lui vient de l'Autre, mais aussi par ce qu'il lui adresse. Cela se met en place, en acte, d'une façon concrète dans le discours, qui dans une logique propre du signifiant, pousse à la ségrégation, cela devient donc le fond qui soutient à la violence, par les affects, comme la peur, mais surtout par la haine, affect constitutif du sujet, qui trouve dans un discours spécifique le support et le soutien pour ses manifestations.

Nous avons donc traité dans ces pages les marques que la violence laisse au sujet, mais aussi et surtout ce qui peut expliquer cette sorte de poussée à l'acte de violence. Cela implique notamment que la violence n'est pas uniquement (elle peut prendre ce versant par le *passage à l'acte*) une rupture, mais plutôt une continuité du lien social. Autrement dit, la violence s'intègre au discours. Comme le soulignent Sauret et Askofaré « [...] il y a de la

violence qui institue le lien social et il n'y a pas d'institution du lien social sans violence : c'est la violence dans son statut d'*acte*. »<sup>596</sup>

La violence s'inscrit de ce fait sur l'être, notamment l'être de jouissance. Cette orientation permet, et cela peut être la ligne d'un travail postérieur, de penser un *être-pour-la-violence*, à la façon de l'*être-pour-la-mort* de Heidegger, qui implique le *Dasein*. Nous avons donc gardé le fait que la violence inscrit quelque chose du réel, et qui touche notamment le réel particulier de chaque sujet, selon sa façon de se placer dans le monde, c'est-à-dire par son fantasme, mais aussi par l'opération du discours. Ce rapport au réel signe sa persistance.

Dans notre titre nous avons souligné la persistance, le fait que la violence insiste comme acte chez l'être parlant. Ce que nous avons donc constaté par les témoignages, ainsi que par la théorie que nous avons articulée, c'est que cette persistance peut se comprendre seulement par l'articulation de la pulsion et du discours, deux choses qui se mettent en lien avec la jouissance.

La persistance de la violence se loge dans la tentative de satisfaction pulsionnelle, qui se met au service de la jouissance. Le sujet est toujours concerné et responsable de sa barbarie, c'est-à-dire là où il est inconnu de lui-même. C'est la question que Freud avait soulignée très rapidement, par rapport à la violence la plus extrême, l'acte de tuer, une sorte de côté obscur chez les êtres parlants s'imprime, un côté qui fait appel à la passion de l'ignorance, pour la cacher, et concrétiser le rien (vouloir) savoir. Morin résume cette posture de cette façon :

En posant ce désir de tuer, inconnu de nous-mêmes, Freud établit une séparation entre le conscient et l'inconscient. Nous sommes tous des meurtriers potentiels, mais nous ne tuons pas. Il y a un espace où les choses se décident. Freud ne croit pas à la bonté innée de l'homme, comme a pu le penser Jean-Jacques Rousseau, ni à l'orientation due à un souverain bien, comme l'a proposé Kant. L'homme, l'être parlant, est habité, du fait de la pulsion, par des désirs de destruction qu'il doit déplacer et sublimer dans l'œuvre de civilisation.<sup>597</sup>

---

<sup>596</sup> Askofaré S. & Sauret M.-J., « Clinique de la violence. Recherche psychanalytique », *Psychopathologie du travail, Cliniques Méditerranéennes*, n° 66, 2002, p. 258.

<sup>597</sup> Morin, I., « Los horrores de masas y la obediencia incondicional », *Desde el jardín de Freud*, n°14, 2014, p. 108. L'original en espagnol dit : « «Al plantear ese deseo de matar, desconocido para nosotros mismos, Freud delimita una separación entre consciente e inconsciente. Todos somos asesinos en potencia, sin embargo, no matamos. Hay un espacio donde las cosas se deciden. Freud no creía en la bondad innata del hombre, como podía pensarlo Jean-Jacques Rousseau, ni en la orientación debida a un bien soberano, como planteaba Kant. El

Cela remarque la ligne que nous avons développée dans notre recherche, dans le sens où la violence se met en lien direct avec le symbolique du discours, le lien social qu'il fabrique, mais surtout ce qui implique une articulation perverse, par le rapport à l'objet, de la violence et la civilisation. Dans la civilisation la violence n'est pas exclue, mais bien au contraire, elle est provoquée et complètement présente.

La référence à la violence au singulier, comme nous l'avons fait dans ces pages, implique justement ces attachements profonds du sujet, qui se voit déterminé par son rapport au langage, et donc à la pulsion et à la jouissance. La pulsion de mort est constatable dans la clinique par les actes de violence, mais où l'objet de décharge -de la satisfaction pulsionnelle- prend une valeur signifiante, en tant que pure différence, même si c'est un semblant qui le soutient. Le pluriel des violences sont des variations concernant l'objet qui est visé, et cela peut donc entraîner une liste infinie. Les violences, dans l'histoire et dans l'actualité que nous vivons, sont multiples, mais elles sont identifiées et signifiées, dans la tentative de construire un savoir et donner un sens, par l'objet qui se sent visé.

La ligne que nous avons suivie tout au long de cette recherche, c'est la relation que le sujet peut entretenir avec la violence, soit comme victime, celui qui reçoit la violence, soit comme bourreau, celui qui fait violence. Ce sont de concepts et figures propres d'un discours qui touche la loi de la cité, et de ce fait touche une dimension politique. La violence est une question politique, dans la mesure où elle se crée dans et par le discours et de ce fait elle devient une forme de traitement du corps, et de ses jouissances.

Une fois établie ce lien serré du *Parlêtre* à la violence, nous avons donc questionné, -par le fait que parler détermine ce sujet aussi par ce qui lui échappe- la subjectivation de la violence, c'est-à-dire le travail d'élaboration et d'intégration que le sujet fait de ce qui lui arrive comme mauvaise rencontre et comme hors-sens. Cela introduit une production, quelque chose que le sujet élabore pour continuer sa vie, après le dévoilement d'un réel insupportable. Cette production est la consécration d'un travail de subjectivation qui pousse à un récit. Le récit est ce qui se raconte par l'articulation signifiante des mots, mais aussi par ce

---

hombre, el ser hablante, está habitado, a causa de la pulsión, por deseos de destrucción que debe desplazar y sublimar en la obra de la civilización.»

qui est refoulé, ce qui fait lacune.<sup>598</sup> L'insupportable du réel pousse le sujet à se fabriquer un sens qui vient boucher le gouffre dévorateur du réel. Il s'agit d'un trou, et sa rencontre, son dévoilement implique donc, comme l'a souligné Lacan, le *troumatisme*<sup>599</sup>. Les tentatives du sujet pour boucher ce réel, devient le travail d'une subjectivation, et prend les recours imagino-symboliques que le sujet a à sa disposition.

De ce fait, tant le fantasme que le discours peuvent former un écran protecteur pour le réel. C'est à ce niveau que la véritable particularité peut se mettre en relief. En prenant un premier chemin théorique, nous avons présenté les enracinements que la violence peut avoir, à partir de la psychanalyse, pour surgir et se mettre en scène dans le lien social. Mais la façon de traiter le réel oblige à revenir au un par un que propose la psychanalyse. Cet un par un, est notamment celui de chaque sujet mais il y a le un par un des discours, qui peuvent se mettre en œuvre selon ce que Lacan montre des quatre discours, plus un, à savoir : celui du Maître, de l'Hystérie, de l'Université, Analytique, et dans son versant infernal qui ne s'arrête pas, Capitaliste. Néanmoins dans chaque discours les éléments peuvent changer, et cela demande de questionner qui et quoi est à quelle place, comme agent, autre, vérité ou production.

C'est pourquoi nous avons pris le cas de la violence en Colombie, pas dans une tentative de faire de ce cas un paradigme, mais plutôt afin d'avancer les possibilités que donne la psychanalyse pour comprendre la logique de ce qui mobilise la violence et de ce qui se met en question. Mais aussi, au niveau de l'individuel, nous avons présenté trois témoignages, qui montrent les recours du sujet pour subjectiver ce qui est perçu comme violence. Nous constatons donc la place fondamentale qu'ont le fantasme et le discours dans le travail qu'implique la violence, cela non seulement au niveau du traitement après la violence, mais aussi comme cause de la violence. L'objet *a*, qui fait cause, est impliqué dans cette démarche, qui peut même s'articuler à un versant pervers du discours, qui peut même construire une guerre.

La guerre prend donc une importance fondamentale, par le rapport qu'elle entretient avec l'objet, ce qui valide pour le sujet l'acte adressé à un Autre, défini comme radicalement différent; mais aussi ce qui généralise l'affect de la haine, et détermine les objets de décharge

---

<sup>598</sup> Cf. Lacan, J., « Le mythe individuel du névrosé » (1952), *Le mythe individuel du névrosé* (1952), Paris, Seuil, 2007.

<sup>599</sup> Lacan, J., *Le séminaire, Livre XXI, «Les non-dupes errent»* (1973-1974), leçon du 19 février 1974, Éditions de l'Association Lacanienne International, Publication hors commerce.

autorisés par le discours. Le discours valide, soutient, provoque le sujet, mais aussi le garde et le protège du réel. Cette protection s'opère par un fait de vérité, qui peut donc soutenir les horreurs plus tragiques, dramatiques, de l'humanité. Cela peut donc même faire écran au réel de la mort.

Santiago Gamboa, écrivain colombien, dit :

La guerre est l'une des métaphores les plus puissantes de la vie, du passage de la vie à la mort et de l'attitude du misérable être humain, dont le destin n'est autre que cette même mort qu'il ne comprend pas, si incompréhensible à partir de la vie. Comme le disait Wittgenstein : "La mort ne fait pas partie de la vie. Je ne peux pas vivre ma mort".<sup>600</sup>

Il nous semble que la psychanalyse contredit au moins le postulat que Gamboa reprend de Wittgenstein, dans le sens, encore plus évident lors d'une rencontre avec la violence, où le sujet touche le réel. Il le touche sans pouvoir en dire quelque chose, c'est-à-dire qu'il n'en fait pas un savoir, mais il en suppose quelque chose. Donc la mort, maître absolu, réel incontestable, est vécue par le sujet dans sa vie, mais par l'angoisse de sa prémonition. Le sujet vit la mort dans l'attente, comme Vladimir et Estragon, en attendant Godot, le *Parlêtre* en attendant la mort. Lacan souligne :

La mort est du domaine de la foi. Vous avez bien raison de croire que vous allez mourir, bien sûr – ça vous soutient. Si vous n'y croyiez pas, est-ce que vous pourriez supporter la vie que vous avez ? Si on n'était pas solidement appuyé sur cette certitude que ça finira, est-ce que vous pourriez supporter cette histoire ? Ce n'est qu'un acte de foi. Le comble du comble, c'est que vous n'en êtes pas sûr. Pourquoi est-ce qu'il n'y en aurait pas un ou une qui vivrait jusqu'à cent cinquante ans ? Enfin, quand même, c'est là que la foi reprend sa force.<sup>601</sup>

Nous ne sommes pas sûrs de mourir, mais le sujet en suppose quelque chose, il garde cette relation à ce réel, signifié par ce qui lui vient de ses constructions imaginaires et symboliques, où opèrent les mythes, la religion et même la politique. De ce fait, la relation à la mort est aussi modifiée, travaillée, traitée. La violence de son côté, quand elle se montre comme acte, et que le sujet se retrouve dans ce qui lui échappe, montre justement ce rapport au réel, mais surtout implique un basculement quant à ses coordonnées préfabriquées, qui

---

<sup>600</sup> Gamboa, S., *La guerra y la paz*, Bogotá, Debolsillo, 2020, p. 68.

<sup>601</sup> Lacan, J., « Jacques Lacan : Conférence de Louvain » (1972), *La Cause du Désir*, vol. 96, no. 2, 2017, p. 11.

soutenaient le sujet jusqu'à ce moment fatidique. Cela montre justement la relation qu'a la violence avec le temps et la surprise, cet événement est quelque chose qui s'impose et laisse une marque, de là sa forme contingente. C'est pourquoi le sujet n'est pas toujours préparé pour intégrer dans sa subjectivité l'acte de violence, question qui obligera une nouvelle élaboration.

C'est sur ce point que nous avons finalement mis l'accent de notre recherche, sur le travail d'élaboration qui implique la subjectivation de la violence, qui est donc un moment d'*après-coup*, à la façon du trauma. Cela implique donc la place que le sujet, dans l'individuel, donne, dans son fantasme, à l'événement. Du côté du collectif c'est l'articulation qui s'opère dans le discours. Mais, comme le montre Freud, ces deux dimensions ne font qu'une, car ce qui s'intègre dans le fantasme vient aussi du discours.

Ce travail de subjectivation se fait notamment par quelque chose qui se met en relation avec une narrativité, par articulation signifiant ou par rejet. Le fantasme, dans son activité qui ressemble à un scénario, raconte aussi ce qu'il cache, comme le discours qui met un écran, qui marque son savoir et sa vérité. Comme dans la musique, les silences font partie de la pièce. Tous les deux veulent combler le réel. Dans la tentative de boucher le réel, d'opérer avec cette *Chose* qui insiste, se fait une production, mais aussi un produit, mis en place par la parole. Dans tous les cas, ce qui en reste c'est une élaboration qui soutiendra le sujet dans le monde et dans ses rapports, en intégrant un nouveau chapitre, dans lequel un réel aura été traité plus ou moins bien pour la continuation après la discontinuité. Ce qui se trouve, après la subjectivation, peut se raconter.

Cette recherche laisse plusieurs perspectives de travail ouvertes, qui se profilent comme de futures possibilités de recherche. Nous commençons donc par souligner la place que la violence prend dans les narratives de consommation, c'est-à-dire dans la littérature, le cinéma et, actuellement avec grande force, dans les séries, entre autres. La violence n'est pas seulement mise en acte dans les liens entre les sujets, mais elle est tout le temps mise en scène par les productions qui se consomment, considérées soit comme de la production artistique soit comme du pur divertissement. Cela va au-delà de la création, car depuis des décennies, depuis que la transmission de nouvelles (informations, *news*) existe, l'intérêt des sujets et du discours pour les faits de violence est en première ligne. La violence semble être une muse et une diva de la consommation. Il s'agit donc d'une consommation de violence, qui

semble toucher un intérêt profondément inscrit dans les sujets, sûrement en raison de quelque chose qui se satisfait, de la jouissance, inconsciente, lorsqu'ils regardent, écoutent ou imaginent, des nouages et dénouages qui se font par la violence. Cette logique s'organise aussi dans le discours, et met en marche quelque chose de la jouissance. Les faits de consommation, et bien-sûr la production qui génère infiniment des contenus, a reconnu cette fascination incontestable de l'humain pour la violence, qui montre ce lien inébranlable entre l'être parlant et la violence.

Une autre voie du travail, sur laquelle nous allons finir, concerne justement les objets qui se mettent en rapport avec la violence. Il nous semble que la violence trouve un lien direct avec les trois passions de l'être selon Lacan, à savoir : l'amour, la haine et l'ignorance. Dans ces pages nous avons largement abordé la question de la haine, et sa mise en place dans le discours. L'ignorance n'a pas été traitée directement, mais elle apparaît dans les tentatives désespérées du sujet pour boucher le réel, avec les écrans qui lui sont mis à disposition. Il y a aussi de l'ignorance dans la tentative de ne rien vouloir savoir de sa propre barbarie. Mais il reste donc l'amour. Avertis par l'enseignement de Lacan, nous ne pouvons pas oublier qu'il n'y a pas d'amour sans haine, il s'établit même une unité, à deux visages, c'est la « *hainamoration* »<sup>602</sup>. Souligner cette question implique donc de penser les objets vers lesquels se dirige l'affect.

Tant par l'amour que par la haine, les sujets peuvent se confronter à la violence, ils peuvent la provoquer. Il y a un acte possible dans ce qui se mobilise et se fixe de ses affects. Ils sont donc à la base de la violence. Néanmoins une sortie possible de ce que laisse la violence, de cette marque décisive qui définit le nouveau chapitre et qui donne donc un nouveau sens à la continuation narrative du sujet, peut être justement l'amour, qui nous le savons par la psychanalyse et son expérience, est l'autre face de la monnaie, avec la haine. Nous l'avons vu avec les deux témoignages, celui de Madame B et de Monsieur V, quand leurs récits reprennent à plusieurs reprises l'image de leurs enfants, mais aussi de leur avenir, où se met en question la place que ces sujets veulent occuper dans l'histoire et l'avenir de leurs enfants. Mais cela implique aussi la place que ces derniers, objets d'amour, occupent dans la subjectivité de ces sujets. Pour Monsieur G il y a aussi un objet d'amour, mais qui

---

<sup>602</sup> Lacan, J., Le séminaire, Livre XX, « *Encore* » (1972-1973), Paris, Seuil, 1975, p. 84.

n'est pas une autre subjectivité, mais une institution, qui le soutient et le fait vivre dans son discours chargé d'idéaux.

Se sortir de l'impasse introduite par la violence, de cette discontinuité où le sujet perd ses repères, implique de retrouver une formulation, un raccrochage au monde justement par les objets d'amour que le sujet a pu faire. Cela implique donc un amarrage subjectif, qui permet au sujet de pas se perdre dans la discontinuité, dans le non-sens, dans le réel pur, mais plutôt de rester accroché au monde et, en opposition à une possible position de passivité, comme cela peut être le cas de certains sujets identifiés au signifiant de victime, le sujet pourra reprendre une place en tant qu'élément actif du lien social.



## ANNEXES

---

### Extrait de l'entretien de Madame B

Vengo de Turbo, de Urabá.

**Turbo. Y, o sea, ¿nacío allá y vivió allá hasta qué edad?**

Sí, nací en San José. Nací en San José de... Nací en San José de Mulatos, es que hay dos. Nací en San José de Mulatos. Estamos en Turbo, vivimos en Turbo en un municipio llamado El Dos. Mis papás me llevaron a los cinco años. Pues toda la vida viví allá. Hace doce años... once años llegamos a vivir acá.

**¿Once años?**

Once años. Pero igual hemos...

**¿"Llegamos" quiénes?**

Llegamos mi hijo y yo, mi hijo menor, el último. Llegamos a vivir a acá hace once años. Pero sí vamos una o dos veces al año igual nuestra familia toda está allá. Toda nuestra familia es de allá.

[...]

**¿Cómo fue esa decisión de venirse?**

Bueno, a ver. Durante todos esos años atrás nosotros, pues, vivíamos en el pueblo. En el pueblo, en el corregimiento, mi papá y mi mamá tenían su casa, tenían su casita. Mi papá tenía una finca como a dos o tres horas del pueblo, ¿cierto? Entonces tenía una finquita. Hubo un... hace cuántos... un poco, 28 años atrás.

**Devuélvase todo lo que se tenga que devolver.**

28 años atrás... 28 años atrás estábamos, pues, en la finca, trabajábamos, pues, en la finca... ahí fue donde empezó...

**¿Trabajaban en qué? ¿Qué hacían?**

A ver. Mis papás tenían finca de cosecha, ¿cierto? Y cuando yo vivía con mi esposo, pues, con el papá de mis hijos, porque yo soy separada; ellos tenían finca ganadera, pues, la finca de ellos era una finca ganadera. Ahí fue donde hubo mi primer desplazamiento hacia la ciudad, ¿cierto? que fue un desplazamiento por guerrilla en ese momento.

**¿Cómo se dio?**

Se dio, por ejemplo, en la finca de mi esposo, por ende ser una finca ganadera, un fin de semana habíamos salido al pueblo. Entonces, en ese fin de semana, el lunes que regresamos encontramos la finca invadida de mucho ganado. Demasiado. Había demasiado ganado y estaba lleno de Ejército. Llegamos a la finca y al llegar allá, pues, nos dimos cuenta que era que el Ejército iba detrás de la guerrilla porque llevaban mucho ganado robado, ¿cierto? La guerrilla había robado mucho ganado como por esos lados de Montería, Córdoba, por todas esas partes. Entonces al tener la presencia como del Ejército tan encima, entonces dejaron mucho ganado a sus pasos en esas fincas.

[...]

El que él tenía, sí. Él tenía ganado, como se dice, de utilidad. Así lo trabajaba. Bueno. De ahí, con él, sí hubo que salir con todo ese ganado que llevó que no era de la finca, ¿cierto? Entonces hubo que ir hasta Turbo, traerlo a un lugar donde ya ellos reportaban, pues, como que las marcas, los dueños y ya ahí sí aparecieron los dueños reales de los ganados, ¿cierto? ¿Por qué fue nuestro primer desplazamiento forzoso? Porque ahí sí fue, pues, por parte de la guerrilla, ¿cierto? Para aclarar toda la situación con el Ejército ya la guerrilla... el volver a las tierras ya representaba peligro para nuestras vidas, ¿cierto? Porque en ese entonces tener contacto con el ejército, con alguna cosa era como si uno estuviese trabajando para ellos o de lado de ellos... como se llama eso, ¿cierto?

**Como colaboradores.**

Exacto. Como si fuera un colaborador del Ejército. Entonces ya nosotros en ese tiempo nos vinimos hacia la ciudad. Fue muy poquito el tiempo que vivimos porque vivimos acá como tres años.

**¿A Medellín? ¿Se vinieron para Medellín?**

Vivimos como tres años. En esos tres años... en esos tres años regresé yo. Sola. Regresé yo sola.

### **¿Se separó de su esposo?**

No, no me separé. Sino que en el momento no nos separamos, solo que regresé yo sola a casa, mis papás estaban allá, mi familia estaba allá entonces yo regresé un tiempo con ellos. Y en ese tiempo que estábamos, pues, ya era más pesado, porque entonces ya en ese tiempo sí ya eran encuentros continuos de Ejército, de guerrilla, mataban mucha gente. Había mucha gente, por ejemplo, en el pueblo, muchos... mucha muchacha más que todo, fueron asesinadas en ese tiempo, compañeras de escuela, de colegio...

[...]

### **¿Usted cómo vivió eso? Personas que usted conocía que...**

Era muy doloroso. Lo que pasa es que, por ejemplo nosotros como... mis papás, pues, mis papás en el tiempo que nos tenían en casa, que nos educaron con ellos, mis papás sabían que esos, o sea, que los territorios eran muy peleados por la guerrilla, ¿cierto? Porque, además, en ese entonces, entraba el Ejército pero era peleado por guerrilla EPL, por guerrilla FARC, entonces peleaban los territorios, ¿sí? Ellos peleaban esos territorios, pero cuando llegaba el Ejército que era la fuerza armada, que se quedaba de pronto unos días en los pueblos dando por si las chicas de pronto saludaban a un soldado o un soldado iba a una casa y les brindaban agua o lo que fuera, eso era razón suficiente para, después de que el Ejército se iba, llegar a esa casa y asesinar a esas personas. Entonces sí fuimos muy cuidadas, muy guardadas, mis papás siempre tuvieron precaución de que si la guerrilla llegaba al pueblo sus hijas no salían de la casa, que si el Ejército llegaba al pueblo sus hijas estaban era como guardadas en la casa porque... ¿cierto? Evitando todas esas cosas. Entonces, pues, fue bastante doloroso. Bueno.

### **¿Usted se sentía amenazada?**

Yo creo que todo el mundo se siente amenazado, porque si uno vive en un pueblo y uno no puede ser libre, sí, que uno sabe que... que otro como que "Aquí mandamos nosotros." entonces, de igual manera, uno se siente amenazado todo el tiempo, ¿no? O sea, se siente amenazado todo el tiempo. Ver matar a gente porque sí, porque no...

### **¿Le tocó ver alguna vez algo que la impresionara?**

Sí, cuando tenía... las guerrillas tenían encuentro con el Ejército, alrededor en el pueblo había una finca... hay. Hay una finca que era ganadera, de puros potreros, entonces esos encuentros se efectuaban ahí. Y mataban mucha gente e igual en las calles veíamos que mataban a las personas. O sea, era...

### **¿Recuerda a alguien en particular?**

Una chica que estudiaba con nosotros en la escuela.

### **¿Qué pasó con ella?**

Esa chica una vez, algo así. Similar. Venía bajando de su casa por la calle hacia su casa y vino un guerrillero y le pegó un disparo así en toda la calle. Estábamos...

### **¿Frente a todo el mundo?**

Sí. No había, pues, escondedores de nada.

### **¿Y se supo por qué?**

Los que se tenían que guardar. Era exactamente por eso, porque decían que todas las chicas que saludaban a un militar era porque tenía alguna cosa con ellos.

### **¿Y ellos cómo sabían que habían saludado a un militar, por ejemplo?**

Porque supuestamente ellos, o sea, ellos tenían el control de todo el pueblo. Ahí es donde yo le digo a usted: vivimos en la ciudad, ¿cierto? Donde vemos que hay... escuchamos que dicen que son grupos pandilleros o los chicos de los barrios. Yo le puedo decir lo que escucho y yo digo: "¿Quiénes son los chicos de los barrio que cuidan los barrios?" ¿Cierto? Entonces yo digo "Los chicos del barrio que cuidan los barrios se dan cuenta de todo y nosotros no sabemos ni quiénes son. Puede que usted diga "Bueno, tal vez ese puede ser el que mantiene en la esquina o quién sabe, qué" no lo conoce, pero, pues, dice que es el chico del barrio. Eso sucedía en los pueblos, eso sucede en los municipios, eso sucede en todas partes, ¿cierto? En todas partes que llegan ellos y "No, es que tal cosa." Pero no. Puede que... uno no puede decir que una persona de esas de pronto no le llegó el día... a estar con alguna persona de esas un instante, porque es que el Ejército nunca iba a vivir allá sino de paso, ¿cierto? Pero si eso es así, pues o sea, era porque sí o era porque no. Era por si las dudas, ¿cierto? Entonces era un municipio. Después ya en ese tiempo que volví, en esos tres años, que volví empezó... fueron encuentros ya muy...muy, muy

frecuentes. O sea, se volvió como una guerra entre Ejército y guerrilla donde la gente ya empezó a abandonar sus tierras, sus fincas, o sea, ya la gente empezó a salir de las fincas, primero de las fincas, después del pueblo... El pueblo, como tal, quedó... quedaron seis familias de unas, no sé. De unas doscientas familias que había en el corregimiento, quedaron seis familias. Entre una de esas familias, fue la de mi mamá y mi papá que por eso yo volvía.

### **¿Ellos nunca quisieron irse?**

No. Mi papá dejó la finca, la finquita, pues. La de mi papá era una finquita de agricultura, muy sencilla. Pero mi papá salió de allá y mi papá se quedó en la casita del pueblo con mi mamá y, pues, nosotros con nuestros hijos y todo, siempre con el miedo, con el temor de estar ahí y los hijos. Pero ya ellos dijeron que no, que ellos no tenían más vida, que ellos se iban a quedar ahí, que ahí se iban a morir, que para dónde más se iban a ir.

### **¿Nunca tuvieron problemas?**

No. Desde... los viejitos ya se quedaron ahí en la casa y ahí... y ahí se quedaron y nunca tuvimos problemas, pues. Vivimos la violencia del desplazamiento, de las fincas, nos tocó salir, nos tocó dejarla, la casa, todo. De alguna manera perder lo poco que uno trabajaba en las fincas y venimos. Pero la vida como tal, nosotros, pues, si estoy contando la historia es porque la conservo viva, ¿cierto? Pero, pues, sí fue muy terrible. Ya después de eso... fue a los años, pues, ya de la gente empezar a volver, ya otra vez el desplazamiento, o sea, el control ya después del pueblo no era a través de guerrilla sino a través de paramilitares.

### **O sea cambió el mando de, pueblo.**

Cambió el mando de guerrilla a paramilitares. Entonces ya el pueblo ya no era mandado y regido por guerrillas, sino por paramilitares y, pues, la verdad ahí sí se vio demasiada muerte también, ¿cierto? Demasiada muerte. Pues, sí. Mucha gente.

### **¿A usted le tocó verlo frente a frente?**

Sí.

### **O sea, ¿era público?**

Sí, era. Es más, por ejemplo una vivencia que casi no supero o yo pensé que de pronto esa vez, esa vez yo dije “Hasta aquí llegué. Hasta aquí llegué.” Veníamos... no, el papá de mis hijos estaba en el pueblo. Estaba en el pueblo porque le estaban aplicando unas vacunas por la cuestión del contacto con el ganado. Ese fin de semana yo bajaba con las bestias, ¿cierto? Para poder subir. Eso fue un sábado. Y, pues, estábamos muchas, yo estaba tres horas arriba, yo estaba tres horas arriba del pueblo. Y cuando veníamos bajando, en un sector al lado de llegar al pueblo, como a media hora de llegar al pueblo, que se llamaba La Playona, la guerrilla derribó un helicóptero. Pero, o sea, no sabíamos. Como estábamos tan arriba, como que ese día, esa mañana porque fue una mañana, esa mañana la guerrilla derribó un helicóptero y mató, pues, ahí dentro de ese helicóptero iba un teniente, un comandante, o sea, gente importante, pues, del Ejército y no quedó nadie, pues, vivo en esa cañada. Nosotros bajábamos, yo bajaba con otra señora. En ese instante, cuando yo iba bajando para cruzar, pues, una quebradita que había que cruzar venía en las bestias, iba un muchacho de allá de la vereda arriba, un muchacho conocido, iba con la cara destrozada. Destrozada, bañado en sangre que yo dije, pero, o sea, el decir... y quedarse uno, o sea “¿Qué hago?” No me puedo devolver, no me puedo devolver. O sea, ya estábamos en medio de Ejército y en realidad no sabía lo que había pasado, qué era lo que la guerrilla había hecho y por qué este hombre venía así, o sea, era un campesino sano.

### **¿Ustedes lo conocían?**

Porque a la final uno sabía quién es el campesino sano, las familias sanas... eso es muy conocido en los pueblos, ¿cierto? Las familias sanas en las veredas y yo decía: “Dios mío.” Pues, dentro de un porque ya uno qué va a hacer. Cuando íbamos con la señora, subimos la lomita, nos bajaron de las bestias y cuando nos bajaron de las bestias entonces empieza el Ejército.

### **¿Eso fue el Ejército?**

Esa parte sí fue el Ejército. A insultarnos horrible. Pero era porque ellos estaban, pues, resentidos con lo que había pasado y en ese momento todo el que pasaba podía ser un guerrillero, ¿cierto?

### **¿Y cómo las insultaban? ¿Qué les decían?**

Entonces en ese momento “Usted es una guerrillera hijuetantas...”, “Vea, que yo no sé qué...” Entonces ellos ya empezaron a contar lo que la guerrilla había hecho, que había tumbado el helicóptero, que habían matado, mejor dicho. Y, pues, uno mudo. A la final uno mudo porque, pues, uno solo, en medio de tanto... ¿cierto? Entonces uno decía: “Dios mío, ¿qué es esto?” “Bájese de la bestia.” Nos bajamos de las bestias. Uno en el campo, pues, siempre con sus botas, su sudadera, su buso manga larga. “Quítense los busos porque las guerrilleras hijuetantas tiene que tener las marcas en la espalda del morral que cargan.” Que yo no sé qué y me hicieron quitar el buso, me hicieron quitar el pantalón, las botas, todo. Y yo decía “Ay, dios mío, no.

¿Yo aquí? Pues, ya. Aquí me mataron.” Yo llegué porque, pues, si es una represalia contra lo que les pasó, en este momento cualquiera que pase es guerrillero. Así no sea.

### **¿Eso era lo que usted estaba pensando en ese momento?**

Sí, porque eso era, no más podía pensar uno eso, ¿cierto? Y yo decía “Dios mío, ya.” Y entonces un soldado de esos sacó un... nosotros le decimos un “matavacas” pero eso sí pude ser un puñal, ¿cierto? Entonces me lo punzó en el estómago y me lo pasaba desde acá hasta acá.

### **¿Sin cortarla?**

Sin cortarla. Y yo decía, o sea, decía uno yo después decía “Yo no sé uno cómo alcanza a saber...” porque yo creo que uno está, o sea, como si lo clavaran a uno ahí donde se paró, ¿cierto? Porque uno no se puede mover, uno no... que uno no puede decir nada. Entonces ese soldado me pegó muy fuerte en la cara, me dio de a golpes en la cara, con unas cachetadas.

### **¿Frente a otros soldados?**

Sí, a todos y la señora que iba conmigo. O sea, es que había muchos... y me dio en la cara. Y lanzaba insultos por todas partes. Bueno, yo siempre digo, pues, que dios estuvo ahí cuidándonos, porque la verdad tanto como el que se devolvió, el muchacho, que vimos que se devolvió con la cara destrozada, porque ese sí llevaba su cara destrozada de golpes. A mí me dieron un par de cachetadas muy fuertes y cuando él tenía ese puñal que dijo que hasta ahí iba a llegar y me punzó fuerte, otro soldado de por allá arriba gritó “Déjela en paz. Déjela en paz. Suelte a esa mujer” que se devuelva. Que no siga, que se devuelva. Y entonces ahí sí en ese instante, pues, yo me coloqué mi ropa de nuevo, pues, porque yo dije “Pues, una violación, la violan, la matan...” O sea, todo dentro de uno pero sin pronunciar nada, sin decir nada. Y, bueno. Nos devolvimos y montamos las bestias al otro ladito de la quebrada que yo creo que ese día casi mato el caballo.

### **¿Cómo así?**

Porque después de que pasé la quebrada... yo montaba un caballo y ese caballo era un caballo grande, colorado, gigante, muy fuerte. Y cuando yo pasé la quebrada yo taloneé a ese caballo y ese caballo corrió. O sea, ese era un plan como de media hora atravesándolo, un llano. Ese caballo atravesó todo ese plan corriendo. Yo no me paré. Es más, yo ni siquiera me acordé de la señora que venía atrás de mí. Cuando... y subíamos una en un filo, una loma, que subíamos, que nos demorábamos 45 minutos subiéndola y con ese caballo llegué al trote hasta la mitad de la loma, pero era porque el caballo ya no... yo dije “Dios mío, ese caballo paró.” Yo me bajé y yo de allá arriba ya sí alcanzaba a ver, pues, todo ese llano, y ya yo decía “Dios mío. “ Esperando como a la señora que ya como que recapacité. Pero entonces ahí sí fue que largué en llanto. Ahí sí un llanto constante y llore, y llore, y llore, y llore y; pues, me fui hacia la finquita de mi papá y allá, pues, allá me quedé como que sin que nadie saliera hasta que pasara, pues, porque allá nadie subía, allá nadie bajaba... todo el mundo se tenía que quedar donde estaba, ¿cierto? Entonces por eso uno dice: “Fue demasiado... sufrí porque la guerrilla controla los territorios, ¿cierto? Porque por la guerrilla no pudimos volver a nuestra finca. Porque si volvemos... los matamos porque ustedes ayudan al Ejército.” Entonces: “Mire la situación que me pasó porque esta es guerrillera.” O sea, vivir era una zozobra, o sea, vivir en un pueblo en ese tiempo, en esa violencia, en medio de guerrilla, Ejército y paramilitares era... es un desastre porque eres libre pero a la vez no eres libre, ¿cierto? Es como si... si supieras que afuera la gente te está controlando la vida. Si puedes... qué puedes hacer y qué no puedes hacer. O toman decisiones en los pueblos, decir es que reúnen a toda la gente en el pueblo y entonces dicen “Es que en la comunidad esto lo vamos a hacer así, así y así.” Y eso se hace, o sea, lo tienen que hacer porque el que no lo haga... entonces su vida es... a toda hora está en peligro por un lado o por otro. A toda hora está en peligro. Primer desplazamiento, segundo desplazamiento, ¿cierto? Porque prácticamente ya iban dos. Después ya en el cuarto... mis papás no salieron. Yo entraba constantemente. En el pueblo había seis familias que no se quisieron ir. Fueron las familias más netas que había. O sea, siempre desde niñas vimos esas familias, ahí están. Faltan dos, tres, todavía están los otros señores ancianos que todavía viven ahí de esas familias. El pueblo se volvió un desierto, ya no había calles, todo era monte. Ya no teníamos energía, ya no había... ya no había... ya no llegaba transporte.

### **¿Cómo no había energía? O sea, ¿dejaron de...?**

O sea, ya no, porque como fue un pueblo desplazado, como la guerrilla mantenía ahí en ese pueblo, en ese corregimiento, entonces ya no teníamos energías. Por ejemplo, Turbo es un municipio, ¿cierto? Turbo es un municipio. De Turbo al Dos hay diez minutos. Que el Dos es un corregimiento. Es uno de los corregimientos más grandecitos de Turbo de ese municipio. Antes de llegar al Dos, el municipio, hay un... la “Yé” que divide... que divide la carretera que va para el corregimiento y la que va para Necoclí, o sea, hacia Córdoba, Montería... Hasta ahí llegaba la luz. Hasta ahí llegaban los carros en ese tiempo, Entonces la gente que había ahí, para mercar, para alguna cosa, tenía que ir a Turbo, porque ya en El Dos no había tienda, no había luz, no había nada. O sea, no había nada sino las pocas familias que estaban ahí de tercas que se sembraron ahí.

[...]

Lo que pasa es... la que se vino más lejitos fui yo. Ellas, mis hermanas... ah, no. Aquí estuvimos dos. Aquí en Medellín estuvimos dos hermanas. Y las otras tres sí se quedaron como a mitad de camino (*risas*) Sí, más cerca. Pero sí, claro, obvio. Es que no. Mis papás estaban en la casa. Después volvió la mayor. O sea, poco a poco después fueron volviendo. Igual el pueblo todavía estaba solo. Yo volví. Volví una o dos veces al año, me quedaba allá. Pero al principio los tres primeros años, cada diciembre que iba, era una fiesta de “Acuéstese debajo de la cama”, de “Acuéstese abajo del colchón” Porque no había un diciembre que no se formara una balacera entre guerrilla y ejército. O sea, y eso era espantoso, o sea, usted a las seis de la tarde estar encerrado en su casa es espantoso. Usted a las seis de la mañana salir afuera y no ver a nadie, es espantoso. O sea, en realidad, yo no sé.

### **¿Qué sentimiento...?**

O sea, yo... yo muchas veces me pregunto... el amor hacia mis papás era muy grande, de volver, porque dios mío, o sea, el miedo era mucho. El susto y el amor de estar allá al mismo tiempo. Era mucho porque uno decía “A las seis de la tarde no escucha sino grillos. Sin luz, sin nada. Y a las seis de la mañana usted no ve a nadie.” Es más, a usted le daba hasta miedo abrir la puerta, sin saber qué se iba a encontrar.

### **Qué podía pasar.**

Qué podía pasar. Usted se acostaba y usted era allá acostado... es que usted ya no dormía arriba de las camas. ¿No le digo que usted no dormía arriba de las camas? Uno prefería tener el colchón en el piso por si alguna cosa. Como que se sentía un poquito más protegido ahí.

### **¿Y era todos los días?**

Pues, yo ese tiempo, todo el tiempo, todos los días, era así. Ya después a los tres años de haber estado acá después de todo eso, que ya volví pues ese año y me quedé ese principio de... ese año ya me quedé. Ese año ya me quedé con mi mamá. Ya había un poquitico más de alivio, porque ya uno veía que las personas ya iban volviendo. Las familias estaban regresando a sus casas, ¿cierto?

### **¿En qué año fue eso?**

Oiga, ¿Sí ve que ahí sí le voy a tener qué hacer una matemática yo no sé de qué? Le voy a decir por qué me devuelvo y le dije que todo eso ha transcurrido en un tiempo de 28 años atrás. Porque en ese entonces tuve mi segundo hijo y en estos momentos él tiene 28 años, entonces tenga 27 años atrás. Entonces la matemática ahí fue.

### **Bueno, entonces, ¿qué fue lo que cambió para permitir que la gente volviera poco a poco?**

Bueno. En ese momento fue donde llegó ya la guerrilla... ¿usted sabe? Hubo una entrega de armas, hubo una entrega de armas. En ese lapso de ese tiempo, hubo una entrega de armas de la guerrilla. Entonces eso suavizó un poquito la situación, ¿sí? En esa entrega de armas fue donde empezaron a ir varias familias otra vez a su pueblo, ¿cierto? Bueno. Después de esa entrega de armas, pues, ya nos quedamos, pues, ya no había presencia de guerrillas en el pueblo, ni peleas, ni cosas, ni nada de eso. Ya después hubo presencia fue de paramilitares. Ya después hubo presencia fue de paramilitares. Puedo decir que la presencia de paramilitares digamos que no le hizo, pues, como tanto daño al... al corregimiento en sí, a la gente del pueblo en sí que estaba como volviendo de lo sucedido, sino que más bien ellos estaban dedicados como a los municipios. No sé. Entre comillas, entre comillas ellos a sus limpiezas, a organizar, a hacer, a mandar como ellos quiera, ¿cierto? Como... como yo digo que... que viven... vive uno aquí en la ciudad, en los barrios, donde hay chicos que cuidan los barrios.

### **¿Usted no siente la diferencia, entonces?**

No, no la siento. Entre estos barrios, no la siento. No siento la diferencia porque dicen que los chicos que cuidan los barrios... entonces uno se cuida. Como uno ya viene de esos, ¿cierto? De todo eso, entonces uno se cuida. Como persona uno se cuida de no estar, pues, o sea, si usted ve gente parada en la esquina, todo, por ahí, que se confunde, se confunde entre los chicos con la gente de la calle de pronto de la necesidad, o los gamines, o cierta cosa, ¿cierto? Trata como de confundirse, pero entonces uno no siente la diferencia entre “Ay, el que cuida el barrio.” ¿Por qué vas a cuidar el barrio? ¿Cierto? Entonces es lo mismo que uno siente. Uno siente lo mismo. Entonces por eso ya uno viene como que con la experiencia, el susto. Entonces uno se cuida y no tiene contactos con nadie, o no se mete con nadie, o ni siquiera mira quién es y quién no es. Es como, más bien, seguir la línea derecho. Yo no siento la diferencia.

### **Pero, ¿por qué decide quedarse, entonces, en Medellín?**

En esos momentos, porque mis hijos crecieron, ¿cierto? Mis hijos crecieron. En estos momentos aquí tengo el menor conmigo. Tiene 24 años, trabaja, estudió, pues, al menos lo que me propuse, traté de lograr un poquito. Estudió una técnica, de pronto no siguió, pues, por ciertas situaciones y empezó a trabajar, trabaja; el otro se casó, también está acá... entonces ya no tenemos lo que teníamos antes, ¿vivo? En el pueblo ya no tenemos lo que teníamos antes. Ya no tenemos la finca, ¿cierto?

### **¿Y usted anhela volver, por ejemplo?**

Claro. Le comenté que mi mamá hace seis meses murió, ¿cierto? Bueno. Hace seis meses murió. Hacía dos años atrás había tumbado su casita vieja y le había empezado a hacer su casa, entonces estoy en el proceso de construcción de la casa. Y cuando yo tenga cierta edad (*risas*) también sí. Claro que sí. O sea, porque, pues, no creo que tenga sentido decir “Me voy a quedar en la ciudad, en una casa arrendada” y, pues, hasta cierta edad usted va a ser útil y va a trabajar bien, de ahí para allá, no. O me alcanzo a pensionar porque también vamos pa’ ahí, o me alcanzo a pensionar y bueno. Pero sí, yo creo que yo sí quiero pasar ya como de... yo le digo a mi hijo que después de los 55 o 60 yo quisiera estar allá.

### **¿Usted qué edad tiene?**

Tengo 47. Entonces yo le digo “Tal vez a esta edad yo sí quiero estar allá. Que tú estés organizado, que tú organices un poquito más tu vida, pues, así, de pronto como están los otros, ¿cierto? Pero sí me gustaría, a pesar, a pesar de todo lo vivido.

### **Bueno, y si le pregunto si usted se considera “víctima”, ¿usted qué respondería a eso? ¿Qué piensa de esa palabra “víctima”? Porque, bueno, con todo esto de los acuerdos de paz, ¿usted cómo vive eso?**

Ay, dios mío... a ver. Víctima... creo que fuimos todos. Yo lo... como que esa víctima lo tengo es en dos etapas, ¿cierto? Como en dos... no sé. “Víctima” y “me victimizo” será, ¿cierto? Soy una víctima, ¿sí? O me victimizo. ¿Por qué? A ver, porque todos fuimos víctimas. Todos fuimos víctimas de un desplazamiento. Todos fuimos víctimas de hacer cosas que no queríamos, ¿cierto? Tampoco voy a decir que no hay personas que sufrieron más y que sintieron las consecuencias más a fondo. Y que realmente sí han sido personas que quedaron realmente en la calle, divagando... muchas, muchas de las familias de esas sí las conozco, alrededor. Quizás no exactamente de mi pueblo pero, por ejemplo, de unos desplazamientos que hubo cerca por decir, de Saiza, Córdoba; hubo mucha gente que sufrió un desplazamiento que... un desplazamiento terrible. Y uno ve que hay gente que sí, ¿cierto? Bueno. Como tal, ingresé a *La Familia de los Desplazados*. Como tal ingresé a *La Familia de los Desplazados* por el tiempo que estuvimos allá, cuando no teníamos trabajo, cuando nos quedamos sin nada. Por parte de la Cruz Roja recibimos ayudas, sí.

### **¿Cómo eran esas ayudas?**

La primeras ayudas de La Cruz Roja son que te dan los kit, ¿cierto? Que te dan los kit de cocina, de colchonetas, de sábanas, toldos, todas esas cosas que se utilizan en esas partes. Y durante un periodo de... en ese tiempo a mí me ayudaron por un periodo de seis meses, de seis meses con la alimentación, ¿cierto? Yo estaba en el corregimiento y veníamos hacia Apartadó. De Turbo sigue otro... no sé, ¿cierto? de pronto usted tiene un poquito de que de aquí para allá de municipio en municipio... más o menos... bueno, de aquí para allá nos vamos que... que nos entramos primero mitad de camino... es Dabeiba, después sigue Mutatá, Chigorodó, Carepa, Apartadó... hasta ahí llegábamos por las ayudas. Hasta Apartadó, porque ahí era donde se radicaba la Cruz Roja y todo eso.

### **¿Entonces vivían en un lugar que lo daba La Cruz Roja o cómo funcionaba?**

No, a nosotros... a nosotros no nos tocó, ¿cierto?... a nosotros no nos tocó el lugar. Cuando nosotros nos vinimos para acá, que nos presentamos en la UAO, ¿cierto? Que recién estábamos llegados, al principio, nos presentamos en la UAO, la UAO queda por aquí por Belencito.

### **¿Qué es la UAO?**

La UAO es de esas ayudas que nos dan de la ONG, todas esas ayudas que vienen para las víctimas, ¿cierto? Ahí es donde está todo el grupo de víctimas de todos los sentidos.

### **¿Entonces ustedes llegan ahí y qué dicen?**

Bueno, entonces nosotros, o sea, llegar a la UAO... ya venimos con el carnet, ¿cierto? Porque tenemos el carnet de desplazado y automáticamente tú entras a allá, eso es ahí en la Cruz Roja. Cuando se hace el desplazamiento, que ellos...

### **... llegan a la Cruz Roja y dan un carnet...**

Pero primero es comprobado. Si eso... Sí, si vos estás desplazado. Pues, o sea, si viviste esto, si estás, en qué municipio estás, dónde estás, ¿cierto? Si realmente ahí sí hay lo que vos estás diciendo... bueno, así es, ¿cierto? Entonces ahí... ve, no sabía pero sí los tenía en mi billetera y todo y ahí los cargo. Bueno, entonces va uno a ahí, entonces con eso hay un código y ese código lo ingresan ahí y ahí miran, pues, tu historial y ahí aparece todo, entonces, ¿sí o no? Ya aquí no llegaba como tal por esas ayudas, aquí llegaba era por... había un subsidio para arriendos, ¿cierto? En ese momento. Bueno. Pues, ese también me lo dieron creo que fue por dos años, como por dos años estando aquí. Y ya, ese sí venía a través del banco, nos lo daban a través del Banco Agrario, pues, nos daban, pues, las fechas. Bueno, ya después ahí es donde yo te digo: víctimas sí, terminamos siendo víctimas y yo luego “bueno, ¿qué hago? Yo soy víctima, ya viví todo esto, ¿qué hago?” Me metí a un proyecto ahí para... porque yo quería tener un taller de confecciones, yo trabajé en las máquinas, bueno, también sé trabajar

en eso de confecciones y yo quería, pues, como... como tener un taller en casa; porque me animaba mucho también con la tía de mi hijo que tiene un taller, vive acá cerca. Bueno, entonces me metí como a ese programa, pero ahí estaba: “Soy víctima, no tengo nada, por ahora me están dando un arriendo, pero va a llegar un momento en que eso ya va a parar porque detrás vienen otros más necesitados también o no sé cómo es la lista.” Entonces para esperar esas ayudas, había que estar como en una vivencia constante ahí en la UAO, pero... había que perder días y había días que no te atendían, otras veces te podían decir “sí”, “no”, “esto”, “hay que esperar” Entonces era como tener una disposición de tiempo para estar ahí. “Soy víctima, me quedo como víctima, me victimizo aquí esperando esto o trabajo. O trabajo” Entonces yo dije no, yo no me voy a victimizar, yo voy a trabajar. Yo tengo que trabajar. Entonces ya trabajé... a pesar de eso intenté dos años, trabajé en un taller de confecciones donde de pronto podía sacar espacios para ir y hacer las vueltas. Pero ya después me salió un trabajo en una casa de familia y me pagaban bien, me ofrecieron, pues... bien, y me quedé. Ensayé y me quedé. Entonces todo ese tiempo he estado ahí. Y trabajando. Por eso es que yo le digo: todos somos víctimas. Hay un momento en que ya tenemos que dejar de ser víctimas, ¿cierto?

### **¿Usted considera que ya pasó ese momento?**

Sí. Sí porque no nos podemos quedar ahí. Es... por decir, en mi pueblo ahora es totalmente diferente. Hay el doble de familias de las que había, ¿cierto? Hay el doble de las familias que había, muchísimas más casas, muchísimas más familias. Hay algo que por el lugar es la falta, pues, como de mucho empleo o un empleo bien remunerado, de pronto eso es lo que uno no ve tanto allá. Pero bueno, creo que todo tiene que cambiar; porque si estuviese allá en ese pueblo, pues, mis hermanas están allá. Ellas también vivieron las consecuencias, también fueron víctimas, también esto... también lo otro... pero viven allá. Había que seguir. Ahí había que seguir, ahí había que seguir.

[...]

Y todos estamos vivos. Todos. ¿No le digo que hace muy poquito faltaron nuestros padres? Pero hubo familias que perdieron hijos, primos, sobrinos, familiares, que quizás en ese sentido de pérdida sufren más, ¿cierto? Pero yo creo que la gente o uno tiene que esforzarse y salir adelante, donde sea. Y porque quizás hoy en día también lo vemos que no es solamente allá sino en todas partes. Por ejemplo, no es nada fácil ver la ciudad. Para mí no es nada fácil ver la ciudad. Yo lloro más caminando en la ciudad que en mi pueblo.

### **¿En qué sentido? ¿Qué...?**

Cuando voy por las calles y veo tanta gente debajo de los puentes, gente que... ¿cierto?

### **¿Eso no se ve en el pueblo?**

No. Entonces usted va en el pueblo y usted no ve a nadie, pues, no. Y de pronto sí tiene un poquito... una mano más amiga, de pronto, que le ayude, ¿cierto? Pero también es entendible que es por... por las situaciones de las ciudades por... por las situaciones de las ciudades que, por ejemplo... mucha gente indigente es por llegar a la drogadicción. Esa es la mayoría de la gente que vemos en la calle, no tanto por desplazada, sino por ciertos... ¿cierto? Y, de pronto, también otras no tanto por necesitadas, pero de igual manera eso sí hace llorar, ¿cierto? Porque yo no creo que la gente quiera estar ahí. Por más quiera, nadie quiere estar ahí; o sea, eso es algo que... que de pronto la gente por probar, por tocar toca y cae, pero es duro. Pero, en cambio, en ese sentido, de pronto es más sencillo levantarse en un pueblo. La gente campesina es del campo. La gente campesina por más que pierda, por más que ruede, por más que se desplace siempre va a querer volver a su lugar. Siempre va a querer volver a estar ahí. Entonces, no sé.

### **El momento en que usted se va del pueblo, ¿fue algo de un día para otro o fue algo que preparó?**

¿Ahora último?

### **Pues, en los dos desplazamientos, ¿cómo funcionaron?**

Ah, no, sí, porque estaba diciendo que cuando tomé la decisión de venirme ahora sí fue por una decisión como tal. No, cuando nosotros nos fuimos del pueblo en el desplazamiento uno nunca lo prepara, pues, ¿cómo lo va a preparar? Creo que uno no quiere irse de su pueblo y mucho menos por un desplazamiento. Eso no es una decisión (*Risas*) eso no es una decisión de ahora ni de mañana, eso es una... eso es algo... te vas. Te tenés que ir. Y es así.

[...]

En ese momento, pues, te tenés que ir... “Se tienen que ir” y uno decir: “¿Pa’ dónde y a qué?”

### **¿Y alguien le dijo “se tiene que ir”?**

Y a qué. “Se tienen que ir, o sea, no van a volver.” Cuando salimos de la finca... “No van a volver. Es que si vuelven los matamos. Porque es que ustedes...” y yo digo “¿Qué?” Entonces ya te entra el miedo “¿Pero, yo qué hice? ¿Pero qué

hicimos?” Y nos tenemos que ir... Y es como... te tenés que ir casi que escondido, te tenés que ir. Entonces yo creo que eso no es... no, pues, ahí no hay nada que pensar, ahí solamente es... botar y botar lágrimas, y empacar lo que podás en un bolso y vete. Saber que estás dejando toda la vida ahí. ¿Y para dónde vas? Vas pa’ una ciudad que no sabés qué va a pasar.

### **¿Pero sabía que salía para Medellín?**

Y eso, que sabía que íbamos para Medellín, porque aquí estaba la mamá de mi esposo que vive en Blanquizal. Por eso sabíamos. Pero la mayoría de la gente no sabía pa’ dónde iba. No sabían para dónde iban porque no tenían para dónde ir. Mucha gente se quedó en los municipios por ahí; de casa en casa, de familia en familias, y ya. Mucha gente. Entonces, no todos corrieron, pues, con la misma suerte de tener exactamente un lugar dónde llegar; aunque fue duro llegar a la ciudad y todo, porque, pues, a la final uno decía que, pues, en el momento no era de ahí.

### **¿Cómo fue ese principio?**

Pues, llegar aquí a la ciudad... te sentís perdido. Sí, uno se siente perdido. Uno extraña... o sea, es que nada es igual. O sea, usted aquí vive en una unidad. Yo no sé cuántos vecinos pueda conocer. Quizás nada. Quizás dos o tres de tantos que hay. Y entonces llegar a la ciudad, a un barrio, donde también había mucho peligro en ese momento, ¿cierto? Porque eran encuentros entre pandillas y pandillas, y a toda hora eran balaceras. En ese tiempo que llegamos a Blanquizal también era así. Entonces uno decía “Dios mío, salí de una y nos vamos y nos metemos en otra” Así sentía. Y yo decía “Abre la puerta y a usted no lo saluda ni el vecino ni usted saluda a la vecina” o sea, usted necesita de pronto algo de un vecino... ni le hacen el favor, ni lo hace, o sea, el pueblo es totalmente diferente.

### **Y, ¿por qué cree que aquí pasa así? ¿Por qué la ciudad es así?**

No sé. Siempre me he preguntado eso. Tanto. Todavía no lo he podido entender por qué sea así. Lo digo porque en la ciudad hay más educación, ¿cierto?

### **¿Qué entiende usted por educación?**

Que cuando a nosotros... por educación es que... las personas cuando estudian, ¿cierto? Pueden entender muchas cosas más. Aparte, pues, que educarse es para mí mismo, para tener conocimiento, para tener, pues, ¿cierto? Tiene muchas ramas también. Pero digamos que aquí a nivel de pueblo uno dice “Bueno, yo voy a ser... es maleducado porque no me saluda.” No, no es maleducado porque no me saluda. Será su cultura. Esa es la cultura de la ciudad, puedo decirlo que es así, ¿cierto? Esta es la cultura de la ciudad. Ya no, pues, al principio decía que por qué así si había más educación, que eso nos hacía de pronto a las personas a ser más... ser más abiertas, más amables, no sé. En la parte del pueblo no lo... lo llama uno como “ser amable”, ¿cierto? Ser amable. Sencillamente, ser amable. Pero ya al vivir acá y verlo, entonces uno dice: esto es la cultura, ¿cierto? Esta es la cultura. Ahora, trabajando en los sitios que he trabajado he visto que sí son amables, que sí son amables y que si son educados, ¿cierto? La amabilidad y la educación juntas. En los barrios no son amables ni son educados.

### **¿En los barrios?**

En los barrios no son amables ni son educados, la mayoría. No puedo decir que todos porque no he vivido con todo el mundo, pero en los sectores que me ha tocado, ¿cierto? Bueno, no son amables, no son educados, puedo decirlo así ahora. Ya que he vivido, pues, las dos partes. Y cada quién está como en lo suyo de la puerta para acá, ¿cierto? No sé, no hay como... como, de pronto, más esa atención en los pueblos, como esa ayuda mutua. En los pueblos hay más eso, hay más fraternidad. Hay más ayuda mutua. Entonces eso, eso lo extraño muchísimo acá. Claro. Entonces por eso cuando yo llegué a acá. Para mí eso era, o sea...

### **¿Le hacía falta esa cordialidad con el otro?**

Yo decía: estoy perdida, estoy perdida. Estamos perdidos. No significaba que, de pronto, en los pueblos la gente no tenga, pues, sus casas, su independencia; porque nunca... siempre estuvimos en nuestras casas, no en las otras. Pero... la gente era muy saludable, muy servicial, ¿cierto? En cambio, aquí para servirle a alguien hay que pensarlo tanto.

### **¿tiene sueños relacionados lo que vivió? ¿Con el pueblo?**

Hay muchos tiempos... hay muchos días en que uno se acuesta... no cierra los ojos porque uno no cierra los ojos.

### **¿Es decir...?**

O sea, en mi caso, me acuesto en mi cama y miro al techo (*risas*) miro hacia el techo fijamente, como si mi mirada estuviera perdida ahí y es recordando, precisamente... o sea, es como viviendo ese instante. Como viéndolo, como viéndolo, como si se pasara, pues, la cámara, así. Como cuando a uno le pasan un documental. Usted lo va viendo, así... así hay tiempos... o sea, hay días. De pronto uno cuando uno puede estar más tranquilo, que no está tan ocupado o alguna cosa.

### **¿Y vuelven?**

Se vuelven. Claro, se vuelven todas esas...

### **¿Hay algo que vuelve con insistencia? ¿De su historia personal?**

Lo que me pasó. Lo que me pasó...

### **Cuando tumbaron el helicóptero.**

Exacto. Y me dio muy duro. Por decirle: que hubo un tiempo, o sea, me costó mucho trabajo, me tocó trabajarle mucho y gracias a dios, pues, superé mucho de eso. Pero...

### **¿Cómo lo trabajó?**

Fue muy duro para mí como venir un sentimiento en contra de los uniformados, ¿cierto? O sea del Ejército como tal, como lo llamábamos. No miraba a las personas, o sea, yo no me fijaba que detrás de un uniforme había era personas; sino que, detrás de cada uniforme, para mí eran iguales, ¿cierto? Para mí eran iguales de maltratadores. En la vivencia, en lo que, pues, en lo que nos pudo pasar, en lo que me pudo pasar. Después de eso llegaban, o sea, tuve la experiencia de una vez, no era que nos pasara a diario. No. Una vez pasó. Una vez llegó el Ejército y estaba por... la casa de nosotros queda... la casa de nosotros... detrás de la casa de nosotros, quedaba el colegio del pueblo. Y, entonces, el Ejército del pueblo estaba por la calle del colegio y un soldado se arrimó por todo el patio, atravesó todo el patio, porque los patios de allá son gigantes, o sea; allá no es un solarcito, ni una casita, allá todo es grande. Entonces, se atravesó todo el patio a pedir agua. Y cuando llegó yo lo miré con un desprecio ya... horrible, o sea, y yo sentía que él era la misma persona que me había maltratado; no siendo porque, pues, yo qué iba a saber de tantos que... entonces eso sí me tocó superarlo mucho, trabajarlo mucho; yo me acuerdo que yo no le contesté nada, yo me fui, yo me entré; pero sí le dije a mi mamá que había alguien atrás pidiendo agua. Pues, era como odiarlos. Entonces esos sentimientos que van entrando, ¿cierto? Son los que hay que trabajar para sacarlos. ¿Cómo trabajó uno eso? Pues, ya a medida que uno va creciendo, ¿sí? Que uno los va viendo, que ya se va dando cuenta de cómo son esas guerras, esas situaciones, cómo se genera, que ya todas las personas no somos iguales, ¿cierto? Que el hecho de que alguien haya hecho eso... tendría su razón en el momento, no sé, tendrían mucha rabia, no significaba que los demás fuesen a ser iguales; que yo... cuando mis hijos me dijeron que iban a prestar el servicio... entonces imagínese.

### **¿Todos prestaron el servicio militar?**

Prestaron dos, porque este no lo pudo prestar porque tenía... tiene un ojo perezoso y no le permitieron ir, pero los dos mayores fueron a la naval, prestaron el servicio militar.

### **¿Y usted cómo vivió eso?**

Por eso le digo: mire cómo lo venía trabajando... y yo decía "Dios mío, Señor, mis hijos en el Ejército, ¿qué? Dios, que no vaya a pasar esto, que no vayan a maltratar a nadie, que no se les..." o sea, era como un... un constante, pegada de Dios y decir "Señor, mis hijos allá. Que no vayan a vivir esto, que no vayan a hacer esto o..." de igual manera yo les relaté, o sea, ellos de mí saben todo. De la historia, todo lo saben, ¿cierto? Pero ellos querían prestar servicio y era algo, pues, que...

### **¿Y por qué querían?**

No sé, ellos dijeron. Un día me dijeron: "Mamá, yo voy a prestar servicio." Entonces había... yo me acuerdo que... le voy a decir: un paramilitar... estábamos... una vez estábamos en la cancha en un partido. Viéndonos un partido ahí. Y nosotros estábamos sentados, estábamos tocando el tema en ese... al lado había unas personas de esas y mi hijo me dijo y yo decía: "Pero, ¿por qué? ¿Qué necesidad de ir?" Que yo no sé qué. Entonces estábamos hablando, pues, nos estaban escuchando. Entonces ese hombre me dijo: "Si tus hijos han de empuñar un arma, que lo hagan legal." Entonces eso ya fue como un detonante. Yo dije: sí. Entonces como que ya ahí yo reaccioné y dije: "Sí, porque, ¿qué tal que mis hijos se vayan para otro lado si les dé por estar? No, pues, qué se va a hacer y dejemos las cosas así como estén, pues, pasan y prestan un servicio, y miren a ver si es realmente lo que les gusta, pues, que lo hagan bien, que lo hagan por donde es. Y ya ahí fue donde se fue sanando todo eso, de ver a mis hijos uniformados, verlos uniformados, prestaron servicio; ver cómo este último lloró y sufrió porque no se pudo ir. Yo estuve con él aquí cuando nos presentábamos, pues, a los exámenes y todo eso; y lo hicimos dos veces y no. Le quisieron ayudar, pero no. Tiene un ojito perezoso que no le permitió ir. Todo estaba perfecto pero eso no, entonces... es ese que está ahí. Pero ellos, era decisión de ellos. Imagínese después de, en medio de tanta guerra. Igual, cuando uno... yo me vine para acá con éste último, que yo dije: "Ay, yo me voy. Que mi hijo busque otra cosa qué hacer." Y, pues, sí, en la ciudad se escucha mucho que es un detonante en... drogadicción, ¿cierto? Y yo dije: "Lo estoy viendo por todas partes, no sé, esto sí yo lo quiero probar pero aquí lo que estamos buscando es una posibilidad de que pueda estudiar. Yo quiero..." De pronto también es un error, porque a veces nosotros queremos cosas para los hijos que ellos no quieren, ¿cierto? Ellos tienen que tomar sus decisiones, pero yo decía: yo quiero que ellos estudien, yo no pude hacerlo, no tuve la oportunidad,

yo quiero que ellos tengan la oportunidad. Ahora, yo quiero que la tengan, ya ellos deciden, ¿cierto? Pero sí había mejor oportunidad aquí, claro que sí.

### **¿Usted hubiera querido estudiar?**

Claro que sí.

### **¿Qué le hubiera gustado estudiar?**

Es que yo iba a ser una estilista. Yo estudié en... sí, las cosas no se dieron después. Tanto tropiezo, tanto vaivén, pero bueno. De todas maneras yo creo que era un complemento de todito. Me encanta cocinar, me encanta cocinar. Lo que hago, me encanta hacerlo. De pronto para muchos no es bien porque, ¡ay! Ser una empleada doméstica, pues, es como... o de pronto ahorita que cambió un poquito pero es como... era como lo más despreciado en muchas cosas.

### **¿Dónde ha escuchado que era lo más despreciado?**

O sea, en... ¿sabe dónde? En los mismos lugares donde trabajo, sí. El... e incluso con los niños. La mayoría de los niños en las unidades donde uno trabaja, es un desprecio con las empleadas. Entonces yo digo que eso viene de... quizás escuchan a sus padres, porque un niño es... un niño, o sea, un niño es carta abierta. Un niño es carta abierta. Pero, pues, yo he tenido la fortuna de haber trabajado con gente bien, amable, respetuosa, querida. Me gusta mi trabajo. Me gusta lo que hago. Sí me gusta, no voy a decir que no porque sí me gusta. Trabajé en confecciones, también me gusta, de pronto, era mejor lo otro. Pero bueno, el de estilista sí no se me dio, pero sí me gustaba, me gustaba mucho. Pero ya tenía qué escoger, o eran ellos o era yo. Entonces, obvio, eran ellos. Pero sí. Entonces mire que sí hay razones para salir adelante, no importa, tantas cosas tan duras que uno pueda vivir. Cuantas veces te hagan, cuantas veces tengas qué empezar, ¿cierto que sí?

### **Entonces, ¿usted se siente en paz con ese pasado?**

Sí. Yo sí me siento en paz con ese pasado porque trabajé mucho y en otras partes mis hijos me ayudaron a superarlo. Y bueno, yo espero que mucha gente también lo haga y creo, yo creo que en mi pueblo... que la mayoría de las personas que están, sí están ahí, es porque ellos han superado mucho. Mucho, mucho. Entonces... pero sí, es duro, e igual lo seguimos... aunque... aunque yo digo en estos momentos que a nivel en los barrios donde vivo, no hay diferencias y que uno lo vive. Que ya lo aprendí a vivir es otra cosa.

### **Pero, por ejemplo, usted cuando llega a su barrio, ¿Se va a dormir tranquila o está todavía ese sentimiento como a la expectativa de qué va a pasar?**

No, yo me voy a dormir tranquila. Yo me voy a dormir tranquila. Es más, yo trabajo interna y yo llego todos los sábados, pues, salgo a medio día y mi hijo se queda en la casa toda la semana. El trabajo de él, pues, él sale muy tarde. Él llega tipo una o dos de la mañana y aun así yo estoy tranquila. Yo estoy tranquila, pues, porque la tranquilidad es saber, de pronto, que uno vive con alguien también responsable; de que está trabajando, de que llega a su casa a dormir, ¿cierto? No a estar en otros lugares, en otras partes. Eso es lo que genera tranquilidad, porque si no hubiese eso quizás con el pasado y con lo presente, no hubiese tranquilidad. No hubiese tranquilidad para nada. Pero, entonces, sí. O sea, para mí es... o... el pasado creo que de la mente nunca va a salir, ¿cierto? Siempre va a estar ahí, uno... siempre va a permanecer. Pero no nos podemos morir en el pasado. No sé. Tal vez no... por eso le digo: víctimas sí. Y víctimas fuimos todos, pero, en mí había algo, que yo no me quería victimizar. Entonces lo que yo digo que lo diferencié en esas dos cosas, ¿cierto? Porque sí he visto mucha gente que se victimiza.

### **¿Cómo?**

No haciendo un esfuerzo para salir adelante. Quizás lo que vivimos, ya no lo vamos a cambiar. Quizás muchas cosas, ya no las vamos a recuperar ¿cierto? Ya no las vamos a recuperar. Pero, o sea, ¿Qué se perdió, por ejemplo, en nuestro caso, que se perdieron muchas cosas materiales? Quizá no se recuperaron ni se van a recuperar. Pero mientras tú estés vivo tienes qué recuperarte tú y no victimizarte, y salir adelante. Pero mucha gente se quedó victimizada en el decir: “No trabajo”, “No busco”, “No hay”, o “Quizás lo que hay no me gusta”, o “Yo quiero es otra cosa” No sé, puede ser de muchas maneras, ¿cierto? En la ciudad también aprendí algo muy importante para superar eso: que he visto a mucha gente que ha estudiado muchísimo y no tienen empleo. Que he visto mucha gente capacitada, mejor dicho, y les toca durísimo. Entonces, dígame usted.

---

## Extrait de l'entretien de Monsieur V

Actualmente tengo 64 años. Yo fui secuestrado por un grupo guerrillero en el suroeste de Antioquia en el año 2005. Se llamaba... era una disidencia del Ejército de Liberación Nacional que se llamaba Los Guevaristas. Eh... ¿qué más? No, básicamente, es eso.

### ¿Cómo fue ese evento?

No, yo estaba en ese entonces... tomé de arriendo una finca en la parte... en una vereda del municipio de Andes e iba cada quince días a mirar el ganado porque estaba llevando unos ganados a allá y en una de... en la tercera ida nos cogió el grupo guerrillero. Nosotros íbamos sanos y no sabía que por allá había grupo guerrillero.

### ¿Con quién iba usted?

Íbamos dos amigos, pues, el compañero mío... éramos... Yo tenía un socio, otro señor que era el que nos colaboraba ahí para sostener el ganado y... para comprar y vender el ganado, y... iba con la señora, con mi señora y con un perro, básicamente. Eso era, digamos. Y llegamos a la finca y allá estaba el mayordomo con su señora.

### Bueno, y ¿cómo sucedió?

Bueno. Entonces, nosotros llegamos, normal, llegamos a allá a la finca cuando yo salí con el mayordomo a recoger un ganado que estaba por ahí en un potrero cercano mientras los otros estaban en la casa organizando lo del almuerzo. Eso fue un domingo. A mediodía. Entonces, nosotros veníamos de recoger el ganado cuando vi que venían dos personas, armados, y le pregunté al mayordomo que era el que iba conmigo y me dijo "No, tranquilo, ahí no hay nada.", y yo "Ah, bueno". Y seguimos. Y esa gente se nos vino encima. Cuando llegaron a donde nosotros ahí mismo nos encañonaron y nos quitaron los celulares y ahí mismo pa' la casa y cuando llegamos a la casa ya había allá otros cuatro guerrilleros con la señora del mayordomo, mi señora y los otros dos compañeros míos. Y entonces, nos dijeron que necesitaban... que si nosotros éramos dueños de la finca y les dijimos que nosotros no éramos dueños de la finca, que no teníamos nada que ver con la finca que simplemente estamos pagando allá un arriendo por esa finca. Entonces dijeron que entonces que teníamos que ir a hablar con el comandante de ellos "arriba", me dijeron, "arriba habla con el comandante" y yo "Ah, bueno. Y, ¿arriba es a dónde?", "Arriba." Y yo "Ah, bueno.". Y como estábamos en una parte... en una montaña... me imaginé que en la parte de arriba de la montaña, en la cordillera estaba el comandante. Y listo. Y entonces que nos teníamos que ir.

### ¿Cuáles fueron sus sentimientos en ese momento? ¿Qué sintió?

No, yo no sentí nada porque yo pensé que simplemente era cuestión de aclarar el problema que estaban buscando porque ellos preguntaban era por el dueño de la finca. Entonces yo pensé que yo no tenía problema porque me parecía que era accidental la situación. Yo salí tranquilo. Incluso a la señora mía... entonces arrancamos. Dijeron que teníamos que ir a hablar los tres, los tres porque al mayordomo le dijeron que no, pues, al mayordomo no le dijeron nada, que tenía que ir ni nada sino que al mayordomo le sacaron a un lado. Le dijeron que nos íbamos nosotros tres y la señora. Entonces...

### Los tres eran usted, su socio...

Y el señor que nos colaboraba, pues, éramos tres de la zona de Medellín, éramos tres de Medellín y la señora. Entonces hablamos que pa' qué íbamos a llevar a la señora. Que no había problema. Que si íbamos los tres que eso era garantía de que íbamos a hablar con el comandante, con el que haya que hablar. Entonces no, que tenía que ir la señora, que tenía que ir la señora. Entonces afortunadamente la señora estaba robusta y dijimos que la señora estaba en embarazo, que cómo se la iban a llevar a caminar por allá tan arriba y que con el estado en que estaba. Y ellos no querían y al final accedieron y la dejaron a ella y nos fuimos nosotros tres, y el perro, y la perrita que se llamaba Sofía. Y arrancamos pa' arriba, y dele pa' arriba, y dele pa' arriba, y dele pa' arriba, y dele pa' arriba, cuando llegamos a arriba yo me imaginé que allá iba a estar el comandante cuando llegamos a arriba y no había ningún comandante. Y yo le dije "A ver a dónde está el comandante, pues" y me dijo: "No, está más arriba, más arriba, más arriba, más arriba" y más arriba...

### ¿Y cuánto tiempo llevaban caminando en ese momento?

Llevábamos seis horas caminando. Cuando pregunté, pues, cuando llegamos al primer... al primer... al filo de la montaña.

### ¿Ya ahí se empezaba a imaginar que...?

Ya, claro. Ya me imaginé que la cosa estaba... íbamos era pa' adentro. Y como eso es lindero con el departamento del Chocó no se veía sino selva, y selva, y selva, y selva. Y no se veían casas, no se veían fincas, no se veía nada. No se veía... pura

montaña y monte. Pura montaña y monte y dele pa' adentro y dele pa' adentro y ya. Ya uno ahí sabía que estaba era... que lo llevaban a era secuestrado.

### **¿Qué sintió ahí?**

Pues ahí sí le da a uno angustia, pues, y yo básicamente boté todo lo que tenía. Yo tenía unos teléfonos... que me acuerde yo, unos teléfonos. Ya angustia porque uno no sabe cuándo va a regresar, y si va a regresar o no va a regresar. Entonces, pero sin embargo, teníamos que seguir. Caminando, eh... caminamos toda esa tarde, toda la noche, de esa noche, amanecer lunes, seguimos caminando y caminamos todo ese lunes, llegamos el lunes, llegamos a una parte... llegamos a una parte donde nos dijeron que teníamos que... que ahí iban a cambiar ellos. Entonces, ahí ellos nos entregaron a otra gente, a otro grupo que había ahí en un caserío. Ahí nos estaban esperando en un caserío. Tengo que aclarar también que en ese tramo de día y medio no tomamos sino agua. Agua, agua y no más que agua.

### **Tenían mucha hambre me imagino...**

Pues, hambre no. Hambre no. Yo no sé si sería por la situación, la tensión que tenía uno que no le daba hambre. Uno simplemente tomaba agua y no lo dejaban tomar a uno sino unos sorbos de agua que porque se mareaba y... después sí me di cuenta que en eso sí estuve bien. Cuando uno se pone a tomar, por decir algo, más de medio litro de agua se iba mareando. Sin embargo, bueno. A punta de agua nos llevaron hasta ese día, hasta ese lunes por la noche, como a las seis, siete de la noche, que ahí sí nos dieron un arroz, me acuerdo yo, nos dieron un arroz y ya cambiamos, ya nos cogió otro grupo y ya seguimos caminando por allá como hasta las cuatro o cinco de la mañana. A las cinco de la mañana paramos que dizque a dormir. Dormimos una hora, hora y media y ahí volvimos otra vez a seguir caminando. Y ya...

### **¿Usted qué pensaba de todo eso?**

No, pues, la angustia. La angustia de que uno ya tenía hijos que estaban muy jóvenes, sardinos y que de pronto no los iba a volver a ver, y la zozobra de qué era lo que podía pasar. Pues, no sé. De todas maneras uno ya estaba... dependía era de ellos, lo que a ellos les diera la gana de hacer con uno porque uno no veía por allá. No veía gente. Y la gente, pues, sí, nos tocó ver indígenas, pero el momento en que uno pasaba por donde estaban los indígenas ellos le entregaban a uno un revolver de... sin balas y se lo ponían a uno en el cinto para que todos pensaran que todos éramos guerrilleros. Entonces íbamos ahí en gallada, mejor dicho. Eso fue todo lo que nos... hasta que llegamos como a las cinco de la tarde, eso ya fue el martes y llegamos a una... eso es como un resguardo ahí. Ahí había indígenas y estaba el comandante de ellos, nos dijeron. Entonces nos entrevistaron individualmente a cada uno. Dijeron que éramos... ¡Ah! Tengo que anotar que uno de los compañeros en ese entonces tenía 62, 63 años y ese señor se quedó, se quedó, se quedó... eh, con él se quedaron otros dos guerrilleros, con nosotros andaban como cinco o seis guerrilleros, con nosotros dos, y el señor se quedó porque el señor sufría de la próstata y venía como muy enfermo, muy mal; entonces nos hicieron apretar el paso a nosotros y que él siguiera al ritmo de él. Con él prácticamente salimos a las dos horas de haber salido de allá de la finca en donde estábamos y ya no lo volvimos a ver. No lo volvimos a ver durante todo el secuestro preguntábamos por él y decían que sí, que él estaba bien, que él venía atrás, que lo que pasa es que se estaba recuperando que porque venía muy aporreado, muy magullado.

### **¿Quién les contestaba eso?**

Los que nos tenían, pues, en ese entonces... los... ¿cómo le dicen a eso? El que mandaba el grupo que nos tenían, pues... ¿cómo se llama eso? El... sí. A nosotros siempre nos tuvieron siempre seis o siete guerrilleros.

### **¿Eran distintos o qué?**

Los cambiaban cada cuatro o cinco días cambiaban dos o tres y siempre habíamos... siempre había por parte de ellos había por ahí cinco o seis. Y había dos o tres y cambiaban cada cuatro o cinco días. Y la táctica de ellos era que pa' que uno no, pues, entiendo yo, que pa' uno no se creara vínculos de amistad con ellos. Y había, sobre todo las mujeres, cuando nos tocaban mujeres, las mujeres eran muy reacias a hablar. Ellos hablaban entre ellos pero con nosotros no hablaban nada, nada.

### **¿Ninguno?**

No, uno sí... uno que otro hablaban, pero no, de cosas muy generales, así, pues, no. Le preguntaba alguna cosa de la... ellos hacían reuniones todos los días a las seis de la tarde de lo que había pasado en el día, en el transcurso del día, todo lo que pasaba. Lo que me daba a entender, después yo me di cuenta por un cuaderno que cogí un día que estaban todos dormidos. Yo cogí un cuaderno a donde ellos apuntaban ahí. Y apuntaban quiénes estaban... cada dos horas había un rondero, pues, o un vigilante; cada dos horas, y ahí anotaban los comentarios que había de las reuniones. Y ahí un día, clandestinamente, cogí el cuaderno y me di cuenta de varias cosas. Todo lo que uno decía, ellos lo comentaban allá. Veá, "él me preguntó tal cosa... el uno me preguntó tal otra" y así.

### **¿Se dieron cuenta que usted había cogido ese cuaderno?**

No, ellos no se dieron cuenta. Si no, me embalo. No.

**Pero, ¿qué estaba pensando para coger el cuaderno?**

No, pues a ver qué decía. No, simplemente a ver qué decía. Y yo quería ver a ver si... porque eso supuestamente cada dos horas había, ¿cómo se llama? Cambio de ronda y yo quería saber si en la noche era igual.

**¿Porque pensaba volarse o...?**

Pues, claro, porque uno no sabía. Porque ellos le venden... ellos le metían a uno mucho miedo, le trabajaban. Y vea... “Vea, usted lleva ya tanto tiempo aquí. Usted tiene hijos. Usted tiene señora. ¿Usted cree que la señora suya ya está... no está pensando en buscar otro ya? ¿Usted ya de pronto no vuelve? Aquí ya la gente que llega en diciembre, si de aquí a diciembre a usted no le han solucionado su caso, dese por muerto. Porque aquí no retienen a la gente tanto tiempo.

**¿Cuánto duró el secuestro?**

No, duró... ¿cuánto? ¿Cómo tres meses?

**¿Usted llevaba la cuenta de eso?**

Sí, claro. Y nosotros con uno de esos guerrilleros conseguimos un radio. Entonces conseguimos un radio y oíamos las voces de...

**... de los secuestrados...**

Sí, oíamos *La Voz del Secuestro*. El convenio con ellos era que nosotros oíamos *La Voz del Secuestro* en la mañana y en la tarde.

**¿Cómo se llegó a ese convenio?**

Ah, no, porque ellos salían y que iban dizque... ellos hablaban de una parte que ellos iban a allá y que eso era un pueblo y que allá conseguían lo que necesitaban entonces ahí fue que dijimos que nos consiguieran el radio... pa’ oír música o pa’ oír cosas y resulta que es que ahí en ese pueblo no se cogían sino dos emisoras. Entonces ellos en el día quedaban con el radio oyendo música, porque oían mucha música de ahí una emisora de Tuluá. Me llamó la atención de que era de Tuluá esa emisora. Y por la tarde nos lo prestaban... por la noche ya, para oír *La Voz del Secuestro*.

**¿Le mandaron alguna vez mensaje?**

No. Pero sí supe que el día que salí, ese día llegó el mensaje. Pues, hubo mensaje, pero yo ya iba saliendo, entonces ese día no... no me di cuenta porque ya iba para afuera. No sé qué más.

**Bueno, me estaba contando lo del señor. ¿Lo dejaron de ver a los dos días? ¿Qué pasó con él?**

No. El señor... nosotros llegamos y ya nos dijeron, pues, que éramos secuestrados y que si queríamos negociar o con quién tenían ellos que negociar y entonces nos pidieron teléfonos y cosas de esas. Nos pidieron teléfonos. Bueno. Entonces dijeron que entonces que ya como nosotros no podíamos entonces ya... no éramos capaces... no podíamos negociar porque nos pidieron exageradamente mucha plata. Yo le dije: “No, pues, yo aquí me tengo que morir, hermano, porque yo no tengo esa plata. Así de fácil” y me dijo: “Ah, bueno. Entonces si se va a morir, entonces, vea, hágase allá con los otros guerrilleros que enseguida los organizamos a ver cómo... pa’ dónde se van o pa’ dónde los echamos.”. Así nos dijeron y yo “Ah, listo.”.

**¿Y usted qué pensó en este momento?**

Ah, pues que me iban a fusilar. ¿Qué más iba a pensar?

**¿Y cómo se tomó eso?**

Ah, pues ya con angustia pero ya, triste. Pero ya qué iba a hacer ya ahí no tenía nada qué hacer, no tenía alternativa. Estábamos en una zona, pues, estábamos como en un caserío indígena. Si ellos estaban en ese caserío era porque los indígenas eran colaboradores de ellos. Y ellos eran, pues, ahí estaba el comandante y con nosotros venían cinco y con el comandante había por ahí otras quince personas o sea, pues, que ahí no había pa’ dónde echar. Ya. Ahí no había nada qué hacer. Qué iba a pensar yo en volarme ni nada. Y ya con dos días de camino derecho, derecho, ya qué iba uno a pensar que se iba a volar y pa’ dónde si uno sabía que estaba metido en la selva chocona. Ya no había nada. Ya había que esperar a ver qué resultaba más adelante. Buscar alternativas a no ser que lo fusilaran a uno. Pero bueno. Y al final nos dijeron que... nos mandaron con un grupo como de seis o siete y ya llegamos a una orilla de una quebrada, caminamos otro tramo, llegamos a la orilla de una quebrada y ahí levantaron las carpas y listo. Ahí nos metieron a los dos en una sola... en una carpa... esperando a que... no sé... si será que es pa’ fusilarnos a los dos juntos de una vez sin vernos la cara ni nada, o qué será.

### **¿Siempre estaba ese miedo a ser fusilado?**

No, ya después uno ya vio que la cosa era más relativa, pues, que la cosa era cuestión de esperar, esperar, esperar, aunque ellos nunca le decían a uno nada. Y uno sabía... o uno por lo que sabía era que todo era de tiempo. Que eso tampoco a la gente la soltaban de un día pa' otro ni en ocho días. Nosotros aspirábamos a que en un mes, dos meses... pues, yo básicamente aspiraba que en dos meses saliera, yo estaba resignado a esperar dos meses siquiera si ellos aceptaban. Claro que ellos... el comandante... nos visitaba por ahí cada ocho o diez días y nos decían "Ah, la familia suya no quiere pagar... "la familia suya tatatá...".

### **Y, ¿usted qué pensaba con eso?**

Pues, hombre, no. Ellos sí lo trataban de trabajar a uno pero si uno conoce a la gente, si uno conoce a la familia, uno sabe si sí o no es la cosa. Si lo que le están diciendo es verdad o es mentira. Pero uno no... si uno, pues, pensaba que si me desesperaba me iba mal después, al final. Ya cuando llevábamos como mes y medio, dos meses, ya sí me puse a pensar a ver cómo era que nos íbamos a ir de allá o cómo iba a ser la salida. Entonces fue donde pensé en coger en cuaderno ese, a ver cómo cogía el cuaderno y a mira cómo... lo de la vigilancia nocturna cómo iba a ser; porque yo conversaba con el compañero mío y me decía que... decíamos que la fuga tenía que ser por la noche y ojalá lloviendo. Pero el problema era que cuando llovía mucho uno miraba el río y en el río se veían unas piedras altísimas, altísimas; y cuando llovía esas piedras se perdían con el aguacero, entonces el riesgo era ese: que uno se metía al río en la noche y se podía encontrar con una piedra y quedar listo y ahí matarse. Muy fácil. Porque en el día sí yo creo que era difícil porque uno veía que ellos tenían muchos vínculos con los indígenas y los indígenas eran muy... de alguna manera los apoyaban y les colaboraban, pues, de alguna manera; porque incluso cuando pasaba uno por donde los indígenas, como le digo, le pasaban a uno el arma, pero ellos entraban a esos resguardos y sacaban comida. Pues, cuando estábamos sin comida y estábamos andando, ellos entraban y sacaban con lo que nos alimentábamos. Y, entonces, siempre tenían contacto con ellos de alguna manera. Y lo otro que pasaba era que el comandante, el que estaba con nosotros se reportaba también cada dos horas como con la base principal... alguna cosa, pues, no sé. Yo veía que el man se retiraba de nosotros y conversaba. Cada dos horas, sabía yo. A las seis, a las ocho, a las diez, a las doce, a las dos, a las cuatro... a las seis de la tarde era el último reporte. Ellos se reportaban permanentemente de lo que estaba pasando aquí y de lo que podía estar pasando allá. Creo yo, pues, que era lo que funcionaba. Cuando cogí el cuaderno y yo miraba que entre las doce de la noche... a las doce de la noche era el último turno y el primer turno era a las cuatro de la mañana, o sea que había un vacío de cuatro horas, podía haber un vacío de cuatro horas pa' uno poder pensar en volarse. Y también eso me lo corroboró fue un día... una noche que estábamos durmiendo en una choza donde los indígenas guardan el maíz, y ahí dormíamos nosotros: porque unas veces dormíamos en carpas y otras veces dormíamos en choza.

### **"Nosotros" es los secuestrados o...**

Los secuestrados y los guerrilleros que nos estaban cuidando. Entonces dormíamos ahí en unas partes donde los indígenas guardaban maíz y ahí había una... ahí... ellos siempre hacían... ahí tenían un fogón y era donde cocinamos, pues, ahí era donde se cocinaba. Resulta que hubo una noche que parece ser que el cocinero... ¿cómo le dicen a este? el que hace la comida en la guerrilla como que no apagó bien el fogón. Nadie se dio cuenta sino que yo... como a media noche yo me desperté como con un calor en los pies porque sentía que me estaba quemando. Cuando miré y era que se había prendido la choza donde estábamos. Y ahí mismo hice el escándalo y eso me dio a entender que, entonces, que a dónde estaba la vigilancia en ese momento.

### **¿Qué hora era más o menos?**

No, estaba ya el amanecer. No sé. Serían por las cuatro, no sé. Y entonces nos paramos todos a bregar a apagar eso porque la choza se quemó del todo. La choza se quemó del todo. Pues, la logramos apagar, pues, pa' que no siguiera quemando monte. Y yo sé que al otro día al rancho... ahí mismo al rancho lo llevaron ahí mismo. Ahí mismo, al otro día arrancó pa'... se lo llevaron. Lo cambiaron. Y eso sí pasaba allá, cada que había algún disgusto entre ellos, ahí mismo lo llevaban pa' allá, pa', me imagino que pa' donde estaba la sede de ellos. Porque ahí mismo... ellos no podían mostrar que tenían discordia delante de nosotros.

### **Ah, nunca se peleaban entre ellos.**

Sí, por eso. Si alguna vez había una discordia ahí mismo los que estaban en discordia, los despachaban y mandaban a otros dos.

### **¿Qué tipo de discordia se podía manifestar?**

Pues, allá había problemas sentimentales, allá había problemas sentimentales de compañeras. Yo me recuerdo que allá había un muchacho que tenía... se llamaba... le decían Jorge. Tenía una enfermedad... Tenía... ¿cómo es que se llama esta enfermedad? Que convulsiona y le daba paludismo. El muchacho tenía paludismo y una noche también casi nos mata a todos. Porque ese man se despertó alucinando... alucinando y cogió ese fusil y pa' matarnos a todos de arepa, yo no sé cómo hicimos. O el man cómo... qué pasó, pero nos iba a matar a todos ese man. Ese día sí me dio (*risas*) ese día sí pensé que nos

íbamos a ir porque ese tipo se veía que estaba como todo perdido, y perdido, y perdido y le hablaban, y le hablaban, y le hablaban, pues, uno también le hablaba, pero el man no. No reaccionaba. Y afortunadamente, pues, no sé.

**¿A ustedes los llevaban amarrados?**

No, nunca nos amarraron pero sí nos dijeron que si nosotros hacíamos... siempre nos amenazaban que según como nos manejáramos nos trataban. Entonces uno siempre trataba de estar ahí tranquilo, calmado, y sabíamos que el día en que fuéramos a hacer alguna cosa tenía que ser de sorpresa y era cosa definitiva que no fuera, pues, que no fuera a cometer uno errores. Como la fuga, por ejemplo. Pensábamos en la fuga pero tenía que ser en la noche en que nos fuéramos a ir teníamos qué decidimos de una, de una porque si no... a lo que apareciera y sabíamos que teníamos que arrancar por el río pa' abajo y el problema era que donde nos encontráramos o donde hubiera grupos indígenas teníamos que dar la vuelta por otro lado porque sabíamos que los indígenas nos iban a denunciar seguramente. ¿Qué más?... no sé.

**¿En esa época tuvo sueños? ¿Se acuerda de sus sueños?**

No.

**¿Y después del secuestro?**

Después del secuestro no. No porque yo siempre tuve... tomé eso muy relativamente, pues, no sé. Como una experiencia. Pero no me pareció tener sueños, no.

**¿No le representó un sufrimiento?**

Pues, sufrimiento uno, sí. En el día sí uno estaba sufriendo porque uno sabía, pues, uno no sabía si iba a volver a ver a la familia o no. Ese sí, claro que sí; pero uno trataba de no pensar en eso. Eso era lo que hacíamos, tratar de no pensar en eso y estar todo el día distraído en cualquier cosa. Incluso, ellos cortaban la leña y entonces nosotros pedimos que nos dieran la cortada de la leña pa' nosotros tener actividad y hacer alguna cosa diferente pa' no estar pensando en tanta cosa. Entonces, de alguna manera éramos conscientes de que teníamos que pensar en cualquier cosa que no fuera el desespero de salir de allá, de salir de allá. Y el día que, como le digo yo a usted, cada ocho o diez días llegaba el comandante a decir "Vea, es que con su familia no se ha podido negociar... es que su familia no quiere no sé qué..." y "que su familia no sé qué" y ese día pasaba uno bien aburrido pero uno sabía que esa era un modo de trabajar a uno, que lo estaban trabajando. Entonces uno era consciente de eso. Entonces tenía que bregar a no bajarse el... a dejarse influenciar de ellos.

**¿En esos tres meses no tuvo ningún contacto con su familia?**

Nada, no. Nunca, nunca, nunca. A nosotros nunca nos... no, no nos facilitaron ninguna cosa ni nada. Ninguna prueba de nada.

**De esos tres meses, ¿cuál es el recuerdo más doloroso y complicado que tiene? Como lo que haya sido más difícil.**

Cuando a ese muchacho le dio esa cosa.

**A Jorge...**

Cuando a Jorge le dio esa cosa, ¿cómo se llama? Sí, eso no le dio fiebre. A él le daba fiebre con frecuencia, pero yo no pensé que él fuera a llegar a allá. Y si ellos sabían que él podía llegar a allá, ¿cómo lo tenían ahí en el grupo? Pero me parece que eso fue mal manejo de ellos allá. Incluso él, a raíz de eso, se fue. Se lo llevaron. Y como a los veinte días volvieron y lo mandaron.

**Y otra vez estaba...**

Pues, él seguía con la enfermedad y nosotros hablábamos con el comandante de nosotros y cuando fue el comandante, el jefe de ellos, que era... que ya se me olvidó cómo se llama ese muchacho... el segundo ese... Cristóbal se llamaba dizque el que se entendía... supuestamente, era el que hablaba con nosotros, que era el duro, que después resultó que no era el duro si no que había otros más duros que él. Le dijimos que pa' qué llevaban ese muchacho pa' allá, que era un problema pa' nosotros y pa' todos que porque nosotros no lo podíamos controlar. Y no decía que no, que con ese muchacho no pasaba nada. ¿No pasaba nada? Y cuando le dije "vea lo que nos pasó ya". Y de arepa nos salvamos, porque nos pudo haber pasado eso. Lo otro que nos decían era que otro... otro suceso que decían era que si el Ejército llegaba, los primeros fusilados éramos nosotros. Entonces, cuando uno sentía ruidos o ellos ahí mismo se movían todos y lo dejaban a uno solo en el campamento y todos se movilizaban. Se hacían a los alrededores de donde estábamos nosotros a ver qué pasaba. Entonces, también era un momento crítico porque uno no sabía si era el ejército que estaban llegando o quién estaba llegando. Cuando sentían algún ruido raro... algún... no sé, alguna cosa.

**¿Le tocó alguna vez un enfrentamiento?**

No. Yo hoy en día, o, hoy en día no. Yo siempre, cuando salí me di cuenta que el Ejército nunca iba a ir por allá, ¿eso pa' qué? Nunca pensé... pues, uno sí aguarda... yo andaba con una cachucha roja pensando que de pronto el ejército volaba en helicóptero y lo podían verlo a uno en la selva, pero nunca sentí un helicóptero, nunca se sintió un helicóptero. Nunca. Y cuando esos sentían alguna cosa en el aire, ahí mismo lo hacían meter a uno al monte, ahí mismo uno se metía al monte. Tatá. Pa' que no lo vieran. Pero yo me acuerdo que yo sí tenía una cachucha roja y, pues, me la ponía que pa' que me visualizaran pero nada. Tampoco.

### **¿Cómo se terminó el secuestro?**

El secuestro se terminó muy fácil. El secuestro se termina muy fácil... ni tan fácil, pues. El tipo dijo que con la familia de nosotros era imposible negociar, que ellos no estaban dando nada, que si nosotros estábamos interesados en negociar y a ver cómo es la vuelta. Entonces, volvimos. Él fue como dos veces más a plantearnos alternativas y yo le dije "pero, ¿es que qué alternativas le podemos dar si nosotros no tenemos plata? Lo que tenemos es esto, esto y esto y usted me dirá." Y entonces a lo último ellos accedieron y dijeron que entonces que así negociamos por una plata. Negociamos por una plata y...

### **¿La plata la negoció usted?**

Pues, la negociamos el otro compañero mío y yo. Y la tercera persona, pues, nunca llegó, nunca llegó, nunca llegó. Lo que nos dijeron fue que lo tenían en la enfermería porque el señor se estaba recuperando que porque le había ido muy mal en la entrada. Y siempre nos dijeron que estaba en la enfermería. Entonces negociamos fue el amigo mío y yo.

### **¿Y qué pasó con el tercero?**

Al final cuando llegamos aquí nos dimos cuenta que el señor se había muerto el segundo día de haber salido de allá.

### **¿Cómo se dieron cuenta?**

Se dieron cuenta fue porque a la casa que nosotros llegamos o a la parte donde nosotros llegamos la noche después de un día y medio de camino, donde hubo un cambio de guardia. Mejor dicho, en esa... esa gente como que se desmovilizaron. Se volaron de allá y se desmovilizaron y cuando llegaron aquí...

### **¿Los de la primera guardia se desmovilizaron?**

No. Había un caserío, y en ese caserío... la gente que vivía en ese caserío como que se desmovilizó o se vinieron, no sé qué pasó. En todo caso, ellos eran colaboradores y entonces ya como que se vinieron y denunciaron todas las cosas. Y, entre las cosas que denunciaron, fue que el señor llegó a allá y que el señor se había muerto. El señor se había muerto porque llegó con problemas de presión y problemas de... el señor tenía problemas próstata y que estaba orinando sangre. Y parece ser que al señor lo montaron en un caballo y venían caminando con él cuando de pronto se desgonzó. Y esa fue la versión que nos dieron. O que nos dieron, no, que dieron ellos, porque nosotros nunca supimos más nada. Incluso, cuando nosotros negociamos, nos dijeron "estamos negociando es pa' los tres" y me dijo: "sí, es pa' los tres" y listo. Entonces cuando ya se dio la plata, entonces dijeron "salgan por aquí".

### **Y, ¿cómo se...? ah, ¿se definió la cantidad?**

Sí, ya y cómo se vino a traer la plata y todas esas cosas.

### **¿Y cómo era el... qué se acordó con ellos?**

Que uno de los dos nos íbamos a venir pa' la ciudad, íbamos a conseguir la plata y la íbamos a llevar a allá. Y los otros dos, supuestamente, los otros dos se quedaban allá como garantía.

### **¿Y cómo se decidió que fuera...? Porque fue usted el que...**

Sí, yo fui el que vine primero. ¿Cómo se decidió? No, muy fácil. El compañero mío es un tipo soltero, sin familia, y me dijo "Hermano, usted tiene familia. Usted tiene señora. Váyase usted. Yo confío en usted." Y eso fue todo. Entonces, listo. Yo le dije: "Hermano, esa plata, me demoro... yo creo que me demoro por lo menos veinte días, un mes yéndome bien pa' conseguirla. Y eso, pues, esperando que la familia mía haya gestionado algo ya. Me dijo: "No, yo sé. Yo soy consciente de eso. Yo me quedo aquí, yo sé. Yo lo espero el mes." Afortunadamente, pues, hicimos la vuelta en veinte días, y a los veinte días, yo sí tenía contacto con ellos porque ellos me llamaban. Cristóbal... ese Cristóbal me llamaba y me decía "Qué hubo, ¿cómo va?" y le dije: "ah, no, que me falta que tatatatata." Bueno. Que "Ah, tenga en cuenta, pues, que aquí está la gente, mijo, aquí están desesperados." Yo sabía que eso era trabajo de él, él me estaban trabajando. "Vea, aquí la gente está desesperada" y yo "ah, pero, ¿yo qué hago pues, hermano, si no puedo?"

[...]

### **Ah, ¿usted conocía la cara de Cristóbal?**

Sí, claro. Yo a Cristóbal lo veía, claro, claro. Yo los veía a todos. Normales. Lo que no... lo que sé fue que me taparon la cara. ¿Cómo le parece? Uno en el monte y me taparon la cara pa' entrar a la, supuestamente, a la base de ellos, donde ellos tenían el... la central de ellos porque ahí estaba Cristóbal y que necesitaba hablar conmigo. Bueno, listo. De todas maneras, entramos. Me dijo: "Vea, estos dos manes lo van a saca hasta cierta parte y usted pa' allá sigue. Sigue solo." Y yo le dije: "¿y yo cómo hago yo pa' saber pa' dónde voy?" y me dijo "No, allá le explican. Anduvimos todo un día con esa gente. Anduvimos un día. Ese día llegamos a una... a una casa de indígenas. Ahí nos dormimos en el piso y al otro día me dijeron "Hermano, vea, usted sigue por aquí y nosotros seguimos por acá." Y yo le dije: "¿cómo así?" y me dijo "Ah, sí. Usted ya sigue pa' acá. Dele pa' abajo." Otro día de camino. "y usted va a llegar a una carretera principal y ahí espere el bus, y listo." Anduve otro día. Llegué ya por la tarde cinco o seis de la tarde.

[...]

### **¿La gente sabía que era...?**

Sí, la gente sabe. La gente no le pregunta a uno. Pero la gente viéndolo... uno bardado, todo mal... pues, no mal vestido porque incluso ellos me dieron una sudadera y una camisa pa' salir. Pero sí saben, pues, yo me imagino. E incluso nosotros sabíamos que por ahí era la salida porque recuerdo que hubo un día que también pensé que nos iban a fusilar, que recibió... yo vi cuando el comandante recibió un mensaje a la hora inapropiada, porque no eran, como le digo yo, eran a las seis, a las ocho, a las diez, a las doce, tal... sino que fue una hora así, por decir algo, a las diez y media. Llegó... oí que le estaban hablando por radio y él se paró y se retiró. Y cuando llegó, volvió, regresó él a donde estábamos nosotros me dijo: "Vea, me hacen el favor y se meten los dos a la carpa." Y yo le dije "¿y por qué?" y me dijo "se meten a la carpa y la cierran." "¿Y por qué?" Y listo. Y nos metimos ahí y yo dije "Aquí nos van a fusilar, hermano, quién sabe qué pasó. De pronto no hubo negociación también y nos van a fusilar." Y dije "Ave María" Yo ya de todas maneras había hecho el balance, ya había pedido perdón de todo lo que había hecho y ya había hecho todo, pues, pensando que de pronto...

### **¿Cómo así que había pedido perdón?**

Ah, yo ya había pedido perdón de todo lo que había hecho ya. Lo bueno y lo malo que había hecho. Ya había hecho balance ya.

### **¿Rezaba en esa época?**

Pues, sí, yo sí. Al principio no me acordaba, pero después sí me acordé de rezar y yo pensaba que eso sí... me parece que eso sí sirvió, me parece. Yo creo que sí sirvió, porque al final que ya me dediqué como más a rezar en las noches y en las mañanas, pues, vi como que las cosas como que mejoraban. Las cosas mejoraban. Nos encerraron en la carpa y yo dije "¿qué pasó aquí?" cuando tras. Nada. Cuando nos dejaron como cinco o diez minutos y a los diez minutos: "Ya pueden salir." Y como a los cuatro o cinco días, la misma cosa. "Métanse a la carpa." El primer día fue muy verraco, porque yo dije "Me van a... nos van a fusilar." Y ya cuando... otra vez y "¿Qué pasó?" y vuelva otra vez...

### **Cuando venía el pensamiento de "Nos van a fusilar.", ¿qué era lo primero que pensaba después de eso?**

Pues, claro. A uno le da la angustia y, pues... uno tener los hijos todavía tan pelaos. Y lo verraco es eso, que uno se muere y lo dejan allá tirado y uno no sabe si lo encontraron, no lo encontraron; si lo entregaron, no lo entregaron.

### **¿El cuerpo del señor, del tercero, nunca apareció?**

Nunca apareció. Ese... ellos dicen que ellos se desmovilizaron. Me dijeron que ellos habían... que ellos tenían dizque un cementerio, no sé. Pero yo no creo que al señor lo hubieran metido en el cementerio porque, ¿usted cree que van a transportar un muerto en el monte dos o tres días, pa' llevarlo a un cementerio? Porque no sabe el señor en dónde murió ni nada. Entonces, ¿qué va a saber uno? ¿Qué va a ir al cementerio? Yo cuadré con Cristóbal cuando le dimos la plata y le dije "Pero aquí llegó no más uno, ¿y a dónde está el otro?" y me dijo "No, es que el otro no le va a llegar." Pero yo ya sabía, pues, por lo de los que se habían desmovilizado que había dicho que había un señor que se había muerto. Pero yo le reproché y le dije "¿Y dónde está el otro? ¿Y el otro?" "No, el otro no va a llegar. No se preocupe." Y listo. Con eso me salí. E incluso nosotros alguna vez hicimos gestión a ver si nos entregaba el cadáver o algo y dijo que no que porque ya estaba muy... que porque ya estaba muy... llevaba tiempo enterrado y que entonces que ya eso se volvía una mazamorra, no sé qué carreta, que tatá. Y después cuando ya dijeron que se habían desmovilizado, aspiramos a que lo fueran a entregar y parece ser que tampoco lo entregaron.

### **¿Cómo supo que se habían desmovilizado?**

Porque a mí me llamó... me llamaron de... juzgados, o yo no sé cómo se llama eso, pues, de la justicia. Que iban a empezar las audiencias. Eso fue como en el 2010. 2009, 2010. Las audiencias de... yo supe por la prensa que ellos se estaban desmovilizando. Por la prensa. Y después me mandaron, pues, me llamaron y me dijeron que se iban a presentar en un

juzgado ahí en la Alpujarra en Medellín, que para que me presentara, pues, para que... que si quería ir intervenir o si quería ir. Yo sí fui dos días.

**¿Usted los vio?**

Sí, claro, yo los vi.

**¿Y qué sintió?**

No, pues, yo estaba ya asegurado en Medellín. Ya no tenía... (*Risas*) no, yo estaba tranquilo. Ellos... igual ellos...

**Pero, ¿sintió rabia? ¿Sintió rencor? ¿Qué sintió cuando los vio?**

Pues, hombre, yo contra la guerrilla base, no. Porque me dio pesar de la ignorancia de ellos. Porque yo... yo sé que a mí varias veces me llamaron a... el comandante a preguntarme; porque yo les preguntaba a ellos cosas de... a ver qué tanto sabían ellos de socialismo, de la revolución y de esas carretas y ellos eran... no sabían nada. No sabían nada. Empezando porque ellos tenían la idea de que cualquier persona que tuviera carro y fuera en carro por cualquier parte, tenía plata. Entonces es una cosa... pues... no. Y no sabían qué era un socialismo, no sabían qué era... simplemente a ellos les taladraban la cabeza diciendo que había que quitarle la plata a los ricos, que había que quitarle la plata a los ricos y a mí me parecía que era una pendejada. Incluso ahí me doy cuenta en la... yo fui como dos o tres veces a lo de los juzgados y por lo que me dio a entender el...

**¿Quiénes estaba en los juzgados? ¿Cristóbal o...?**

Estaba Cristóbal, estaba uno que le decían “Segundo” que era un señor que había perdido un ojo y había otro que fue el que había organizado, que era el disidente, que era uno de los que había organizado el Ejército de Liberación, que era el que había organizado ese grupo. Yo no me acuerdo cómo se llamaba.

**¿A él lo vio en el monte también?**

No, a él nunca lo vi en el monte. Yo siempre vi fue a Cristóbal. Al que le faltaba... al que tenía un problema en un ojo lo vi una vez también allá que andaba con Cristóbal. ¿Cómo se llamaba ese tipo? En todo caso yo fui dos o tres veces a esas cosas y ellos no le paraban bolas a lo que dijera el juez. Nada. Ni a lo que dijeran los abogados. Yo vi allá a la guerrilla base y todos eran viendo por la ventana viendo pasar carros, viendo pasar carro. Nosotros nos hacíamos atrás y esos manes allá atrás mirando pasar carros y nada, y no veían, y no se preocupaban por lo que estuviera diciendo la juez, por lo que estuvieran diciendo los abogados, nada, nada. No se preocupaban por nada.

**¿Qué piensa de eso?**

Pues, yo no sé si eso estaba arreglado o qué o ellos confiaban en el... el único que sí estaba al lado del abogado era el comandante jefe de ellos, pues, el máximo. Que no me acuerdo cómo se llamaba el tipo ese, hombre. Y era el único que hablaba y él estaba sentado al lado del abogado y pa' atrás estaba Cristóbal, estaba el “Segundo”, y estaban los otros... y ya la guerrilla base, estaban los hombres a un lado y las mujeres al otro. Y ellos converse...

[...]

**¿Y ellos lo vieron a usted?**

Sí, claro. Ellos me vieron a mí y hubo momentos de receso. Y yo me para y les preguntaba. Porque yo cuando eso... yo había anotado... los nombres de toda esa gente, de los que me acordaba yo los había anotado y los había guardado por ahí y los había guardado por alguna parte ahí escritos por sí... uno no sabe. Y ellos... uno les preguntaba por Fulanito y “Ah, no, ese señor... ese murió.”, “¿Fulanito?” “Ah, ese yo no sé quién es. ¿Ese Fulanito? Tampoco sé quién es.” “¿El otro?” “Ah, ese no. Ese se voló”. Bueno, pero no. Yo: “Hermano...” pero ellos no. No les interesaba el tema básicamente. Me pareció que no les interesaba el tema. Todos estaban juntos allá. Las mujeres también. Incluso, el primer día que hubo... que los citaron, ellas... las mujeres no fueron y tuvieron que parar la... el proceso, ¿cómo se llama eso? la audiencia. No pudieron empezarla el primer día, porque ellas venían... dizque a ellas las tenían guardadas en Boyacá, en una cárcel de Boyacá y las trajeron pa' acá pa'... las trajeron para Medellín, aquí por San Cristóbal, ¿cómo se llama esa cárcel? ¿Pedregal? Las llevaron pa' Pedregal y que allá las metieron todas revueltas con otras presidiarias y que ellas no podían... que ellas tenían que tener su habitación aparte. Mejor dicho, que a ellas las tenían que separar de todo mundo que porque ellas eran distintas.

**¿Qué pasó con ellos finalmente?**

Ellos se desmovilizaron y, entiendo yo, los condenaron a pagar siete años. Incluso ya los siete años ya se cumplieron hace mucho rato.

**Y, ¿usted qué piensa de esa condena?**

Pues, eso es nada porque ellos entre los delitos que aceptaron estaba el delito de... el secuestro de nosotros. Ellos... yo en el proceso... ellos aceptaron como 45... pues, como entre secuestros, y extorsiones, y cosas de esas aceptaron todo eso. Entonces, siete años para 45 delitos es nada. Y teniendo en cuenta que... teniendo en cuenta, no. Entiendo que muchos de esos guerrilleros eran... extorsionaban a la misma familia de los mismos guerrilleros.

[...]

### **¿Cómo fue esa primera conversación (con su familia, luego de ser liberado)?**

Ah, pues, no. Pues, muy emocionante. Pues, muy emotiva, pero... llorando. Llorando básicamente todos.

### **¿También estaban sus hijos?**

No, ellos estaban estudiando. Pero bueno. No, simplemente le hablé y le dije que ya estaba en un pueblo, que no sabía dónde estaba pero que yo iba a llegar de alguna manera, pues, yo ya sabía más o menos dónde estaba; a cuánto estaba de Pereira y a cuánto estaba de Medellín, que yo de todas maneras ya iba saliendo y que yo creía que llegaba. Ese día, entonces, dos carros de *Occidental* no me quisieron llevar. Entonces yo volví. El señor que me traía venía de Santa Cecilia de llevar un ganado. Era un camión. Un señor de un camión. Entonces yo volví donde el señor y... porque él me dijo que él iba pa' Medellín y yo le dije "¿y usted por qué no me lleva a Medellín?" y me dijo "No, porque yo tengo que ir a hacer otra vuelta." O sea, pues, que me sacó el cuerpo pero yo no le conté nada. Y le dije "Ah, bueno." Entonces yo me voy pa' Pereira. Entonces cuando yo caminaba y, caminaba y no veía quién me llevara, porque realmente ahí había muy poquito, pues. Lo otro era pagar un chivero, y el chivero me cobraba más de lo que yo tenía. Pa', no más, pa' llevarme hasta La Virginia que es otro... Ah, y otro pueblo que hay por ahí, no... por ahí queda... La Virginia no... Apía, pa' Apía me podían llevar hasta Apía. Pero no me alcanzaba. Si le pagaba a él hasta Apía, me quedaba sin plata. Entonces tampoco me daba. Y de Apía iba a tener el mismo problema porque allá no trabajaba sino *Occidental* entonces, ¿quién me iba a llevar? Entonces quedaba en las mismas. Entonces volví donde el señor y le dije que por qué no me arrimaba... le dije: "¿usted por qué no me hasta donde se desvíe y yo le pago?" y me dijo "Ah, no, entonces espere." Cuando eso estaban... yo me acuerdo que estaba en la Vuelta a Francia... en el Tour de Francia. Me dijo "Ah, yo voy a ver aquí la carrera y nos vamos después." Y le dije "Ah, listo." Y ya arrancamos. Y ya arrancamos, pasamos por Apía y ya él se metió por una carretera ahí a salir más debajo de La Virginia y entonces ya me fui conversando. Y ya cuando íbamos en el camino, le dije: "Vea, hombre, el caso mío es este: tatatá" y yo le conté la historia y me dijo "Ah, ¿cómo así? Ah, no pero entonces: vea si quiere, yo... la vuelta mía que yo tengo que hacer es en Supía tengo que entrar a lavar y organizar este carro. Si usted me espera, no tengo problema" Y yo le dije: "¿Yo qué afán tengo? Yo no tengo afán. Si usted me lleva a Medellín, yo me voy con usted porque el problema mío es el perro porque no me lo van a... en el bus no me lo van a llevar. Entonces yo necesito es llegar a Medellín y listo. Cuando eso entonces ya, bueno. Entonces llegamos a Supía y efectivamente el señor se puso a lavar el carro y yo a esperarlo ahí, y esperamos ya. Y la señora mía sed había venido con un hermano de Medellín y nos encontramos ahí en La Pintada. Ahí nos encontramos nuevamente.

### **Y cuando volvió a Medellín... o sea, eso fue en La Pintada. Ese mismo día llegó a Medellín... ¿cómo fue?**

Pues, fue muy emocionante porque el mundo... todos lloramos ahí.

[...]

### **¿Usted se considera una víctima?**

Sí, yo creo. Pues, claro que me considero una víctima. No tanto yo sino la familia mía. Porque, pues, uno sabe... lo que yo pensaba era que uno allá sabe uno lo que está viviendo. Como le digo, hubo momentos difíciles, pues, que uno piensa que ya se va a morir y tal; pero un está ahí. Uno está ahí viviendo eso. Me parece que es más difícil pa'l que no está viviendo y que está en la zozobra de qué sí está pasando... de qué está pasando y qué no está pasando. Me parece que es más la angustia esa, que esos momentos... que esos diez minutos o los quince minutos que uno... cuando a uno lo metían a allá la carpa, a decir "Métase a la carpa." Ah, eso fue lo que no aclaré. Cuando lo de "Métase a la carpa y nosotros le decimos cuándo vuelve a salir." Que pensaba uno que era que lo iban era a fusilar, y ahí mismo se le venía a uno a la cabeza: "Fue que la familia mía no negoció", "Se agarraron con este man y los bravearon, o ya no están contestando. Quién sabe qué pasó. Entonces nos van a fusilar." Esos momentos, esos diez minutos, esos quince minutos de angustia que uno tenía en ese momento allá en la carpa, es muy poquito tiempo con la angustia que podía tener la familia que esperando todo... o en el caso de la señora, de los hijos levantándose, llegar a la casa y no encontrarlo a uno, no verlo a uno nunca... y pasar el tiempo, y el tiempo y no llega el papá, no llega el esposo, no llega nadie. Y a mí me parece que es muy duro. A mí esos diez minutos me parecían mortales, porque uno esperaba el sonido del fusil. Y más o menos eso, eso mismo es lo que estaba esperando la familia de uno. O esperando no, pensando la familia de uno, que ellos negociando y de pronto uno ya esté muerto. Y a nosotros nos metían a la carpa porque fue que después al final un día nos metieron a la carpa, y la carpa tenía un huequitico, un hueco muy pequeñito. Y entonces yo rompí la carpa adrede, abrí el huequito más. Y resulta que cuando nos meten a la cosa, a la carpa, al momentico pasan por la... por el otro lado del río pasan guerrilleros con secuestrados.

### **¿Era para evitar que se vieran entre secuestrados?**

Pa' no hubiera contactos. Exactamente, exactamente. Y entonces por eso te digo yo que nosotros sabemos que salíamos de Santa Cecilia porque en esos días secuestraron, cogieron un bus de estudiantes de la Universidad Nacional. Y ese... y ahí fue yo me di cuenta que como a los dos días o tres días nos metieron a la carpa, y ese día nos demoraron mucho en la carpa. Y miramos por el hueco y pasaron. Yo conté 19 civiles y eran por ahí unos 15 guerrilleros. Esos eran del Ejército de Liberación porque eran de camiseta... de camiseta negra. La camiseta negra eran los del Ejército...

### **... de Liberación Nacional.**

Eso. Y eran 19 y nosotros habíamos oído en las noticias que habían secuestrado un bus.

### **¿Y eso en qué año fue?**

2004, 2005. Yo no me acuerdo bien. Lo que sé es que ese año quedó campeón Medellín. Porque eso fue una de las cosas que también influyó para yo salir cuando estábamos negociando, porque eso fue por esa misma época. Cuando estábamos negociando con el compañero mío yo le dije.

### **¿En qué influyó?**

Porque él es hincha del Nacional y esa final fue Nacional vs. Medellín y le dije "El que quede campeón. Si..." Porque nosotros ya veníamos palabreando eso con el man, que si no podíamos negociar con la familia, que de pronto nos iba a tocar a nosotros negociar. "Si gana, el que quede campeón, entonces se va" Entonces por eso digo yo que fue el año en que quedó campeón Medellín. Que un partido lo ganó 1-0 y el otro partido quedó empatado 1-1. Y esa noche, me acuerdo que esa misma noche que quedó campeón Medellín, esa noche fue la noche que se prendió la choza esa, que se prendió esa choza. Que arepa no nos mata, pues, no nos quemamos ahí. Porque ni ellos ni siquiera, ¿ellos por qué no se dieron cuenta que eso se había prendido, pues? O sería que yo estaba más cerquita de las cenizas, no sé.

### **¿Y en todo este tiempo nunca ha tenido un sueño con relación a eso?**

No. No, porque, yo como le digo, yo siempre traté de mantener eso relajado, pues, no.

### **¿No le han vuelto recuerdos como incómodos?**

¿Como pesadillas?

Sí.

No, no, no. Yo siempre pensé que eso fuera una... como que fueran gajes del oficio. Mejor dicho, yo en mi juventud aspiraba... aspiraba erróneamente a ser guerrillero. Y después de... cuando yo fui caminando pa' allá, me dije: "Vea, me va a tocar ver la vida de un guerrillero aquí, me va a tocar ver cómo realmente son los guerrilleros."

### **¿Hasta cuándo quiso ser guerrillero?**

No, pues, no, hace mucho tiempo que dejé.

### **¿Pero sentía admiración por la guerrilla antes?**

Sí, claro, claro. Cuando estaba joven, cuando estaba estudiando, cuando estaba en el colegio, cuando tiraba piedra, cuando estaba en la universidad y había todos esos grupos.

### **¿Y qué le llamaba la atención de la guerrilla?**

No, pues, uno leía mucho como marxismo, mucha pendejada ahí y le parecía que eso era, pues, que todo era una explotación. Que aquí en este país y de hecho, yo creo que eso es culpa también de los políticos, que uno se vuelva así de izquierda por la... los atropellos que hacen. Que... se escudan en la democracia pa' explotar al pueblo. Entonces tampoco. Y aprovechar las posiciones que tienen. Y eso no es democracia tampoco, pues, no es democrático, que yo aproveche mi puesto, mi posición para que el pueblo se... subyugar al pueblo. Entonces tampoco. Entonces uno siempre tenía... y yo fui criado en un colegio, en un liceo, y siempre viví con la gente de barrios populares y de todo eso, y entonces uno tenía como esa consciencia de rebeldía, y de... no sé. Y ahí se da cuenta uno de lo errado que está cuando va a allá, vive eso, pues, de alguna manera yo veía lo inocentes que eran ellos. Incluso allá había gente que eran... que habían sido sicarios. En las ciudades habían sido sicarios y estaban allá escondidos.

### **O sea, no había una ideología realmente.**

No, no, no había ideología. Incluso había otro, un muchacho... le decían "El Sobrino". Me dio pesar del muchacho, el tipo tenía por ahí 22, 23 años. Y se lo llevaron pa' allá porque le dijeron que... que allá le iban a pagar el salario mínimo y que allá estaba libre de comida y dormida, y que cuando quisiera, que cuando quisiera se... se podía salir. Pero que era...

### **Que era un trabajo más...**

Exactamente. Y cuando llegó, ahí mismo lo apretaron y al man lo tenían vigilado. Y cuando yo fui a... cuando fui por la perra a allá pa' salir, me acuerdo que a mí me metieron allá como a un... como a una especie de calabozo y, pero era dividido por tablas. Y cuando yo llegué y entré, yo... alguien me habló ahí enseguida, y entonces me puse a conversar con él y me dijo que él estaba allá y que tenía que pagar siete años allá guardado, que porque se había tratado de fugar. Y fue de los... y él es uno de los que le dijeron que le iban a pagar el salario, que le iban a pagar el mínimo y que iba libre de todo y, pues, de esas condiciones. Ese y el otro que yo me acuerdo, a ese al que le decían "El Sobrino", ese... porque ese fue uno de los que nos... fue en del segundo grupo que iba yo, fue el segundo grupo que nos recogió esa noche y que nos llevó ya hasta el campamento básicamente, pues. Ese man, a ese man se le veía la aburrición y la tristeza tan verraca que tenía y ese estaba secuestrado, pues, podemos decir, que ese como otros, como muchos que también estaban ilusionados, estaban secuestrados. También había un grupo... había otro pelado que era muy formal, que incluso fue el que nos consiguió el radio. Muy formalito. Ellos eran de Andes. Lo que pasa... es que eso es así. A ellos no les interesa tener mucho contacto con uno, por eso uno no... no lo dejan a uno más de tres o cuatro días con ellos porque uno allá sin hacer nada tenía que conversar. Y ellos muchas veces se desahogaban con uno y uno también se desahogaba con ellos. Había un muchacho, era una familia... incluso, casualmente, ellos vivían o los papás de él vivían... eran vecinos de la finca a donde nosotros nos cogieron. Y él fue uno de los que nos cogió, él fue uno de los que nos cogió. A él lo... él había ido allá era porque conocía la zona, estaba ahí. A nosotros nos cogieron, perdón, nos cogieron ahí era porque estaban esperando al dueño de la finca y no conocían al dueño de la finca, pero sabían que llegaba en un carro, en un carro... ¿cómo qué carro era? Un Chevrolet, que llegaba en un Chevrolet. Y casualmente nosotros ese día cogimos un carrito en el pueblo pa' que nos llevara y era un Chevrolet, entonces ellos dijeron "Ahí va, ahí va el dueño." Por eso fue que nos cogieron. Y entonces ese pelado como que era... como que el papá y la mamá vivían por ahí vivían ahí cerquita de ellos. Eran cuatro hermanos y todos cuatro estaban allá. De 11, 13, 15 y 17 años.

### **En el momento que se cruzaron con... ¿en el momento en que se fueron o cuando se cruzaron?**

Cuando se fueron. Cuando se fueron. Un peladito, un niño de 11 años, imagínese, 13 años, 15 años, 17 años. Unos pelados sin vivir y uno hablaba con esos pelados y no, inocentes del todo. No saben nada, pues. Lo que le dijeran, lo que ellos hacían... y decían que... uno sabía que lo que le decían a uno era lo que le habían dicho los comandantes. Y esos pelados dicen que se fueron pa' allá porque allá donde estaban, vivían, no tenía trabajo y se estaban muriendo de hambre. Y aquí les estaban garantizando una plata y la comida, por lo menos. Ellos decían que por lo menos la comida estaba garantizada. Pero, de todas maneras, pues, uno ve todas las necesidades del campo, de la gente del campo y el gobierno no hace nada. Entonces uno sí, pues, el hecho de ser uno de, de ser no... de haber sido rebelde en la juventud de alguna manera, pensando en volverse guerrillero, pues, afortunadamente no se me dio pero me tocó vivirlo de alguna manera estando al otro lado, pero estando con ellos al lado de... viviendo con ellos y uno sí se da cuenta que ellos están secuestrados, o estaban secuestrados porque, vea, de pronto viviendo bien maluco y con bastantes necesidades, y no disfrutando lo que están haciendo, porque no están disfrutando, uno ve que no están disfrutando. Había, pues, nosotros pudimos tener contacto por ahí con unas treinta, cuarenta personas y, que tuvieran consciencia de guerrilla, de guerrilla, de pronto una o dos personas que sí se les veía la consciencia.

### **¿Cristóbal entre esos?**

No, Cristóbal no. Cristóbal estaba era por...

### **¿Cómo era Cristóbal?**

¿Físicamente o qué?

### **No. ¿Cómo lo describiría? Porque es con el que tuvo más contacto, ¿o no?**

No, era con el que... no. Allá había un muchacho, "Tribilín", que tenía buena formación, que tenía buenos conocimientos. Había otro muchacho que era del Cauca... ¿cómo le decían a ese muchacho? Tenía el nombre del pueblo de donde era él, por eso me acuerdo yo. Que uno hablaba con ellos y a ellos sí se les veía que tenían algo de formación, que tenían algo de... sí, algo de formación socialista.

### **¿De ideología?**

De ideología. Pero los demás no tenían nada. Cristóbal se veía que estaba allá era por explotar a esos pelados. Por vivir bueno. Por echar bueno. Porque allá, por los comentarios que había, los duros allá hacían lo que les daba la gana, y no hacían nada y pasaban bueno. Entonces no. Cristóbal no creo que tuviera vocación. Ni en ningún momento pensé. Y en el modo de hablar, en el cómo comportarse, pues, era como muy déspota, me parecía a mí. No sé.

---

## Extrait de l'entretien de Monsieur G

Tengo 39 años, actualmente soy padre de una niña de 15, de una familia de cuatro integrantes: papá, mamá, una hermana mayor y yo. [...] Y, pues, fui dentro de esa historia profesional y mi historia de vida, fui militar 17 años. Ingreso a los 15 para cumplir 16, el 6 de enero y me... el 6 de enero del 2000 ingreso y me retiro el 17 de agosto del 2017. Me retiro con el grado de Capitán. Eso es como brevemente quién soy.

**Listo. Y si te pregunto por tu historia, ¿cómo empezaría eso? O sea, ¿cuál es la historia de G?**

Ah, no. ¿G? G nació muy parchado en Amagá, Antioquia, que es un municipio aquí a 45 minutos de Medellín. Hijo de un padre avicultor, madre ama de casa. Nazco muy tranquilo, hombre. Digamos que esos primeros años de vida son en la finca y yo siempre voy a apuntar a que esos años de vida... le doy cierta tranquilidad y una inocencia tardía porque lo fui como hasta... disfruté mi niñez mucho, mucho, porque...

**¿Por qué hablás de inocencia? o sea, ¿hubo algo que se perdió en algún momento?**

Sí. La gente que me conoce dice: “Marica, como eras de tierno, o sea, vos eras súper tierno, vos eras especial, eras de mucho contacto físico, eras muy sensible...” Me gustaba escribir, incluso me gustaba mucho pintar. Digamos que hubo una valoración inicial temprana porque yo dibujaba con la izquierda y coloreaba con la derecha casi en simultánea. Entonces, pues, obviamente: “Ay, este muchacho con esa habilidad” No, no. No tenía ninguna habilidad sobre eso literalmente.

**¿Y en qué momento se cayó todo eso?**

Cuando la mina. O sea, bueno. Ya empecé a crecer y empecé a perderle el gusto, ¿sí? Cuando empecé a crecer, obviamente en décimo digamos que ahí hubo una... ese afán de encajar socialmente. Uno tan pelado. Pero entonces claro, yo me ponía a dibujar y como que ya empieza uno la etapa de la adolescencia, las peladitas, los compañeros: “Ah, no, este güevón dibujando.” No sé qué. Entonces como que lo empecé yo, obviamente...

**¿Era mal vista esa parte sensible?**

Sí, sí. Como: “Ah, este...” Y yo: “Eh, pues...” Sí. Y ya después con la mina tuve una afectación en el brazo derecho. Yo soy... a pesar de que soy zurdo pero coloreaba con la derecha, me gustaba... eso, me gustaba dibujar y colorear en simultáneo. Pues, no en simultánea, era muy seguido: terminaba, descansaba y paraba. Terminaba... y así.

**Cuando hablás de la mina, eso adelanta muchas cosas.**

Sí, sí. Lo que pasa es que como me dijiste que por qué dejé de pintar. Bueno, entonces... y estudio hasta quinto de primaria en Amagá. Luego mis papás me mandan para Medellín a donde mi abuelita, mi abuela materna, ¿sí? Allá vivía mi abuela, mi abuelo, un tío y una prima, ¿listo? Era una casa grande, de esas matronas, antiguas. Allá me crié. Obviamente para esa época hubo la apertura económica del presidente Gaviria.

**El 91.**

Entonces la industria se viene a... la industria del pollo se viene a pique porque el pollo que entraba de Venezuela entraba al 15% de lo que valía un pollo acá. Entonces mis papás también dicen: “Bueno. No queremos criar una finca. Yo no te quiero en un corte, no te quiero ver en el agro. Si venís acá es porque querás, pero te vas a estudiar a Medellín.” Entonces ellos me mandan a estudiar [...] ahí como que se desarrolla el cambio. Obviamente, yo era un niño de campo, obviamente era un niño de campo, un niño grande, porque yo siempre fui una talla superior a la de la edad. Entonces, obviamente me choco con la ciudad. Obviamente, Medellín, época de los 90’s.

**¿Cómo fue ese choque?**

Al principio, me dio muy duro porque yo era al que llamaban “El Bobo Grande”, ¿sí? “El Bobo Grande”, que este güevón tan grande. Pero era muy noble. O sea, es que yo era... no estoy tratando de ser “yoísta” ni mucho menos, pero la nobleza no es pecado reconocerla y lo era, o sea, y yo dejaba incluso... más que noble, era hasta pendejo; porque a veces dejaba como que pasaran por mí como por ese temor a la... “No, no me gusta, pues, como pelear. No me gusta.” Entonces hasta que un día como que un man me la monta, le clavo un manazo y descubro que yo estoy en esa... superior en esa cadena.

## **Y, ¿por qué le metiste un manazo?**

Porque yo cargaba riñonera. Entonces yo fui a pasar en unas graderías y él me cogió la riñonera u no me dejaba pasar, y yo no lo conocía. Era mayor. Ah, yo me volteeé y “tráquete” y ahí “Uuuuh.” Y ya entonces descubrí la belleza de la fuerza. Entonces ya con eso, bueno. Entonces mi abuela... mi abuela era una persona que me impactó... que tuvo mucho que ver en mi crianza. Porque mi abuela no era machista, porque ella decía: “En la casa, todos hacemos. Todos...” pero digamos que era de un pensamiento muy libertino: “Tenga varias... ¿pa’ qué se va a comprometer?... vaya tome aguardiente, eso... empieza joven” Entonces digamos que a los 15, 14 años, yo me tomaba mis aguardientes y mi abuela... cuando mi mamá venía, mi mamá no fue que se desatendió. Yo todos los fines de semana, terminaba el viernes y ahí mismo cogía un bus a las tres de la tarde pa’ Amagá y me devolvía en la tarde. Empecé a crecer, empecé a conocer niñas, empieza la adolescencia uno ya con el traguito y ya como que dilataba la ida. Ahí no me quedaba el viernes, me tenía que madrugar el sábado y así. Entonces fue muy bacano porque la alternaba entre campo y ciudad. Y, si bien, la situación era apretada, no era, pues, precaria; entonces como que tenía... pues, yo pasaba muy rico. Y ya ahí a los... sí, ya me gradúo de 15, pa’ cumplir 16. Y: “Bueno, ¿usted qué va a hacer con su vida, mijo? ¿Usted qué?” Entonces yo tenía una tía que me decía: “No te vas pa’l Ejército. Lo que querás, te pongo el carro...” En esa época estaba recién salido el Swift. “No, te doy Swift, la carrera que querás, donde querás...” Yo quería ingeniería mecánica por un lado, entonces yo decía: “Ay, qué rico ingeniería mecánica.” Entonces yo decía: “Ah, no, yo quiero el Ejército.”

## **¿Qué era lo que te llamaba la atención del Ejército?**

*Misión del Deber.*

### **¿Es decir...?**

Yo entré... yo entré por la serie *Misión del Deber*. Punto.

### **¿La serie?**

La serie [...] *Misión del Deber*. Es de un escuadrón que está en Vietnam, entonces muestra todo; pero lo muestra desde un punto de vista muy bacano, muy humano.

### **¿Desde el lado de los militares?**

Sí, desde el lado de los militares, cómo es su día a día en su vida. Obviamente, tiene acción, pero, pues, yo decía “Ah, qué nota” si la canción la banda sonora es *Paint it Black*, pues, de... entonces, pues, uno... a mí eso me marcó. Mi mamá dice que yo siempre quise, pero pienso que la mayoría de niños admiran a un soldado, al policía. Entonces yo: “¡Ay! ¿Cómo?” Entonces yo sí quería los helicópteros, la explosiones. Entonces yo me voy... hice yo papeles. Me acuerdo que Monseñor me decía: “G, no se vaya pa’ allá. Usted allá no dura un mes.” Era el director, el rector. Y yo decía: “Ah, yo me voy, yo me voy, yo me voy.” Cuando salieron los resultados: “Sí, señor. Pasó.” Pues, porque realmente en la Escuela Militar son cupos muy limitados. Entonces yo pasé. Me voy un 6 de enero con... ay, ¿cómo fue?... me voy con mi papá, él me lleva... ah, no. Primero fui a recoger los equipos y todo en diciembre. Yo no tenía familia, nadie en Bogotá, pero un primo, el hijo de un amigo de la familia estaba allá, entonces como que me recibió las cositas y eso; porque allá uno necesita, pues, como un acudiente. Y ahí llego a la Escuela Militar. Tres años de formación como cadete, posteriormente alférez. Me lo sollé.

### **¿Cómo fue esa formación? ¿Cómo fue para vos todo?**

Me tocó ese proceso de humanización del conflicto, donde ese Ejército vasto, de la patada al pecho, de todo eso, ya estaba evolucionando y ya no. Venga, venga, venga. No vamos a maltratar a la gente. Hay otras formas de ejercer control, otras formas de sembrar la disciplina. Entonces la presión, obviamente el trasnocho, acostumbrarse a la marcialidad, acostumbrarse a esa vida prusiana, donde vos tenés que seguir un régimen, una uniformidad.

### **¿Qué se entiende por vida prusiana?**

La prusiana... “prusiano” viene del Ejército alemán. O sea, el Ejército alemán tuvo mucho impacto en el Ejército colombiano. De hecho, cuando uno mira en la historia a los alemanes, los primeros mariscales que llegan a acá son alemanes; por eso, incluso, el uniforme de nosotros, los cascos, de época son muy una copia de los alemanes: la virola en punta y todo eso es una copia. Entonces viene del Ejército prusiano, del Ejército alemán. Entonces las costumbres prusianas. Por eso la “Schüler”. Frank Schüler, el alemán, usaba ese corte y ahí se vuelve la Schüler, pues, no sé cómo se diga “Schüler”, pues, pero, en todo caso, así le decíamos. Entonces me dio muy duro porque, obviamente, yo venía de Medellín... llegar a Bogotá, ese hijueputa frío; obviamente, yo era el “chacho” yo estaba... yo no sé, yo era el “chacho” pa’ los pelados yo era el chacho. Yo era... yo

tenía pelo, yo tenía pelo y era, obviamente las niñas y entonces me hubiera encantado ese cuento. Entonces llegar allá, jueputa, los primeros tres meses no poder salir. Y yo: “Mierda, ¿yo qué hice?” La diana sonaba “papaprá, papaprá” y yo era: “Mierda. Otra vez esta vida de mierda.” Nunca llamé a mi familia llorando pero me metí unas lloradas. Yo decía. “Esta mierda. No voy a poder, no voy a poder, no voy a poder.”

### **¿Qué era lo que te hacía sufrir? ¿El encierro y el madrugón?**

El traspaso, el encierro, el ritmo, pararse a las cuatro de la mañana a trotar en ese frío, de ahí, piscina, de ahí vaya pa’ clases, uno con ese sueño, llegue, labores asignadas, pase a la hora del almuerzo, de ahí pase a la formación, de ahí tiene media hora para descansar, de ahí vuelva a dejar el alojamiento listo y vuelva otra vez a clase, vuelva, coma, formación, clase nocturna y vaya a dormir. Y si debe cuentas, voltee en la noche. Voltar es el castigo físico, pero el castigo de hacer actividad física. Yo voltee esta vida y la otra porque a mí se me quedaban cosas tiradas, tendía mal la cama, me faltó siempre ese orden clásico, o sea, la línea perfecta, se me quedaban los zapatos sucios, me afeitaba mal... cosas tan mínimas pero eso es parte de la formación. No había redes sociales en esa época, eso era lo chévere, digo yo, porque estabas ausente de la realidad del otro. Yo creo que pa’ esa época, ¿qué estaría? Hi5, no sé. El plan de uno era irse pa’ la sala de cómputo a meterse a StarMedia, chat naranja, a buscar amigos en Bogotá. Entonces, tres años... después salí seleccionado pa’ la banda de guerra de la Escuela Militar...

[...]

Tiene que ser imponente. Entonces me seleccionaron y yo: “Hijueputa” a eso le dicen la mafia: usted entra pero no sale, o sea, no es voluntario. O sea, “¿Usted viene pa’ qué?” “Vientos” “Va, va pa’ vientos.” “No, yo no sé nada.” “Aprende.” “¿Usted va pa’ percusión? Va.” Entonces yo obviamente yo empecé abajo, empecé abajo. Cadete, cadete de primer año. Entonces los bastones van en pirámide: en la punta de la pirámide está el más antiguo y de ahí pa’ allá solo llega uno y empezamos cuatro desde los primeros años. Empiezo a ascender, empiezo a disfrutarlo, empiezo a... físicamente me empieza a ir mejor, físicamente; yo llegué perverso. Pues, entré tan joven, pero uno... entre los otros había pelados muy, muy tesos físicamente. Empiezo a cogerle el gusto al mando. El mando es una cosa hermosa, se me... empiezo como oficial. Llega el primer curso que hago que es el “Curso Contra Guerrillas” Ese curso desaparece en el año 2003.

### **¿Qué es el “Curso Contra Guerrillas”?**

El Curso Contra Guerrillas era el curso básico de combate de guerrillas. Entrabas a un curso donde vos te ibas... ¿cuánto duraba? ¿Dos meses? Duraba dos meses en Tolemaida y de unas fases que es el curso... vos llegabas como puro perro acabado: oreja y güevas no más... así. Porque ese calor. Vos llegás así súper acabado pero te enseñan lo que es la guerra de guerrillas.

### **¿vos tenés que ver ese curso por obligación para pasar a qué mando?**

Sí, todos. A ya pasábamos a alféreces, pasábamos a alumnos de último año.

### **¿Y era obligatorio este curso? ¿Para vos qué quería decir “guerrilla”?**

Odio. Odio. Para mí, y lo seguiré aceptando con un respeto absoluto por la ley y los D.D.H.H., para mí no eran humanos, ¿sí? O sea, nos...

### **¿Antes del curso ya?**

Sí, sí, sí, sí. Siempre les tuve demasiado odio. Nunca tuve un contacto con ellos. Nunca los vi, yo nunca los vi antes de. Nunca, ¿sí? O sea, cero. A ver, ¿quién...? Yo sentía por ellos ganas. Ganas de encontrarlos, ganas de salir a pelear con ellos. Obviamente, todavía no conocía el miedo de un combate.

### **¿Nunca había salido a campo como tal?**

No, salíamos en campaña, pero esos son simulacros en espacios controlados. Son cadetes, o sea, que maten a un oficial, es la guerra; pero que maten a un cadete, es imposible, pues. Eso sería el pecado más grande pa’ un Ejército. El cadete es el niño consentido de las Fuerzas Militares.

### **Entonces hay que cuidarlo.**

Hay que cuidarlo.

### **Llegás a este Curso Anti – Guerrilla.**

Llego al Curso Contra Guerrillas y me gustó mucho. Me dan la ametralladora. Esa hijueputa pesaba mucho. Pero, claro, como yo era grande y en ese momento ya estaba físicamente bien, entonces cogí la ametralladora. En el Curso Contra Guerrillas mueren... ¿uno o dos? Yo creo que uno... Ah, no. Solo murió P, porque nos coge una bacteria en esa zona; como ahí mismo hacíamos las letrinas y todo, y eso se... con el tiempo, con el tiempo, el manejo de esos residuos, pues, obviamente no es que oliera, no, eso estaba bien controlado entre comillas, pero la bacteria se regó y nos dio una bronconeumonía.

### **¿En el monte?**

En Tolemaida, ¿sí? Esa es la brigada más grande que tiene el Ejército. Entonces allá era el campo de entrenamiento. Se llevaron... empezaron síntomas respiratorios, se llevaron a dos compañeros pa' Ibagué, Girardota. Murió uno. Alerta. Llegan los Hércules a recogerlos porque tienen que evacuarnos rápido pa' Bogotá. Cuando yo estoy haciendo las formaciones, yo empiezo a (*sonidos imitando la asfixia*) empiezo a que no podía respirar, y yo iba a hablar y no pude y entonces lo que cogí fue el fusil y lo tiré en el piso duro. Pues, eso en el Ejército es un pecado. Dejar caer el fusil es un pecado. Entonces todo el mundo volteó: "¿Qué hubo?" y ya cuando me vieron yo estaba... yo solo me recuerdo cuando me estaban metiendo en una tina llena de hielo, porque eso eran protocolos porque entonces eso sube la temperatura de una y en ese calor. Tolemaida es un infierno. Eso es Santa Fe de Antioquia más caliente. Entonces yo me metí en esa tina. Yo ya, cuando a lo último, que yo empiezo a recobrar es cuando me van subiendo al Hércules en camilla con oxígeno, los compañeros míos asustados. Y ya me llevan a Bogotá, me estabilizan. No pasó a mayores, pero mató a un compañero, pues, a P. Llego del Curso Contra Guerrillas, quedo de tercer puesto. Nunca fui competitivo en los puestos. Pues, no.

### **¿Tercer puesto? ¿Cómo funciona eso? O sea, ¿por nota, por...?**

Hay tres calificaciones: administrativa, técnica y táctica... y obviamente la física. Entonces vos tenés que... te sacan un puntaje, y por puntaje sacás un promedio y de ahí sacás los puestos. Los últimos puestos, por lo general, no tienen distintivo. Obviamente si los... cada curso de un Ejército tiene un distintivo. Antes, ya ahorita los han quitado mucho. Pero uno tenía un distintivo, pues, de Contra Guerrillas. Yo llego y yo iba a hacer auxiliar del Curso Contra Guerrillas siguiente. Ya iba a ser yo táctico de los nuevos que iban a hacer el Curso Contra Guerrillas, iba a ser auxiliar. Resulta que no, el Coronel Gómez, ese man me dice: "No, venga. Yo lo necesito a usted. Usted no se me va. Usted se queda en la Banda de Guerra." Y yo. "Uy, mi coronel, pero yo tengo que dar fase de mando." "No, usted hace fase de mando en la Banda de Guerra." Anteriormente, existía el "Brigadier Mayor". El Brigadier Mayor es alumno distinguido por promedio. A mí no me daba el promedio pa' ser alumno distinguido. Pero es que, obviamente, ahí estamos juntando que yo estuve administrando empresas allá, las materias técnicas, tácticas y todo. Entonces había gente muy buena, a mí no me daba el promedio.

### **¿Qué edad tenías en ese momento ya?**

18 años. Entonces yo llego y me dicen: "No. Usted va a ser Brigadier Mayor y me nombran Brigadier Mayor. Y obviamente los compañeros decían: "Marica, ese pa' ser Brigadier Mayor." Tenías que ser de los 15 primeros puestos. Éramos 244. Y entonces: "Este hijueputa cómo es que es Brigadier Mayor. ¿Pero en qué momento si este es...?" O sea, eran por ahí, yo creo que era puesto... cuando yo ascendí a alférez y llegué a Contra Guerrillas; obviamente en Contra Guerrillas había sido tercer puesto y eso me subió mucho de... y quedé como en el cincuenta y algo. Pero no me daba pa' ser Brigadier Mayor. Entonces decían: "¡Marica, un Brigadier Mayor de batallón!" O sea, yo tenía dos estrellitas. O sea, está tu arma, ya había seleccionado mi arma. Yo salgo de infantería. Me ponen dos estrellitas. Obviamente, yo no... a donde llegaban los mismos compañeros míos y me tenían que saludar. "Mi Brigadier Mayor." "Mi Brigadier..." Entonces ahí empecé a disfrutar más el mando. La Banda Guerra era mía. Y la Banda Guerra de la Escuela Militar de Cadetes General José María Córdova. 277 hombres bajo tu mando y tu responsabilidad. Sos el alumno con mayor responsabilidad de la Escuela Militar porque si una banda toca mal, se caga una ceremonia. Y estamos hablando de que una ceremonia es con el Presidente y el Ministro de Defensa, y los altos mandos. Entonces todo tenía que ser. Entonces yo tenía autonomía, yo decía "A formar la banda." Y ellos tenían que salir a formar. Yo a esos pelados los cogía y los volvía una hilacha cuando la cagaban.

### **¿Eras duro?**

Sí, todavía me recuerdan, o sea, todavía me encuentro oficiales que ya en grado son superiores a mí, por ejemplo, mayores y me dicen: "Mi Capitán..." yo me retiro como Capitán... "¿Mi Capitán? Uy, mi capitán sí era una gonorra de Brigadier Mayor de la banda. Yo me acuerdo que ese man llegaba y todo el mundo quería llorar."

### **¿Y por qué esa dureza?**

Porque para mí la dureza es excelencia y formación. Y mi banda tenía que sonar perfecto y mi banda tenía que ser una banda marcial, tenía que destacarse. No podía recibir un llamado de atención de parte de un director de Escuela o de un subdirector.

Ya, y les decía: “Bastón Mayor, pase al frente.” Hijueputa, y pasaban al frente y decía: “¿Le queda grande, hermano? ¿Yo me vuelvo a dejar llamar la atención por estos maricones?” Y ya ahí sí me pasa el primer cacharro en mi vida militar. Que, entonces, yo cargaba ajís. Ají en polvo, lo mezclaba con ají líquido y lo ponía ahí un poquito. Entonces al que la cagaba, le echaba ají. Entonces hay compañeros que me ven y me dicen ahí mismo: “¡AJÍÍÍÍÍÍÍÍ!” Porque yo gritaba mucho. Yo me cagué la voz allá a punta de gritar, yo no era tan gangoso y yo a todo el mundo le embutía ají. Porque el ají a los vientos, se les sueltan un poquito los labios, usted los silba, entonces tocan mejor. Pero entonces yo lo hacía de castigo, se los embutía así a todo el que la cagaba. Y una vez un man era alérgico al ají, lo tuvieron que operar. Casi me echan de la Escuela esa vez. Y ya ahí haciendo, haciendo, salgo para el Batallón Voltígeros de Infantería número 46 en Carepa, Antioquia. Parte de responsabilidad de lo del Cañón de la Llorona, que históricamente había sido una de las zonas más golpeadas. Salgo a una zona que estaba... la guerra de guerrillas tiene unas fases y en esa fase había... estaban ya saliendo de las guerras en bloque, que era anteriormente que llegaba un bloque de 800 hombres a tomar... no, ya habían aprendido del terrorismo, entonces eran pequeñas células. Entonces era una brigada 17 que no tenía resultados operacionales. Llegaron los subtenientes nuevos, tenían moral de que estos pelados ya iban a patrullar. Los primeros meses, compañía e instrucción y me mandaron a patrullar. Habían pasado dos semanas y un soldado se me acerca en la noche y me dice: “Mi teniente, mi Teniente, es que allí hay tropa en el río. ¿Usted...?” Y yo, pues, yo soy la única unidad acá entonces timbro a la unidad por radio, validan por radio unidades adyacentes. No hay. Ah, no. Eso es guerrilla. “Decida, comandante.” Decida Comandante fue que yo puse... emplacé a mi gente y emplacé ametralladoras, y me alejé desde lo alto. Nosotros estábamos... o sea, teníamos una posición y ellos estaban haciendo el desayuno. Entonces me dice el Sargento: “Mi, Teniente, lancemos la proclama.” La proclama es “Quietos. Somos tropas del Ejército Nacional, de rodillas, manos a la cabeza” Entonces yo digo esa mierda, eso me vuela la... entonces yo le digo: “¿Usted es que es bobo? Después de mí, todos disparan.” Disparo yo en primero y se prende. Ese es mi primer combate, o sea, ¡Putá, mi primer combate!

**Esta proclama, ¿cómo funciona? ¿Tiene un estatuto legal? ¿Es obligatoria?**

Es obligatoria.

**¿Y vos lo sabías, que era obligatoria?**

Es que no iba a dejar vivos. Los muertos no denuncian. No se le olvide, o sea...

**¿Eso lo pensaste?**

Sí, no, los muertos no demandan. O sea, ningún muerto puede demandar. ¿Cuál proclama ni qué hijueputas? Esa brigada llevaba siete meses sin un solo resultado y esa sola noche le entrego yo siete guerrilleros abatidos en combate.

**Que eran los totales.**

Que eran los totales. Siete guerrilleros, 26 millones de pesos de extorsión, no me acuerdo si llevaban explosivos, llevaban todos tenían fusil... el resultado era una belleza.

**¿Guerrilleros de qué guerrilla?**

Por allá eran FARC. Entonces, obviamente, llego yo, un subteniente que lleva dos semanas en el monte, capitanes que llevaban seis meses y no habían dado un resultado y yo doy con este chepazo... entonces, obvio: “¡Este es mi muchacho!”

**¿Vos cómo te sentiste, el ego? O sea, porque vos decís “entrego siete guerrilleros muertos” ¿Cómo es... qué esa entrega?**

Esa entrega es un camello porque ya nos habían advertido de la legalidad de los procedimientos. Entonces, estamos en una época que es la época en donde más o menos se dan los “Falsos Positivos” en el... en grueso. Ya había evidencias muy mínimas pero había. Y entonces yo dije: “No.” Cuando dimos los resultados, entramos a asegurarnos, validamos que no hubiera vivos, tatatatá, informe por radio... el coronel llamándome: “Muchacho, recoja...” “No, mi coronel. Hasta que no me entren de Policía, de Fiscalía y de CTI, yo no dejo que estos cuerpos me los muevan y yo ya cerré.” Y empecé a cerrar con cinta la zona “No pasa nadie.” Y yo me paro en la mitad. Los soldados aseguran, yo espero. Llegan a las... eso fue en la madrugada, llegaron... por ahí a las 10 u 11 de la mañana ya llegaron todos. Llegó un apoyo helicoportado, llegó mi comandante a apoyarme: “¡Este es mi muchacho! Venga pa’ acá.”

**¿Vos te sentías orgulloso?**

Claro. La Fiscalía llega. Todo legal, los manes armados, no hay que esperar a que ellos disparen, ya están armados, ya son una amenaza. Yo tomo fotos, yo hago... videos no hice, pues, por tener cámara análoga en esa época. Tomo las fotos porque es

bueno, para tu... pues, para tu cuaderno de comandante tener todo eso en el cuaderno, todo lo anotás. Firma testigo. Yo entrego... firma CTI, firma Fiscalía. La tropa se va al batallón. Entonces llevábamos, dos semanas y dos semanas que nos estábamos devolviendo pa'l batallón. "Entonces, muchachos, se van quince días de permiso. G se va quince días de permiso." Llego y había candidaturas para Aviación Ejército y Fuerzas Especiales. Y entonces yo: "¡Ay! ¿Cómo? ¿Piloto? Yo quiero ser piloto. Overol, gafas oscuras, aeropuertos... Esto es lo mío. Helicóptero... Entonces yo iba a viajar. Sale la tropa mía, pero me dicen: "Marica, no, viene el Ministro de Defensa y a usted le van a imponer la Medalla de Orden Público." Yo soy el primero de mi curso en ganarse una medalla de Orden Público, porque...

### **¿Qué es la Medalla de Orden Público?**

La Medalla de Orden Público es por resultados operacionales, ¿sí? En esa época la daban por, aproximadamente, una operación de un objetivo de alto valor, o por cinco guerrilleros en una sola operación, o nueve acumulados en tres meses.

### **Y vos habías entregado siete de una.**

Siete de una. Tome su Medalla de Orden Público. Soy el primero en tener una medalla. La Gris, se llama, porque es gris como (...) Bueno, entonces el señor: "Gracias." Bueno, me mandan pa' Medellín porque voy a Bogotá a presentar las pruebas. Cuando yo llego al Aeropuerto Olaya Herrera, están llegando en el helipuerto, están llegando unos manes de... Ah, bueno. Llego al Pedro Justo Berrío porque es el batallón que está ahí al lado, porque salía en un vuelo militar de ahí, ya, en cambio: "¡Ah! ¿Usted fue el suiche de los siete?" O sea, ya habían sonado. Y yo: "¡Ah! ¡Esto no es cierto!" "Suiche, ¿usted cuánto lleva?" Suiche se le dice a los subtenientes porque son como los shuiches: lo último que usted apaga y lo primero que se prende. En un batallón, el subteniente es el último en acostarse y el primero en levantarse. "Suiche..."

### **¿Suiches... solo los superiores le pueden decir 'suiche'?**

Sí, sí. Solo los superiores. Ya de ahí pa' abajo, no. Entonces "¡Ah, suiche! Uy, gono... Oiga, suiche, verraco usted." Y yo: "Ah, gracias, mi Capitán. Gracias, mi Mayor." Entonces, ese día llegó el batallón. Yo no sabía que... ese batallón era pa' mí los comandos. Por primera vez en mi vida después de una operación. Yo los había visto en demostraciones, en la Escuela Militar porque, obviamente, van es a hacer es demostraciones y son los de mostrar. Cuando llegan dos helicópteros Black Hawk. Un helicóptero de los Black Hawk, se baja el piloto con el técnico, revisando los impactos y se empiezan a bajar los comandos barbados, vueltos mierda, sucios, untados de sangre bajando unos guerrilleros muertos en costales... y llego... y no sé, es que estoy con la imagen acá cuando el comandante de la unidad se... un mayor se pone la boina... el man súper sucio, barbado, y se pone las gafas con la boina vino tinto. Y yo: "¡Ah! Esto es un mensaje divino." En esa época era súper creyente. "Esto es un mensaje divino. Dios me lo puso acá, yo voy pa' las Fuerzas Especiales." Entonces vos llegás y es como si te dijeran a vos en psicología: ¿en qué se quiere especializar? "Ah, no. Yo quiero ser clínico... yo quiero ser." "Ah, no. Muchacho, venga." Primero hacen unos exámenes generales de actitud psicofísica, técnica, táctica y administrativa para que estés bien. Cuando sí, te dicen: "Bueno." Miden por resultados, por antigüedad, pa' dónde se quieren ir." Obviamente los más antiguos empiezan a escoger Fuerza Aérea, Aviación, Aviación, Aviación Ejército... pero yo tenía más resultados: tenía siete guerrilleros. Eso es... "¿Pa' dónde va, suiche?" "Me quiero ir para Fuerzas Especiales." Paso los exámenes, pero a la semana me dicen: "No, usted no se puede ir. Es que usted nos lleva seis meses como subteniente y va es pa' la Unidad de la Minoría Selecta. Te vamos a agregar al Batallón Colombia por estos meses que faltan." Entonces me agregaron al Batallón Colombia.

### **¿Qué es el Batallón Colombia?**

El Batallón Colombia es lo más... es uno de los batallones insignia porque es el primer batallón de infantería. Queda en Tolimaida. Entonces me mandan pa' Girardot, sur del Tolima. Y llego al sur del Tolima y mi unidad monta un falso retén. Y monta un retén más adelante, el falso retén y no me dejan pasar unos manes. Y más adelante a los manes los capturo e iban con un camión lleno de droga. "¡Este suiche es mi muchacho, ome!" Ahí me empieza a señalar un poquito la institución porque yo creo que yo habré entregado por ahí una tonelada de... en ese carro podrían haber llevado por ahí una tonelada de droga. Y lo que yo vi en los informes, eran como 400 kilos y yo dije "Se perdió aquí." ¿Sí? Y me sacan a mí de la zona y ya paso a la brigada de Fuerzas Especiales en la...

[...]

### **¿Qué edad tenés en ese momento?**

Ahí tengo 19 años.

### **¿Qué está pasando en tu vida personal además de lo profesional... todo ese Ejército?**

Amiguitas. Amiguitas. Mi familia, pues, bien contentos, pero tampoco les contaba mucho detalle. Bueno.

### **¿Tu familia sabía que habías abatido siete guerrilleros?**

Ah, sí. Yo les contaba orgulloso. Mi mamá, pues, obviamente mi mamá: “No. ¿Qué más hacemos? Cuídese mucho.” Pues, obviamente las mamás sufren mucho en eso, pero mi mamá nunca me expresó, pues, como ese dolor. Mi mamá sí me hablaba mucho de la sensación de muerte, o sea, que yo qué sentía, pero no. Ella me preguntó y yo le dije una frase que me enseñaron... pues, eso me lo preguntó muchos años después, pues, yo fui a una comisión con los americanos y los americanos en la... en el Fuerte Virginia, pues, que es un fuerte de las Fuerzas Especiales de ellos donde llevan a las Fuerzas Especiales Colombianas, ellos decían: “Tu dios te da la vida, nosotros te la quitamos.” ¿Sí? Entonces a mí esa frase se me metió y yo decía, o sea, el poder mío es quitar estos y yo... si lo requiero, ¿sí? Entonces, obviamente ya...

### **¿Te daba como poder?**

Sí, sí, sí. La sensación de poder. O sea, yo era TAP. TAP es Tirador de Alta Precisión. Y en Estados Unidos hago el curso de Sniper, que es un francotirador, pues. Entonces ellos son egocéntricos, obviamente. Son gringos, son gringos. Y eso se le pega a uno. Ah, bueno, entonces espere. Entonces en la brigada de Fuerzas Especiales paso, hago el curso de Fuerzas Especiales. Es un curso internacional. Quedo otra vez de tercero pero los dos primeros eran un americano y un panameño. Entonces yo fui el primero colombiano. Entonces si vos quedás primero en curso de Fuerzas Especiales, te jala. Entonces hice intercambio de alas con los panameños... con los gringos de entrada, hice una capacitación en tiro con los panameños y tengo las alas ecuatorianas, tengo las alas, pues, de paracaidismo; ya ahí empecé el curso de paracaidismo. Entonces yo empecé terminando cursos. Entonces yo el pecho lleno de laticas. Ya llego, me asignan el Batallón de Fuerzas Especiales número 3: la niña fea de las Fuerzas Especiales.

[...]

Porque mi jefe decía algo. Que él no sabía si yo era valiente o bruto y que eso era un muy buen... una muy buena forma de sostenerse en las Fuerzas Especiales.

### **¿Y para vos? ¿Vos eras valiente o bruto?**

Ah, un poquito de las dos. A mí me parece que un poquito de las dos, porque hoy en día cuando ya hago un análisis de riesgo digo “Uy, no. No, pero, ¿cómo hacía eso? No.” A veces me pongo a ver y a veces veo videos operacionales de esos que nosotros grabamos y yo decía “No, marica, es que enserio.” Pero era más brutalidad que valentía, la verdad. La línea es muy delgada, pero sí tiende más a la brutalidad. Y obviamente al narcisismo, no sé. A ese síndrome no especificado de Supermán que ya había estado en varios combates y nunca me ha pasado nada y me han pasado tiros en la ropa pero a mí no.

[...]

Mucho miedo, mucho. El miedo es... lo que pasa es que el miedo... la diferencia, diría yo, que dentro de un militar, un militar que ha guerreado, es que ese miedo en un segundo lo convierte en su única opción de vida. Ese estrés ahí sí, netamente (...) otras veces yo decía: “Jueputa. Pero tengo que hacer ese control de miedo porque es que estos güevones que están acá dependen de mí. El soldado puede llevar veinte años y vos llevar seis como oficial, pero el soldado depende de vos. El soldado es un niño en el combate. Entonces yo quité todo lo que yo llevaba, el equipo, porque yo tenía que sacar al soldado de armamento; voy con el otro soldado, cargo a mis soldados, cargo el armamento y corremos. Cuando yo llego a la panga, que es el bote de la armada, arrancamos. Eso sonaba el “tin, tin, tin.” Como pegaba en esas placas y yo ya estaba muy agitado. Pero como un bulldog, así. Pero yo creí que era el peso, obviamente yo estoy con la adrenalina estalladísima. Yo metía... en los combates yo metía manzana con pólvora. Eso es... eso daba un pequeño efecto ahí. Eso es...

### **¿Comías... metías manzana con pólvora?**

Sí. Eso es... y mucho chimú. Yo comía mucho chimú.

### **¿Qué es?**

Chimú es una... es un energizante natural de los indígenas. Eso tiene un poquito de pasta de coca, entonces, obviamente, también te... entonces vos lo... te lo ponés debajo de la lengua, no podés tragar y todo el tiempo escupiendo. Pero te mantiene... ¿qué tiene? Ya ni me acuerdo ya. Bueno, cuando el enfermero me dice: “Mi Teniente, hay mucha sangre. Ellos se están muriendo.” Y yo ahí mismo me dijo: “No. La sangre es suya.” Claro, cuando yo me miro acá atrás, a mí me bajaba la sangre así. Ahí sí me mareé. Ahí sí yo “Ay, jueputa.”

### **¿Era la primera vez que te daban un tiro?**

No, la segunda, pero a mí ya me habían dado uno acá en Ituango. En el puente pescadero. Allá me dieron uno pero fue acá, pues, un roce culo. Paso, entonces... ya ahí me operan. Ya ahí me operan. Posterior a eso, yo estaba en recuperación, tres meses de incapacidad, pero yo cumplo dos porque a los dos me piden el apoyo de evacuar unos... una unidad que había sido abatida en el Urabá antioqueño. Ya estamos hablando de que habían pasado... eso fue en el 2010, 12... yo paso a la unidad. Yo todavía tenía los puntos, todavía estaba... todavía medio... Entonces me dicen: "Vamos a hacer una incursión aérea por paracaidismo." Llegan a la zona, aseguran, neutralizan a los postras. Un postra guerrillero son antiminas que van dejando... minando; entra el equipo de desminado, desminan y salta el resto de unidad a extraer los cuerpos. Resultado de los cuerpos: 21 soldados muertos, dos suboficiales y un oficial, ¿cierto? El oficial era compañero mío.

### **¿Qué le pasó? ¿Cómo...?**

Ellos recibieron una información falsa, solo que ellos no tenían apoyo. No eran como una unidad tan entrenada. Igual, pues, bajo las condiciones, así hubiéramos sido nosotros, nos hubieran... y empiezan a lloverles balones bomba y balas de todo lado. Una trampa, pues. Una "bolsa" se llama eso en la guerra. Que es una bolsa, literal. Metés algo en una bolsa. Cerrás. Y lo que está adentro, está muerto. Eso es una bolsa. Pero los cogen vivos, al compañero mío lo tasajearon, ¿sí? Y después le dan un tiro de gracia.

### **¿Lo "tasajearon" es...?**

Lo cortaron con machete.

### **¿Es como una tortura o...?**

Es una tortura. Ellos... lo que pasa es que nosotros llegamos y ya ellos habían velado.

### **¿Eso es guerrilla?**

Sí, ellos habían velado. La "Negra" Karina fue la de eso, incluso. A ellos los habían velado y velado es que los cogen y arman una velación. Sino que eso es... algunos dirán que eso es magia negra, otros dirán que es brujería, otros dirán que es santería... bueno, pa' nosotros es una ofensa que puede tener un soldado. Acto seguido, varios montículos de carne; porque ellos cogen, los pican totalmente y encima les ponen la cabeza.

### **¿Guerrilla? ¿Era la guerrilla la que hacía esto?**

Ajám. Entonces, obviamente yo me enveneno después de ver esto. Yo le digo. "Mi Coronel, hermano, sáqueme de acá. Vea, mi Coronel, métame armamento y métame todo lo que nos quede porque yo voy a ir detrás de esta gente." En la evacuación de los cuerpos nos entra todo. O sea, nos entra todo es que yo cargaba fusil, fusil de alta precisión y pistola. O sea, de un solo armamento ya llevaba 19 kilos. Saco ropa, sin ropa. Métame munición. Y raciones de comida porque yo no voy a parar a cocinar. Y arranque, papá. Solicito apoyo del fantasma y empieza a escanear, y empieza a coger uno por uno los grupos. Entregamos...

### **¿Ibas con cuántas personas?**

23 hombres. O sea, contándome. Ah, bueno, de esa unidad se salvan cuatro, que se tiran entre los muertos, otros se tiran por una cañada, se tiran, se esconden. Ellos cuentan cómo es y yo quedé como muy envenenado, y yo: "Estos hijueputas. No les voy a dejar pasar ni media." Entonces esos fantasmas nos empiezan a dar como ubicaciones de rastros y firmas de calor. Nosotros vamos y empezamos a dar resultados. Todos los días. Tres, cuatro bajas. Tres, cuatro bajas. Yo ni las entregaba. Aseguraba, marcaba zona en GPS, un flasher y arranque. Un flasher es una luz que solo ven los pilotos con los lentes.

### **O sea, ¿pero eran guerrilleros que encontraba solos, aislados en el monte?**

Ellos se van disipando por grupos, porque la guerrilla en este momento ya cogen su grupito y se van pa' su vereda, y pasan a ser nobles campesinos. Entonces ya yo los... ya empiezo a coger, ya empiezo a coger pero hay un grupo que es el grupo grande que va con Karina. Yo empiezo a ir. Eso fue un 10 de febrero. Un 10 de febrero. Llevaba nueve días de operaciones, sin bañarnos, nada; o sea, estamos hablando de que la barba donde yo la tengo acá, yo creo que entré afeitado y a los nueve días podría estar así o más larga. El estrés, flacos, pero queríamos sangre. Estábamos... obviamente éramos la fuerza despreciable, nosotros queríamos... era una operación que ya se volvió presidencial. Ya la operación había adquirido el carácter presidencial: es que ya el presidente le dice al Ministro de Defensa y a los comandos de fuerza: "Todos los apoyos pasan a operación."

[...]

Entonces yo me voy y... y ya el agotamiento nos puede. Estábamos a dos diítas de Karina. La habíamos estado... pero teníamos cercada y acordonada la zona, pero el clima estaba en contra de nosotros. Todo estaba en contra de la operación. O sea, no podía haber vuelos de apoyo, los miras no entraban, los camir tampoco... Teníamos el apoyo de varios helicópteros pero solo zonas de ametrallamiento, entonces estábamos muy limitados. Y, por reglas de combate, no se puede bombardear a menos de cien metros. Entonces, obviamente, ellos estaban muy cerca a poblaciones, entonces todo tenía que ser a punta de infantería. Venían otra tropa, otras dos: el Batallón de Fuerzas Especiales 2 venía cerrando por arriba y el 4 venía cerrando por otro lado neutralizando también. Esa fue una operación que hicimos muy buena, que hicimos muy grande. De ahí ya llega el evento, pues, de la mina. El 19 de febrero.

### **¿Fue en esta operación?**

Sí, sí. Fue en una zona minada. El error fue mío porque yo estaba muy agotado y había dos opciones de camino y yo tomé un poquito... el más fácil, literal, en cuestión de geografía. Y, obviamente, allí es que ya caímos en el campo minado. Me matan cuatro soldados, dos en el momento y dos posteriormente en el hospital de Apartadó. Cuando me sacan a mí, yo estaba en la camilla; yo todavía me acuerdo claramente de ese evento, en un pasillo. Y el médico le dice al General, el General C que era, pues, el Comandante mío. Le dice: “No, ya no se lo lleven pa’ Medellín. Ese muchacho no llega vivo.”

### **¿Qué te pasó?**

Hice un... entré en shock, un shock... ya se me olvidó, ¿cómo se llama eso? pues, la pérdida de sangre fue demasiada. Pues, porque igual a las 8:26, el helicóptero pudo entrar hasta las 8:40. Fuerza Aérea no quiso entrar, que porque las condiciones climáticas y de orden público no eran seguras para la aeronave, entonces mientras venían unos pilotos de Montería que habían hecho muchas operaciones conmigo, el Capitán Rojas, él dijo: “No, a ese muchacho no lo dejo morir. Mi General. Autoríceme ya el combustible, yo... yo saco a esa gente.”

### **¿Eran 23 personas? ¿Mueren cuatro?**

Mueren cuatro, me hieren el perro pero el perro no muere, y dos más heridos.

### **Y vos fuiste el que pisó la mina.**

Sí, sí. Era el único que tenía minas en el pie, pues, heridas en el miembro inferior. Entonces la mina es una explosión cónica, entonces obviamente tenían heridas en carótida y... en carótida, otros en ventrículo, Villadiego tenía múltiples y Palma también tenía múltiples.

### **¿Qué pasa en ese momento? ¿Sos vos el que...?**

Yo me iba a suicidar. Porque es que cuando yo caigo, obviamente no sé cuánto habrá tardado como la reacción, pero eso fue muy inmediato, yo me intenté parar y a mí ya no me daba. Entonces obviamente yo cargaba el arnés, saco la linterna, me miro yo el pantalón y eran como unos mochos, una bermuda, todo se había quemado, pues, las piernas muy heridas, pero cuando yo me levanto el pie izquierdo, yo tenía mi pie, pero como quien dice debajo, en esta zona del talón, se había perdido toda la carne. Entonces yo veía el hueso calcáneo acá, todo. Entonces yo dije: “Yo nunca en mi vida voy a ser un discapacitado.” Saco la pistola y me la pongo en la boca, pero pensé en que a mi mamá no le iban a entregar la bandera. Porque los suicidas no reciben los honores. Entonces yo dije: no. El radio se dañó entonces fue muy difícil sacar comunicación. De ahí pasa... ah, bueno. Entonces el helicóptero llega a las 12:40. Pues, eso ya sí estaba muy mal. Ya cuando llega mi General C, en esa época era Coronel y yo solo veía la mano de él que me decía: “No se duerma.” Y yo solo veía que me daban unas cachetadas muy fuertes. Yo lo sentía muy duro. Y ya me evacúan para allá, llego a las 3:30 al Olaya Herrera. A mí me decían Miami, porque cuando llego al Olaya Herrera, claro, había unas palmeras y yo decía: “Pero, ¿por qué me trajeron a Miami?” Entonces, desde ahí, me quedé Miami. Yo muero clínicamente cuando salgo del Olaya y llego al Hospital Pablo Tobón Uribe con 12 minutos perdidos de consciencia y con muerte clínica. El médico dice: “Este muchacho no. No se me puede morir.” Pero le dicen: “Doctor, ya 12 minutos que lo trajeron, puede entrar en un daño cerebral severo. Entonces que...” No sé qué, blablablá. Todo lo que pueden, pues, como... todas las consecuencias que puede traer una hipoxia de ese tipo. La imagen se me metió en la cabeza, se me metió en la cabeza. Entonces uno se acuerda cuando esos suspiros y eso no se me olvida. Como esa sensación de esos suspiros, ese aire frío, frío, frío, yo solo sentí como que entró frío. Quedo prosopagnósico total.

### **¿Es decir?**

No reconocía rostros. Cero rostros. Yo sabía que vos eras alguien, que me rodeaba pero ni idea. Con el pasar de los días reconocí a mi mamá y empezaron los recuerdos.

### **¿Qué edad tenías en ese momento?**

Emmm, ¿29? 28, 29... Ay, jueputa. 27. Entre 27 y 29. Y yo “¡Ay!” Ya empiezo... a mi papá me demoré más en reconocerlo pero sabía que era alguien muy especial, pero no. Como que...

### **¿Y no tenías recuerdos de vivencias con esas personas?**

Ya empiezo a adquirir, pero quedé con muchos baches. Por ejemplo, los grados de mi colegio son un montaje para mí. Yo veo y yo no puedo creer que eso sea real. Tengo muchos, muchos, muchos baches.

### **Y eso es a raíz de estos 12 minutos de muerte clínica.**

Sí. Yo obviamente yo tenía una afectación del pre frontal y una parte temporoparietal. Entonces, tengo una necrosis del pre frontal. Pues, yo no tengo control de impulsos. Entonces si yo quería orinar, lo sacaba acá y orinaba acá. Entonces ahí viene una terapia larga. “Marica, contrólate.” Y yo: “¿Por qué?”

### **¿Cómo fue esa terapia?**

Como un perrito. “No orine acá.” “¿Por qué?” “Porque está mal visto.” “¿Y por qué está mal visto?” O sea, yo no entendía la moral. Hay una pérdida de la moral. La consciencia de moral, porque...

### **¿No hubo pérdida de lenguaje?**

Sí hubo un poquito de afasia diría yo, porque es que... y yo creo que me quedé. Y yo creo que me quedé en algunos... yo voy a nombrar algo y soy como... “Y... mmmm...” que a veces es muy normal pero yo lo asocio mucho por ese lado a veces. Entonces parcho demasiado en el hospital. Digamos que yo era muy complicado antes; los amigos que me conocían... yo tengo amigos de 27, 28 años de amistad y me dicen: “Marica, vos sí eras muy complicado.”

### **¿Antes de este evento? ¿Complicado en qué sentido?**

Ay, a mí nada me gustaba. Yo a toda hora estaba bravo. Eso lo conservo. O sea, digamos que... hay una frase de Avengers, cuando el Capitán América le pregunta a Bruce y le dice: “Doctor, vea, no es hora de que se enoje.” Y le dice Bruce que se cree todo (...): “Siempre estoy enojado.” Marica, soy yo. Siempre estoy puto. O sea, a mí ya nada me saca la rabia porque yo mantengo con rabia.

### **¿Y eso era antes de entrar al Ejército?**

No, digamos que ya en la vida militar como que me volví muy así. A pesar de que nunca fui cuadrado a pesar de que la vida militar pa’ mí siempre fue un trabajo. Yo salí de la brigada y era equis, pues. Me pasaba el policía a requisarme y yo “Ah, dale.” “¿Pero porque no te identificás?” Y yo: “¿Y por qué? ¿A él qué le importa yo qué putas? Pues.” Ah, si iba armado, sí. Obviamente. “Mire: aquí está todo. Está mi salvoconducto.” Entonces como que ahí está. Yo, pues, por qué me voy a complicar yo por algo.

### **Vos me decías eras muy, pues, que tus compañeros decían que eras muy complicado. O sea que hubo un cambio con este... con este evento.**

Sí. Digamos que... Vamos a hablar muy coloquialmente. Ni siquiera de los términos de los que buscáramos como psicología comprendiendo la madurez, ¿sí? O sea, no vamos a buscar ese tecnicismo de la capacidad adaptativa, no. Pensemos en la madurez como alguien adulto. Digamos que yo volví a sacar provecho de cualquier cosa en la vida. Me vuelvo demasiado inquieto, obviamente sí pierdo un poquito de capacidad atencional, entonces digamos que no es un déficit. Sí es un déficit, pero es un déficit con traumatismo, ¿sí? Obviamente estuve un año con morfina. El miedo era a la adicción que yo iba a desarrollar. Cuando salgo, salgo a punta de oxicodona. Y yo decía: “ No. Yo no me voy a cagar la vida con drogas.” Dejo las drogas, pues, porque literal me la pasaba muy dopado. Y me da muy duro andar sin prótesis, andar sin prótesis. Cuando me entregan la prótesis, ya como que “Uuufff. Ya.” Duele mucho físicamente, pero emocionalmente me sentía súper bien. Y hoy en día sigue eso, o sea, yo no te salgo si tengo que mandar a hacer mantenimiento de la prótesis y de muletas. No me da miedo mostrarlo. Yo mantengo de bermudas, yo me la quito si me cansa, pero yo no te salgo de la casa sin mi prótesis.

### **¿Qué significa para vos eso?**

Todo. O sea, todo porque yo no quiero ser ese discapacitado dependiente, ¿sí? O sea, mi imagen... si yo no me siento fuerte, si no me siento capaz y no me siento autónomo, no estoy bien. No estoy bien. O sea, ¿Depositás mucho en una prótesis? Sí. Deposito mucho. Deposito mucho porque es que es solo un pie, pero es que es tu capacidad de movilizarte, es tu autonomía, es... marica...

### **¿Y vos volvé al Ejército después de esto? ¿Cuánto tiempo después?**

Yo vuelvo al Ejército, vuelvo a la Brigada de Fuerzas Especiales, vuelvo a hacer operaciones, estoy con el Pelotón de Morteros Especial, doy un resultado operacional, como tirador de alta precisión damos muy buen resultado, participo como unidad de redacción en la Operación... ya se me fue el nombre... Fénix, que es la que se hace en fronteras con el Ecuador. La hacemos antes de retirarme. Pero una ONG pone una denuncia de que yo soy un no-combatiente ante el Derecho Internacional Humanitario.

### **¿Qué quiere decir eso?**

Que yo ya no puedo ir a pelear.

### **¿Por qué?**

Porque ya me falta una pierna. Y ante la ley nacional yo ya soy una persona con derecho a pensión porque yo ya no podía estar. Digamos que a los gringos no les importa. Yo estoy inscrito en Blackwater que es como la empresa más grande de Ejércitos privados; y es una bolsa de empleo pa' los Militares de las Fuerzas Especiales. Salen cosas muy buenas, lo que pasa es que la gente se mal viajó con el término... con lo de Haití, pero digamos que Haití es una empresa una gonorra y Blackwater es una empresa reconocida y establecida. Pero acá sí es un problema eso, entonces uno entiende. Entonces, como ejército privado, puedo participar en un conflicto, pero ya como un Ejército de un país, no. Tenía que estar en el campo administrativo, pensionado. Entonces allá me sacan de todos los esquemas de seguridad y me sacan de todo lado y me dejan en la calle.

### **¿Cómo recibís vos eso?**

Ya estaba cansado un poquito, yo ya estaba un poquito cansado. Yo ya quería también como bajarle porque quería una vida. Quería una vida porque... incluso en estos días hacía un análisis y yo decía: "Marica, yo nunca me he enamorado." Y yo: "Marica, voy a cumplir 40 años y no me he enamorado." Porque si vos le tratás de dar muchos símbolos y muchos signos, muchos significados al amor; y son muy lindos pero todos tienen algunas características. Y yo decía: "Marica, yo me he sacrificado toda mi vida por una institución." [...] Yo "Ay, como que quiero hacer una vida, quiero enamorarme" Entonces tan, no sé qué. A la mamá de mi hija la quise mucho. Una excelente mamá, pero no me enamoré. Es más, yo no estoy enamorado de mi hija, ¿sí? La quiero mucho, pero yo por mi hija no hago un sacrificio. Económica y financieramente sí, pero que yo tenga que cambiar algo de mi conducta por ella, no. No lo voy a hacer.

### **¿Porque considerás que el amor va con sacrificio?**

Va con un poquito de sacrificio. Y de cambios y aceptación del otro. No. A mí lo que me emputa, me emputa, y se me sale y ya. No le vuelvo a hablar.

### **¿Pensás que eso tiene que ver con tu formación como militar o... o qué es más profundo?**

Yo pienso que puede ser un poquito más profundo, incluso. Porque es que antes no lo hice, o sea. Yo creo que soy también demasiado egoísta. Yo perdí mucho la empatía con el otro.

### **¿La perdiste cuándo?**

Digamos que la vida militar me contribuyó mucho, o sea, porque era una falsa empatía por la bandera. "Viva el pueblo", "Protejo al débil" pero era más alimentar mi ego, ¿Sí? O sea...

### **¿Lo sabías desde ese momento o te diste cuenta con distancia?**

Lo supe cuando, como tirador de alta precisión maté la primera vez a una persona viéndolo a los ojos. A 800 metros.

### **¿Cómo fue eso? ¿Eso fue después de las minas? ¿Antes? ¿Cómo fue eso?**

No, antes. El tipo era un comandante de cuadrilla financiera del ELN y era un objetivo de valor intermedio, entonces le hicimos seguimiento y lo esperamos por cuatro días a que llegara a la casa. Entonces él estaba comiendo mirando el balcón,

en esas casas que tienen, pues, su balconcito, su... el tipo estaba comiendo. Va la hija... va la hija y le dice algo y sale. Pido autorización, autorización, luz verde. Entonces ahí uno suspira. Telémetro: tantos. Viento: tantos. Hago pequeñas correcciones en el fusil. ¡Pam! Y se va. Siempre, antes de disparar, te miran. O sea, no sé qué será, pero te miran.

### **¿Y vos qué sentiste en ese momento?**

En ese momento... esa mirada la tengo acá, ¿sí? Esa mirada como que la tengo acá, porque es como una mirada al infinito. Como que... yo siento como...

### **¿Es un tiro de gracia?**

Sentí miedo. Sentí un poquito de miedo. Y yo: “Marica, ¿qué estoy haciendo?” O sea, como, jueputa. Es que yo ya había matado gente pero en combates, y todo el mundo dispara a todo lado, y obviamente las bajas son tuyas porque vos sos el Comandante, pero uno no sabe esos siete tiros de quién son. Este era uno solo. Y se lo pego acá. Exactamente se lo pego acá. Entonces le desprendo el cuello completamente y queda la cabeza tirada hacia acá adelante. Entonces el man cae. Y la gritería.

### **¿Vos qué sentís en ese momento?**

Me monto. Entonces yo cojo, suelto el fusil, me acuesto así. Entonces estoy así. Estoy temblando así horrible, jueputa. Yo digo, ¿sí?... empiezo a hiperventilarme y yo: “Mierda. ¿Qué hice? (risas) Jueputa.” O sea, es que lo vi. Lo vi. Lo maté a... yo reporto, tran. Salgo, empezamos a salir, empezamos a salir, empezamos a salir, empezamos a salir... pues, obviamente, por ahí dicen: “Si escuchas mi disparo, estás feliz. Fallé. “¿sí? Es una munición subsónica; entonces, obviamente, cuando ellos llegaron al disparo, ya el muerto estaba ahí. Cuestión de... bueno. Pero me queda en la cabeza, me queda en la cabeza, me queda en la cabeza y yo: “¡Eh! ¡Jueputa, hombre! ¿Y por qué me da miedo?” Cuando sentí miedo, no, era como... como un regocijo tan fuerte. “Si es que este perro lo que estaba haciendo... irrespetando a los perros.” Y después sentí como: “Ah...” como “no somos nada” O sea, yo dije: “Jueputa, no somos nada.” Eso mismo le hice yo a ellos, y en cualquier momento me lo pueden hacer a mí. Pero es como los perros: olí la sangre. Yo dije: “Putá, mándenme a operaciones. Yo necesito volver a hacer esto.”

### **¿Cuántas personas mataste en tu vida?**

Tiros certificados como francotirador 27. Los tengo contados. 27.

### **¿Qué representan para vos esos 27?**

La fama que me precede, ¿sí? ¿Sí? Yo tengo la fama que preceden los que dejan trazo. Yo tengo el 4. De los cuatro soldados que me mataron. ¿Para mí?... me han buscado muchas caídas y me han buscado muchas caídas es que la Brigada de Fuerzas Especiales tuvo... si vos ves los Falsos Positivos, ninguno es de las Fuerzas. O sea, sí hay comandos. Sí, hay comandos, hay metidos pero no las unidades. O sea, nosotros teníamos la presión directa de Casa Presidencial. Y es verdad, Uribe nos presionaba horrible, pero nunca nos dijo “Maten a un civil.” O sea, no le estoy metiendo política al baile, estoy contando los... O sea, yo soy de la política: marica, si a mí me dicen que este hijueputa compañero mío mató a un campesino inocente y me dicen: “Fusílo.” Yo lo fusilo. Entonces yo juré proteger a una bandera de un país. No justifica nada la cobardía de matar a alguien inocente. Entonces de ahí yo llamé... digamos que es una falsa empatía lo que te decía, pero, pues, realmente como que dejo de percibir y de sentir muchas cosas por el otro. No sé.

### **¿Y eso vuelve en algún momento o... o sentís que seguís siendo esa persona?**

Yo siento que... que sí desarrollé una empatía con personas muy cercanas. Y sigo desarrollando empatía con el débil. Me da mucho pesar... lo que pasa es que pesar no es empatía. Pero a veces siento ese dolor de otra persona que está como... o sea, yo no puedo ver que alguien sea maltratado, no puedo ver que alguien esté vulnerable ni que alguien esté abusando porque no, no, no. Yo no puedo. O sea, incluso yo dejé de andar armado. Yo tengo mi pistola personal y yo dejé de andar armado, pero yo no me quiero meter en problemas por algo. Si están robando a alguien, ¿pa' qué le voy a meter un tiro a un ladrón? La legalidad me ampara, pero...

[...]

### **¿Para vos qué quiere decir el significante “Violencia”?**

Acciones críticas y decididas, ¿sí? Críticas porque las tenés que tomar en un momento de reacción. Primarias. Primarias pero medidas. Medidas en el sentido en que no te podés extralimitar. Pues, son medidas radicales, ¿sí? En mi violencia, ¿sí?

Cuando soy violento eso es lo que pienso. Y la violencia en general la veo como ese... ese desencadenante o esa involución social que hemos tenido de un país donde, lastimosamente, se han perdido las oportunidades; un país donde dominó la mala vida; donde, si vos hacés una recolección histórica y un análisis del conflicto, desde la historia precolombina lo vemos, vemos que no evolucionamos. O sea, alguna vez estuve en una charla sobre la violencia colombiana, pero se enfocaron a lo precolombino, y era muy bacano ver que, si bien éramos un pueblo no muy violento entre los diferentes cacicazgos, era un pueblo apático entre los cacicazgos. Un pueblo sin unión. La violencia es el resultado de toda esa inestabilidad y toda esa presión que tuvo Colombia en ese falso desarrollo que tuvimos por muchos años, y que hemos venido teniendo. La violencia es miedo. Es miedo a lo que no puedo ser y miedo a lo que es el otro. La violencia es esa capacidad irracional de resolver el conflicto. Y, lastimosamente, es... es la medida más fácil. Cuando yo no estoy conforme con algo, reacciono violentamente. Tan simple como eso. Soy grosero: una reacción violenta. Así hace otro porque soy incapaz de demostrar mi punto de vista, de demostrar mi capacidad. Y es la forma más fácil de obtener algo también, o sea, qué fácil es ser violento con el otro. Qué difícil es ignorar. A mí me ha costado mucho. Ya lo hago y me siento orgulloso de eso, porque vos me podés decir lo que sea y yo difícilmente voy a reaccionar. Pero cuando reacciono, reacciono muy feo, pero no pierdo los controles, los estribos. Que es como cuando yo digo: vos estás peleando y vos ves un par de niños; niño llamo yo, pues, a cualquier adulto, que se van a pelear y se dejan llevar por esa ira. No, yo lo que hago es controlarme y la utilizo a mi favor. La violencia para mí también es miedo. Miedo de... pero el miedo que me genera la violencia no es hacia mí. No le tengo miedo a un violento, pero tengo capacidad de defenderme. Le tengo miedo a un violento con mis papás, con las personas que quiero. Por eso a veces me da miedo enamorarme, porque me da miedo que alguien le haga daño a esa otra persona y yo digo: jueputa, es que estamos en una sociedad súper violenta, ¿qué tal le hagan daño? ¿Qué va a pasar?

[...]

#### **¿Para vos cómo fue elaborar esto que te pasó, esta experiencia?**

Me dolió más retirarme del Ejército.

#### **¿Fue más doloroso?**

Yo lloré. A veces, lloro. Mis compañeros en este momento son Tenientes Generales o Comandantes de Batallón. Y yo digo que, a veces, me da envidia. O sea, te soy muy sincero. A veces yo digo que me da envidia porque, obviamente era mi objetivo de vida. Listo. [...] A veces veo mis uniformes y yo digo: “Qué rico volverme a poner el uniforme.” ¿Sí? O sea. No, y me duele. O sea, a mí tocar ese tema me... me...

#### **Con eso que decíamos ahorita y la identificación, ¿vos cómo has trabajado eso? ¿Cómo pensás esa identificación y ese uniforme?**

Siempre me pareció muy mañé el militar que quiere verse militar de civil, ¿sí? Pero hoy en día me cuesta mucho no verme como exmilitar, ¿sí? O sea. En estos días mi mamá me dijo: “Ay, mande foto de por allá donde está.” Entonces yo decía: “Marica, yo me sigo viendo muy exmilitar.” En muchas actitudes, en cosas tan simples como las gafas que uso, como todo [...] Entonces sí como en muchas actitudes, que, si bien no sé si es mi ojo engañado de querer, pues, como... como eso todavía tenerlo; todavía cargo cosas. Por ejemplo, yo voy pa'l monte, entonces yo me pongo una... pues, pa'l calor, entonces, todavía tengo una jata del Sinaí que la cargué por años. Entonces muchas cosas como que todavía me asocian y como que todavía no soy capaz de dejarlas.

#### **O sea, ¿es una cosa que cargás? ¿Es un... cómo el hábito del monje?**

Sí, es como el hábito. Exacto. Como que lo dejo. Entonces, por ejemplo, hoy no lo tengo porque se me perdieron los pines, pero siempre uso acá el distintivo de las Fuerzas Armadas Especiales acá abajo en la solapita. Entonces yo lo llevo acá, y bueno. ¿Sí? La boina, la calavera, las flechas de Fuerzas Especiales, las alas de paracaidismo.

#### **¿Hay una calavera en la imagen de las Fuerzas Especiales?**

Sí. Sí, siempre se impregnan como con calaveras.

#### **¿Por qué fue más duro retirarte del Ejército y cómo tomaste esa decisión?**

Eso es duro. Ve, fue una impotencia. Porque yo ascendía a Mayor en diciembre del 2017, entonces yo vi que hacía dos años no ascendía a nadie herido. Entonces yo dije: “Marica, ¿ahí qué pasa?” Entonces el Segundo Comandante del Ejército era muy amigo mío, pues, un General con el que ya había trabajado mucho. Le dije: “Mirá, ¿yo asciendo? Y me dijo: “Chino, espere, que el comité...” Y yo: “No, mi General. No nos vengamos con güevonadas. Dígame si asciendo o no.” “No, por el

conflicto. Usted ya tiene derecho a pensión.” Y yo: “Ah, mi General, yo me retiro.” “Pero, chino, espere.” Y yo: “No. Yo no voy a esperar. Yo no voy a ser Capitán mientras mis compañeros son Mayores.” Cuando se vienen los hijueputas oficiales más condecorados, hay... en este momento, creo que hay tres compañeros más condecorados que yo. Pues, de orden público. Hay unos que tienen más, pero son porque vienen con unos cargos administrativos donde dan otro tipo de medallas. Pero yo, a la fecha, cuando yo fui a ascender Mayor, yo tenía catorce medallas. Y tenía compañeros con una, con dos, compañeros que eran excombatientes con honores, con seis. Yo tenía catorce, ve, doce cursos de combate. Tenía las de paracaidismo con estrella azul que son, sobretodo, operacionales. Cosas que yo decía: jueputa, es que yo tengo asegurado ser Comandante de Batallón de Fuerzas Especiales. Entonces yo me retiro. Y me retiré.

### **¿En qué año fue?**

En el 2017. Y cuando me retiro, jueputa, la última vez que me puse el uniforme yo lloré, pataleé, me despedí de mi perro, pues, un perro que teníamos allá en el destacamento y yo lo abrazaba. Conan. Y el perro lloraba, yo lloraba. Y me dio muy, muy, muy duro.

### **¿Era renunciar a qué?**

A mí. Era renunciar a lo que yo era, era renunciar al mando, era renunciar al uniforme, era renunciar al poder, era renunciar a las aspiraciones que tenía, era empezar de cero. O sea, era empezar que yo me gradué con pelados que no sé, tendrían 22, 23 años o menos y yo iba en la misma de ellos, era un recién graduado. Me dio muy duro, o sea, me dio súper, súper, súper duro. La pierna también, no voy a decir que no.

### **¿Para vos eso fue un trauma?**

¿Qué?

### **¿La pierna?**

Lo que vino después. Verme sin una pierna, sí. Incluso a veces. No me gusta mirarme sin prótesis. Yo me veo a un espejo con prótesis... pero sin prótesis me siento como... como... como tan a medias... como que... me siento tan feo. Qué muñón tan feo.

### **¿Tuviste que elaborar eso? ¿Cómo fue ese proceso o cómo...? ¿O todavía no te sentís aceptado completamente?**

Por ejemplo, cuando me voy a desnudar con alguien por primera vez. Me da cosita. Todavía me da como que... como que... igual lo muestro, igual, pues... pero... pero a veces no es fácil. Y, digamos que, la imagen de quererme ver fuerte, de quererme ver grande es un compensatorio de lo que no tengo, de los que no soy ya. Una retroalimentación que me hacían en [...] la psicóloga me dijo: “¿Qué tan consciente sos de que eres discapacitado?” Y yo le dije: “Mucho.” Y me dijo: “¿Sí?” y yo le dije: “Sí. Tanto que lo niego.” O sea, soy tan consciente, que lo niego. [...] Nadie es indispensable. Pero es porque yo le meto el culo a todo. Porque a mí no me da miedo irme pa'l monte, no me da miedo ir a una vereda a irme a parar. Me para la guerrilla “¿Qué hubo, cucho? ¿Qué más, hermano?” “No, yo voy es camellando.” ¿Me devuelvo? Me devuelvo. No tengo problema. Pa'... “Ingeniero, ¿pa' dónde va?” Pues, como tengo un uniforme, todo el mundo cree que yo soy ingeniero. [...]

### **¿Y te has encontrado con guerrillos?**

Sí, sí, sí, sí.

### **¿Y qué pasa en ese momento?**

Ya soy consciente de que ya no soy un soldado.

### **¿Sentís ese odio que sentías?**

Sí, sí, sí, sí, sí, sí. O sea, los veo y los veo muertos. Como “Ay, tan rico verlos muertos.” (*Risas*) Porque es que hay algo que no sé si eso es lo aprende uno... ve, eso es algo que me dejó la violencia, digamos. Ver tantos muertos... yo veo a alguien y lo imagino muerto. Cómo es la cara de un muerto. O sea, cómo pierde esa gesticulación, cómo pierde esa vida y cómo el rostro de muerto. Y eso me parece... feo. O sea, porque ver a alguien e imaginártelo cómo sería la cara de muerto. Y lo he hecho con mucha gente. Por eso cuando muere un ser querido o conocido, no lo miro. Porque no quiero saber si estaba equivocado o si tenía razón. Lo que no quiero es: que tenía razón y dijera: “Ay, sí. Yo sabía que se iba a ver así muerto.” Quiero aclarar: no es que yo lo quiera ver muerto, no. Me lo imagino cómo es su rostro.

[...]

### **¿Vos hacés sueños relacionados con tus vivencias en el Ejército?**

Sí. Muchos. Muchos.

### **¿Cuál se te ocurre?**

Que no tengo botas. Que me levanto y estoy con el uniforme, y sin botas y tengo formación. La agonía de no tener botas y salir descalzo a una formación. Sueño que tengo munición y estoy en combate, y disparo y la bala hace esto: se cae. Y yo soy “¡Putita!” y cargo, y cargo, y cargo y no me dispara bien y yo soy... esa agonía. Y el sueño más recurrente pa’ mí sí es volar. O sea, y salgo volando, o sea, y que me están persiguiendo, y me van a matar y salgo volando; y me tiro por los árboles y me tiro por unos despeñaderos y empiezo a planear. Eso lo sueño demasiado. Demasiado. Pero nunca he tenido. Como esos sueños muy relacionados con estrés postraumático, no. No.

### **¿A vos estos significantes de ‘Víctima’ y ‘Victimario’ a qué te remiten?**

Víctima, el inocente. Victimario, el guerrillero, ¿sí? Alguna vez una novia que tuve me decía... ella había... era odontóloga y que ella había trabajado pa’ la guerrilla, porque le tocó, ¿sí? Le dijeron: “Venga, la necesitamos” Y se la llevaron por allá y la devolvieron. Y le pagaron, inclusive. Le pagaron súper bien. Me decía: “¡Pero es que eran niños! Yo vi gente que era noble. Eran personas.” ¿Cierto? Para mí no lo van a ser nunca.

[...]

No creo en el perdón. No creo en el perdón, no pido perdón, no creo. No pido perdón. A nadie le pido perdón. Digamos que por eso no tengo un dios, porque yo a nadie le voy a pedir perdón. No me arrepiento de lo que he hecho. Pero tampoco creo en la inocencia del otro y no creo que alguien se arrepienta completamente de algo. Creo que si lo hicimos fue un momento de decisión y como decisión, tenés que cargar con esa responsabilidad. Entonces no tenés por qué pedir perdón. ¿Por qué te vas a arrepentir si lo hiciste en su momento porque querías?

### **¿Cómo decidís tatuarte las 27...? ¿Cómo se dice eso? ¿Bajas? ¿Y los cuatro...?**

Porque era la fama que me precedía. Yo me lo hice en ese momento por ellos. Porque, como tirador, vos tenés un retablo, donde vas diciendo cuánto llevás o cuántas distancias. Llenás unos cuadros.

### **¿Pero en ese momento ya sabías que no iban a ser más de 27?**

En ese momento, no. En ese momento ya había salido del Comando de Destacamento de Tiradores y dije: “Yo creo que ya. Ya de aquí... solo voy a contar lo que haya hecho con mi regimiento.” Entonces... entonces en ese momento me retiro de, pues, sí.

### **Esa mirada, esa mirada que me describís...**

Que todos miran. Eso se queda. Yo me acuerdo de todos. Me acuerdo de todos y no es que no los deje ir; ya no los odio. En su momento los odiaba. Y si me decís “¿Me siento orgulloso?” “Sí, me siento orgulloso porque hice un juramento, y creo que protegí a quienes debía. Nunca cometí una baja irregular, nunca nada.

### **¿Cómo te relacionás vos con tu historia? ¿La compartís con otras personas?**

No me avergüenza. Y si alguien pregunta, yo le digo: “Si va a preguntar, no me va a cuestionar.” ¿Sí? O sea, yo se la comparto con el... no me vaya a decir “Ay, qué pecado” No.

### **¿Te has sentido juzgado?**

A veces. Mucho.

### **¿Por quién, por ejemplo?**

En la Unidad de Derechos Humanos de la Fiscalía, son a veces como súper “Hey, pero, ¿por qué?” “¿Por qué? Porque era mi misión.” Por algunas personas de mi círculo, que “¡Ay, pero qué pecado!” Pero más sí... pero no me he sentido, pues, como recriminado, pero sí juzgado. Entonces... a veces me da como rabia que crean que uno entró al Ejército porque no podía más o que lo soldados son eso. Pero me siento tranquilo y no me da miedo aceptar lo que soy, lo que fui.

[...]

Hay una frase, que no me acuerdo quién la dijo, y es que “Los soldados solo tendremos paz el día de la muerte.” O después de la muerte. Obviamente, voy a llevar esa carga de ser soldado siempre, ese peso moral, ese dolor y esa impotencia de ver actos de crueldad de otros. Obviamente, tengo miedo de no poderme defender un día. Pienso que... que la vida es un ciclo, pero no todo se cierra y no todo se acaba, ¿sí? y en este caso es por elección mía. En este caso es porque a veces me gusta ver mis fotos y recordar. Y vivir ese momento. Pero la guerra, si bien el tema es ‘violencia’ pero la guerra, que fue lo que yo viví, no lo puedo desligar: obviamente ‘guerra’ es ‘violencia’, obviamente deja marcas, deja algunas tallas en tu ser que vos. “Jueputa.” A veces las querés borrar. Si vos le metés el cuento etéreo a esto, te ayuda. Y si “¿Qué somos?” Según la creencia de cada quién, ¿sí? ¿Tenemos un alma? ¿Y qué pasó con esas almas? ¿Qué pasó con esas energías? Yo no soy creyente, pero a veces digo: “Marica, y ¿qué tal? ¿Qué pasará después de mi muerte? ¿Será que voy a recibir una condena? ¿Será que voy a ser juzgado por un ente superior o simplemente seré como un perrito? : Que me morí y ya quedó la carne ahí y ya.” O sea... se apagó el cerebro. ¡Bum! Entonces a veces sí me da miedo qué pueda venir después, pero no me arrepiento. Nunca me voy a arrepentir.

### **¿Sentís que podés ser juzgado por algo en ese sentido?**

Siento que no estoy en capacidad de decir que voy a ser juzgado o que no voy a ser juzgado. Elegí no creer, pero mi elección no quiere decir que sea la verdad. Obviamente vengo de una casa católica, un hogar católico y digo: “Jueputa. Bueno, yo hice las cosas por el bien del otro.” Yo vivo los diez mandamientos. Sin creer en ellos, pero no le robo a nadie... bueno, “no matarás.” Pero la Iglesia dice que, en ese caso, yo podía. Pero... pero me da miedo es que alguien cercano a mí pague lo que yo he hecho si lo que hice fue malo. Porque lo disfruté. Y hay unos rasgos antisociales que yo no voy a poder negar ni me hace interés negarlos, porque sé que hay rasgos antisociales en lo que hacíamos, en lo que éramos. Y en lo que yo era en particular, pues, no hablemos en plural. Porque lo disfruté y a veces me arrepiento de disfrutarlo, no de haberlo hecho. O sea, lo dejé de ver como un objetivo operacional, como una misión; pero lo hice. Y ese placer que sentí, no sé placer asociado a qué... eso sí a lo sexual no, nunca sentí una excitación por eso, pero sí me sentía más hombre, ¿sí? “Marica, es que yo lo hice”, ¿sí? Yo pavoneaba, ¿sí? O sea. Marica, yo hice esto. Yo llevé a esa tropa a la victoria. Yo quité esa biga. Entonces me arrepiento de haber sentido placer. Me arrepiento a veces de haber visto videos míos en operaciones y decir: “Ah, qué chimba, marica, como cayó ese hijueputa.” No debí haber hecho eso. No, debí haberlo hecho porque era mi misión, no debí haber sentido eso. Pero las emociones no las puedo controlar. No sé, quisiera... ¿de qué me arrepiento? De haber sentido placer. De eso sí me arrepiento. Me arrepiento y ya no se puede cambiar. Ya si va a haber un momento en que uno sea juzgado por eso, tocará afrontar lo que venga. Tocaré afrontarlo. Pero sí tengo la cara en alto y que nunca hice algo fuera de la ley o... ¿me dejé llevar de mis emociones? Sí. Y dolor de mis cuatro soldados muertos. Los 19 de febrero pa’ mí es un dolor. Porque eran mis soldados y estaban bajo mi mando. Entonces eso sí me genera a veces angustia de qué habrá sido de los hijos de ellos. ¿Qué pasa si yo no hubiera tomado esa decisión? ¿Dónde estarían? ¿Dónde estaríamos? Pero bueno. Eso fue lo que nos tocó y, pues, hoy en día trato de ser objetivo. A veces me cuesta un poquito la capacidad de negociación y todo, pero ya voy dejando de ser tan radical lentamente.



## BIBLIOGRAPHIE

---

- Abraham, K., « Contribution à la psychanalyse des névroses de guerre » (1918), *Sur les névroses de guerre*, Éditions Payot, 2010.
- Alberti, C. & Sauret, M.-J., *La psychanalyse*, Toulouse, Les Essentiels Milan, 1996.
- Askofaré S. & Sauret M.-J., « Clinique de la violence. Recherche psychanalytique », *Psychopathologie du travail*, Cliniques Méditerranéennes, n° 66, 2002, pp. 241-260.
- Askofaré S., *D'un discours l'Autre, La science à l'épreuve de la psychanalyse*, Toulouse, Presse Universitaires du Mirail, 2013.
- « Le réel de la politique. En quoi et pourquoi gouverner est-il impossible ? », *Champ lacanien* 2013/1 (N° 13).
  - « Lien social et "liens hors discours" », *Mensuel*, N° 98, 2015, pp. 28-39.
  - « L'envers de la civilisation », *Psychanalyse YETU* 2021/1 (n° 47), pp. 25-32.
- Assoun, P.-L., *Le freudisme*, PUF: Paris, 1990.
- *Lacan*, Paris, PUF, 2003.
  - « Du préjudice au ressentiment. Généalogie inconsciente de la violence », *D'où vient la violence ?*, Paris, Éditions in Press, 2022.
- Arendt, H., *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.
- « Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal », *Les Origines du totalitarisme*, Paris, Quarto Gallimard, 2002.
  - « *Du mensonge à la violence : Essais de politique contemporaine* » (1969-72), Paris, Pocket, 2002.
- Aristote, *Problemas*, Madrid, Editorial Gredos, 2004.
- *Poétique*, Paris, Les belles Lettres, 2008.
- Balibar, É., « Violence : identité et cruauté », *De la violence*, Séminaire de Françoise Héritier, Paris, Éditions Odile Jacob, 1996.
- « Psychologie des masses et analyse du moi : Le moment du transindividuel », *Research in Psychoanalysis* (N°21, 2016)
- Barreau, J-C., *Où est le mal ?*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.
- Bayard, A., de Cazanove, C. & Dorn, R., « Les mots de la violence », *Hypothèses*, 16(1), 2013.

- Benjamin, W, « Critique de la violence », *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 1921.
- Briole, G., « Traumatismes, lien social et éthique : L'éthique en acte », *Recherches en psychanalyse*, 2(2), 2015, pp. 100-106.
- Braunstein, N., *La jouissance. Un concept lacanien*, Paris, Point Hors Ligne, 1992.
- Butler, J., « Contre la violence éthique », *Rue Descartes* 2004/3, N°45/46
- *Le récit de soi*, Paris, PUF, 2007.
  - *La force de la non-violence*, Paris, Fayer, 2021.
- Cabassut, J., & Marti, M., « Clinique narrative du trauma », *Cliniques Méditerranéennes*, n° 89, 2014/1, pp. 7-20.
- Cabassut, J., « L'être de violence chez l'animal parlant. Les masques de la violence: histoire, rapports de pouvoir, imaginaires et sociétés », Sep 2021, Nice, France. halshs-03361055.
- Campos, E., *Le crime*. Toulouse, Les Essentiels de Milan, 1998.
- Cassin, B., « Politiques de la mémoire. Des traitements de la haine », *Multitudes*, 6(3), 2001, pp.177- 196.
- *Plus d'une langue*, Paris, Bayard Éditions, 2019.
- Castro, M. C., *Transgresión, goce y profanación. Contribuciones desde el Psicoanálisis al estudio de la violencia y la guerra*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- «El teatro de guerra: una puesta en escena del sujeto», *Desde el Jardín de Freud*, (5, 2005).
- Cevasco, R., et Chapuis, J., *Paso a paso ...Hacia una clínica borromea. Vol. 1*, Barcelona, Ediciones S&P, 2017.
- Cevasco, R., et Zafirooulos, M., *Odio y segregación. Perspectiva psicoanalítica de una oscura pasión*, article, disponible sur: <https://www.acheronta.org/acheronta13/odio.htm>
- Chemama, R. & Hoffmann, C., *Trauma dans la civilisation*, Paris, Érès, 2018.
- Chidiac, N. & Crocq, L., « Le psychotrauma. Stress et trauma. Considérations historiques », *Annales Médico-psychologiques, revue psychiatrique*, 168(4), 2010, pp. 311-319.
- Clastres, P., *Archéologie de la violence*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'aube, 2010.

- Collectif, « Haine et violence : questions pour la psychanalyse ? », EPFCL, *Actes de la journée d'étude du pôle 5*, Rodez, 2015.
- Cote, A., « Champ et fonction de la psychanalyse dans une institution pour victimes de la torture et de la violence politique », *Mensuel* n° 43, EPFCL-France, Mai 2009.
- « Celos y segregación », *Desde el Jardín de Freud*, (13), 2013.
- Dadoun, R., *La violence. Essai sur l'«home violens»*, Paris, Hatier, 1993.
- Davoine, F. & Gaudillière, J. *Histoire et trauma : la folie des guerres*, Stock, 2006.
- Dufour, M., « L'homme animal politique », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°18, janvier 1928, pp. 35-37.
- Fassin, D. & Rechtman, R., *L'Empire du traumatisme : enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion, 2007.
- Ferenczi, S., « Réflexions sur le traumatisme » (1920-1932), *Le traumatisme*, Paris, Payot, 2006.
- « Deux types de névrose de guerre (hystérie) » (1916), *Sur les névroses de guerre*, Éditions Payot, 2010.
- Frappat, H., *La violence*, Paris, Flammarion, 2000.
- Freud, S., *Totem et tabou* (1913), Paris : Éditions Payot, 1965.
- « Rapport d'expert sur le traitement électrique des névrosés de guerre » (1920), *Résultats, idées, problèmes I*, PUF, 1984.
  - « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort » (1915), in *Essais de psychanalyse*, Éditions Payot & Rivages, 2001.
  - *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 2009.
  - *Au-delà du principe du plaisir* (1920), Paris, PUF, 2010.
  - *Psychologie des masses et analyse du moi* (1921) Paris, PUF, Quadrige, 2010.
  - *Le Malaise dans la civilisation* (1930) Éditions Points, Paris, 2010.
  - « Un enfant est battu » (1919), dans *Névrose, psychose et perversion*, Paris : PUF, 2010.
  - « De la psychanalyse des névroses de guerre » (1919), *Sur les névroses de guerre*, Payot, 2010.
  - *Pourquoi la guerre ? Échange de lettres entre Freud et Einstein* (1932), Paris, Éditions in press, 2018.
  - *L'avenir d'une illusion* (1927), Éditions Points, Paris, 2011.
  - *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (1939), Paris, PUF, 2011.
  - *Esquisse d'une psychologie-Entwurf einer Psychologie* (1895), Éditions Érès, 2011
  - *Cinq conférences sur la psychanalyse* (1909), Paris, Éditions Points, 2012.
  - *Pulsion et destin des pulsions* (1915), Paris, Éditions Payot & Rivages, 2018.

- Gamboa, S., *La guerra y la paz*, Bogotá, Debolsillo, 2020.
- García Márquez, G., *Cent ans de solitude*, Paris, Éditions du Seuil-Points, 2020.
- GMH, *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*, Imprenta Nacional, 2013.
- Gomez, G. E., « Traumatismos de guerra: memoria y olvido », *Desde el Jardín de Freud*, (4), 2004, pp. 84-100.
- Gorog, J., « Le trauma, de la violence à la parole », *Revue des Collèges de Clinique psychanalytique du Champ Lacanien*, 1(1), 2020, pp. 81-93.
- Guéguen, H. « Du possible à l'événement : essai de typologie à propos de l'événement et de la contingence », *Nouvelle revue de psychosociologie*, 1(1), 2015, pp. 79-92.
- d'Halluin, E., Latté, S., Fassin, D. & Rechtman, R., « La deuxième vie du traumatisme psychique: Cellules médico-psychologiques et interventions psychiatriques humanitaires », *Revue française des affaires sociales*, 2004, pp. 57-75.
- Han, B.-C., *Topologie de la violence*, Paris, R&N Éditions, 2019.
- Héritier, F., « Réflexions pour nourrir la réflexion », *De la violence*, Séminaire de Françoise Héritier, Paris, Éditions Odile Jacob, 1996.
- Héritier-Augé, F., « Quels fondements de la violence ? », *Cahiers du Genre* 2003/2 (n° 35), pp. 21-44.
- Hobbes, T., « Chapitre XIV, Des deux premières lois naturelles, et des contrats », *Léviathan*, Paris, Dalloz, 1999.
- Izcovich, L., « L'invention du nœud », *L'en-je lacanien*, Érès, 2014/2 n° 23.
- *La parole, ses limites et son au-delà*, Paris, Stilus, 2020.
  - *L'identité choix ou destin?*, Paris, Stilus, 2019.
- Lacan, J., « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée » (1945), *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966.
- « L'agressivité en psychanalyse » (1948), *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966.
  - « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je » (1949), *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966.
  - « Fonction et champ de la parole et du langage » (1953), *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966.
  - « Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la "Verneinung" de Freud » (1954), *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966.
  - « La signification du phallus » (1958), *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966.

- « Subvention du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien » (1960), *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966.
- « Kant avec Sade » (1962), *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966.
- « Conférence de presse du docteur Jacques Lacan au Centre culturel français, Rome, le 29 octobre 1974 ». Parue dans les *Lettres de l'École freudienne*, n° 16, 1975.
- Le séminaire, Livre III, « *Les psychoses* » (1955-1956), Paris : Seuil, 1981.
- Le séminaire, Livre IV, « *La relation d'objet* » (1956-1957), Paris : Seuil, 1994.
- Le séminaire, Livre V, « *Les formations de l'inconscient* », Paris, Éditions du Seuil, 1998.
- Le séminaire, Livre VI, « *Le désir et son interprétation* » (1958-59), Paris, Éditions de la Martinière et Le champ freudien, 2013.
- Le séminaire, Livre VII, « *L'éthique de la psychanalyse* » (1959-60), Paris, Le Seuil, 1986.
- Le séminaire, Livre IX, « *L'identification* » (1961-1962), Publication hors commerce. Document interne à l'Association freudienne internationale.
- Le séminaire, Livre XI, « *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* » (1964), Paris, Éditions du Seuil, 1975.
- Le séminaire, Livre XII, « *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* » (1964-1965), Éditions de l'Association Lacanienne International, Publication hors commerce.
- Le séminaire, Livre XVII, « *L'envers de la psychanalyse* » (1969-1970), Paris : Seuil, 1991.
- Le séminaire, Livre XX, « *Encore* » (1972-1973), Paris : Seuil, 1975.
- Le séminaire, Livre XXII, « *R.S.I* » (1974-1975), Publication hors commerce, Document interne à l'Association freudienne internationale.
- Le séminaire livre XXIII, « *Le sinthome* » (1975-1976), Paris, Seuil, 2005,
- Le séminaire, Livre XXIV, « *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* » (1976-1977), Éditions de l'Association Lacanienne International, Publication hors commerce.
- « Radiophonie » (1970), *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.
- « Télévision » (1973), *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.
- « L'étourdit » (1973), *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.
- « Joyce le symptôme » (1975), dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.
- « Le mythe individuel du névrosé » (1952), *Le mythe individuel du névrosé* (1952), Paris, Seuil, 2007.
- « Jacques Lacan : Conférence de Louvain » (1972), *La Cause du Désir*, vol. 96, no. 2, 2017.
- « Improvisation désir de mort, rêve et réveil », *La Cause du Désir*, vol. 104, no. 1, 2020.

Laplanche, J. & Pontalis, J-B., *Vocabulaire de la psychanalyse* (1967), Paris, PUF, 1994.

Laplanche, J., « Traumatisme, traduction, transfert » (1984), *Le primat de l'autre en psychanalyse*, Paris, Flammarion, 1997.

- « Masochisme et théorie de la séduction généralisée » (1991), *Le primat de l'autre en psychanalyse*, Paris, Flammarion, 1997.
  - *La sexualité humaine. Biologisme et biologie*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1999.
- Leader, D., *Ce que l'art nous empêche de voir* (2002), Paris, Éditions Payot & Rivages, 2011.
- *La jouissance, vraiment ?*, Paris, Stilus, 2020.
- Leguil, C., *Céder n'est pas consentir : Une approche clinique et politique du consentement* (1<sup>re</sup> éd.). Paris, PUF, 2021.
- Lévi-Strauss, C., « L'Efficacité symbolique » (1949), *Anthropologie structurale* (1955), Paris, Plon, 1958.
- Lombardi, G., *El método clínico en la perspectiva analítica*, Buenos Aires, Paidós, 2028.
- Maffesoli, M., «La violencia fundadora», *Religión y violencia* sous la direction de Patxi Lanceros Méndez et Francisco P. Díez de Velasco Abellán, Madrid, Círculo de Bellas Artes de Madrid, 2008, pp. 45-68.
- Marzano, M., « Qu'est-ce qu'une victime ? De la réification au pardon », *Archives de politique criminelle*, vol. 28, no. 1, 2006.
- Mesa, C.C. & Muñoz, A., *El niño homicida: la estirpe de Caín. Un estudio psicoanalítico*, Medellín, UdeA, 2012.
- Mesa Duque, C. C. «Segregación: fundamento de la fraternidad», *Desde el Jardín de Freud*, n.º 13, janvier 2013, pp. 197-209.
- Michaud, Y., *La violence*, Paris, PUF, 1986.
- Miralpeix, M. M. & Ortega Insaurralde, C. « Poder, violencia y revolución en Walter Benjamin y Hannah Arendt », *Res publica* 21.1, 2018, pp. 77-89.
- Morin, I., « Los horrores de masas y la obediencia incondicional », *Desde el jardín de Freud*, nº14, 2014, pp. 107-122.
- Muñiz, O., «La subjetivación de la violencia », *Perspectivas de la investigación psicoanalítica en Colombia*, Hoyos, J. (dir.), Medellín, UdeA, 2009.
- Muñiz, O., Londoño, N., Correa, J., Patiño, C. & Restrepo Ochoa, D. (2005), « Subjetivación de la experiencia violenta en el trastorno por estrés postraumático », *Psicología em Revista*, 11(18), 2005, pp. 188-204.

- Neau, F., « Introduction. Figures freudiennes de la cruauté », *Cruautés*, Françoise Neau (éd.), Paris, PUF, 2014, pp. 11-24.
- « Du traitement psychique d'événements traumatiques », *Cliniques méditerranéennes*, 1(1), 2015, pp. 109-122.
- Nieto, P. « Relatos Autobiográficos de víctimas del conflicto armado: una propuesta teórico-metodológica », *Revista de Estudios Sociales*, 36, 2010, pp. 76-85.
- Nominé, B., « Les psychanalystes dans la culture », *Champ Lacanien*, n°18, 2016, pp. 11-17.
- OMS, *Rapport mondial sur la violence et la santé-Synthèse*, Organisation Mondiale de la Santé, 2002.
- Ons, S., *Amor, locura y violencia en el siglo XXI*, Buenos Aires, Paidós, 2016.
- Pavis, P., *Dictionnaire du théâtre*, Paris, Armand Colin, 2019.
- Pécaut, D., « Réflexions sur la violence en Colombie », *De la violence*, Héritier, F. (dir.), Paris, Éditions Odile Jacob, 1996.
- « De la banalité de la violence à la terreur : le cas colombien », *Cultures & conflits*, 1997, pp. 24-25.
- Pérez, M., Muñiz, O., Jaramillo, J. & Gómez, C., « Desplazamiento sin sentido », *Revista Informes Psicológicos*, 6, 2004, pp. 161-174.
- Pignol, P., « Les premiers modèles du traumatisme (1862-1884) », *L'information psychiatrique*, 6(6), 2014, pp. 415-425.
- Pignol, P. & Hirschelmann-Ambrosi, A., « La querelle des névroses : les névroses traumatiques de H. Oppenheim contre l'hystéro-traumatisme de J.-M. Charcot », *L'information psychiatrique*, 6(6), 2014, pp. 427-437.
- Poirier J.-P., « Réactions à un cataclysme : le séisme de Lisbonne en 1755 », *L'homme face aux calamités naturelles dans l'Antiquité et au Moyen Âge*. Actes du 16ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 14 & 15 octobre 2005, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2006.
- Quevedo A., « El concepto de violencia en Aristóteles », *Anuario filosófico*, Vol. 21, N° 2, 1988, pp. 155-170.
- Rousseau, J.-J., « Lettre à Voltaire sur la Providence, le 18 Août 1756 », *Collection complète des œuvres de J. J. Rousseau, tome 12*, 1782.

Russ, J. & Badal-Leguill, C., *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Bordas, 2004.

Salazar, A., *No nacimos pa' semilla*, Bogotá, Penguin Random House, 2018,

Sauret, M.-J., *La psychologie clinique. Histoire et discours de l'intérêt de la psychanalyse*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1995.

- *Psychanalyse et politique. Huit questions de la psychanalyse au politique*, Toulouse, Presse Universitaire du Mirail, 2000.

- *L'effet révolutionnaire du symptôme*, Toulouse, Érès, 2008.

- « Refonder la barbarie », *Psychanalyse YETU* 2021/1 (n° 47), 79-107.

Sauret, M.-J. & Zapata, C., « Entre science et psychanalyse : clinique, éthique, politique », *Cliniques méditerranéennes*, 93, 2016, pp. 263-276.

Sauret, M.-J., Askofaré, S., & Peláez Jaramillo, G.-P., *Violencia, segregación e Inclusión*, Medellín, UdeA, Fondo Editorial FCSH de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, 2021.

Soler, C., *L'époque des traumatismes*, Roma, Binkeditore, 2005.

- *Lacan, l'inconscient réinventé*, Paris, PUF, 2009.

- « El trauma », conférence prononcée à l'Hôpital Álvarez le 15 décembre 1998, *¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista ?*, Buenos Aires : Letra viva, 2009. pp. 141.

- «El sujeto del acto», *Acto, pasaje al acto y acting out en psicoanálisis*, Bogotá, Gloria Gomez Editora, 2010.

- *Les affects lacaniens*, Paris, PUF, 2011.

- *Qu'est-ce qui fait lien?* Collège clinique de Paris, Année 2011-2012, Paris, Éditions du Champ lacanien, 2012

- *El En-cuerpo del sujeto*, Bogotá, G. G. Ediciones, 2013.

- *Humanisation? Cours 2013-2014*, Paris, Éditions du Champ lacanien, 2014.

- « Comment Lacan parlait-il de la ségrégation ? », *Mensuel*, n° 128, Décembre 2018.

- *Retour sur la « fonction de la parole »*, ENCL, Paris, 2019.

Tendlarz, S. & García, C., *¿A quién mata el asesino ?*, Buenos Aires, Grama, 2009.

Thamer, E., *Entre la palabra y lo real*, Medellín, Asociación foro del campo lacaniano de Medellín, 2022.

Valderrama, M. P., *La dimensión ética de los afectos. Pensar una política de lo ingobernable*, sous la direction de Clara Cecilia Mesa Duque, Universidad pontificia Bolivariana, École de sciences sociales, Medellín-Colombie, 2021, [Thèse doctoral]

Vanier, A., « Au-delà de la loi, le Surmoi », *Enfances & Psy*, vol. 57, no. 4, 2012

- « Droit et violence. Freud et Benjamin », *La clinique lacanienne*, vol. 27, no. 1, 2016.
- «La narrativité », *La narrativité. Racines, enjeux et ouvertures*, sous la direction de Chantal Clouard, Bernard Golse et Alain Vanier, Colloque de Cerisy, Paris, Éditions in Press, 2017.

Voltaire, « Poème sur le désastre de Lisbonne », *Œuvres complètes de Voltaire tome 9*, Garnier, 1877.

Žižek, S., *Ils ne savent pas ce qu'ils font*, Paris, Point hors ligne, 1990,

- «L'image sublime de la victime », *Lignes*, 25(2),1995, pp. 232- 243.
- *Robespierre: entre vertu et terreur*, Paris, Stock, 2007.
- *Violence. Six réflexions transversales*, Vauvert, Éditions Au diable vauvert, 2012.