

.....

Le sacrifice de Narcisse: quelques considérations sur la position sacrificiel du sujet contemporain

Rosana de Souza Coelho¹
Luís Adriano Salles Souto²

Résumé

À partir de la conception freudienne des pratiques sacrificielles désacralisées, cet article évoquera, dans un premier temps, la manière dont ces éléments se manifestent dans la pratique analytique sous la forme énigmatique des accidents, des échecs et des symptômes. Dans un deuxième temps, on soulèvera le thème du sacrifice chez Lacan en le contrastant avec la pensée de Marcel Mauss en vue de mettre en évidence la notion de sacrifice considéré comme un moyen par lequel le sujet répond au désir de l'Autre. Ainsi, on peut dégager un enjeu important de la théorie lacanienne: on y remarque que la religion est conçue comme un discours rapproché à celui du maître. C'est pourquoi il conviendra de se demander comment le discours religieux se lie au savoir et à la vérité. Pour terminer, dans le but de mettre en relief la condition sacrificielle du sujet contemporain, on essaiera de créer une passerelle entre la psychanalyse et la littérature à partir de l'analyse de *Soumission*, ouvrage de Michel Houellebecq.

Mots-clés: *Sacrifice. Savoir. Vérité. Discours. Sujet.*

O sacrificio de Narciso: considerações sobre a posição sacrificial do sujeito contemporâneo

Resumo

O artigo resgata a concepção freudiana de práticas sacrificiais dessacralizadas, que Freud nos indica como aquelas que são ofertadas à escuta do clínico sob a enigmática forma dos acidentes, dos fracassos e dos sintomas. Em seguida, apresenta a temática do sacrifício em Lacan, trazendo seu contraponto às concepções de Marcel Mauss, pondo em relevo as teorizações lacanianas acerca do sacrifício como um modo do sujeito responder ao desejo do Outro. Servindo-se da teoria da discursividade lacaniana, concebe a religião como um discurso aparentado ao discurso do mestre e desdobra questões sobre o modo peculiar como o discurso religioso atinge o saber e a verdade. Por fim, empreende um diálogo da Psicanálise com a Literatura, elegendo o romance *Submissão*, de Michel Houellebecq, como interlocutor para apontar a posição sacrificial do sujeito contemporâneo.

Palavras-chaves: *Sacrifício. Saber. Verdade. Discurso. Sujeito.*

.....

¹ Psychologue. Psychanalyste. Étudiant postdoctoral au programme de psychanalyse - clinique et culture / UFRGS. Doctorat en psychanalyse - clinique et recherche / UERJ. Master en psychologie sociale et institutionnelle / UFRGS.

² Psychologue, Master en psychologie sociale (UFRGS) et doctorat en éducation de l'UFRGS et de l'Université Paris 8.

Une vague conservatrice plane sur le monde contemporain en abritant une gamme de discours d'ordre totalitaire. Parmi eux, le discours religieux fondamentaliste s'élève d'une façon imposante et enlève des adeptes au moindre effort. Dans ce sens, on remarque la façon prémonitoire selon laquelle Lacan a envisagé le triomphe de la religion sur la psychanalyse: pour le psychanalyste, la quête errante de réponses qui mitigent la détresse du sujet retrouve dans la religion un rayonnant et séducteur pilier. Tenté par les sens à profusion que la religion lui offre, le prix à payer par le sujet n'est pas moins que celui de sa position sacrificielle.

Une rapide recherche dans le dictionnaire propose les définitions suivantes pour le terme sacrifice: (1) Action sacrée par laquelle une personne, une communauté offre à la divinité, selon un certain rite, et pour se la concilier, une victime mise à mort (réellement ou symboliquement) ou des objets qu'elle abandonne ou brûle sur un autel; (2) Renoncement, privation que l'on s'impose volontairement ou que l'on est forcé de subir soit en vue d'un bien ou d'un intérêt supérieur, soit par amour pour quelqu'un; (3) Fait de renoncer à ses intérêts propres voire à sa propre vie, pour un idéal ou par amour de son prochain; (4) Fait de renoncer à un gain, de se priver de quelque chose pour la consacrer à un autre usage d'intérêt supérieur (Houaiss, 2009, p. 1692). Si nous nous concentrons sur chacune de ces définitions, nous identifions, au premier plan, le « sacrifice » compris comme un acte rituel par lequel une offrande est faite à une divinité; en l'arrière-plan, les définitions (2), (3), et (4) soulignent quelque chose de l'ordre d'une privation en jeu dans des actions sacrificielles. Ainsi, soit par le rituel qui consacre une victime à la divinité, soit par l'abnégation, « sacrifice » nous amène à la dimension de la renonciation à quelque chose au nom de « l'intérêt » d'un autre.

Tant Freud que Lacan ont abordé le thème du sacrifice à différents moments de leur théorie. Dans cet article, nous allons passer en revue certains de ces moments en dialoguant avec d'autres auteurs afin de situer, de manière générale, le sacrifice religieux et de montrer, de plus près, comment la théorisation freudienne et l'enseignement lacanien nous conduisent à une réflexion dans laquelle le sacrifice peut être compris à partir des liens subjectifs et politiques du sujet avec l'Autre. Voyons comment ces deux dimensions - celle du rituel qui consacre un objet à la divinité et celle de la privation d'un « objet » qui a de la valeur pour un sujet ou pour une collectivité - apparaissent à des moments différents dans la théorie de Freud; ensuite, voyons comment Lacan, à son tour, reviendra sur le thème tout au long de son enseignement.

Le sacrificiel chez Freud

En 1913, dans l'essai *Totem et Tabou*, Freud a adopté l'hypothèse que la forme primordiale de la société humaine était celle d'une horde gouvernée souverainement par le mâle le plus fort et a essayé de démontrer que les destins de cette horde laissaient des traits indestructibles (insurmontables, par conséquent) dans « l'histoire héréditaire humaine ». Se consacrant à de vastes recherches anthropologiques, Freud pensait avoir établi, par cette hypothèse, une vérité factuelle sur les origines de la civilisation, mais il a néanmoins conclu, au cours de sa vie, qu'il aurait pu créer non pas une vérité scientifique, mais une version mythique de origines du *socius*. Lorsque on se réfère à l'origine de *socius*, dans le contexte de la psychanalyse freudienne, on fait allusion aux conditions requises pour que ce groupe mythiquement maintenu en raison de la soumission de tous aux caprices de l'*Un-exception* puisse se constituer en un collectif organisé selon le fonctionnement de la loi symbolique - la loi qui délimite, pour Freud, le passage de la horde paternelle à la communauté fraternelle.

La horde primitive, dirigée par le tyranique et tout-puissant proto-père, le seul à se différencier de tous (de la foule), nous met en face d'une structure « sociale³ » rigide et absolument verticale: d'une part, le père primitif, la représentation ultime de la puissance et de l'excès qui maintient, par la force, la possession de tous les biens et détient sur les individus le pouvoir de la vie et de la mort; de l'autre, l'ensemble des individus soumis. A ce père primitif tout était permis: pour lui tout; aux autres, la marginalisation, l'exclusion et la mort. Un point, ici, peut-être déjà mis en évidence: dans cette structure « sociale » caractéristique du stade de la horde, les fils n'ont pas la nécessité de régler la coexistence entre eux, car entre eux il n'y a pas de différences: entre eux règne l'indifférenciation face aux caprices du proto-père.

Freud nous invite alors à imaginer que, étant donné l'omnipotence paternelle répandue dans cette situation, il n'y avait pas d'autre choix aux fils qu'une certaine union proto-fraternelle (l'union des faibles et des exclus): un jour⁴, les individus subjugués se réunissent et commettent l'acte qu'ils ne pourraient pas accomplir individuellement - ils assassinent le père violent et capricieux ! Une fois le père destitué de sa position absolue, cette structure de la horde se décompose et les fils, indifférenciés car subjugués à la tyrannie de celui que se réservait le monopole de la jouissance, se reconnaissent alors comme des frères.

³ Les guillemets de « sociale » avertissent que nous parlons d'une structure collective qui en fait est pré-sociale. Dans ce type d'organisation radicalement verticale, nous n'avons toujours pas un *socius* proprement dit: chez Freud, le *socius* implique la relation entre semblables (ce qui ne signifie pas « égaux ») médiée par une troisième instance - la Loi. Dans la Horde, les individus sont indifférenciés dans leur soumission égale aux caprices du père primitif. La communauté fraternelle sera donc celle composée de semblables dans la différence.

⁴ Voici la signalisation de ce temps mythique. Le « un jour » freudien sonne comme le « il était une fois » si récurrent dans les fables des enfants.

En d'autres termes, alors que le père détenait le monopole de la jouissance, les fils, indifférenciés les uns des autres, n'avaient aucune raison de se trouver en conflit les uns avec les autres: dans la horde, il n'y a pas de biens communs; dans cette condition primitive, il ne peut y avoir non plus ces objets qui suscitent la rivalité ou la jalousie, puisque tout est sous la domination du puissant grand chef. Cependant, une fois que le père est mort, ceux que nous appellerons maintenant les frères sont confrontés à un risque: dorénavant, tous peuvent être maltraités, torturés, agressés les uns par les autres.

C'est pour cette raison que la constitution de la communauté fraternelle devra être examinée, au moins du moins dans le contexte des formulations de Totem et Tabou, à partir de « deux temps »: le premier nous permet de remarquer précisément cette union entre les fils assujettis aux caprices du père tyran - l'union sans laquelle ne serait pas possible d'accomplir l'acte qui met fin à la horde que le tyran maintenait par la force; au fils du temps, un deuxième événement entraînera l'élévation du père réel assassiné à la condition d'ancêtre du groupe (totem), ce qui ne peut être accompli que par la réalisation d'un festin totémique qui permet à chacun de manger un morceau de la chair du père qui fera circuler le sang commun dans le corps de tous les individus. Une fois le père est mort, il faudra maintenant que chacun des fils insoumis affirme devant tous les autres qui constituent le collectif leur disposition à renoncer à une jouissance sans limite: pour qu'un nouvel ordre prenne effet, tous les individus devront respecter les interdictions qui constituent la nouvelle organisation - désormais *sociale*. Après avoir élevé le père assassiné à la condition de l'ancêtre commun du groupe, les frères - conjecture de Freud - rétablissent l'autorité symbolique du père sous la forme de la loi de l'interdiction de l'inceste (loi de la restriction de jouissance) et s'interdisent la mort du totem que symbolise la présence réelle du père tyran assassiné. Ce n'est que par la formulation de ces deux tabous que le groupe des fils indifférenciés soumis aux caprices de l'Un s'organise alors comme une communauté de frères désirants et responsables de l'invention des destinées de la vie en commun.

La cérémonie religieuse du rituel sacrificiel marque donc, *a posteriori*, le lieu d'exception de celui qui aurait pu jouir sans limite de la condition de soumission dans laquelle se trouvaient leur fils. Bien que Freud observe que cet « état primordial » n'a pas été observé « nulle part », l'expression « un jour » utilisé en référence à l'acte immémorial de l'invention de *socius* nous amène à l'image mythique par laquelle Freud conçoit le passage d'un temps où l'on vit sous le caprice d'un père capricieux au temps où le père est réinventé en tant qu'organisateur des références symboliques d'une fratrie qui peut désirer - et peut désirer parce qu'elle a subi la manque de la protection que le tyran apportait. C'est précisément dans

ce sens que le sacrifice rituel du totem de temps en temps, bien qu'interdit, a une résonance éminemment éthique dans la théorisation de Freud: en tant qu'acte sacré qui réaffirme l'alliance fraternelle, la cérémonie religieuse du rituel sacrificiel marque le passage d'une condition de sujétion à une condition de désir obtenue par le crime qui libère les frères de se perpétuer comme objet de la jouissance de l'*Un*.

Ce passage de la condition de fils soumis à celle de frères ne se fait donc pas sans l'élaboration du deuil de la protection offerte par le Père de la horde: soumis au père, les enfants se dispensent des dilemmes inhérents à l'invention de leur destin (Kehl, 2002). Dans la psychanalyse freudienne, l'une des figurations du père sera précisément celle d'un Autre qui est mis à la place de l'instance qui détient la vérité sur ce que les fils sont et désirent - une figuration imaginaire dont le corrélat le plus évident est celui du sujet qui n'assume pas les risques inhérents aux vicissitudes de son désir. En tant qu'objet (et c'est cette position du sujet dans des nombreux discours religieux), le fils soumis préserve le Père en tant qu'autre qui détient la vérité de leur « être » et qui peut alors se représenter en tant que seigneur de leur devenir. Il n'est donc pas étonnant que Lacan ait reconnu à plusieurs reprises le mythique Urvater en tant que figure qui ouvre la série de divinités du système religieux et qu'il ait identifié que le dieu des trois religions monothéistes constituerait, dans la mythologie du judaïsme, du christianisme et de la religion musulmane, une nouvelle figuration de ce père tout-puissant: en retrouvant le visage du père réel, ce dieu prend souvent la place du tyran qui veut du sang et demande des sacrifices de ses fils.

C'est précisément en ce sens que, suite à une louable référence aux enquêtes de Robertson Smith, Freud (1913) remarquera que dans la transition du système totémique au système religieux, le terme « sacrifice » perd son caractère d'acte de sociabilité et commence à porter alors le sens de « renonciation » (FREUD, 1913 [1912] / 1980, p. 135). En soulignant le sacrifice en tant qu'acte de sociabilité, Freud nous renvoie au sacrifice rituel qui doit être répété de temps à autre pour réaffirmer le pacte symbolique entre les frères. Mais en soulignant le sens du renoncement, Freud souligne quelque chose qu'il avait déjà déclaré dans *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1901), *L'intérêt de la psychanalyse* (1913) et *Actes obsessionnels et pratiques religieuses* (1907), à savoir: les rituels ou cérémonies privés dont le psychanalyste est témoin (en particulier dans les névroses obsessionnelles) constituent une manifestation particulière de la manière dont le sujet « déroule » sa relation avec le Père. Le psychanalyste serait donc un témoin privilégié des « pratiques sacrificielles désacralisées » - un type très particulier d'« offrandes » présentées au clinicien sous la forme énigmatique d'accidents, d'échecs et des symptômes (Ambertín, 2008, p.17).

Voyons comment, depuis le retour de Lacan à Freud, comme il serait possible d'établir ce décalage entre le sacrifice rituel (compris comme un acte religieux de communion qui se prête à la réaffirmation du lien au sein d'un collectif et de ce collectif avec son ancêtre commun) et le sacrifice pris dans cette perspective d'un « renoncement » que Lacan, d'après la théorie de Freud, comprendra par la position de *soumission* du sujet. Cette soumission, à notre avis, nous conduit aux différentes manières par lesquelles le sujet est absent de se poser la question sur la vérité qui articule son désir au nom de la quête de « protection » que seulement sa soumission à un Autre total peut garantir – question qui peut être articulée à travers la prédominance d'une relation imaginaire à l'Autre de la religion, par exemple.

Le sacrificiel chez Lacan

Nous ne comprendrons pas l'approche de Lacan concernant la théorisation de Freud sur le sacrifice sans mettre en accent la façon dont le psychanalyste s'approche des recherches de l'anthropologue Marcel Mauss sur la cérémonie religieuse du rituel sacrificiel. En s'appuyant sur une étude approfondie et bien documentée des pratiques sacrificielles védiques et juives, Mauss (1950/2017) définit le sacrifice comme « acte sacré » qui, par la consécration d'un objet (c'est-à-dire sa destruction), inscrit une certaine divinité dans le « système général d'échanges » - système théorisé par l'anthropologue dans l'ouvrage *Essai sur le don*, publié en 1950. Ce qui ressort de cette définition, c'est que, contrairement à toute autre forme d'offrande, l'action sacrificielle ne peut être comprise qu'en relation à la transformant l'objet offert en victime - victime dont la fonction est de prendre au piège la divinité dans ce système organisé où l'exigence première est la circulation des dons par de l'obligation de donner et de recevoir, c'est-à-dire la réciprocité:

Dans tout sacrifice, il y a un acte d'abnégation, puisque le sacrifiant se prive et donne. Même cette abnégation lui est souvent imposée comme un devoir. Car le sacrifice n'est pas toujours facultatif; les dieux l'exigent. On leur doit le culte, le service, comme dit le rituel hébreu; on leur doit leur part, comme disent les hindous. – Mais cette abnégation et cette soumission ne sont pas sans un retour égoïste. Si le sacrifiant donne quelque chose de soi, il ne se donne pas; il se réserve prudemment. C'est que, s'il donne, c'est en partie pour recevoir (Mauss, 1950, p. 143).

Selon les enquêtes de Mauss, l'histoire de l'humanité ne contient aucune trace de l'existence de personnes qui se seraient privées de la croyance en des êtres surnaturels – des êtres que, en assumant ou non la forme humaine, ont toujours été dotés d'attributs que transcendent l'homme. Parmi ces qualités supposées à ce qu'on appelle « divine », y il a une qu'attire en particulier l'attention de Mauss (1950): le pouvoir de contrôler les forces devant

lesquelles nous sommes impuissants. C'est précisément pour tenter de maîtriser l'ensemble des déterminations qui s'imposent à l'être humain en tant que véritable expérience de l'impuissance que Mauss reconnaîtra alors le sacrifice comme une pratique religieuse qui permet aux hommes de faire arriver à la divinité ses demandes de protection ainsi que les remerciements pour une éventuelle aide fournie. Les pratiques sacrificielles ne seraient alors qu'une forme que prend cet échange et qui feraient donc partie des tentatives qui ont pour but de prendre le contrôle des incertitudes du destin: en offrant quelque chose à la divinité, le sacrifiant inscrit la divinité dans le circuit de la circulation général des dons basé sur la logique du donner et du recevoir.

C'est précisément en opposition à cette conception du sacrifice en tant que phénomène inscrit dans la logique de réciprocité - la logique qui organise les échanges dans les sociétés traditionnelles étudiées par Mauss - que Lacan écrit dans le séminaire sur *L'angoisse* que « le sacrifice est destiné, non pas du tout à l'offrande ni au don qui se propagent dans un bien autre dimension, mais à la capture de l'Autre, comme tel, dans le réseau du désir" (Lacan, 1962-1963, p. 344). La réflexion de Lacan sur le sacrificiel part donc de l'affirmation suivante: il n'y a pas de relation réciproque entre le sacrificateur et la divinité. Mauss, selon Lacan, n'a pas l'appréhension d'une structure dont les déterminations impliquent l'Autre en tant qu'instance de l'articulation du circuit général des échanges symboliques. Mauss ne comprendrait surtout pas que, dans le contexte des certains discours religieux (il convient de mentionner la référence de Lacan aux "dieux obscurs"⁵ dans le séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*) la seule offre qui mérite d'être appréciée pour la divinité est le sujet qui s'offre en tant qu'objet. Nous trouverons donc chez Lacan des indices qui nous permettent interroger à la fois le sujet du « renoncement » reconnu par Freud dans les rituels désacralisés qui révèlent les faits structurels dont le psychanalyste est le témoin, ainsi que certains phénomènes culturels, tels que la résurgence actuelle du discours fondamentalisme. En d'autres termes, donc, la théorisation sur le sujet du sacrifice dans l'enseignement de Lacan prend en compte les vicissitudes de la position du sujet devant l'Autre - des vicissitudes qui, selon Lacan, ont stimulé la pensée clinique de Freud depuis très tôt et qui nous amènent à la manière dont l'inventeur de la psychanalyse a reconnu, lors de l'avènement du système religieux, des formes discursives où Dieu prend la figuration d'un

⁵ Je tiens qu'aucun sens de l'histoire, fondé sur les prémisses hégéliano-marxistes, n'est capable de rendre compte de cette résurgence, par quoi il s'avère que l'offrande à des dieux obscurs d'un objet de sacrifice est quelque chose à quoi peu de sujets peuvent ne pas succomber, dans une monstrueuse capture. [...] le sacrifice signifie que, dans l'objet de nos désirs, nous essayons de trouver le témoignage de la présence du désir de cet Autre que j'appelle ici *le Dieu obscur*.

Père idéalisé qui « veut du sang et qui demande des sacrifices » (Ambertín, 2008). C'est-à-dire des formes discursives qui engendrent des autels dans lesquels le sujet s'offre comme objet de la jouissance du Père (des autels où le sujet sacrifie la vérité qui est la cause son désir). Il n'est donc pas étonnant, en ce sens, que l'acte analytique puisse être compris comme celui qui restitue la vérité dans le champ du savoir.

La religion en tant que discours

Notons d'emblée que, dans les trois grandes religions monothéistes - christianisme, judaïsme et islam -, il existe une présence indéniable du rituel sacrificiel (même si le sacrifice prend des teintes différentes à l'intérieur de chacune d'elles). Dans le judaïsme, on trouve l'immolation d'un agneau offert à Dieu à la place du pécheur; dans le christianisme, Jésus est « l'agneau de Dieu » qui supporte tout le poids du péché des hommes et qui est donc conduit à la mort sur la croix. Dans l'Islam, au contraire, le sacrifice est pratiqué par des hommes de chair et de sang ou, mieux encore, par des hommes et des femmes porteurs de bombes sur le corps - corps qui apparaissent alors comme l'objet même du sacrifice.

Compte tenu de sa portée politique, nous choisirons comme centre d'analyse l'Islam et ses coordonnées discursives. L'utilisation de l'expression « coordonnées discursives » a pour but de situer le lecteur par rapport à la perspective à partir de laquelle nous prenons la religion, à savoir, en tant qu'un discours (Coelho, 2018a). À travers cette conception, nous soulignons également la compréhension du discours religieux en tant que discours qui conserve une homologie structurelle avec le discours du maître, comme l'a souligné Lacan:

$$\frac{S1 \rightarrow S2}{\underline{S} \quad \underline{a}}$$

Bien que Lacan ait mentionné le terme « discours religieux » à plusieurs reprises, il n'a pas formulé de calcul spécifique pour le caractériser. Étayés par son enseignement, on peut toutefois supposer que l'homologie structurelle entre le discours du maître et le discours religieux est justifiée par le caractère dogmatique qui les est commun - ce qui peut être facilement vérifié par les effets de coagulation du sens qui fonctionnent comme des instruments privilégiés de l'exercice du pouvoir (Coelho, 2018a). De même, dans le discours religieux nous identifions une sorte de "collage" du sujet à l'Autre - ici l'Autre du discours religieux. Raison qui nous permette de dire que c'est précisément ce « collage » l'opération qui lie le sujet au registre de l'imaginaire, cet à dire à la puissance d'un sens univoque (Coelho, 2018a). Lorsque nous considérons cette homologie structurelle, nous pouvons proposer que le discours religieux, à l'instar du discours du maître, constitue et propage un

lien social où le sujet est pris comme objet du savoir de l'Autre. Le sujet (\$), situé sous la barre et à la place de la vérité nous parle de « l'ambition » du maître de supposer que la différence - c'est-à-dire la castration - pourrait être éliminée.

Compte tenu l'espace dont nous disposons dans cet article, nous n'apporterons pas plus ici de détails aux textes islamiques⁶. Cependant, nous ne pouvons pas nous empêcher maintenant de mentionner que le mot Islam signifie « soumission » et que les textes sacrés indiquent clairement que cette soumission s'exprime comme un signe d'obéissance à Dieu et par un mode de vie guidé par des postulats de la loi islamique qui gouverne la relation de l'homme avec le Dieu tout-puissant et avec d'autres qui partagent cette même loi, sans distinction de race ou de territoire, comme le postulent à la fois le Coran et le Code de vie des musulmans. Il est à noter que dans le Code et le Coran, l'injonction d'obéissance aux préceptes sacrés découle de la conviction que Dieu est le propriétaire de tout, y compris des biens matériels. En tant que propriétaire, Dieu donne ces biens à la jouissance des hommes, et en guise de récompense aux hommes, Dieu leur réserve le Paradis, symbole du bonheur éternel. En ce sens, soulignons qu'au milieu de toutes les prescriptions, il est expressément stipulé que, pour respecter les lois promulguées par les textes sacrés, il est obligatoire de communier avec l'alliance entre interdiction et peur (Legendre, 1983). C'est ainsi que cette dogmatique « brouille » les signifiants présents dans ces textes en les poussant à la lecture littérale, c'est-à-dire à une manière de lire qui efface la dialectisation du sens propre à la langue.

L'amour dédié au savoir de l'Autre

Nous trouvons dans l'écrit *La science et la vérité* une précieuse contribution lacanienne sur la dialectique entre savoir et vérité qui nous permet de dévoiler certaines affirmations sur la croyance et son rôle dans le sacrificiel (Lacan, [1966] 1998). Le texte est riche et complexe, mais pour ce qui nous intéresse ici, il est important de souligner un passage où Lacan théorise la vérité en tant que cause dans la religion. Dans la religion, la fonction de révélation

se traduit comme une dénegation de la vérité comme cause, à savoir qu'elle dénie ce qui fonde le sujet à s'y tenir pour partie prenante [...] Disons que le religieux laisse à Dieu la charge de la cause, mais qu'il coupe là son propre accès à la vérité. Aussi est-il amené à remettre à Dieu la cause de son désir, ce qui est proprement l'objet du sacrifice. Sa demande est soumise au désir supposé d'un

⁶ Nous recommandons aux lecteurs intéressés de les connaître le Coran et le Code de la musulmane. Les lecteurs qui souhaitent connaître un peu plus de ces aspects dans un dialogue avec la théorie psychanalytique, nous recommandons l'article de Coelho (2018b).

Dieu qu'il faut dès lors séduire. Le jeu de l'amour entre par là. Le religieux installe ainsi la vérité en un statut de culpabilité. (LACAN, [1966] 1998, p. 887).

Cette citation de Lacan est lourde de conséquences. Au premier plan, nous pouvons penser que: a) lorsque Lacan invoque la négation de la vérité comme cause, il fait référence à la vérité propre à la castration, celle qui fonde le sujet en tant que sujet divisé et celle qui fait émerger le désir; b) en niant la vérité en tant que cause du désir, la communication présente dans le texte de la loi religieuse supprime le sujet de l'implication de son désir dans la loi; c) en attribuant à Dieu la cause de son désir, le sujet aliène son désir à la parole divine inscrite dans le Texte sacré: voilà le sacrifice auquel Lacan fait référence. Menottée dans le désir de l'Autre religieux, la demande du sujet doit toujours être soumise au désir de Dieu, « à ses objectifs », comme le dira la Loi. L'obéissance et l'amour fassent ainsi le lien parfait.

Mais c'est quand vient la désobéissance - rappelons-nous que le réel du symptôme ne cesse de ne pas s'inscrire - que l'angoisse éclate en poussant le sujet à éprouver le malaise qu'il cherche à éviter, soit par la torture de la culpabilité, soit par la menace de l'abandon qui en résulte de la perte de l'amour de l'Autre. Mais tout cela ne serait pas réalisable du point de vue de la dynamique psychique du sujet s'il n'existait pas la fonction de croyance en tant que pilier principal de la foi religieuse. Car il faut croire pour obéir. Le plus nous croyons, le plus nous obéissons.

Comme indiqué ci-dessus, la fonction de croyance n'est pas prérogative du sujet religieux, mais provient du fondement même du sujet. Lacan placera dans l'Autre la fonction de croyance. Le psychanalyste exprime bien cette idée dans l'aphorisme "Dieu est inconscient" (Lacan, [1964] 1988, p. 60). En d'autres termes, la croyance est un fait de structure. Personne ne lui échappe vraiment. Tous les *parlêtres* succombent à la croyance dans une certaine mesure - manière lacanienne de dire que, au moment où nous parlons, croire en la parole de l'Autre est la façon humaine de lui donner de la cohérence. N'oublions pas ce que Lacan a souligné tout au long de son enseignement: le champ de l'Autre n'est pas cohérent: « C'est en tant que le champ de l'Autre n'est pas consistant que l'énonciation prend la tournure de la demande, » – la demande est déjà sous l'orientation de S (A) – « et ceci avant que soit même venu s'y loger quoi que ce soit qui charnellement puisse y répondre⁷. » (Lacan, [1968-1969] 2008, p. 82).

7 Comme le souligne Zizek (2010), le geste sacrificiel, si présent dans la religion, est la ressource ultime que le sujet découvre pour maintenir sa conviction que l'autre existe.

Lacan souligne que cette dépendance du sujet à ne pouvoir se formuler que de la place de l'Autre est liée à une question originale énoncée dans les termes suivants: « Dieu existe-t-il? » Il note qu'une telle question repose sur une structure fondamentale qui concerne le savoir et repose sur la fonction de la croyance. C'est la croyance en l'existence de l'Autre qui lui donne un corps. Lacan alors demande: « Qu'est-ce qui a un corps et qui n'existe pas? Réponse – le grand Autre » (Lacan [1969-1970] 1992, p.68). Et cela complète sa réponse « Si nous croyons en lui, en ce grand Autre, il a un corps (...) » (Lacan, [1969-1970] 1992, p. 68). Face au dicton lacanien, nous pouvons peut-être jouer un peu pour paraphraser Descartes, le "père" de la science moderne: « Si je crois en l'Autre, donc il existe ».

Nous voyons ainsi qu'en articulant connaissance et croyance, Lacan relit Freud et nous montre que la fonction de la croyance est liée au savoir: savoir supposé au père en Freud et savoir supposée à l'Autre en Lacan. Voici le mot « garantie » qui viendra rendre compte des malheurs de la joie et des vicissitudes du désir. C'est pour ce savoir que le sujet paie avec son corps, et nous rappelons ici que le corps en psychanalyse est éloigné de la notion biologique d'organisme parce que il est l'effet de l'enchevêtrement entre les registres du Réel, du Symbolique et de l'Imaginaire – c'est-à-dire un effet propre à la structure du langage. En ce sens, la citation de Lacan qui mentionne le "paiement charnel" ci-dessus en tant que manière de répondre à la demande de l'autre n'est pas aléatoire. Lorsque nous considérons la place du corps dans le sacrifice, une place privilégiée dans la relation du sujet avec l'Autre, nous pouvons penser, en compagnie de Žižek (2010) que le sacrifice est la ressource ultime du sujet pour maintenir la conviction de la cohérence de l'Autre à l'horizon - un Autre qui ne porte pas le frein de castration lui-même. Un autre total qui maintient le mirage phallique avec lequel l'ego prend soin de son narcissisme.

La sortie du tunnel

Nous pensons avoir réussi de montrer que, pour la psychanalyse, les dimensions subjective et politique ne sont pas dissociées, mais intimement liées. En ce qui concerne la religion, et en fonction du contexte politique, la logique religieuse peut s'imprégner dans les institutions laïques - comme l'université, par exemple - et établir des scénarios hantés par leur couleur dystopique. Michel Houellebecq a créé ce scénario dans «Soumission» (2015). Le roman, chez lequel un professeur de la Sorbonne parcourt l'islamisation de la France en 2022 - année hypothétique mais pas si lointaine - dévoile ce lien moébien entre subjectif et politique, ainsi que le rôle que le discours religieux y joue. Le choix du dialogue avec la littérature dans le contexte de notre discussion découle de ce que nous avons appris de Freud. Nous suivrons

cet enseignement freudien à la fin de cet article en proposant un dialogue entre littérature et psychanalyse et en présentant des extraits du roman de Houellebecq (2015).

En ce qui concerne ce dialogue, il convient de noter que les « discussions à tricoter » entre connaissances étrangères sont certainement une stratégie aussi fertile que risquée, bien que dans le cas de la psychanalyse avec la littérature, les deux aient des affinités concernant le goût de la récolte subjective – tous les deux en cherchant à démêler la complexité de l'existence humaine et en révélant ce qu'il y a de plus caché, de dérangeant, d'obscur et de conflictuel « chez » nous (Mango et Pontalis, 2013). On peut même dire qu'entre la psychanalyse et la littérature, il existe une sorte de fraternité en ce qui concerne le goût de comprendre les subtilités du monde subjectif. En notre faveur, nous avons deux arguments forts: 1) le lecteur qui ose chercher les traces de la littérature chez Freud trouvera pas moins de 24 écrits dans lesquels Freud inclut, directe ou indirectement, des passages d'œuvres littéraires dans ses réflexions, ou mentionne d'autres références, en soulignant les contributions de la littérature à la psychanalyse; 2) le fait que le concept freudien de l'inconscient avoir apporté une contribution inestimable au domaine des arts, en particulier à la théorie littéraire (Homem, 2011).

La belle thèse intitulée *Au bord du silence et des paroles: traces d'auteur dans Clarice Lispector*, de Maria Lúcia Homem (2011) nous offre deux bonnes propositions méthodologiques pour que nous pouvons entrer dans cette conversation. La première d'entre elles met en évidence la similitude des processus dans lesquels nous supposons que le texte littéraire, tel que la « parole » de l'analysant, est un texte qui révèle le mouvement du sujet de l'inconscient. La deuxième met en évidence la similitude des outils car, tout comme la théorie littéraire, la théorie psychanalytique peut être un outil pour éclairer les questions sur le texte littéraire et sur le sujet qui y figure. Sans négliger complètement le premier chemin méthodologique, le deuxième sera celui que nous privilégierons dans les lignes suivantes.

Cela dit, passons à la présentation du protagoniste: François est un professeur universitaire dont la vie complaisante est située entre l'université et sa résidence. Il considère sa carrière universitaire comme ennuyeuse et insatisfaisante au « côté » d'un « compagnon fidèle »: l'écrivain Jorjys-Karl Huysmans. Sa thèse est une plongée dans la vie et l'oeuvre de cet auteur et porte le titre évocateur « Jorjys-Karl Huysmans ou la sortie du tunnel ». Comme tout universitaire, François entretient une relation d'intimité et d'amour clairement énoncée avec l'objet de ses recherches: « (...) un livre que nous aimons est avant tout un livre dont nous aimons l'auteur, que nous voulons rencontrer, avec qui nous souhaitons passer nos journées » (Houellebecq, 2015, p. 11). D'autre part, une telle hypothèse d'amour pour la

littérature de Huysmans va à l'encontre de ce que nous apprenons de ses relations amoureuses avec les femmes, auxquelles il soustrait et dissimulait son amour au détriment des relations où le tonique est le sexe, parfois avec des écolières, parfois avec des putes. C'est au milieu des vicissitudes amoureuses et sexuelles de François que Houellebecq situe la problématique subjective du protagoniste au cœur d'un scénario politique où la prise du pouvoir par un parti musulman constitue le fond du récit. Ainsi, avec une maîtrise littéraire, il nous montre la relation de continuité entre le domaine du sujet et le domaine de la politique. Ironiquement, François nous dit au début du roman qu'il se sentait « aussi politisé qu'une serviette de toilette » (Houellebecq, 2015, p. 41). Mais nous verrons tout au long de la lecture du roman que la politique lui peut servir de compagnon séduisant et satisfaisant.

François se plaint de ce qu'il considère comme dépourvu de sens dans sa vie. Cette plainte est présente tout le temps et parfois elle est aussi accompagnée d'idées suicidaires. En outre, il y a un corps souffrant de diverses maladies: la déhidrose, les hémorroïdes et diverses douleurs « parasitent » le corps de l'enseignant et nous indiquent que le sujet qui souffre du manque de réponse est en revanche un corps qui jouit. Mais face à cette jouissance, François tente de faire de l'organe sexuel le rempart du plaisir, en faisant taire la jouissance présente à travers le symptôme:

Je ne parvenais pas du tout à ressentir son dégoût affiché pour les passions charnelles, ni même à me le représenter. Mon corps en général était le siège de différentes affections douloureuses - migraines, maladies de peau, maux de dents, hémorroïdes - qui se succédaient sans interruption, ne me laissant pratiquement jamais en paix - et je n'avais que quarante-quatre ans ! Que serait-ce quand j'en aurais cinquante, soixante, davantage !... Je ne serais plus alors qu'une juxtaposition d'organes en décomposition lente, et ma vie deviendrait une torture incessante, morne et sans joie, mesquine. Ma bite était au fond le seul de mes organes qui ne se soit jamais manifesté à ma conscience par le biais de la douleur, mais par celui de la jouissance. Modeste mais robuste, elle m'avait toujours fidèlement servi - enfin c'était peut-être moi, au contraire, qui étais à son service, l'idée pouvait se soutenir, mais alors sa fêrule était bien douce: elle ne me donnait jamais d'ordres, elle m'incitait parfois, humblement, sans acrimonie et sans colère, à me mêler davantage à la vie sociale. (...) au fond, je n'avais même plus que celle-là. (Houellebecq, 2015, p. 82).

Nous comprenons qu'il y a là un attachement phallique à ce qu'un organe sexuel peut être en tant qu'objet de jouissance, mais également en tant qu'objet dont le pouvoir imaginaire permettrait d'éliminer la castration qui retourne « symptomatiquement » au corps somatisant. Un type d'attachement caractéristique de ce que Freud a si bien défini sous la rubrique du narcissisme, où l'image du pouvoir sans tache installe le sujet dans la certitude illusoire de la possession de l'objet. Or, la croyance à l'existence et à la possession de l'objet est précisément

ce qui, dans le plan fantasmatique, confère un effet de signification au sujet. Et c'est là que l'Autre religieux fait du service ou, mieux, enivre le sujet aux arômes de son pouvoir en offrant les signifiants qui répondraient à l'appel des objets qui combleraient le manque. L'atténuation de l'angoisse que l'expérience du manque entraîne pousse le sujet dans la relation avec cet Autre non castré, dans la mesure où l'Autre serait la garantit, d'un seul coup, de la reconnaissance subjective et son « abri » en termes socio-politiques.

En effet, le lien du sujet avec l'Autre religieux est guidé par l'amour au savoir - mais soulignons, dans l'hypothèse du savoir total, un savoir qui ne laisse pas la place de la doute. Il en résulte que dans une relation aussi massive, l'autre, le semblable, a peu ou pas de place: il est une pièce jetable, comme le montre François en faisant référence à ses amis. C'est également ainsi que se vérifie le dévouement affectueux de l'enseignant pour le travail et, on peut même dire, pour la « personne » de Huymans, un investissement inversement proportionnel à ce qu'il a fait dans ses relations avec les femmes. Bien que la solitude quotidienne lui ait toujours demandé d'investir dans une relation conjugale, bien que la plainte concernant le manque d'amour était présente dans pratiquement toute la trajectoire du personnage, François se plaint de la solitude alors qu'il indique clairement à ses partenaires qu'ils sont remplaçables. Évidemment, quand ses partenaires se sentent fatigués et l'abandonnent, François ne bouge pas de son piédestal pour récupérer l'objet perdu et la plainte se lève une fois de plus. Car c'est le moment où le narcissisme blessé se limite à insulter et à exiger de l'objet la reconnaissance nécessaire pour ratifier l'image idéalisée. C'est sur ce ton que François nous parle de la rupture de ses amours, un ton de colère lorsque ses amies lui disent qu'elles ont trouvé quelqu'un d'autre: « Oui, et alors? Moi aussi, j'étais quelqu'un » (Houellebecq, 2015, p. 16). Nous rappelons ici l'articulation fertile que Lacan énonce comme un aphorisme: « seul l'amour permet à la jouissance de condescendre au désir » (Lacan, [1962-1963] 2005, p. 197) pour étayer l'hypothèse selon laquelle François ne paye pas non plus le prix de la castration que l'amour de l'autre exige inévitablement en se soustrayant de lui-même comme sujet désirant dans ses relations. Le choix de François, c'est donc pour le vêtement imaginaire d'un pouvoir sans manque que cherche la jouissance.

En passant d'une relation sexuelle amoureuse à une call-girl occasionnelle, François choisit de démissionner de son poste d'enseignant après la victoire du parti musulman et l'islamisation de la société française. Cependant, le corps continue à sympathiser avec ce qu'il ne dit pas, le plaisir sexuel faiblit, le sentiment insupportable du vide continue: un séjour dans le monastère où Huymans avait été et l'expérience de quelques jours dans la vie monastique ne le séduit pas. Ce n'était pas la conversion religieuse qu'il cherchait.

Cependant, l'invitation louable d'un grand éditeur pour que François organise les œuvres de Huysmans dans un catalogue ressemble à un câlin à son ego. Ces compliments sont également accompagnés d'une invitation à assister à un événement commémoratif pour la réouverture de la Sorbonne, qui est maintenant géré par le parti musulman. La longue visite dans la maison de luxe de son collègue, où il lui a fourni toutes les coordonnées de la religion islamique et, surtout, dans laquelle il peut voir que les épouses et la prospérité matérielle laissent François un homme indélébile et troublant:

(...) je ne pouvais pas m'empêcher de songer à son mode de vie: une épouse de quarante ans pour la cuisine, une de quinze ans pour d'autres choses... sans doute avait-il une ou deux épouses d'âge intermédiaire, mais je me voyais mal lui poser la question. (Houellebecq, 2015, p. 221).

Après une rencontre étroite avec le texte du Coran, François se rend à la réception à la Sorbonne et se réunit avec d'autres convertis à l'islam, qu'il décrit, comme d'habitude, avec mépris et critiques acerbes. Mais, comme nous le savons bien, les changements politiques laissent des traces solides sur la subjectivité de ceux qui les vivent. Dans l'un des passages du roman, Houellebecq décrit délicieusement la dynamique contradictoire du personnage lorsqu'il envisage le phallus dans l'autre et le réveil d'une concurrence envieuse qui semble le hanter. C'est un peu long, mais nous pensons que cela vaut la peine de l'amener ici:

Immédiatement après avoir été servi de mes *mezzes*, je me retrouvai nez à nez avec Loïseleur. Il avait changé: sans être absolument présentable, son aspect extérieur était en net progrès. Ses cheveux, toujours longs et sales, étaient presque peignés; la veste et le pantalon de son costume étaient à peu près de la même teinte, et ne s'ornaient d'aucune tache de graisse, ni d'aucune brûlure de cigarette; on pouvait sentir, j'en avais du moins l'impression, qu'une main féminine avait commencé à agir. « Eh oui... » me confirma-t-il sans que je lui aie rien demandé, « j'ai sauté le pas. Curieux, je n'y avais jamais pensé avant, et finalement c'est très agréable. Content de vous revoir, au fait. Et vous, comment ça va? - vous êtes mariée, vous voulez dire? », j'avais besoin d'une confirmation. — Oui oui, mariée, c'est cela. Très étrange au fond, une seule chair n'est-ce pas, mais très bien. Et vous, comment ça va? » Il aurait aussi bien pu m'annoncer qu'il était devenu junkie, ou adepte des sports de glisse, rien ne pouvait réellement me surprendre, concernant Loïseleur; mais ça me faisait quand même un choc, et je répétais stupidement, l'œil fixe sur la barrette de la Légion d'honneur qui ornait sa répugnante veste bleu pétrole: « Mariée? Avec une femme? » Je devais m'imaginer qu'il était vierge, à l'âge de soixante ans; et après tout c'était possible. « Oui oui, une femme, ils m'ont trouvé ça » confirma-t-il en hochant la tête avec vigueur. « Une étudiante de deuxième année. » J'en restai sans voix, et il fut alors entrepris par un collègue, un petit vieux excentrique dans son genre, mais quand même plus propre (Houellebecq, 2015, pp. 240-241).

Mais le séjour ascétique dans le monastère où Huysmans fut converti ne suscitait pas le désir d'adhérer à la vie religieuse, la rencontre avec « l'abondance d'objets » que l'islamisation de la politique pouvait offrir à François brillait dans ses yeux.

En construisant le protagoniste de son roman, Houellebecq trace les contours du sujet contemporain soumis à une jouissance individualiste - cet ingrédient si prisé par des discours de nature totalitaire tels que capitalisme, science et religion (Coelho, 2018a). Ce n'est pas sans raison que Lacan a dit que le capitalisme ne se trompait pas avec la science, de même que la preuve de l'heureux partenariat de la religion avec le capitalisme dans des projets politiques de gestion sociale. On peut même dire que ces trois discours entretiennent une alliance fraternelle quant à la manière dont ils opèrent dans l'appareil politique de jouissance, c'est-à-dire qu'ils apparaissent dans la tamponnade du manque que le sujet contemporain poursuit si durement.

Après la réception, François rêve à quoi il ressemblerait s'il se convertissait dans le nouveau régime et revenait à l'université: le rituel aurait lieu dans la grande mosquée de Paris. Après le début des cours, les étudiants seraient heureux et fiers d'être choisis par lui. "Je n'aurais rien à regretter", est la dernière phrase que Houellebecq met dans la bouche de François.

Bien entendu, la plainte est précisément ce qui mobiliserait - au moins dans un premier temps - le sujet pour répondre à son désir de payer le coût de la castration, non seulement le sien, mais surtout celle de l'Autre. S'il n'y a pas de plainte, il n'y a pas de désir et seulement la plénitude mortelle de la reproduction sans cerveau de la jouissance dans le magnifique berceau de la pulsion de mort. Sans vouloir relancer le désir, la plénitude du paradis enchaîne le sujet à la joie de l'Autre. À la sortie du tunnel, la réunion avec le dieu noir.

Bibliographie

Ambertín, M. G. (2008). *Entre deudas y culpas: Sacrificios*. Buenos Aires: Letra Viva.

Asnis, N. (2013). *Homem bomba – o sacrificio das pulsões*. Porto Alegre, RS: Buqui, 2013.

Coelho, R. S. (2018). *Por uma política do impossível - Contribuições da psicanálise para a Reinvenção da vida coletiva*. Rio de Janeiro: UERJ, 2018. Tese. (Doutorado em Psicanálise – Clínica e Pesquisa). Programa de Pós-graduação em Psicanálise. Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

Coelho, R. S. (2018). Destruirás teu próximo como a ti mesmo. *Analytica*. São João del-Rei. v. 7. n. 12. janeiro/junho de 2018.

- Freud, S. (1901). Psicopatologia da vida cotidiana. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (vol.6). Rio de Janeiro: Imago. (Obra originalmente publicada em 1901).
- Freud, S. (1907). Atos obsessivos e práticas religiosas. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (vol.9). Rio de Janeiro: Imago. (Obra originalmente publicada em 1907).
- Freud, S. (1908). Escritores criativos e devaneio. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (vol.9). Rio de Janeiro: Imago. (Obra originalmente publicada em 1908).
- Freud, S.(1913). O interesse pela psicanálise. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (vol.13). Rio de Janeiro: Imago. (Obra originalmente publicada em 1913).
- Freud, S.(1913). Totem e Tabu. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (vol.13) Rio de Janeiro: Imago. (Obra originalmente publicada em 1913).
- Freud, S. (1916). Sobre a transitoriedade” (1916) *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (vol.14). Rio de Janeiro: Imago. (Obra originalmente publicada em 1916).
- Freud, S. (1919). O estranho. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (vol.17) Rio de Janeiro: Imago. (Obra originalmente publicada em 1919).
- Homem, M. L. (2011). *No limiar do silêncio e da letra: traços da autoria em Clarice Lispector*. Tese. (Doutorado em Teoria Literária e Literatura). Programa de Pós-graduação em Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Literatura Comparada. Universidade de São Paulo.
- Houaiss. (2009). *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Houellebecq, M. (2015). *Submissão*. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar. 1ª. Ed. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Kehl, M. R. (2002). *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- Lacan, J. (1988). *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Obra originalmente publicada em 1964).
- Lacan, J. (1992). *O Seminário. Livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, (Obra originalmente publicada em 1969-1970).
- Lacan, J. (1995). *O Seminário. Livro 4: A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Obra originalmente publicada em 1956-1957).
- Lacan, J. (1998). A ciência e a verdade. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Obra originalmente publicada em 1966).

- Lacan, J. (2005). *O Seminário livro 1: A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Obra originalmente publicada em 1962-1963).
- Lacan, J. (2005). O triunfo da religião. *Coleção Campo Freudiano no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Obra originalmente publicada em 1974).
- Lacan, J. (2008). *O Seminário. Livro 16: de um Outro a outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Obra originalmente publicada em 1968-1969).
- Legendre, P. (1983). *O amor do censor. Ensaio sobre a ordem dogmática*. Rio de Janeiro: Forense.
- Lévi-Strauss, Claude. (2003). *Introdução à obra de Mauss. Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. (Obra originalmente publicada em 1950).
- Mauss, M. (1950/2003). *Ensaio sobre a dádiva*. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- O islam – Um código de vida para os muçulmanos*, p. 4. Recuperado em 15/10/2017 em <<http://www.islamemlinha.com/index.php/biblioteca/islao/item/o-islam-um-codigo-de-vida-para-os-muculmanos>>
- O Alcorão – tradução Mansour Chalita*. Consultado em 13/06/2017 em <<http://www.exmuculmanos.com/livros/alcorao-2/>>
- Pontalis, J.-B & Mango, E. G. (2013). *Freud com os escritores*. Tradução André Telles. 1ª ed. São Paulo: Três Estrelas.
- Quinet, A. (2016). *O gozo, a Lei e as versões do pai*. Acesso em 18/05/2016. In: <http://www.lacan.orgfree.com/textosvariados/gozoleiversoesdopai.htm>
- Reinares, F. (2004). Qué hay detrás del terrorismo suicida? *Araucária Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*. 6 (11), 3-11. Recuperado em 12/09/2016 em <<https://ojs.publius.us.es/ojs/index.php/araucaria/article/view/1026>>
- Smith, Robertson (1894). *Lectures on the Religion of the Semites*. London: 1894.
- Zizek, S. (2010). *Como ler Lacan*. Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Revisão técnica Marco Antônio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Zahar.