

El discurso del psicoanálisis y el parentesco¹

Charles-Henry Pradelles de Latour*

RESUMEN: Tomando como eje la explicación lacaniana sobre la construcción de la identidad, el autor explora las posibilidades de este enfoque para explicar la especificidad de un sistema de parentesco regido por la alianza. El discurso psicoanalítico se presenta como una herramienta cuyos modelos no pueden trasladarse automáticamente a sociedades no occidentales, pero útil para plantear preguntas e hipótesis sobre la articulación entre lo individual y los fenómenos sociales.

ABSTRACT: By means of exploiting the explanation given by Lacan to the process of identity, the author explores the possibilities this view has to explain the characteristics of a kinship system based on alliance. Psychoanalytical discourse is presented as a tool whose models cannot be used directly within non western societies, but useful to build questions and hypothesis on the ways the individual processes link with social phenomena.

El título de este texto recuerda un viejo debate entre B. Malinowski y E. Jones, mismo que acaba de ser reabierto en los Estados Unidos por M. E. Spiro. Así, precisamos inmediatamente que no deseamos reanudar la problemática freudiana, sino mostrar que el desplazamiento del discurso del psicoanálisis operado por Lacan permite abordar los sistemas de parentesco bajo un ángulo diferente al que ha prevalecido hasta hoy. Sin embargo, para permanecer fiel a la tradición inaugurada por nuestros predecesores, nos limitaremos sólo al caso de los trobriandeses, isleños matrilineales de Melanesia.

Se recordara el argumento de Malinowski. Los jóvenes trobriandeses que pertenecen al sub-clan de su madre, tienen por padre legal a su tío materno y dicen no tener ningún lazo de sangre con su genitor. Por eso en la adolescencia el muchacho entra en conflicto no con su padre, que sobre todo es para él una "niñera", sino con el hermano de su madre. Dicho de otro modo, la estructura familiar no es la misma en todas las sociedades, y el complejo de Edipo inducido en Occidente por la filiación patrilínea no es universal. [Malinowski, 1969] E. Jones replica que al negarse

¹ Artículo de *L'Homme* 97-98, enero-junio, 1986, XXVI (1-2):93-106. [N. del T.]

* Laboratorio de Antropología Social Colegio de Francia, Paris.

al padre el *status* de genitor, los trobriandeses deniegan y desvían el odio que alimentan en su lugar, pero por ello no logran suprimir al padre. Sólo dirigen la rivalidad que podrían tener con su padre hacia el tío materno, y desplazan la concupiscencia de la cual la madre es objeto sobre una hermana. [Jones, 1925] M. E. Spiro afirma que los jóvenes trobriandeses son de hecho más atraídos por su madre que les amantó que por su hermana, y que segregan una hostilidad inconciente hacia su padre, principal compañero sexual de su madre. [Spiro, 1982] Jones y Spiro salvan al Edipo, pero ¿no aplican demasiado rápido un modelo occidental a un sistema de parentesco del cual Lévi-Strauss ha subrayado que estaba fundado sobre la alianza? [Lévi-Strauss, 1958:51] Tal es la tesis que vamos a sostener. Expondremos primero la teoría edípica de Lacan; luego con la ayuda de sus hipótesis, analizaremos el sistema de parentesco de los trobriandeses.

El psicoanálisis no privilegia, como la antropología, un juego de clases (diferencias de sexos, de edad y de grupos de filiación) que ordenan y determinan las relaciones de Ego con sus mayores, sus colaterales y sus aliados; toma como punto de partida la relación madre-hijo. Si un lactante no es deseado por una madre, real o adoptiva, no puede vivir. El niño es primero objeto de un deseo materno, pero no sabría ser el objeto único y total de este deseo a menos que estuviera enteramente alienado en una relación dual exclusiva, fuente de locura. Antes de desear al niño, una madre ha deseado a un hombre que no es obligatoriamente el padre legal. La función paterna se encuentra así escindida entre un padre genitor, objeto del deseo de la madre, y un padre social, esencialmente representado por el nombre del linaje o del clan. Padre real y padre social están separados no solamente en la realidad, sino también simbólicamente por la simple razón de que el nombre no es la cosa. Aunque en el lenguaje corriente el nombre esté unido al objeto al que representa, estos dos aspectos de la palabra no proceden del mismo orden: uno es un significante, soporte de sentido; el otro un significado remitiendo a una cosa o una idea. Uno, desligado de la realidad sobrevive a la desaparición del objeto, el otro no. No se sabe muy bien quien era Sócrates, pero todavía se habla de él. La relación primordial madre-hijo está, pues, atravesada inmediatamente por el deseo de algo diferente, representado y perpetuado por un significante superior calificado como Nombre-del-Padre. Este nombre, que se vuelve un obstáculo entre la madre y el hijo, insta en primer lugar una ley. Al intervenir como tercero promulga, en el lenguaje, la prohibición del incesto, que se podría resumir en estos términos: "Tú, hijo, no eres todo para tu madre porque ella desea otra cosa que no eres tú". El Nombre-del-Padre no es solamente privador, sino también creador de sentido, por lo que adquiere valor de metáfora. Para retomar el ejemplo de los diccionarios, la expresión hugoliana: "Su haz no era ni avaro ni rencoroso", es metafórica porque al sustituirse a Booz dormido, deja translucir un nuevo sentido: a pesar de su edad

avanzada Booz puede todavía ser padre. La metáfora que implica la substitución de un significante S' a un significante S y la liberación de un nuevo significado s , puede escribirse:

$$\frac{S'}{S} \cdot \frac{S}{S} = \frac{\text{su haz no era ni avaro ni rencoroso}}{\text{Booz dormido}} \cdot \frac{\text{Booz dormido}}{\text{función paterna (vida posible)}}$$

La substitución del Nombre-del-Padre a la relación deseante madre-hijo, engendra también un significado paterno al cual el niño puede adherirse para intentar alcanzar, a su vez, la otra cosa que su madre desea.

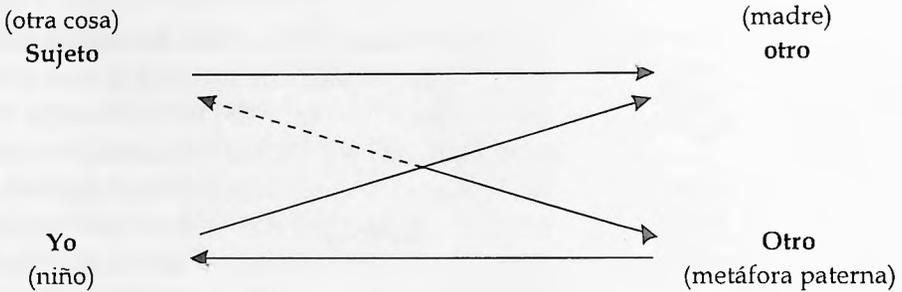
$$\frac{S'}{S} \cdot \frac{S}{S} = \frac{\text{Nombre del padre}}{\text{deseo de la madre}} \cdot \frac{\text{deseo de la madre}}{\text{significado paterno (vida posible)}}$$

Así como el significante está cortado de la cosa significada, tiene también como función sustituirse a otros significantes y fundar un juego de significaciones que están en la base de las identificaciones personales. [Pontalis, 1958] El Nombre-del-Padre, privador y dador, da cuenta de las ambigüedades de la función paterna, simbolizadas en el imaginario infantil por las figuras contrastadas del padre golpeador (autoritario) y Santa Claus, y en el imaginario religioso por el dios separador, el que juzga, y el dios creador o salvador, el que da. La ambivalencia de la función paterna y la de lo sagrado están íntimamente ligadas.

La estructura edípica revisada por Lacan no depende de los hechos o del comportamiento, sino de un orden del lenguaje que considera al incesto imposible —puesto que el más allá deseado por la madre es inalcanzable—, mientras que, por otro lado, considera al padre simbólicamente muerto, ya que el nombre que lo representa no es la cosa. Tal estructura muestra, de manera diferente a la efectuada por la antropología social, la asimetría de los sexos. La metáfora paterna predomina no porque el hombre fuera superior a la mujer, sino porque interviene sin saberlo en tanto símbolo tercero, fundador de la ley y de los ideales. Por esto, poco importa teóricamente que el padre real esté presente o ausente; el Edipo puede realizarse simbólicamente aun si el padre estuviera muerto. Poco importa que el padre no esté a la altura de la metáfora que suscita; un padre humillado no es menos padre que un padre de virilidad triunfante.

Pero entonces ¿qué sucede con Ego en esta estructura? Al principio el lactante se esboza como "a-sujeto"; asujetado como lo está a su madre, vive su cuerpo como desmembrado. Luego aprende a leer la satisfacción de sus necesidades en los gestos repetidos de quienes lo cuidan; se refleja y se anticipa así en la imagen de su ma-

dre, sólo viendo en este reflejo del espejo a un semejante, un yo-otro, soporte de unidad. Esta captura imaginaria le permite captarse como totalidad (deja de estar desmembrado) pero lo subordina al mismo tiempo a otro. Ego no sabría pues ser una entidad autónoma, accede a la identidad estando alienado. [Lacan, 1966:93 y ss] En la relación madre-hijo, relación especular por excelencia, el yo y el otro son mal diferenciados. Sin embargo, esta reflexibilidad imaginaria es necesaria para que el niño inicie la asunción de su subjetividad. Al acceder a la identidad el niño se convierte en deseo del deseo de su madre, pero no puede desear ninguna cosa que su madre desee, más que al pasar por el enredo de la metáfora paterna que le prohíbe ser esta cosa, aunque le permite aprehenderla por el rodeo del lenguaje. El yo imaginario² se duplica entonces en un "je", sujeto que intenta alcanzar el más allá del deseo de la madre, apoyándose en representaciones simbólicas. Lacan ilustra el juego cruzado del deseo materno y la división de la persona en un "yo" y un "je" sujeto en una gráfica conocida con el nombre de esquema L [Lacan, 1978:284]:



La relación especular madre-hijo es colocada en el eje oblicuo yo-otro, y el deseo de otra cosa de la madre arriba a la izquierda. Ahí el niño se elabora como sujeto, a partir de la metáfora paterna situada abajo a la derecha. Así, *je* es un Otro, constituido no por el reflejo de las imágenes en el espejo, sino por el orden de los significantes. El sujeto no es entonces aquí el sujeto del pensamiento de los filósofos (percepción conciencia exterior al lenguaje), sino un elemento interno a la significación, que surge siempre como una cosa diferente al yo. El sujeto no es el yo; uno es efecto del significante en busca de objetos inaccesibles, el otro es un *self*, un sí mismo engrosado con ideales recibidos. El sujeto sometido al Otro, batería de los significantes, es actuado, el yo aparentemente dueño de sí mismo es agente. Aunque distintos, no existen el uno sin el otro. Si el sujeto se borra, el yo se convierte en prisionero de la

² Se ha considerado necesario el presentar a *moi* como "yo", en tanto que *je* se ha conservado como tal, para preservar con mayor fidelidad el sentido del texto original, por un lado, y que el lector pueda comprender la diferencia y la importancia que se presentan entre los dos términos, por otro. La diferenciación establecida entre *je* y *moi*, dentro del ámbito psicoanalítico, es considerado como uno de los elementos básicos de la disciplina. [N. del T.]

angustia o bien en víctima de la persecución. En el primer caso, el más allá perseguido deja de ser mediatizado por el lenguaje; en el segundo, el Nombre-del-Padre sólo ejerce su función privativa; el milagro de la metáfora ya no está operando. Es bastante evidente que en esta gráfica el sujeto, eternamente actuado, es difícilmente aprehensible porque es subyacente al discurso. Por esta razón, Lacan hacía pasar al Otro-sujeto (eje del inconsciente) bajo el eje yo-otro que se manifiesta abiertamente en la vida cotidiana.

Es mediante esta estructura edípica, idéntica aun cuando existen algunas diferencias para los muchachos y las muchachas, que un sujeto accede al lenguaje, al mundo de la familia y a la sociedad en general; por esta razón nos interesa. ¿Qué sucede con la metáfora paterna y la relación especular hacia la madre en un sistema de parentesco regido por las leyes de la alianza? Esta es la pregunta a cuya respuesta se aportarán algunos elementos, regresando al caso de los trobriandeses.

En las islas Trobriand, toda mujer está aparejada desde su adolescencia a uno de sus hermanos, reales o clasificatorios, que será el padre legal de sus hijos. Así, cuando una mujer se casa, no cambia de grupo de filiación, sino de aldea. Sale a vivir a la casa de su marido con el cual comparte una vida común e íntima. La pareja marido-mujer constituye con sus hijos una unidad de residencia y producción. Esta separación entre grupo de filiación y unidad doméstica obliga cada año al hermano a reponerle al marido de su hermana la mitad de su cosecha de ñames, para alimentar a sus hijos según la legalidad. Este don de alimento corresponde a la parte que le toca a una mujer en tanto es propietaria del suelo clánico, igual que su hermano. Mientras, el marido, que no adquiere por el matrimonio ningún derecho sobre su esposa, le ofrece al hermano de ésta unas piedras pulidas o bellas conchas para agradecerle los servicios sexuales de los cuales goza.

Según los términos metafóricos de los trobriandeses, el marido debe de vez en cuando "pagar la escarlata". [Malinowski, 1963:254] Toda mujer está así dividida: la maternidad y el deber las conducen hacia su hermano, padre social de sus hijos; la sexualidad y la inclinación hacia su esposo. Ella es para el primero la "buena mujer" que engendra y alimenta, para el segundo, "la gran mujer" bella y deseable. [Ibid.:401] La circulación continua de los bienes matrimoniales entre cuñados es en este aspecto particularmente significativa. El hermano obsequia ñames, símbolo de fecundidad y de abundancia, al marido de su hermana, y éste le da en reciprocidad objetos preciosos y bellos que evocan el atractivo de la sexualidad. Dicho de otro modo, *en las Trobriand, no son las mujeres quienes circulan de un grupo a otro, sino los signos representando las funciones de madre y de esposa, las cuales las enlazan a dos hombres diferentes.*

La relación madre-hijo es de entrada mediatizada por un cambio de bienes que tienen valor de metáfora, y que son por lo mismo portadores de sentido y de prohi-

biciones. El hermano da ñames, simbolizando la fecundidad, al marido de su hermana, que es apartado de esta función, y éste obsequia conchas recordando la sexualidad a su cuñado que no debe evocar esta última con su hermana ni con un gesto ni con una palabra. La sustitución de un signo a una función es creadora de sentido para el donador y de prohibiciones para el beneficiario (puesto que el signo no es la cosa a la que representa). Las significaciones son paralelas y las prohibiciones cruzadas. Las metáforas transportadas por el intercambio de bienes matrimoniales definen, así, los *status* de los aliados, que están en el origen del desdoblamiento de la función paterna.

El hermano que representa al grupo de los consanguíneos de la mujer, no es, hablando con propiedad, el genitor simbólico. Este rol pertenece a sus ancestros que conceden el espíritu *waiwain* a sus hermanas y a sus sobrinas. [Weiner, 1983:56] El tío materno no es más que un mediador que remite a sus sobrinos a una tercera instancia benéfica y garante de las leyes del clan. No siendo dador, aparece principalmente como privador; es a él a quien se le debe respeto y bienes. El hijo de la hermana que le sucede no puede entrar en posesión de su herencia sino hasta después de haberlo indemnizado abundantemente. [Fathauer, 1962:252 y *ss.*] En cuanto al padre, si bien no es reconocido en tanto padre biológico, se supone que gracias a las relaciones sexuales repetidas con la madre, él es quien moldea a su semejanza a sus hijos *intra utero*. Les cuida después y les alimenta con afecto para que el destete no sea demasiado doloroso. Les cría con cariño y les favorece en detrimento de sus sobrinos. Un hijo hereda así, a veces, de los bienes y del saber de su padre. En contraparte, los hijos le ayudan en sus trabajos, subvencionan sus necesidades en su vejez, cortan madera a fin de que halla fuego permanentemente en su casa, y le ayudan a desplazarse. En suma, el padre trobriandés es un padre-madre, un padre en espejo en el cual el hijo puede reflejarse y encontrar su unidad. De esta manera, padre e hijo son mal diferenciados; todo sucede como si estuvieran incorporados el uno al otro. Así, el amor que manifiesta su intimidad disimula un reverso de hostilidad temible "yo no soy tú", que Spiro bien señaló. [Spiro, 1982:50 y *ss.*] El hijo teme ser comido por su padre, como lo atestigua el mito de Tudava [*cf. infra*, p.); y recíprocamente, cuando un padre muere el hijo es sospechoso de haberlo matado con brujería. Para probar su inocencia, éste debe comer en público pedazos de carne podrida del cadáver paterno. [Malinowski, 1930:121] La necrofagia, comúnmente reprobada, sirve de ordalía; el yo se separa del otro porque éste, que era bueno, se transforma irremediabilmente en malo (podrido). En resumen, existe en las Trobriand no sólo uno sino dos padres que se comparten las dos funciones paternas, privación y don. Uno, más padre simbólico, instancia tercera, está fuera de la brujería; el otro, padre imaginario, entra en una relación canibalesca.

Las metáforas relativas a la fecundidad y a la sexualidad remiten al origen de las

“magias de jardines y belleza”³ que practicaban respectivamente consanguíneos y aliados. Los magos de jardines, que recibieron normalmente su poder de su tío materno, recitan, en el transcurso de los ritos, marcando las diferentes etapas de la cultura de los ñames, encantamientos como este refrán que es de los más frecuentes:

*El vientre de mi jardín se levanta,
el vientre de mi jardín se levanta
como si fuera a dar a luz*

MALINOWSKI [1974:93, 95, 98 y 106]

La tierra es así comparada con una mujer encinta. Por otro lado, cómo está prohibido a los cultivadores tener relaciones sexuales cuando trabajan en sus campos [Malinowski, 1930:200], la fecundidad de las tierras hace eco a la fecundidad de las hermanas que son madres y sexualmente prohibidas.

Las magas de belleza son las tías maternas, es decir, aliadas que ejercen su arte en sus sobrinos y sobrinas. Éstos deben, en primer lugar, bañarse en el mar, frotarse con fibras vegetales encantadas por su tía, quien después les alisa el cuerpo con una concha nácar y aceite de coco, para que se vuelvan bellos y deseables [*ibid.*:254 ss]. Esta magia, a veces, se prolonga en magia de amor; basta que el deseante tire al mar las fibras con las cuales se ha lavado, diciendo: “Encanto, suscita los sueños y ejerce una influencia sobre el ojo de una fulana”. Los trobriandeses explican: “Al igual que las hojas serán bamboleadas por las olas, que se levantarán y se bajarán según el movimiento de la mar, las entrañas de la joven van a estremecerse y palpitar” [*ibid.*:263] Esta magia de belleza se relaciona directamente con la sexualidad y excluye la alimentación asociada con la fecundidad: “Cuando tenemos una aventura con una mujer, la llevamos a la selva y llevamos nueces de betel y tabaco pero no alimentos, sino nos avergonzaríamos”. [*ibid.*:242]

Las parejas de términos que designan a las hermanas y a los ñames, por una parte, y a las esposas (aliadas) y a las conchas, por otra parte, sirven como metáforas para las prestaciones matrimoniales y las dos principales magias colectivas. En aquéllas, los ñames y las conchas representan a las mujeres; en éstas, las mujeres son evocadas para favorecer a la cultura de los ñames y la eficacia mágica de las conchas. De un juego de metáforas al otro los términos permutan mientras, las significaciones permanecen paralelas y las prohibiciones cruzadas. Es decir, en las islas Trobriand los sujetos están divididos entre dos más allá, la tierra fecunda y la mar sexuada, que no podrían reunirse ni estar demasiado separados.

³ Se refiere a la magia necesaria para conseguir buenas cosechas de ñames o para proporcionarle belleza al muchacho. [N. del T.]

Es lo que muestran los dos mitos "edípicos" de esta sociedad, cuando se les lee a la luz de este juego de oposiciones. He aquí el primero.

Una mujer tenía dos hijos, una mujer y un varón. Un día éste hizo hervir unas hojas aromáticas en el aceite de coco para la magia de amor, colgó el jarrón que contenía el líquido mágico en un travesaño, justo por encima de la puerta y salió a bañarse. Cuando su hermana regresó de los campos, tropezó su cabeza con el jarrón de la poción mágica. La fuerza de la magia la afectó, penetró en su cuerpo y trastornó su espíritu. Preguntó a su madre: "¿Qué es de mi hermano? ¿a dónde fue?" La madre respondió: "Oh, mis hijos se han vuelto locos, tu hermano está a orillas del mar". La joven se precipitó hacia afuera, se quitó su falda de fibras, se tiró desnuda al agua y nadó para reunirse con él. El muchacho salió del agua, corrió hacia un extremo de la playa, después hacia el otro. No pudiendo huir, se tiró de nuevo al agua. Su hermana no le soltó y terminó por alcanzarle en el mar en donde se acoplaron. Se tendieron después sobre la playa donde se unieron de nuevo. Subieron una pendiente, entraron en una cueva donde se unieron de nuevo y se durmieron. Se quedaron ahí sin comer ni beber hasta que la muerte llegó.

Un hombre de otra aldea vio en sueños a los dos amantes. Tomó su piragua y entró en la cueva donde ellos se encontraban. Una flor de menta había crecido en sus pechos. Se dirigió a la aldea para ver a su madre, a quien encontró en el camino trenzándose una falda. "¿Sabes", le dijo, "lo que ocurrió en el mar?" — "Mis hijos fueron hacia el mar y la vergüenza se ha apoderado de ellos". Él le pidió recitar las encantaciones de la magia de amor, las aprendió, después regresó a la cueva a recoger una rama de menta para practicar esta magia en su aldea.

Los trobriandeses recuerdan, en conclusión, que sólo los jóvenes de la aldea bordeando esta caleta pueden bañarse ahí donde los amantes se unieron, pero los peces pescados en este lugar son tabú para ellos. Por el contrario, los viejos que no tienen el derecho de bañarse en esta caleta, sí pueden comer el pescado de ahí. [*Ibid.*:382]

El hermano y la hermana enamorados tienen relaciones sexuales repetidas en la intersección de la tierra y del mar. La prohibición exogámica es transgredida en la frontera geográfica que materializa la separación ideológica entre los consanguíneos y los aliados. La "buena mujer" y la "gran mujer" están unidas. Además, el relato, cuya meta es relatar el origen de la planta indispensable para practicar la magia de amor, postula al principio la existencia del filtro sin el cual los amantes no se habrían reencontrado. El antes y el después están indisociados. El mito es así construido sobre una paradoja bien conocida: ¿el huevo o la gallina? El incesto, factor de confusión espacial y temporal, conduce inexorablemente a la muerte. Para salir de este impasse, el narrador está obligado, en conclusión, a regresar al orden social que separa la tierra del mar, la nutrición de las abluciones. Los jóvenes pueden bañarse en el lugar del drama a fin de embellecer, pero no pueden comer el pescado; para los viejos es lo contrario.

El segundo mito no es menos dramático:

Tudava es un héroe civilizador nacido de una virgen que había sido traspasada por el agua cayendo de una estalactita. Todo transcurría normalmente hasta que un día un ogro, llamado Dokonikan, apareció en la región. Alimentándose de carne humana, devoraba una comunidad después de otra. Cuando llegó a la aldea de Laba'i donde vivía Tudava, la familia materna de éste decidió huir, pero su madre que acababa de herirse el pie era incapaz de desplazarse. Fue abandonada por sus hermanos junto con su joven hijo en una cueva situada cerca de la playa y partieron en una canoa hacia el sudoeste. Tudava fue criado por su madre que le enseñó primero a escoger la madera con la cual se fabrican las fuertes lanzas y le inició en la magia *kwoyagapani*, que permite privar a un hombre de su razón. El héroe hechizó a Dokonikan, lo mató y le cortó la cabeza. Después preparó, con la ayuda de su madre, un pastel de taro en el cual disimularon la cabeza del ogro, que cocieron con el pastel. Tudava tomó el platillo macabro y partió a buscar al hermano de su madre. Habiéndolo encontrado, le ofreció el pastel en el cual el tío descubrió la cabeza de Dokonikan. Presa de horror y lleno de remordimientos, el tío ofreció a su sobrino toda suerte de regalos en expiación a la falta que había cometido al abandonarles, a él y a su madre. El sobrino rechazó todo y no fue apaciguado hasta después de haber recibido en matrimonio a la hija de su tío. Introdujo después en la isla la agricultura y numerosas otras costumbres. [Malinowski, 1969:989 y ss]

La hermana vive con su hermano y no con su marido. El padre niñera es reemplazado por la figura de un ogro que llega por las tierras espantando al tío que se fuga por el mar. Al no ser respetado el orden tradicional, todo marcha al revés. Afortunadamente, gracias a su madre y a sus ancestros que habitan en las cuevas, Tudava es beneficiado con una magia poderosa que le ayuda a enfrentar y a matar al ogro, del cual lleva la cabeza para darla a comer a su tío. Cuando el orden de la alianza es inexistente los cuñados se devoran entre sí, la antropofagia y la brujería dominan. El tío, principal garante de la moral, se siente entonces culpable. Para redimirse está dispuesto a ofrecer todo lo que posee, yendo así en contra de la costumbre que exige que un tío no dé nada a su sobrino. El héroe, que no carece de lógica, no está satisfecho hasta después de haber recibido a su hija en matrimonio. Tudava contrae matrimonio con su prima cruzada matrilateral —cuando los trobriandeses se casan generalmente con la prima cruzada patrilateral—, pero este hecho restablece los lazos de alianza que abren el camino a la civilización.

El incesto que une dos más allá y la antropofagia que los invierte, representan amenazas temibles que no se pueden conjurar más que al reiterar los intercambios de bienes matrimoniales, de los cuales las metáforas portadoras de prohibición y de sentido instauran el orden y movilizan sin cesar el interés de los isleños. A. Weiner indica que las mismas mujeres no se mantienen apartadas de este gran juego: si a lo largo de las ceremonias funerarias, los hermanos y los aliados del difunto se ofrecen ñames y conchas, las hermanas y las cuñadas del muerto intercambian entre ellas un gran número de fardos de hojas de plátano trenzadas, signo de prosperidad, y unas faldas de fibra de rafia decoradas, símbolo de sexualidad. [Weiner, 1983:94]

Estos dones y contradones ostentatorios de objetos culturales atestiguan que la muerte no podría dar por terminadas las actividades sociales dominantes. Para superar esta ruptura, el ritmo de los intercambios se intensifica. La pasión intercambista de los trobriandeses llega a su apogeo en las transacciones *kula*, que hacen circular entre los habitantes de varios archipiélagos largos collares de espondilo (vértebras del espinazo) rojo y unos brazaletes blancos. Se dice que los primeros son machos y los segundos hembras, y se casan cuando se reencuentran [Malinowski, 1963:418]. Así cuando los trobriandeses se arriesgan con sus canoas en peligrosas travesías en alta mar hacia la isla Dobu con el fin de solicitar a sus asociados *kula* unos collares rojos, traen al igual que los hermanos comida; pero seis meses más tarde, cuando los roles son invertidos, los hombres que llegan de Dobu para obtener de los trobriandeses brazaletes blancos, no ofrecen comida a sus amigos. “Los maridos no tienen que dar ñames a sus cuñados”. Si lo hicieran, dicen los marineros, “esto sería como echar agua al río”. Y Malinowski añade: “El hecho de dar al regreso de una travesía un artículo de prestigio a su esposa que lo entrega a su hermano o a cualquier otro miembro de su clan, es característico de las relaciones matrimoniales”. [Ibid.:436] Las transacciones *kula* se presentan, pues, como una gran escenificación simbólica de las relaciones de alianza y la apuesta recae esencialmente en la “gran mujer”. Las magias utilizadas a lo largo de las expediciones son semejantes a la magia de belleza y a la brujería femenina, centrada ella también sobre la mar [Pradelles de Latour, 1984:132], y los propietarios temporales exhiben sus joyas, las comparan, cuentan su historia, y evocan el recuerdo de las más célebres, como en otras circunstancias se hablaría de mujeres: “¡Ah! ¿Cuántos hombres murieron por ellas?” [Ibid.:421]

En suma, si entre los occidentales la relación madre-hijo está mediada por la metáfora paterna que prohíbe un más allá de la madre, entre los trobriandeses la relación madre-hijo está estructurada por el juego de dos metáforas cuyos efectos paralelos y cruzados abren el universo social sobre dos más allá: la fecundidad y la tierra, por una parte; la sexualidad y el mar, por la otra. En el primer sistema de parentesco el padre es a la vez privador y dador; en el segundo, las funciones paternas están disociadas. De lo que resulta que la célula familiar occidental, centrada sobre los únicos lazos afectivos que unen a dos congéneres, es extremadamente frágil, y que las relaciones parentales son fundadas principalmente sobre el don. En efecto, los bienes circulan, entre nosotros, siempre en el mismo sentido, de los padres hacia los hijos, y eso en todas las etapas del ciclo de vida: nacimiento (bautizo), adolescencia (confirmación), matrimonio y muerte. Las relaciones intra-familiares están regidas por el orden económico dominante, fundado sobre los intercambios. El paso de la infancia a la edad adulta implica una readaptación marcada por la crisis y los vagabundeos de la adolescencia. En cambio el sistema de parentesco trobriandés,

constituido por un intercambio preestablecido de bienes matrimoniales que subtiende las principales transacciones económicas y culturales de los isleños, está estrechamente articulado al orden social. El niño inscrito dentro de este orden desde su más temprana edad, participa progresivamente en los intercambios que enlazan en diferentes niveles a los grupos de filiación con las familias. El intercambio instaurador de alteridad toma aquí el paso sobre el don, factor de reflexibilidad. Dar, es siempre dar una parte de sí, a fin de hacer del otro un semejante o un obligado. Se sabe que el don no está sin relación etimológica con el veneno. [Mauss, 1966:255] En fin, las metáforas paternas inducen, más allá de las relaciones económicas a las cuales están asociadas, sistemas de representaciones diferentes; uno es unitario, el otro binario. La ideología religiosa occidental descansa sobre oposiciones cuyos términos entran en dialéctica a fin de reforzar una idea dominante: la creación ex nihilo o continua, la revelación total o parcial, la salvación ofrecida o merecida, etc., mientras los mitos y los ritos de numerosas sociedades tradicionales son subtendidos por oposiciones radicales. Si es prematuro dar una explicación definitiva a estos hechos, se puede entrever que no es imposible que un modo de pensamiento unitario sea determinado por una figura paterna única (Dios padre, separador y reconciliador), mientras que un sistema de representaciones binario esté subtendido por dos figuras paternas separadas, teniendo cada una su especificidad. Esta hipótesis verificada entre los trobriandeses, deberá efectuarse en un estudio comparativo más amplio. Así se descubriría sin ninguna duda que la disposición de las metáforas varía sensiblemente según los regímenes matrimoniales, y determina, en cada caso, sistemas de creencias y comportamientos originales.

El discurso del psicoanálisis no ofrece, pues, modelos ya hechos que sean únicos o completos; al contrario, permite plantear preguntas, sugerir hipótesis y poner en el seno de un sistema de parentesco, elementos del lenguaje, modos de pensamiento y relaciones económicas. En la exposición mostramos que el sistema de parentesco trobriandés se apoyaba sobre una doble filiación, cuando para cierta antropología, que asocia filiación y pertenencia al grupo de cosanguíneos, este sistema es unilineal. El discurso del psicoanálisis, al situarse más allá de clases y clasificaciones, puede contribuir a resolver el difícil problema de la doble filiación que preocupó más particularmente a M. Fortes y a E. R. Leach. No se trata, según nosotros, de oponer una filiación definida jurídicamente a una filiación complementaria que proviene de la amity [Fortes, 1963:25], o relaciones de incorporación concebidas en términos de sustancia a relaciones de alianza connotadas por influencias místicas [Leach, 1968:44], sino de repensar las semejanzas corporales testificadas, las creencias en la brujería, las actitudes de intimidad, de broma y de evitamiento, a partir de la relación especular con la madre, la mediación simbólica del o de los padre(s) y los más allá inaccesibles. La doble filiación, tributaria de la alianza entre dos grupos,

implica un desdoblamiento de la metáfora paterna de la que será interesante estudiar las diferentes combinaciones. Hay ahí un campo de investigación, que por más parcial que sea —no podría abarcar todos los problemas relativos al parentesco—, no deja de ser rico y quizá prometedor.

BIBLIOGRAFÍA

Fathauer, G. H.

1962 "Trobriands", en D. M. Schneider y G. Gouch (ed.), *Matrilineal Kinship*, Berkeley y Los Angeles, University of California, pp. 234 -269.

Fortes, M.

1963 *Kinship and Social Order. The legacy of Lewis Henry Morgan*, Routledge y Kegan Paul, Londres.

Jones, E.

1925 "Mother, Right and Sexual Ignorance of Savages", en *International Journal of Psychoanalysis* VI, núm. 2.

Lacan, J.

1958 *Séminaire V. Les Formations de l'inconscient*, Ronéo.

1966 *Écrits*, Le Seuil, París.

1978 *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Le Seuil, París.

Leach, E. R.

1968 *Critique de l'anthropologie*, PUF, París.

Lévi-Strauss, C.

1958 *Anthrologie structurale*, Plon, París.

Malinowski, B.

1930 *La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie*, Payot, París.

1963 *Les argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, París.

1969 *La sexualité et sa répression*, Payot, París.

1974 *Jardins de corail*, Maspero, París.

Mauss, M.

1966 *Sociologie et anthropologie*, PUF, París.

Pontalis, J. B.

1958 Compte rendu de: *Les formations de l'inconscient*, *Bulletin de Psychologie de l'Université de Paris*, n. Spéc, pp. 1 -22.

Pradelles de Latour, C. H.

1984 "La parenté trobriandaise reconsidérée", en *Littoral*, Spiro, M. E., núms. 11 y 12, pp. 115-136.

1982 *Oedipus in the Trobriand*, The University of Chicago Press, Chicago.

Weiner, A.

1983 *La richesse des femmes, ou comment l'esprit vient aux hommes*, Le Seuil, París.