

De nuevo el Edipo*

Charles-Henry Pradelles de Latour**

Resumen: Artículo que retoma la discusión antropológica sobre el complejo de Edipo a partir del libro reciente de Cai Hue sobre los na, sociedad matrilineal de China “sin padre ni marido”. Este nuevo caso, confrontado a los sistemas de parentesco, matrilineal de los trobriandeses y patrilineal de los thonga, lleva a pensar que su práctica sexual cumpliría, en esta sociedad, las funciones de corte y olvido que desempeña la alianza matrimonial en otras sociedades.

Abstract: This article brings us back to the anthropological debate about the Oedipus complex because of a recent book by Cai Hua about the Na, a matrilineal society in China “with neither father nor husband”. This new case, confronted with the kinship systems of the matrilineal Trobriands and of the patrilineal Thonga, suggests that in this society the sexual practices would have the functions of cutting off and forgetting otherwise done by marriage alliance in other societies.

La facultad de olvido una vez perdida,
se yerra definitivamente una cierta vida.
Sin duda eso es salir de la infancia.

MARGUERITE DURAS, *La vie tranquille*.

Discípulo de Havelock Ellis, Malinowski fue uno de los primeros admiradores de la teoría psicoanalítica naciente que ofendía a la mojigatería de la era victoriana en relación a la sexualidad. Pero, desde la aparición de *Tótem y tabú* en 1912, el etnólogo de los trobriandeses criticó la problemática del Edipo en cuanto a su inadecuación al sistema de parentesco matrilineal. Para Malinowski, el Edipo que Freud centraba sobre el padre y la patrilinealidad no podía ser considerado universal (1970:16). Posteriormente, Ernest Jones y Melford Spiro (109-130) intentaron mostrar que la triangulación edípica en la que se

* Artículo que aparece en *L' Homme*, 149, 1999, París, pp. 167-176.

** Collège de France/CNRS

encontraba el niño se repetía solapadamente en el parentesco matrilineal, pero sus argumentos sólo convencieron a sus partidarios. Así, la problemática del Edipo, ni enteramente validada, ni verdaderamente desautorizada, se ha vuelto un corte de cuentas entre el psicoanálisis y la antropología social, un objeto juzgado sin gran interés. A eso se puede atribuir la aparente indiferencia que acogió, en 1997, el libro de Cai Hua, *Une société sans père ni mari*, sobre los na matrilineales de China. El anonimato del genitor en esta sociedad vuelve a cuestionar más seriamente el complejo de Edipo de lo que la ausencia de engendramiento atribuido al padre entre los trobriandeses permitía. Propongo en este caso, comparar el sistema de parentesco de los trobriandeses y el de los na a fin de resaltar en que aspecto este último subvierte radicalmente la relación establecida entre sexualidad y paternidad, la que constituye uno de los fundamentos del psicoanálisis y uno de los prejuicios más tenaces de la mentalidad occidental. Al testimoniar la irreductibilidad de la sexualidad a la noción de identidad, se verá que los na coinciden en cierta manera con los desarrollos más recientes de la erotología, que se deben a Michel Foucault (101-151), Jacques Lacan (1972) y Pascal Quignard (302).

Las dos funciones paternas entre los trobriandeses

La etnografía de Malinowski nos enseña que los jóvenes trobriandeses, que pertenecen enteramente al linaje de su madre, no tienen con su padre ningún lazo de sangre ni sustancia corporal. Establecen pues con su tío materno, la autoridad de su matrilineaje, una relación basada en el temor y la sumisión, y con su padre, que es para ellos una suerte de extranjero, una relación afectiva y permisiva (1970: 19-21). Valiéndose de estos datos, Malinowski sostuvo que en la adolescencia el varón entra en conflicto, no con su padre, que ha sido una "nana" para él, sino con su tío materno que tiene autoridad sobre él; paralelamente, desea en secreto a su hermana más que a su madre (1969: 30). Dicho de otra manera, los comportamientos infantiles no son los mismos en todas las sociedades, y el complejo de Edipo inducido por la filiación patrilineal no podría ser generalizado. Ernest Jones, fiel colaborador de Freud, replica que al denegar al padre toda participación en la procreación, los trobriandeses disminuyen y desvían el odio que le tienen sin lograr por tanto suprimirla, por lo que vierten sobre el tío los elementos del conflicto. La ignorancia de la paternidad fisiológica protege así al padre y al hijo contra la hostilidad engendrada por la rivalidad de la que el padre es la apuesta (109-130). Esta interpretación es psicoanalíticamente impugnable porque, según Freud, un hecho se deniega

si, y sólo si, previamente se le da como existente (1925: 11-15). Ahora bien, no es nuestro caso. Las creencias de los trobriandeses relativas a la concepción de los niños no provienen ni de una ignorancia, ni de una denegación, sino de un postulado cultural según el cual el padre le da al niño su apariencia y su semejanza, la madre la sangre y el cuerpo. En efecto, los trobriandeses piensan que por coitos repetidos con su esposa preñada, el esposo modela el feto a su imagen (Malinowski, 1970: 155; Weiner: 144). Así pues, si el padre no es genitor, transmisor de sustancias, existe *de facto*, a la manera de los escultores melanesios de estatuas de madera, como creador de formas.

Harry Powel, que hizo un trabajo de campo prolongado en los años cincuenta en Omarakana en el feudo de Malinowski, atestigua por su parte que los niños manifiestan ocasionalmente agresividad hacia su padre cuando éste obstaculiza, de una manera o de otra, los lazos íntimos que les unen con su madre nutricia (105-147). Melford Spiro se apoya esencialmente sobre este testimonio para afirmar que los jóvenes trobriandeses, apegados como cualquier niño a su madre, viven un conflicto edípico semejante al de los jóvenes occidentales (137). Pero al sostener esta tesis, Spiro deja totalmente de lado la función del tío materno cuya importancia había sido subrayada por Malinowski. Además, es bastante notable que en esta polémica, como en las discusiones analíticas, “se piensa siempre al Edipo a partir de un ego varón, las niñas haciéndose rogar de apearse al escenario” (Allouch, 1998a: 89).

Ahora bien, en las islas Trobriand, primero la madre tiene la especificidad de remitir sus hijos a dos figuras paternas distintas: la del padre (del lado de la sexualidad) está fundada en la semejanza y las relaciones en espejo marcadas por la atracción y la afectividad; la del tío materno (del lado de la autoridad), enteramente extraña a los juegos de semejanza, se encarga de administrar y de transmitir el patrimonio material y espiritual que pertenece al matrilineaje. Mientras el padre, creador de forma, tiene por papel valorizar la belleza y la dignidad de sus hijos a fin de preservarlos de la vergüenza y de ayudarles a insertarse por el sesgo de la seducción en los intercambios de la vida social, el tío, poseedor de las magias y de las tierras del matrilineaje, tiene el papel de asegurar la salud y la prosperidad de sus sobrinos uterinos. Estas dos funciones paternas contrastadas diferencian los intereses entre los muchachos y las muchachas. Los primeros miran sobre todo hacia su padre que les ayuda a integrarse en las relaciones sociales exteriores, las segundas hacia su tío materno que garantiza las reglas propias de su grupo de filiación. Así, es el padre que casa a su hijo; la hija es casada, primero por su padre y luego por su tío materno, quien es garante, en última instancia, de su unión matrimonial (Weiner: 190-191).

Las prácticas sexuales de los adolescentes son mucho más libres en las islas Trobriand que en Occidente, no porque los trobriandeses recibieran los beneficios de un estado de gracia “salvaje”, cómo lo postulaba el romanticismo de la generación de Malinowski, sino simplemente porque la sexualidad, que proviene únicamente de la alianza matrimonial, está desconectada de los constreñimientos morales, económicos y políticos internos al grupo de filiación. Si marido y mujer son separados por la matrilinealidad, sus matrilineajes respectivos por otra parte se relacionan de manera continua por intercambios de bienes masculinos (ñames y hachas de piedra pulida) y de riquezas femeninas (haces de hojas de platanar y faldas de rafia decoradas) durante la fiesta anual de las cosechas, en ocasión de matrimonios y de ceremonias funerarias. En esta sociedad, el honor y el prestigio se demuestran con los intercambios externos (alianza matrimonial) y en la vida interna del matrilineaje (filiación).

La sexualidad sin identidad de los na

La obra de Cai Hua sobre el sistema de parentesco de los na ya ha sido presentada en *L'Homme* por Laurent Barry (233-248). Por lo mismo me limitaré a recordar las principales características necesarias a los desarrollos que siguen. Los na, que residen en la provincia del Yunnan cerca de la frontera birmana, están divididos en matrilineajes matrilocales cuyos miembros comparten el “mismo hueso”, es decir una consanguinidad real, pura y dura. La unidad del matrilineaje se circunscribe por reglas exogámicas muy estrictas en donde la infracción bajo forma de incesto se castigaba con la muerte; su perennidad es asegurada de generación en generación sólo por el lazo biológico madre-hijos, de tal suerte que un niño adoptado puede pertenecer a la casa de su madre adoptiva pero no a su linaje (Hua: 102, 224). Este grupo de filiación es igualmente una unidad económica y política que posee hábitat y tierras, cuya intendencia interna es administrada por una decana y las relaciones externas por uno de sus hermanos. Como en las islas Trobriand, el tío materno ejerce la autoridad sobre los hijos de su hermana con el fin de educarlos.

A excepción del jefe, el *zhifu*, que practica con sus esposas un matrimonio que presenta todos los requisitos que le son asociados, en razón de la transmisión agnática de su cargo, la mayoría de los na acostumbra la visita nocturna en tres variantes según su grado de estabilidad. En la vida furtiva, que es la más frecuente, un hombre pasa la noche con una mujer y la deja en la madrugada. La iniciativa de esta relación puede venir tanto del hombre como de la mujer, y su duración limitarse a algunas noches o prolongarse durante varios

años; pero, en todos los casos, no se les puede llamar amantes a los miembros de la pareja que se designan mutuamente *açia* “los que se acuestan juntos”, ya que sólo son *açia* durante el transcurso del acto sexual que les aproxima. Así, hombres y mujeres pueden tener varios *açia* en la misma noche o en el transcurso de noches sucesivas. “El o la que prohíbe a otro la visita furtiva es culpabilizado(a), se vuelve objeto de broma” (Hua: 196, 226). Cuando un hombre y una mujer se enamoran, practican entonces la visita ostensible, “andar abiertamente”, que implica dones recíprocos y sobre todo una comensalidad común. El visitante, de ahora en adelante llamado *dhu zī* “pareja”, puede entretenerse en la noche en presencia de sus cuñados incluso compartir una comida con ellos. Esta visita, que no implica ningún reparto económico, no excluye la práctica de la visita furtiva con otros. Finalmente, en ciertos estratos sociales tales como los aristócratas o los ricos, o en los linajes que padecen la falta de hombres o de mujeres, los na practican la cohabitación. Mediante esta práctica residen juntos no sólo para vivir maritalmente sino también y sobre todo para cooperar económicamente. Sin embargo, las residencias viril-locales y uxiril-locales tienen un carácter disimétrico. Cuando una mujer habita en la casa de un hombre, es respetada y se convierte en ama de casa y en la administradora de la vida doméstica. En cambio, cuando un hombre permanece en la casa de una mujer se vuelve su servidor y se explota su mano de obra (Hua: 288). Como la fidelidad nunca llega a adquirirse, cohabitaciones y visitas ostensibles llegarán a dislocarse con el tiempo, y los miembros de la pareja regresan entonces a la práctica normativa de la visita furtiva.

El sistema de parentesco de los na se aproxima al de los trobriandeses, porque en ambas sociedades la autoridad parental encargada de la educación está ejercida por el tío materno, pero se diferencia de él porque el padre biológico, abandonado en el anonimato, no tiene identidad. Por cierto, gracias al juego de las semejanzas, un individuo puede descubrir por quien ha sido concebido, pero nunca nadie conocerá al genitor de su genitor (Hua: 173). Así los na no son, hablando con propiedad, “una sociedad sin padre”, como lo anuncia el título ambigüo de la obra, sino una sociedad que no reconoce identidad al genitor. La originalidad de su sistema de parentesco reside en el hecho de que las funciones paternas comunes como la de representante de la ley y de reproductor sexuado, están totalmente disociadas: una asegurada por el tío materno y la otra por anónimos. Así el orden parental de esta sociedad subvierte menos a la función de engendramiento que a su asociación tradicional con el garante de la ley. Por eso, si bien los Na comparten con todos los humanos el destino común de experimentar sus primeros impulsos sexuales por

su madre, como inicialmente lo ha entrevisto Freud, se puede presumir que sentirán hostilidad por él o los compañero(s) sexual(es) de ésta o por cualquier individuo fantaseado, pero no por un hombre reconocido como genitor y fundador de una descendencia a la que garantizaría el orden. Ahora bien, es esta hostilidad edípica contra el padre sexuado que Freud y Lacan han teorizado respectivamente bajo la forma de un padre primitivo y de la metáfora paterna. Porque la función paterna de autoridad está eminentemente sexuada en la clínica de sus pacientes, Freud ha descubierto la problemática edípica, para luego crear un “mito científico” (1967: 229; 1976: 165) según el cual el padre primordial de la horda primitiva, padre sexuado por excelencia, posee todas las mujeres. Por eso sus hijos celosos lo matan para tener acceso a las esposas, y establecen entre ellos una regla de reparto de la que proceden para su descendencia las leyes exogámicas. El homicidio del *Urvater*, generador de la ambivalencia de los sentimientos, culpabilidad e idealización, da origen a la religión y a la civilización en general (1970: 162-168). Esta hipótesis ha conducido a Freud a postular que:

La herencia arcaica del hombre no cuenta sólo con predisposiciones, sino también con contenidos ideativos, huellas mnémicas que han registrado experiencias fuertes en las generaciones anteriores [...] Planteado eso, no vacilo en afirmar que los hombres siempre han sabido que un día, habían impugnado y asesinado a un padre primitivo (1948: 134-138).

Lacan no volvió a hacerse cargo de esta conjetura que se aproxima extrañamente a la del pecado original; así ha diferenciado de manera más nítida que su predecesor el papel del padre en la realidad familiar y su posición en las formaciones del inconsciente. Si el padre está ausente en la primera, puede estar presente en las segundas bajo la forma de un significante que lo representa (1958). Debido a que el padre es falóforo, o sea más deseable que la madre, por un juego de sustitución de significantes, toma en el inconsciente el lugar de lo que era inicialmente el significado del objeto deseado por la madre. De donde se deriva la siguiente aserción: “La significación del falo debe ser evocada en el imaginario del sujeto por la metáfora paterna”, es decir por la sustitución de un significante llamado Nombre-del-Padre al significante materno que recubre el significado del objeto de su deseo (Lacan, 1966: 72). La función paterna de representante de la ley, prohibiendo el incesto con la madre, es pues, tanto para Freud como para Lacan, coextensiva al goce sexual o al falo, lo que da lo mismo. Respecto al sistema de parentesco de los na,

la asociación del padre sexuado a la ley y la “metaforización paterna del falo” son presupuestos culturales que, aun cuando son válidos en Occidente y en otras partes, no podrían ser considerados razonablemente como universales.

Cuando la sexualidad no se convoca para ratificar al genitor y para unir una esposa-madre a un esposo, se ejerce, como entre los na, fuera de todo vínculo de parentesco. Y como los *açia* son tanto hombre como mujer, la práctica sexual tampoco es tributaria de la dominación de un sexo o de otro. La problemática de la sexualidad planteada por los na coincide con la de la erotología defendida, no sin razón, por los movimientos homosexuales actuales de los cuales el de Léo Bersani hizo el eco (24). Las relaciones sexuales funcionan tanto entre hombres y entre mujeres como entre hombre y mujer. Ahora bien, si la sexualidad escapa a toda identidad de parentesco y de género, ¿cuál es su función social?

El olvido del deseo

Según la ética de los na, “se juzga vergonzoso al juramento de fidelidad, porque se le compara a un comercio, un intercambio que no está conforme a su contenido” (Hua, 1997: 163). Este principio nítido y consecuente indica primero que la sexualidad no podría confundirse con las estructuras de la reciprocidad que la enmarca o la cobija. Es exterior a las reglas exogámicas y a la elección preferencial del cónyuge que están en el fundamento de las estructuras de parentesco según las cuales un hombre renuncia a su hermana a condición de que sus vecinos hagan lo mismo (Lévi-Strauss: 72). Cai Hua nota de manera pertinente que el matrimonio no es, como uno lo piensa habitualmente, la institución obligada de la reproducción social (Hua: 360). Por otro lado la sexualidad es externa al sentimiento de amor del que Lacan ha mostrado que se transforma en metáfora viva cuando la persona deseada, *eromenon*, se vuelve a su vez realmente deseante, *erastes* (Lacan, 1961). Si el amor implica necesariamente un vínculo de reciprocidad bajo la forma de una dependencia o de una posesión mutua, la relación sexual es, por su parte, desposeimiento, renunciamiento a todo dominio. “Este desposeimiento es tan entero, dice Georges Bataille, que en el estado de desnudez que lo engancha, que es su emblema, la mayoría de los seres humanos se esconden ...” (22). Es así que la relación sexual puede lindar tanto con el “vaciamiento” del placer supuestamente compartido como con los disgustos, vergüenza, asco y repulsión. La pérdida momentánea de sí desemboca, en el orgasmo, en una pasividad idéntica para los dos amantes (Allouch, 1998b). El desposeimiento

final es un desbordamiento de placer hasta el punto límite en el que el estallamiento del goce se borra en su propio deslumbramiento. La relación sexual se acaba así, no en la fusión de los cuerpos, sino en la disyunción del cuerpo y del goce (Lacan, 1967). El ocaso de la tumescencia y la caída de tensión confieren al acto cumplido su evanescencia, cuando no su ausencia de relación. No memorizable y poco contabilizable, el acto sexual no hace inscripción; se sume en el olvido, el *ex nihilo* del deseo, de donde emergen de nuevo los comienzos. Según su etimología *secare*, la sexualidad es “corte”, ruptura de la continuidad. Por consiguiente, cuando el acto sexual no se rescata para realzar con su prestancia la memoria de un genitor, fundador de descendencia, revela en su desnudez su función de olvido, el antídoto de la religión.

Marcel Detienne atestigua que, para los griegos, el olvido *léthé*, se opone a la verdad, *aléthé*, o más precisamente a la ausencia de olvido que está en el principio del pensamiento de los maestros y de la ideología religiosa (146-147). Yosef Yerushalmi, recuerda acertadamente que “la *Biblia* sólo resuena del terror del olvido. El revés de la memoria es siempre negativo. Es el pecado conductor, del que provienen todos los demás” (10). *Zachar*, “recordarse”, es la palabra clave empleada por Dios para que su pueblo le vuelva a prestar atención: “No olvides al Señor Dios. No desatiendas sus leyes y sus mandamientos que te doy hoy. No vayas a vanagloriarte de eso y a olvidar que debes todo eso al Señor tu Dios, él que te ha sacado de Egipto, donde eras esclavo” (*Deut.* 8/11, 14). A partir de eso nos podemos preguntar si el regreso a un acontecimiento portador de salvación es una forma de olvido, como lo pretende Marc Augé (16). El olvido, que socava en sus fundamentos toda unidad primera, es por excelencia la antirreligión. Desde esta oposición, se puede adelantar que el sistema de parentesco de los na descansa, como el de los trobriandeses pero de manera diferente, sobre dos funciones paternas separadas: por una parte la ausencia del padre sexuado, el olvido del genitor, y por otra parte su presencia asexuada y autoritaria, asumida por el hermano de la madre. Así los na ponen concretamente en práctica el adagio universal *mater certissima, pater semper incertus*. La ausencia o la función cero del padre sexuado está a tal punto en el origen de la separación de los linajes y de las generaciones, que un genitor puede perfectamente tener relaciones sexuales con su hija sin que este acto sea considerado como un incesto, los *açia* siendo por definición extraños el uno al otro. Al contrario la presencia del tío materno asegura la transmisión de las tradiciones heredadas del pasado en el grupo de filiación. Ahora bien, si la discontinuidad creada por el olvido entre los linajes, y la continuidad del “hueso” (memoria y consanguinidad) en su

seno constituyen los dos ejes principales alrededor de los cuales se articula el orden parental de los na, ¿no asegura su práctica sexual la función de corte que es la de la alianza matrimonial en otras sociedades?

La alianza matrimonial como corte

La alianza matrimonial, definida por Claude Lévi-Strauss y Françoise Héritier, está centrada sobre el signo de la alteridad. En efecto, mientras una mujer es estructuralmente la misma para un hombre, le es prohibida; sólo se puede casar con ella si deviene otra (132-133). Ahora bien, los na que no conocen ni aliados ni afines, no escapan a esta regla. Un hombre y una mujer que no son otros no pueden volverse *açia*. Pero, para ellos, la alteridad se define, no por su posición en una estructura de intercambio matrimonial, sino en términos de sexualidad. La práctica sexual de los na, sustraída a la identidad, es pura alteridad. Para los hombres y las mujeres, para los heterosexuales y los homosexuales, llamados homos, el sexo es el otro: la alteridad presente en el corazón mismo de la identidad, que sólo se reconoce en una relación real o fantaseada con un otro. De eso surge la pregunta: esta alteridad intrínseca a la sexualidad, de la que los na nos revelan las funciones de olvido y de corte, ¿no es similar a la que se encuentra en el regimen matrimonial de los thonga del Zimbabwe cuyo modelo es muy difundido en varias sociedades africanas?

El sistema de parentesco de los thonga nos interesa aquí porque, a la inversa del de los na, es patrilineal. Según su regimen matrimonial, un hombre recibe por su hermana ofrecida en matrimonio un precio de la novia elevado llamado *lobola*, al que utiliza para adquirir a su vez una esposa en un tercer linaje. El *lobola* recibido por una hermana y pagado para adquirir una esposa confiere al intercambiador una plusvalía de orden sexual cuyo valor no se puede contabilizar. Así, el hermano de una hermana debe una "deuda residual" (Goody: 75) relativa a la sexualidad, no al marido de su hermana, que es igualmente beneficiario de una esposa, sino al hijo de este último, su sobrino uterino. Eso explica que el hijo de la hermana tiene el derecho de saquear las reservas de comida de su tío materno y conjuntamente de bromear sexualmente con su esposa, la que ha sido adquirida gracias al *lobola* pagado por su padre para su madre (Junot: 219-220). Además, y de manera muy significativa, el sobrino uterino puede, después de la muerte de su tío materno, casarse con su mujer con dos condiciones: la viuda debe dar su consentimiento y los niños por nacer pertenecen, no al sobrino, sino al linaje de su tío. Dicho de otra manera, la unión entre el sobrino y la esposa de su tío materno, que es exterior a los im-

perativos de la filiación, es puramente sexual. El sobrino, al que no se reconoce como genitor de una descendencia en el matrilineaje de su tío materno, es, pues, solamente un aliado, un tercero exterior. Es así que entre los thonga y en muchas otras sociedades africanas tales como los lowiili del Ghana (Goody: 65) el sobrino uterino, que actúa como sacrificador cuando su tío materno se dedica al culto de sus antepasados, tiene el derecho de cometer actos que, en otras circunstancias, serían consideradas como sacrilegios. Cuando el tío materno dirige un rezo a sus padres, su sobrino puede echarle cerveza en la garganta para "cortarle la saliva" (cerrarle el pico), y cuando ofrece comida sobre el altar, puede marcharse llevando la espaldilla del animal sacrificado (Junot: 363). El sobrino uterino, que queda fuera de filiación, es pues, sobre el modo de la broma, un separador. Tal como la prohibición del incesto, desune los estatutos de esposa y de madre de la esposa de su tío materno, y seculariza (hace caer en el olvido) a los antepasados, venerados como padres fundadores del linaje.

La función de corte inherente a la práctica sexual de los na se vuelve a encontrar pues en la sociedad thonga bajo la forma de una relación tercera interna a su régimen matrimonial. Este cotejo tiene por mérito hacernos descubrir que la alianza matrimonial ejerce una función de olvido y de corte que, por una parte es exterior a la problemática edípica occidental, por otra está ausente de la teoría levistraussiana del intercambio matrimonial. Ahora bien, cómo estas funciones de olvido, de corte y de falta son al principio mismo del deseo y de la castración definidos por Lacan (1970), uno se puede preguntar si la alianza matrimonial no juega, en la estructuración de los sujetos, un papel más determinante, que el papel de las figuras edípicas centradas sobre la filiación. Si existe, pues, una pasarela entre la antropología del parentesco y el psicoanálisis, ésta consistiría, según nosotros, no en universalizar el complejo de Edipo cuyas modalidades varían sensiblemente de un área cultural a otra, sino en buscar el punto de olvido y de ruptura promovido tanto por la práctica sexual entre los na como por relaciones específicas de alianza tal como la que se da entre el sobrino uterino y el tío materno entre los thonga.

Traducido por Françoise Vatan

Bibliografía

Allouch, Jean

1998a *La psychanalyse: une érotologie de passage*, EPEL, "Cahiers de l'Une bévüe", París.

1998b Seminario inédito del 2 de junio.

Augé, Marc

1998 *Les formes de l'oubli*, Payot, "Manuels", París.

Barry, Laurent S.

1998 "Le tiers exclu", en *L'Homme*, 146, París.

Bataille, Georges

1957 *L'érotisme*, Éditions de Minuit, París.

Bersani, Léo

1998 *Homos. Repenser l'identité*, Éditions Odile Jacob, París.

Detienne, Marcel

1990 *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, La Découverte, París.

Duras, Marguerite

1972 *La vie tranquille*, Gallimard, "Folio", París, [1944].

Foucault, Michel

1976 *La volonté de savoir*, Gallimard, "Bibliothèque des sciences humaines", París.

Freud, Sigmund

1925 "Die Verneinung", en *Gesammelte Werke*, Imago Publishing, Bd. XIV, S, Londres.

1948 *Moïse et le monothéisme*, Gallimard, "Idées", París, [1939].

1967 *L'interprétation des rêves*, PUF, París, [1901].

1970 *Totem et tabou*, Payot, París, [1912].

1976 "Psychologie des masses et analyse du moi", en *Essais de psychanalyse*, Payot, "Petite bibliothèque Payot", París, [1921].

Goody, Jack

1969 "The Mother's Brother and the Sister's Son in West Africa", en *Comparative Studies in Kinship*, Stanford University Press, Stanford.

Hua, Cai

1997 *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine*, PUF, "Ethnologies", París.

Jones, Ernest

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

Junod, Henri

1936 *Moeurs et coutumes des Bantous. La vie d'une tribu sud-africaine. I. La vie sociale*, Payot, París

Lacan, Jacques

1958 *Les formations de l'inconscient (1957-1958)*, seminario inédito del 15 de enero.

1961 *Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques (1960-1961)*, seminario inédito del 30 de octubre.

1966 *Écrits*, Le Seuil, París.

1967 *La logique du phantasme (1966-1967)*, seminario inédito del 7 de junio.

1970 *La psychanalyse à l'envers (1969-1970)*, seminario inédito del 18 de marzo.

1972 *... ou pire*, seminarios inéditos del 15 de diciembre de 1971 y del 15 de enero.

Lévi-Strauss, Claude

1967 *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton Maison des Sciences de L'Homme, nouvelle édition revue et corrigée, París-La Haya [PUF, 1949]

Malinowski, Bronislaw

1969 *La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, Payot, París, [1929]

1970 *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, Payot, París, [1929].

Powel, Harry

1955 *An Analysis of Present Day Social Structure in the Trobriands*, Ph. D. dissertation, Cambridge University, Londres.

Quignard, Pascal

1994 *Le sexe et l'effroi*, Gallimard, París.

Spiro, Melford

1982 *Œdipus in the Trobriands*, The University of Chicago Press, Chicago.

Weiner, Annette B.

1983 *La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes. Iles Tobriands*, Le Seuil, París, [1976].

Yerushalmi, Yoseph

1988 "Réflexione sur l'oubli", en *Usages de l'oubli*, Le Seuil, París.