

La crítica antropológica al complejo de Edipo, sus aportes

*“The anthropological criticism of the Oedipus complex,
its contributions”*

Saubidet, Agustina

RESUMEN

El presente trabajo retoma el problema de la universalización del Complejo de Edipo, a partir de diferentes críticas que le ha realizado la antropología al psicoanálisis (desde el funcionalismo, en épocas freudianas; hasta los más recientes, de la mano de Rita Segato) con el propósito de visibilizar su vigencia, despojándolo de su carácter biológico y mostrando lo complejo de su abordaje. Veremos cómo, muy por lo contrario de lo que se piensa, desde el comienzo de su obra Lacan se mostró muy crítico al respecto. ¿qué es entonces lo que produce este efecto de sentido de universalización del Edipo, vigente hasta nuestros días?

De la mano de la historia, la filosofía, la antropología y la sociología, intentaremos deconstruir este prejuicio; al mismo tiempo que, dándole una verdadera consistencia a algunas de sus críticas, se pondrán en evidencia los puntos reales que subyacen y enlazan al Edipo con la antropología y la economía, articulación tan necesaria para leer algunas de las formas de la violencia de nuestra época, puestas hoy en primer plano.

Palabras clave: Incesto - Psicoanálisis - Antropología - Complejo de Edipo

ABSTRACT

The present work takes up the problem of the universalization of the Oedipus Complex, from different criticisms that anthropology has made to psychoanalysis (from functionalism, in Freudian times, to the most recent, in the hands of Rita Segato) with the purpose of visualizing its validity, stripping it of its biological character and showing the complexity of its approach.

We will see how, quite the opposite of what is thought, from the beginning of his work Lacan was very critical about it. What, then, is what produces this effect of a sense of universalization of Oedipus, which is still valid today?

Hand in hand with history, philosophy, anthropology and sociology, we will try to deconstruct this prejudice; at the same time that, giving a true consistency to some of his criticisms, the real points that underlie and link the Oedipus with anthropology and economics, articulation

so necessary to read some of the forms of violence of our time, will be revealed. , placed today in the foreground.

Keywords: incest - Psychoanalysis - Anthropology - Oedipus complex

Introducción

La crítica más conocida a la universalización del complejo de Edipo en psicoanálisis proviene seguramente de Deleuze y de Guattari (1972), más puntualmente del *AntiEdipo*.

Sin embargo, esta crítica no comienza con estos autores en los 70'. Existía desde Freud de la mano de la antropología funcionalista de Radcliffe Brown (1924) y Malinowski (1932) (anteriores al estructuralismo), quienes se habían empeñado en demostrar que el Complejo de Edipo no era universal, tomando como ejemplo ciertas sociedades matriarcales, donde la autoridad sobre los hijos no es conferida al padre, sino al *tío materno*, cosa que no ocurre con el complejo de Edipo occidental, en donde ambas funciones se reúnen bajo un mismo nombre: *el padre*. (Lacan, 1938)

En la actualidad, esta crítica hacia la universalidad del Complejo de Edipo no ha perdido vigencia. La antropóloga argentina Rita Segato¹ (2010), en su libro *Las estructuras Elementales de la Violencia*, le dedica al psicoanálisis un capítulo al que llamó: "La célula violenta que Lacan no vio: un diálogo (tenso) entre la antropología y el psicoanálisis".

Segato llega a la conclusión de que la piedra angular de la incompatibilidad entre el psicoanálisis y la antropología es: "el postulado psicoanalítico de la universalidad del complejo de Edipo y su carácter central como modelo para formular la emergencia del sujeto al

mundo reglado de la cultura y al mundo culturalmente regido de la sociedad". (Segato, 2010, 94)

Al leer este capítulo de Segato, y sabiendo de antemano la crítica casi inaugural de Lacan (1938) al *Complejo de Edipo* freudiano (en relación a su universalidad) (Basualdo, 2013, 2016) (Zafirooulos, 2003, 2017), vimos necesario retomar estas referencias y críticas, para buscar otra razón al supuesto problema de su universalización.

Fue llamativo encontrar que muy por lo contrario de lo que se piensa y se lee, Lacan fue el primero en criticar esta universalización siendo la antropología funcionalista su principal fuente de referencia para hacerlo. (Lacan, 1938).

Edipo es ya contenido. Es interior al borde. No es límite externo al borde, es contenido de una estructura vacía, virtual, que se expresa bajo diferentes contenidos particulares.

Esta idea del enlace entre lo universal y particular fue inaugurada por Lévi-Strauss cuando, en *Las estructuras elementales del parentesco* (1949), se refiere a la Ley de prohibición del Incesto como la norma que inaugura la cultura, o más bien el pasaje entre naturaleza y cultura, tal como lo propone. La particularidad que tiene esta ley es que la única norma universal y particular al mismo tiempo, pues en todas las culturas algo está prohibido: "*por lo menos uno con el que no*". Lo que cambia de cultura en cultura es el contenido de la regla (Lévi-Strauss, 1949).

Esta propuesta levistraussiana

Universidad de Buenos Aires (UBA). Licenciada en Psicología, Maestranda en Psicoanálisis UBA.
Docente e Investigadora UBA

tan potente, tiene ecos que se filtran por todos lados, no sólo resuena en Lacan. Será un ejemplo de esto, el libro *Signos* de Merleau Ponty (1960) donde afirma, retomando a Mauss, Lévi-Strauss, y Freud:

“La versión freudiana del mito de Edipo se inscribe como un caso particular en su versión estructural. La relación del hombre con la tierra no está presente ahí, pero lo que, para Freud, produce la crisis edípica es realmente la dualidad de los genitores, el paradójico orden humano del parentesco” (1960).

Oportuno recordar el comentario de Simone de Beauvoir (1949) a cerca de *Las Estructuras Elementales de Parentesco*, reafirmando que en todas las sociedades son las mujeres las que son tomadas como objeto a ser intercambiado. Idea que Lacan también retoma durante algunos de sus Seminarios de mediados de los 60’.

Si Edipo no es universal, sino que es la versión particular del mito que corresponde a “nuestras sociedades contemporáneas” -tal como las llaman Lévi-Strauss (1949) y Lacan (1954-1955)-; y sin dudar de la seriedad de los planteos de Segato (y de tantos otros, como Deleuze, Guattari, Derrida, Foucault), entendí que el problema radica en el inevitable “efecto de sentido” que se produce en las formas de transmisión “ajustadas” al discurso universitario -efecto religioso, al decir de Lacan de

comienzos del año 1980- (Lacan, 1980a, 1980b)

Tal como lo advierte Lacan, debemos tener cuidado de que el psicoanálisis no caiga bajo los efectos del discurso religioso que opera imponiendo una sola verdad posible, generando ese efecto de sentido.

Un claro ejemplo ocurre cuando se confunde la dimensión biológica del parentesco con la noción cultural (simbólica), por ejemplo: la imaginización de la *función materna*. Se suelen escuchar en mesas sobre psicoanálisis y homoparentalidad (en Congresos, Hospitales, Simposios) preguntas de colegas psicoanalistas tales como: “en esa familia ¿quién hace de padre? ¿quién hace de madre?”, como si Edipo fuera una cuestión biológica y no discursiva (Alberti, 1997). Otro ejemplo ocurre cuando se asocia cierta anatomía biológica fijándola por esto a una función.

Si función y biología se superponen es por efecto de sentido religioso (utilizando una forma de Lacan), a causa de haber ubicado algún nombre particular en ese lugar trascendental de principio rector (que según el momento histórico fue la Idea platónica, luego el Dios medieval, coronándose finalmente la Ciencia en ese lugar trascendental de verdad y de principio absoluto) (Mairet, 1978).

Este efecto de discurso hegemónico que superpone lo biológico/naturaleza con el ámbito de la cultura, proviene ya de la consolidación de La Ciencia occidental moderna propiamente

dicha, donde las “leyes de la naturaleza” eran el modelo para pensar las ciencias sociales. (Alberti, Méndez, 1987, 1993).

Es interesante y oportuno recordar que, si bien Freud pudo haber caído en ciertas trampas biológicas al pensar el Edipo, su pregunta clínica inicial fue muy acertada, pues se sitúa cuando los síntomas en el cuerpo no responden lógicamente a las leyes de la anatomía biológica. Basta recordar su trabajo, Estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas, escrito a pedido de Charcot. (Freud, S, 1888-93 [1893]).

Si bien con el avance de la ciencia y la aparición de la física cuántica esto dio un cambio fundamental; por estar atravesado el psicoanálisis dentro de todo un marco geopolítico más amplio (ligado al discurso universitario) esta forma de entender la Ciencia ha tenido efectos sobre el psicoanálisis mismo. Así Lacan lo advertía: el psicoanálisis no está exento de caer en las mismas lógicas religiosas generadoras de sentido. (Lacan, 1980a, 1980b).

Edipo es un sentido posible (particular) a la norma de la existencia de la cultura que a nivel universal exige “por lo menos uno con el que no”. En algunos casos será el padre, será la madre; mientras que en otras culturas será otro el elemento prohibido. El contenido es siempre particular. El problema de la cultura occidental es que su versión (su sentido particular) se propone como universal, debido a que su lógica discursiva, como lo afirma Mairet (1978)

y Châtelet (2005), se basan en lógicas de lo Uno construidas desde Platón a lo largo de toda la historia de Occidente.

“El valor de la distinción entre naturaleza y cultura, introducida por Lévi-Strauss en sus Estructuras Elementales de parentesco, está en que nos permite distinguir lo universal de lo genérico”. (Lacan, 1954-1955, 56). Es decir, nos permite distinguir las formas hegemónicas, de los principios universales (presentes en todas las culturas: “por lo menos uno con el que no”). Tal como sostiene Lévi-Strauss, *La ley de prohibición del Incesto* muestra como en el ámbito de la cultura las formas de reproducción se encuentran regladas, normativizadas, por una cuestión económica de distribución de bienes (entre los que están las mujeres). (Mauss, 1971, Lévi-Strauss, 1949, 1971). Posiblemente esta cuestión económica aporte ciertos esclarecimientos sobre algunos aspectos de la violencia de género actual que ya se vienen trabajando desde la antropología, Rita Segato, y desde la sociología, Silvia Federici.

Es necesario entonces volver a distinguir, de la mano de Lévi-Strauss, *la ley de prohibición del incesto* como invariante estructural (en este sentido es lógica, real y matemática, “por lo menos uno que no”, universal/presente en todas las culturas); del contenido particular-histórico (capitalista, familia moderna, Edipo-burgués), forma hegemónica que asume la regla en Occidente para garantizar la generación de *plusvalía* en

el modo de producción capitalista. Por eso Lacan en varios momentos de su obra, desde mediados de los años 60 hasta el final de su enseñanza, insiste en tomar a Marx para pensar el valor de goce y los modos del síntoma a nivel particular en las neurosis (Lacan, 1974-1975).

A nivel de lo particular, estamos a nivel de la gramática que inscribe ciertas formas de goces epocales y no otras. Entendemos aquí por gramática al conjunto de leyes que ordenan el lenguaje de una manera determinada, que no puede ser otra (pues el parentesco debe ser tratado como una forma de lenguaje). Cada lenguaje tiene una forma, una gramática que define lugares, posiciones y sentido. No debemos olvidar que sobre esas gramáticas se insertan los discursos, que se inscribirán sobre un cuerpo singular (Foucault, 1978).

Como bien lo rescata Blas Alberti en "Estructura y acontecimiento en su relación con el problema del Incesto" (1997), este punto de superposición y de concentración de poder en la figura del padre que observamos en "nuestras sociedades" ya había sido muy bien leído por Lacan en su texto "El mito individual del Neurótico" (1953), como síntoma particular de "nuestras sociedades", donde la figura del padre se encuentra desvalorizada, *menos-preciada*.

De esta manera concluimos: "Lo que Lacan discute alrededor del tema fundamental del Edipo que inaugura su maestro Freud,

es el problema de la relación entre imaginario, simbólico y real que se produce en el seno de esta estructura. Relación que existe entre este poder concentrador que tiene simbólicamente el padre en nuestra cultura y su relación con el padre real. Lacan ve los efectos de la cultura sobre la función del padre y descubre que el problema no gira alrededor del padre como real, sino del nombre del padre como representante de esta función, que es una función simbólica." (Alberti, 1997, 119)

los conceptos de Occidente, como de cualquier otra cultura, responden a sus propias categorías del pensamiento, a la lógica de un conjunto y de ninguna manera su contenido debe universalizarse.

Los conceptos que crea Occidente, responden a los problemas particulares de esa cultura, es decir pertenecen a un universo simbólico particular, de discurso, de saber y de formas de poder, cuyo análisis no podemos dejar de lado.

Edipo existe, es discursivo y responde a un modo de producción particular, epocal. Edipo es ante todo una cuestión económica en su versión particular (histórica), es una lógica de relación posible (podría ser otra).

Distinción entre parentesco y familia

Tomando como referencia el texto *La familia en la crisis de la modernidad* (1993), de Alberti y Méndez,

se vuelve necesario realizar una primera distinción entre *familia* y *sistema de parentesco*.

El *sistema de parentesco* es la estructura social donde se articulan las relaciones de producción y el entramado general que vinculan los distintos espacios comunitarios.

La *familia* en cambio "se reduce al grupo de personas nucleadas alrededor de la forma monogámica, de naturaleza biológica, y en consecuencia de base natural." (Alberti, Méndez, 1993, 9).

Uno de los primeros en sistematizar los sistemas de parentesco fue Morgan, antropólogo evolucionista, quien al igual que Freud con el Edipo, cae en el prejuicio de la ciencia de su época, tomando a la cultura occidental como la forma más acabada, más evolucionada: el modelo para todas las culturas.

Se confunde así, una vez más, lo biológico/natural/universal, con lo particular de cada cultura.

Al momento de la ciencia moderna, que reemplaza al Dios medieval por el principio universal de La Razón, la familia europea (monogámica, patriarcal, burguesa), es una ficción basada en la idea moderna de asociación libre de dos individuos 'por amor y para toda la vida' (matrimonio), autoproclamándose, por efecto de discurso de la ciencia moderna de occidente, como la forma hegemónica más evolucionada, desarrollada y civilizada, sobre todo en la época de Freud. Uno para todos.

Occidente es un discurso que al decir de Alberti y Méndez (1993):

Diferentes versiones del mismo "se caracteriza por la pretensión de expulsar de su seno toda posibilidad de diferencia. Primero fue el judeo-cristianismo, auto concebido como religión universal y única verdadera y por lo tanto intolerante ante los dioses de otras culturas. Después el discurso político con sus principios metafísicos de una "democracia verdadera" apta para ser impuesta al resto del mundo como condición del estado de vida "civilizado" y finalmente los principios universales del conocimiento "científico" que desconocen otras formas de saber" (1993, 130).

discurso, de la misma lógica relacional.

Así, el modelo de familia moderno se vuelve el punto de referencia central para todo "el mundo" (principalmente el modelo impuesto a las colonias en nombre del progreso, categoría igualmente moderna). De esta manera, la familia occidental se vuelve una suerte de Idea (a modo platónico), naturalizando su forma, borrando las marcas inscriptas por sus coordenadas espacio- temporales particulares.

Así, el modelo de familia patriarcal moderna correspondiente originalmente a la cultura occidental europea, será tomado como "El" modelo; siendo la diversidad cultural entendida como diferentes estadios de una misma línea de 'evolución universal'. Este es justamente el punto central de la crítica de Lévi-Strauss (1952c)

hacia la antropología clásica durante una Conferencia en la UNESCO. El etnólogo señala que 'el pecado original de la antropología' ha sido por un lado, confundir el término biológico de raza con el de cultura superponiendo el registro cultural- simbólico con el biológico; fingiendo reconocer las diferencias culturales y en ese mismo movimiento, las aniquila al reducir las y ordenarlas en diferentes grados de una misma escala de desenvolvimiento (jerarquía), lo que Lévi-Strauss llamó, el *falso evolucionismo* de la antropología (la jerarquización de la diferencia cultural, la valorización en Occidente de la Otredad como inferior). De esta manera, por ejemplo, el matriarcado (presente en otras culturas) era visto por los antropólogos clásicos, como una forma menos evolucionada, más retrasada, primitiva, antigua en relación a la "civilización europea", como si el patriarcado fuera la forma más evolucionada.

Todas las otras formas de sociedades no patriarcales modernas eran consideradas como estadios previos, al modelo del patriarcado europeo, burgués, capitalista: aquel que muy bien leyó Freud bajo el nombre de Complejo de Edipo, 'punto culminante de la evolución de la civilización', claro está, según el propio Occidente (Occidente que no es más que un discurso).

Los efectos de estos postulados de la ciencia moderna como modelo verdadero al que debe aspirar la "civilización", tiene sus consecuencias, incluso en nuestros días, a nivel de

ciertos prejuicios clínicos que pueden escucharse: por ejemplo, 'es mejor atender una neurosis que una psicosis', como si las estructuras clínicas estuvieran cargadas de un valor previo y una referencia ('nombre del padre') que las ordenase de manera jerarquizada, leyendo al nombre del padre como garante de cierto lugar en la jerarquía. Debemos recordar que el nombre del padre anuda "un deseo a la ley"; y no como se suele repetir "el deseo a la ley". Es decir que existen otras formas de deseo.

Las estructuras no son, de modo alguno, comparables en línea progresiva. Las estructuras son distintas; son diferentes armados lógicos. Cada paciente entrama distinto según su historia y sus ficciones, su lenguaje y sus sonoridades. Implica siempre ciertas formas relacionales singulares, atravesadas y fijadas por lo particular, en lo particular (coordinadas espacio-temporales históricas).

Siguiendo el espíritu crítico del psicoanálisis que nos enseñó Freud (1915-1917), estos prejuicios deben ser tomados en consideración y desarmados, para entender la lógica de la cual provienen. De seguro, se acercan a aquellos otros prejuicios que naturalizan el "instinto materno", o la confusión entre padre biológico y su función, que hasta el día de hoy subsisten, a pesar de las advertencias de Lacan al respecto.

De igual manera, no debemos subestimar los efectos del complejo de Edipo. No es bueno banalizarlo.

El complejo de Edipo es la forma de anudamiento hegemónica (nudo borromeo, de tres + uno) que adormece la vida, en pos de generación de plusvalía para sostener al sistema; y si es hegemónica no es singular. Responde a ciertas formas, modos particulares ya preformateados del sistema, que si bien en su estructura están vacíos de contenido, la historia de cada lengua, de cada cultura, de cada comunidad, de cada familia, se encargará de "rellenar" particularmente, para luego ser traducida y reversionada singularmente en el uno por uno.

Para avanzar, veamos cuáles son las características principales de la familia moderna y algunos de sus movimientos históricos, con el cuidado no de imaginarizar el relato, "es decir, otorgarle un sentido", sino asimilar sus procesos en términos lógicos y relacionales.

En principio recordemos que el código napoleónico de 1804, consagra el principio de la familia sometido a tres características centrales: a la autoridad del padre, la degradación de la mujer en su lugar dentro de la sociedad y la idea de propiedad privada sin restricción (Alberti, Méndez, 1993). De esta manera, el régimen legal de la familia pasa a ser una forma de propiedad del padre y la propiedad privada se vuelve el principio ordenador de la sociedad por excelencia.

Por lo visto, no sólo los antropólogos y sociólogos del siglo XIX se interesaron en el parentesco. Los abogados también, pero por motivos

muy distintos: la herencia. Se consagra así la monogamia como la forma más evolucionada de familia.

Gracias a la consolidación del derecho burgués, donde priman los derechos igualitarios ante la ley, junto con la noción de individuo y de libertad (propios de la Modernidad), se produce en contrapartida la pérdida del mayorazgo medieval (dónde sólo heredaba el hermano mayor) y se fraternaliza la herencia. (Alberti, Méndez, 1993)

Mientras avanza la Modernidad, lo que se conoce como familia extensa (personas allegadas consanguíneas o no) se va reduciendo, a tal punto que aquellas personas que se consideraba parientes -sujetos a obligaciones y derechos- se van perdiendo con el tiempo, reduciendo finalmente a la familia a la actual célula biológica (Alberti, Méndez, 1993)

De esta manera, la familia actual queda aislada de todos los otros vínculos circundantes, que serán absorbidos por la llamada "sociedad" -expresión abstractas de las relaciones imaginarias (capitalistas) que han reemplazado la idea de comunidad (forma concreta de esas relaciones)-.

Comunidad no es sociedad. Comunidad implica lazo; sociedad en cambio es un conjunto de individuos (*individuo* pensado como categoría moderna, como la idea de sociedad civilizada). Una sucesión de Unos alineados, alienados, sucesivos, ordenados, no de cualquier manera.

Así, la familia queda reducida a la célula biológica tripartita: madre-padre-hijo, ficción moderna, basada en la idea de individuo privado, aislado, autosuficiente; que, estableciendo libremente un contrato con otros, crea la sociedad (versión abreviada del contrato social de Rousseau).

Parece fácil refutar este reduccionismo biológico en el que cae la familia moderna (como sentido religioso) - y del que el Complejo de Edipo freudiano no pudo escapar- sin embargo, estas ideas se encuentran encarnadas y naturalizadas en prácticas actuales institucionales y sociales, y su deconstrucción por momentos es casi imposible. Pensar que la familia no es una cuestión amorosa, sino económica, no parece ser algo imposible.

La ley de prohibición del incesto es algo económico, ante todo. (Lévi-Strauss, 1949). El problema es que su imaginario ideal (ideico) cuenta una sola parte del problema del Incesto (las relaciones sexuales). Pero por ser el incesto un punto al borde de la cultura, tiene efectos mucho más amplios, y plantea la cuestión de los grados y también de las jerarquías de poder sobre los bienes al interior de la familia mismo.

Este reduccionismo de la familia al tres biológico, fue debilitando los vínculos comunitarios hasta cortarlos, perdiéndose, por otro lado, la responsabilidad social por la conducta de los individuos, y adjudicándole a la familia el peso de la responsabilidad total, casi genética, de sus problemas.

Escuchamos entonces frases como: "Tiene problemas de consumo porque tuvo tal madre, tuvo tal padre" (Alberti, Méndez, 1993).

El trauma, no es destino.

Según lo refieren los antropólogos Alberti y Méndez (1993), este imaginario de familia occidental está por lo general ligado a un signo de amor positivo: felicidad y armonía, donde la madre 'no trabaja' (en término de ganancia de dinero, sus horas de trabajo están dentro de la casa y no son remuneradas económicamente) ocupando un lugar, en términos de plusvalía, privado-doméstico.

Este modelo es el transmisor de un conjunto de ideas que se vuelven dominantes y que se naturalizan, gracias a la operación de ciertos discursos (que ordenan las cosas de una determinada manera), a punto tal de alejarse cada vez más de una realidad que se plantea muy distinta, sobre todo con el ingreso de la mujer al mercado laboral, que según quién lo diga, para algunos implicó su liberación; mientras que, para otros, aumentó su explotación. Lo que sin duda nadie puede negar es que la salida de la mujer al mercado laboral y más ampliamente, al espacio público y social, cuestiona al menos en parte el poder patriarcal otorgado por el dinero. El modelo de la mujer sometida al matrimonio por dinero y en nombre del amor (como idea trascendental, bien supremo), con su salida al mercado laboral no tendría tanta razón de ser. La familia como unión económica y

razón de sometimiento pierde peso; pero la idea del "todo por amor", incluso aceptar la violencia en cualquiera de sus formas, nos hace pensar que el plano ideal (ideico- ideológico) del "amor eterno" guarda casi intacta sus efectos de sentido. Cualquier psicoanalista que haya atendido mujeres puede dar cuenta de las diferentes formas de violencia a las que se someten a diario las mujeres. Y también los hombres (tema aun en menor medida trabajado).

Por otro lado, con el avance de la Modernidad capitalista, los vínculos con lo étnico, lo comunitario, los hombres, sus mitos y ritos, se van perdiendo. Ahora hombres y mujeres son todos iguales, comparten entre ellos el libre mercado, lugar de la sociedad por excelencia (Alberti, Méndez, 1993).

Así el matrimonio, como institución de la familia moderna, deja de estar garantizado por funciones sociales y sólo parece fundamentarse en decisiones individuales y libres. Puras ficciones útiles al sistema. (Alberti, Méndez, 1993)

Lévi-Strauss y el sistema de parentesco

En noviembre de 1963, en una entrevista hecha por Ricoeur, publicada por la revista francesa *Esprit*, Lévi-Strauss afirma que su obra puede pensarse como dos etapas de una misma empresa: intentar reducir lo arbitrario a un orden, sabiendo que siempre hay un residuo de incompreensión y de sin sentido (Lévi-Strauss, 1963).

Por otro lado, su obra de ninguna manera

debe ser pensada como una cuestión evolucionista; Lévi-Strauss pretende descubrir "una necesidad inmanente a la ilusión de libertad" (1963), la lógica que subyace al aparente caos social. Para hacerlo, utiliza un ámbito que parecía incoherente y contingente: las cuestiones del parentesco, intentando reducir a un número muy pequeño de proposiciones significativas, tal como Lacan define los discursos durante el *Seminario XVII*.

Sin dudas, esta intensión de Lévi-Strauss de reducir la variedad de casos "a un número pequeño de proposiciones significativas" es en la misma dirección epistémica que Lacan persigue con los cuatro discursos o en las fórmulas de sexuación, al reducir 'las cosas' a cuatro letras ordenadas de una determinada manera.

No debemos olvidar que el objetivo de la antropología, contemporánea a Lévi-Strauss, es la búsqueda de invariantes: soporte estructural que aloja la variedad de versiones particulares propia de cada cultura (Alberti, Méndez, 1993). Lo que Lévi-Strauss descubre es que la *ley de prohibición del incesto* es la única ley universal y particular al mismo tiempo, pues por un lado está presente en todas las culturas (invariante estructural universal); a la vez que es "completada" en su contenido de manera particular, por cada cultura, según su propia versión, versión ligada a sus condiciones sociales, materiales, históricas, económicas, (formas de intercambio, organización, bienes, etc.). De esta manera, puede

entenderse mejor las relaciones entre estructura e historia. (Alberti, Méndez, 1993)

Gracias a Lévi-Strauss, “la antropología del siglo XX se aparta definitivamente del campo de la descripción fenoménica y de la consideración de los hechos aislados, para lanzarse a la aventura teórica que significa la búsqueda de invariantes.” (Alberti, Méndez, 1993, 56).

Sin dudas, este salto epistemológico tiene consecuencias en el campo de las ciencias sociales: a partir de este momento ninguna disciplina que estudie la condición humana deberá pensarse de manera autónoma en relación a otras disciplinas. Pensemos así, la relación de Lacan con la antropología de Lévi-Strauss; o los aportes sobre el discurso y el poder dados por Foucault, o la topología y las matemáticas de las que Lacan se sirvió.

En la entrevista hecha por Ricoeur de 1963, Lévi-Strauss contesta, a quienes le han criticado el carácter á-histórico a su noción de estructura: “no desprecio la historia...No se puede emprender ningún análisis estructural sin haberle pedido a la historia previamente todo lo que puede aportarnos para aclarar un punto concreto.” (Lévi-Strauss, 1963, 452). Simplemente que, a diferencia de la filosofía contemporánea francesa, agrega Lévi-Strauss, la historia no es el único discurso, ni el mejor. Padece de las mismas enfermedades que cualquier otro conocimiento. No hay entonces un conocimiento continuo, sino

únicamente discontinuo, con un resto de incompreensión, un sin sentido que subyace al sentido (Lévi-Strauss, 1963).

Más allá de esto, Lévi-Strauss se da cuenta de que su trabajo en *Las Estructuras Elementales del Parentesco* resulta insuficiente, no, falso; pues “en el ámbito de parentesco los esquemas no son de un orden interno” (Lévi-Strauss, 1963, 438), “pueden ser fruto de exigencias de la vida social y del modo en que ésta imponga sus propios esquemas al ejercicio del pensamiento” (1963, 439).

Es bueno entonces, introducir la distinción entre elemental y compleja. Ya en el prefacio a la primera edición de *Las Estructuras Elementales de Parentesco*, Lévi-Strauss nos advierte que la diferencia central entre “estructuras elementales” y “complejas”, es que las segundas corresponden a “sistemas que se limitan a definir un círculo de parientes y dejan a otros mecanismos, económicos o psicológicos, la tarea de determinar al cónyuge” (Lévi-Strauss, 1949,11).

En relación a este punto, Lacan en el *Seminario II* señala:

Lévi-Strauss esbozó las estructuras complejas, “indicó sus puntos de

“La función simbólica constituye un universo en el interior del cual todo lo que es humano debe ordenarse. No es casual que Lévi-Strauss llame a sus estructuras elementales; no dice primitivas. Elemental es lo contrario de complejo. Pues

bien, cosa curiosa, todavía no ha descrito las Estructuras complejas del parentesco. Las estructuras complejas las representamos nosotros, y se caracterizan por ser mucho más amorfas”. (Lacan, 1954-1955, 51)

inserción, pero no las trató” (Lacan, 1954-1955, 51). Retomemos estos esbozos pues nuestras sociedades corresponden a estas figuras complejas.

Las estructuras complejas están presentes en “nuestras sociedades contemporáneas” (Lévi-Strauss, 1949), donde lo que prima en el matrimonio es la transferencia de riquezas o la libre elección (elección que renglones más adelante aclara, no es tan libre como parece). El límite de las estructuras complejas se encuentra en la *prohibición del incesto*. Las *estructuras elementales* en cambio, no sólo delimitan las prohibiciones, sino que también determinan las uniones que pueden realizarse, prescriben los matrimonios, aunque puede encontrarse en ellas un breve margen para la elección (Lévi-Strauss, 1949,11).

Lévi-Strauss en sus libros analiza en profundidad las estructuras elementales; pero las complejas, correspondientes a nuestra cultura en particular, no las analiza, tan sólo indica las variables a tener en cuenta para su análisis: el factor económico y psicológico, ayudado por la historia particular que determina el contenido de la estructura.

El problema surge cuando el contenido de la norma de las sociedades occidentales (Complejo de Edipo) se pretende universal. Es por esta razón, entre otras, que a Lacan le interesa el diálogo con Lévi-Strauss, pues la antropología estructuralista logra en un mismo movimiento deshacerse del problema del origen; quitarle al Complejo de Edipo su carácter universal y alejarlo de una cuestión biológica, para abordarlo como una versión más de intercambio simbólico y social, que se inscribe sobre cierta lógica - movimientos que claro está, Freud no podría haber hecho pues no contaba con la lingüística estructuralista, quedando “entrampado” entre la ciencia biológica y el mito de Sófocles-.

Recordemos - tal como lo afirma Deleuze en su texto “A quoi reconnait-on le structuralisme” de 1967- la ambición científica de Lévi-Strauss no es cuantitativa, sino topológica² y relacional (Deleuze, 1967 [2002], 243).

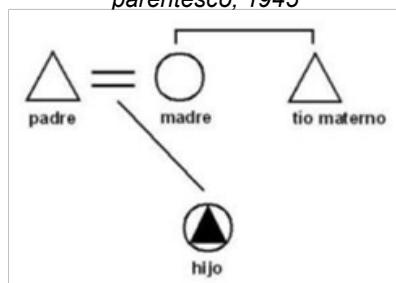
Lévi-Strauss, tras cuestionar la creencia de la familia en términos biológicos, como unidad más elemental de la sociedad, decide abordar la cuestión de la prohibición del Incesto y del sistema de parentesco, como si fuera un lenguaje, es decir, analizarlo de una manera lógica, relacional, formalizando la inscripción elemental de la operatoria de esta ley bajo una estructura tetraédrica que puede encontrarse en la base de toda cultura: *el átomo elemental de parentesco*.

De esta manera, Lévi-Strauss (Basualdo, 2013) da cuenta del enlace

entre naturaleza y cultura; del pasaje del hecho biológico de la reproducción, al hecho cultural (simbólico) de la alianza (intercambio entre dos familias de un bien, intercambio de una mujer entre dos hombres, siendo la relación de alianza siempre con un elemento *exo*, pues con lo idéntico así mismo no hay alianza hay consanguinidad, (siendo las relaciones de carácter excluyente).

Lévi-Strauss grafica al átomo elemental de parentesco de la siguiente manera:

Figura 1. Atomo elemental de parentesco, 1945



4 elementos, 3 relaciones, 4 actitudes

Tal como lo muestra este grafico -y refiere Lévi-Strauss (1945) (1973) (1997)- el *átomo elemental de parentesco* es la estructura cuaternaria más simple (el mínimo de cultura), construida a partir con cuatro elementos: madre, padre, hijo y *avuncular* o *tío materno*, unidos por tres relaciones de carácter excluyente: *consanguinidad* (entre la madre y el tío materno), *alianza* (entre el padre y la madre) y la *filiación* (entre el hijo y sus padres).

Al decir de Lévi-Strauss: “es siempre la misma relación fundamental entre cuatro pares de oposiciones que son necesarias para la elaboración del sistema”. (Lévi-Strauss, 1945, 89)

Intentemos des-imaginarizar el contenido. Ante todo, se trata de nombres ligados a funciones y lugares determinados, sin que haya por esto nada natural *per se* en el nombre ligado a la función. No alcanza con la biología para amar, no alcanza con pagar las cuentas para devenir padre, si no hay tiempo amoroso para transmitir algo de deseo por la vida y del respeto a lo “Otro”, lo que sea que sea Otro, aunque en principio podría tomarse como lo “radicalmente diferente a mí” (diferente no es opuesto).

En “Lingüística y Antropología” (1952a) Lévi-Strauss señala:

Resaltamos que aquí el *avuncular* es referido como representante (del grupo que ha donado, ha cedido) y en tanto representante

Una estructura de parentesco verdaderamente elemental -un átomo de parentesco, si cabe decirlo así- consiste en un marido, una mujer, un niño y un representante³ del grupo del cual el primero ha recibido la segunda. La prohibición universal del incesto nos impide, en efecto, constituir el elemento de parentesco con una familia consanguínea tomada aisladamente; dicho elemento resulta, necesariamente, de la unión de dos familias, dos grupos consanguíneos. (1952a, 113)

Lévi-Strauss realiza su función simbólica de representar el espacio simbólico (nombre, familia, clan) que ha decidido donar un elemento a otro espacio *exo* (otra familia, otro clan) y recibir por reciprocidad otro bien a cambio. Como vemos, lo esencial aquí no resulta de la imaginarización del relato edípico, sino de poder pensar en términos formales, lógicos y económicos, lo que este átomo representa.

Dicho de otro modo, sin un acto de pérdida inaugural no hay producción posible. Tal como lo predijo Lacan, el capitalismo no quiere saber nada con pagar algún precio por la castración, de ahí la lectura de Schejtman (2013) sobre los efectos del discurso capitalista que forcluye la dimensión de la imposibilidad. Imperativo de goce del “no hay que perder nada”, “extraer la mayor plusvalía al menos costo posible”. Esta versión capitalista, podríamos decir, se liga al átomo vía el discurso, construyendo así ciertas formas de distribución del saber y del poder, centralizando en ciertas figuras, que por acumular, superponen funciones en una misma figura (el padre, dueño de mujeres incluso de hijas tomadas como mujeres, desestimando la relación de filiación que inscribe la diferencia generacional en el campo de la subjetividad).

Sin pérdida, sin don, sin circulación no hay cultura. Sin intercambio no hay lo social, y si el capitalismo va hacia la acumulación, va en contra de toda pérdida, va en contra de la cultura. Su origen, no debemos olvidarlo, está en

la acumulación (originaria, producto de la explotación de las colonias) acumulación de riqueza que le permitió a la burguesía destronar a la figura de Dios y poner a la Ciencia moderna y laica, en su lugar de referente universal.

Si algo nos muestra el Incesto, es que justamente es el extremo mayor de la acumulación de bienes y de un usufructo de ellos sin límite, de la explotación del sistema, satisfaciéndose con lo más propio, negando todo punto exogámico y con esto cualquier posibilidad de intercambio.

En 1945 en “El análisis estructural en lingüística y en antropología”, Lévi-Strauss había presentado la estructura del parentesco de la siguiente manera:

Es entonces sobre esta estructura elemental que se van a Para que exista una estructura de parentesco es necesario que se hallen presentes los tres tipos de relaciones familiares dadas siempre en la sociedad humana, es decir, una relación de consanguinidad, una de alianza y una de filiación; dicho de otra manera, una relación de hermano a hermana, una relación de esposo a esposa, y una relación de progenitor a hijo. Es fácil darse cuenta de que [el avunculado] es la estructura (...) que permite satisfacer esta doble exigencia según el principio de la *mayor economía*⁴. (Lévi-Strauss, 1945, 90)

enlazar los discursos particulares de cada cultura dándole contenido (social, histórico, económico y material).

Es decir, para que la estructura se produzca y se mantenga equilibrada,

Lo verdaderamente elemental no son las familias, términos aislados, sino la relación entre los términos. Ninguna otra interpretación puede dar cuenta de la universalidad de la prohibición del incesto, de la cual la relación avuncular, bajo su forma más general, no es otra cosa que un corolario, unas veces manifiesto, otras veces, implícito. (Lévi-Strauss, 1945, 94)

En la sociedad humana, un hombre únicamente puede obtener una mujer de manos de otro hombre, el cual la cede bajo forma de hija o de hermana. No es necesario, pues, explicar cómo el tío materno hace su aparición en la estructura de parentesco: no aparece, sino que está inmediatamente dado, es la condición de esa estructura. El error de la sociología tradicional, como el de la lingüística tradicional, consiste en haber considerado los términos y no las relaciones entre los términos. (Lévi-Strauss, 1945, 90)

debemos ante todo garantizar que siempre haya 'por lo menos un elemento con el que no', es decir, ceder la posibilidad de goce al menos con lo consanguíneo -en términos de Françoise

Héritier⁶ (1994), con lo idéntico-.

Así, el *avuncular*, es el elemento que queda excluido de la posibilidad de alianza con lo idéntico, siendo entonces el término sobre el que recae la prohibición. Por eso es un término al borde de un adentro y de un afuera. Se excluye al mismo tiempo que se incluye al compensar la falla de la nomenclatura paterna. Este aspecto dinámico de este cuarto elemento avuncular, será retomado por Lacan, confirmando que en nuestras sociedades el cuarto término se encuentra invisibilizado y se hace presente en situaciones de crisis. (Lacan, 1953) La función central del avuncular, que lo vuelve la condición de la estructura en palabras de Lévi-Strauss (1945), es resignar la posibilidad de goce con lo idéntico, y cederlo como objeto de intercambio, pues por principio de reciprocidad, recibirá otro objeto a cambio. Es decir, se da en dos movimientos simultáneos: la prohibición y la salida a la exogamia.

Isidoro Berenstein señala en *Familia y enfermedad mental* (2012)

De esta manera, Lévi-Strauss consigue Lévi-Strauss desplazó, estratégicamente, el acento de la estructura de parentesco con respecto a como lo había hecho Radcliffe-Brown: el antropólogo inglés centraba la relación en la consanguinidad, en cambio Lévi-Strauss lo centra en el intercambio y esta consideración metodológica,

al examinar los términos en la estructura, resultó decisiva para la consideración del parentesco. La apreciación en términos de consanguinidad lleva a jerarquizar los lazos de sangre y en última instancia, a la definición de la familia como grupo nuclear, definición típicamente basada en el vínculo consanguíneo. Este vínculo, aunque importante, está incluido en un nivel de mayor complejización como el que resulta de considerar el grupo familiar como un sistema psicosocial y no solo como un sistema biológico. El problema del tío materno muestra un nivel de organización fundante basado en la noción de intercambio por el cual lo esencial no es el sistema familiar en sí sino la relación de por lo menos dos sistemas familiares: la que el tío materno establece por medio de la hermana de la familia conyugal" (Berenstein, 2012: 33)

desplazar el acento sobre lo biológico para poner en evidencia el hecho cultural de la alianza (siempre con lo exo) que subyace a la prohibición del incesto, siendo el avuncular el encargado de representar esta función simbólica: condición de intercambio, condición de la estructura (Lévi-Strauss, 1945) en última instancia de la cultura misma. Es por esto que el avuncular es considerado el elemento cultural por excelencia, pues sin esta función no hay intercambio, ni circulación, ni reciprocidad, operaciones necesarias para que se produzca algo

(siempre diferente, singular).

Al mismo tiempo, la función del avuncular al interior del átomo, permite la diferenciación del resto de los lugares que lo componen, así como sus nombres y funciones; bajo la condición de ser el término excluido de la posibilidad de alianza con lo idéntico. Es decir, para garantizar la producción de la diferencia, al menos un elemento del adentro debe quedar afuera.

Sin dudas, estas afirmaciones, resuenan con las fórmulas de sexuación de Lacan, puntualmente aquella del "por lo menos uno con el que no", desarrollada durante los *Seminarios XVIII, XIX y XX*, aquella función del nombre del padre que *uniega* ("niega" y "une" al mismo tiempo), y que, por marcar un punto por fuera del conjunto, permite el armado del interior conjunto. Debemos tener presente que toda prohibición implica al mismo tiempo prescripción (cierto ordenamiento).

Un aspecto del parentesco olvidado: el sistema de actitudes, pues el parentesco no se circunscribe al sistema de nomenclatura (elementos de discurso), sino que viene acompañado de *un sistema de prestaciones y contraprestaciones (sistema de actitudes)* mutuas que permite la cohesión del grupo, junto con las formas de conexión con lo exo, estableciendo al mismo tiempo su límite: en materia de reproducción no se puede hacer cualquier cosa, determinando las relaciones entre la endogamia y la exogamia y con esto asegurarse un mínimo en la distribución de los bienes que permita la subsistencia

del grupo

En su artículo de 1945, afirma:

Este sistema de actitudes elementales

Lo que se llama generalmente un “sistema de parentesco” recubre dos órdenes muy diferentes de realidad. Tenemos ante todo términos por los que se expresan los diferentes tipos de relaciones familiares. Pero el parentesco no se expresa solamente en una nomenclatura: los individuos o las clases de individuos las utilizaban, los términos se sienten (o no se sienten, según los casos) obligados a una determinada conducta recíproca: respeto o familiaridad, derecho o deber, afeción u hostilidad. Así, entonces, junto a lo que nosotros proponemos llamar el “sistema de denominaciones” (que constituye, en rigor, un sistema de vocabulario), hay otro de naturaleza igualmente psicológica y social, que llamaremos ‘sistema de las actitudes’. (Lévi-Strauss, 1945, 81)

comprende siempre por lo menos cuatro términos (elementos de discurso) y cuatro actitudes:

- a) una actitud de afecto, ternura y espontaneidad (mutualidad)
- b) una actitud resultante del intercambio recíproco de prestaciones y contraprestaciones (reciprocidad)
- c) una actitud de acreedor (derecho)
- d) una actitud de deudor

(obligación)

A diferencia de los funcionalistas, para Lévi-Strauss, el sistema de actitudes no se correlaciona unívocamente con el sistema de denominaciones (Lévi-Strauss 1945). Es decir, al padre no le corresponde necesariamente la actitud de afecto, ternura y espontaneidad. El papel fundamental del sistema de actitudes consiste en asegurar la cohesión y el equilibrio del grupo, lo que implica el aspecto dinámico del átomo de parentesco, pues su función central es integrar dinámicamente el sistema de denominaciones. Es decir, es aquello que va a la función, no se relaciona con lo biológico. Su movimiento dependerá de la posición del resto de los “jugadores” del átomo. Es por esto que en el “Mito individual del Neurótico” Lacan acerca al avuncular como cuarto, resaltando su carácter dinámico, lo cual le permite por esto, compensar la falla de la función paterna. Hemos observado en los casos de Incesto, por ejemplo, que en general el estudio o la música pueden ir a esa función de cuarto que permite el anudamiento de los tres registros.

Lacan y Edipo

Si nos adentramos en la historia del diálogo entre Lacan y la antropología, ya desde 1938 en el texto “Los complejos familiares en la formación del individuo”, Lacan sospecha que la pretendida universalización del Edipo es un problema dentro de la obra freudiana, cuyas críticas desde la antropología funcionalista de aquella época, no

dejaban de hacerse oír.

Lacan, aún dubitativo entre la explicación culturalista y el fundamento biológico, pero decidido a ir más allá del padre; en el apartado “El complejo de Edipo”, muestra su intención de destronarlo de su pretendida universalidad para mostrarlo como un producto particular de la familia paternalista. (Lacan, 1938, 67)

La particularidad que presenta el Complejo de Edipo occidental, señala Lacan, es que anuda estas dos funciones antinómicas, la del padre y la del tío materno bajo una misma figura: la imago paterna, quedando bajo su cargo la función de represión y de sublimación (Lacan, 1938, 67).

Afirma Lacan, en 1938: “Esta separación de funciones [entre el tío materno y el padre] conlleva un equilibrio diferente del psiquismo, que testimonia el autor [Malinowski] a propósito de la ausencia de neurosis en los grupos que observó en las islas del noroeste de Melanesia” (Lacan, 1938, 67).

En este texto, Lacan ya se había aproximado a la conceptualización del *tío materno* por la vía de otro antropólogo Malinowski (Lacan, 1938, 67). Sin embargo, a partir de los trabajos de Lévi-Strauss, este cuarto elemento comenzará a tener un peso estructural, constitutivo, simbólico, que no se encuentra ni en Malinowski ni en Radcliffe-Brown (1924). Estos habían centrado su estudio en las culturas por separado, sin pensar en el sistema general que las relaciona entre ellas. Resaltamos una vez más como el

concepto de *relación* es clave.

En el texto el “Mito Individual del Neurótico” (1953), la referencia a Lévi-Strauss en este punto es obvia: Lacan, para mostrar la particularidad clínica de la neurosis, derivada del complejo de Edipo, retoma la cuestión de la estructura cuaternaria de Lévi-Strauss, sirviéndose de *Las Estructuras Elementales del Parentesco* (Lacan, 1953, 55-56). El hecho de que Lacan allí la aislara como particularidad, nos muestra una vez más su intento por llevar al Complejo de Edipo al valor de mito particular de la cultura occidental, perdiendo su valor universal, por un lado, abriendo camino para pensar su particularidad y distinguirla nuevamente del plano de la singularidad. Queriendo dar cuenta de esta particularidad que observa en el Edipo neurótico (correspondiente al modo de producción capitalista basado en la propiedad privada), Lacan afirma que a diferencia de otras sociedades el padre en la neurosis posee una figura desdoblada (1953, 57) pudiendo aparecer entonces en momentos de crisis de la figura paterna (ejemplo, la muerte del padre, dice Lacan) ciertos sustitutos que compensan su ausencia o falla, otorgándole así, al avuncular como elemento cuarto un carácter dinámico, que también tomará para Lacan el analista en la cura -ya desde 1953 hasta el fin de su enseñanza con la conceptualización del analista *sinthome* como cuarto-. (Schejtman, 2013)

Tal como decíamos en relación a los casos de Incesto, a veces el arte y el

estudio funcionan de cuarto, pues la función principal del cuarto es la de unir y diferenciar los tres registros (Lacan, 1974-1975)

Esta idea de cuarto, como equilibrio de la falla en la nomenclatura, está tomada de Lévi-Strauss, quien en 1945 afirmaba que una de las funciones del avuncular era equilibrar la falla de la nomenclatura paterna mediante el sistema de actitudes. Así, por ejemplo, si el padre es muy severo con el hijo, el tío materno tendrá un vínculo más permisivo. Lo cual le otorga cierto signo positivo y negativo a cada uno de los vínculos entre los elementos, son siempre pares de opuestos. Yendo más allá del parentesco, esto se trata de topología y de formas de enlace.

A pesar de la crítica de Lacan a la Universalización del C. de Edipo, y escuchando la vigencia de la imaginaria interpretación del Edipo como ideal normalizador -falocéntricos en términos de Derrida (1967, 1989)- y con su concomitante valoración moral de las estructuras, nos inclinamos a pensar entonces que el problema podría tratarse de otra cosa.

Acercándonos a la obra de Lacan, el Complejo de Edipo no está planteado ni de manera universal, ni como un ideal, ni como “la forma más evolucionada” del parentesco. Muy por lo contrario, como vimos, desde el comienzo de su obra Lacan (1938) señala que la causa de la neurosis radica en la forma particular que asume la ley del incesto bajo la forma de Complejo

de Edipo, correspondiente a ‘nuestras sociedades’. Recordemos que el Nombre del Padre anuda *un deseo* a la ley. Es decir, puede haber otras formas de deseo ligadas a otras versiones del padre menos plusváticas que el Complejo de Edipo y más cercanas a la *jouissance* -pues el dinero no es la única forma de generar plusvalía, nos advierte Lacan en *Interventions sur l'exposé de P. Mathis*, de 1972-.

Recordemos que el plus-de-gozar se produce como efecto del discurso sobre la *jouissance* (Lacan 1968-1969, 17). Podría decirse que sobre el goce (*jouissance*) –producto del cantar de *lalangue* afectando al cuerpo y que Lacan (1974) relaciona en la Tercera con el ronroneo del gato-, se monta el discurso que le impone e inscribe en el sujeto ciertas formas de gozar, con el objetivo de la generación de un plus-de-gozar, a costa de una disminución del campo de la *jouissance*⁶.

No es sorprendente comprobar que Lacan, hasta el final de su obra criticará al Complejo de Edipo como universal, sin subestimar sus efectos estructurales a nivel de la gramática particular del síntoma en las neurosis (obsesiva e histeria) (Lacan, 1974-1975, 93), gramática de explotación que se inscribe a nivel de la fantasía (“pegan a un niño”). El cuerpo del niño/a también es objeto/bien/mercancía de sus padres en nuestras sociedades. El problema es la *propiedad privada* sobre las cosas, sobre los *bienes*, sobre los cuerpos. La idea de *propiedad privada* es particular del *modo*

de producción capitalista, no es universal, es una forma posible de propiedad que impone una relación desigual de explotación de un sujeto sobre un objeto, objeto que bien podría ser otro sujeto. Esa es la particularidad que tiene la clase burguesa en el capitalismo, por el solo hecho de ser dueña de los medios de producción, vive de lo que usufructúa de lo producido por el otro a quien le paga un dinero (salario) a cambio. Es por eso que, independientemente del parentesco biológico, leyendo las formas de usufructo que el sujeto sostiene en su vida laboral, afectiva, privada, discursiva, puede verse la lógica plusvática particular que está operando sobre ella. Esta es también una forma posible de lectura del lugar topológico del cuarto elemento (avuncular) o del cuarto nudo (borromeo edípico) que muestra el aspecto del nombre del padre ligado a la regulación del goce, aquello que permite la distancia entre el sujeto y la cosa.

Para sortear el efecto imaginario de sentido del Edipo de tres (realidad psíquica freudiana como lo llama Lacan al final de su enseñanza), el parentesco en Lacan quedará enlazado a la musicalidad del lenguaje, eso llamado *lalangue* (Lacan, 1976-1977), un cantar siempre singular, ligado a las coordenadas de ciertas lenguas y no de otras, de ciertos fonemas y no de otros, de ciertas sonoridades de ciertas musicalidades y de ciertas economías, anudamientos particulares que impone el discurso, cuya composición por esto, es siempre singular.

De esta manera, algo del parentesco, como sistema discursivo, nos permite entender cómo se enlaza, se inscribe y afecta el discurso al campo de la *jouissance* generando plus-de-gozar, bajo un relato de “la cosa” siempre singular del caso por caso.

La lectura del cuarto avuncular o tío materno (siempre simbólico), como representante del nombre del padre de la madre (marca nominal del clan que ha cedido un objeto, marca de la resignación del goce inaugural con lo idéntico) guarda directa relación con Mauss y la cuestión del don, tanto en Lévi-Strauss como en Lacan –quien lo retoma en el *Seminario IV*). El análisis de la cuestión del don nos permite ver otras formas de intercambio no capitalistas, como el *potlash*. (Mauss, 1971) (Amigo, 2015) (Coloma Arenas, 2015)

El problema con el capitalismo es que impone una gramática “de no perder nada”, “de gozar con lo más propio”, “de acumular todo para sí”, “de no donar ni ceder”, “de no buscar lo diferente”, “de no ir hacia lo exo”, “hacia lo hetero” (como distinto), para así no perder nada; excluyendo entonces, tal como lo hacen las sociedades “civilizadas” todo cuarto disidente que, en vez de buscar filiaciones para usufructuarlas, busca lo exo para producir diferencia.

Vemos entonces como no existe sólo la norma proletaria, existe también el lado burgués de la norma proletaria que también se inscribe en los cuerpos burgueses: Usufructuar sin límite, no querer pagar ningún precio

por la castración -que no es más que el desgaste del cuerpo propio del trabajo-. Trabajar lo mínimo, con el máximo usufructo de lo que producen los otros sujetos-objetos, a los que pago como insumo para subsistir. Esa es la idea que subyace a la plusvalía. No se trata de ganancia, siempre se busca ganancia, se trata de la forma particular de producirla, se trata de que existe una clase que no produce, y vive de lo producido por otros, gastando lo menos posible. La dimensión económica del Incesto: servirse de la hija como mujer, haciendo coincidir nombre y cosa. Pero como bien dicen Deleuze y Guattari, no se puede gozar del nombre y de la persona a la vez. (Deleuze, Guattari, 1972)

Tanto Lacan en “El mito individual del neurótico”, como Lévi-Strauss en “El análisis estructural en lingüística y en antropología” afirman que la función del avuncular en nuestras sociedades está oculta. Sólo se visibiliza en situaciones de crisis, para equilibrar lo fallido del padre. (Lacan, 1953)

Si el tres es biología; el cuarto es la marca del pasaje entre naturaleza y cultura, enlace entre real y simbólico, del movimiento hacia el afuera que va del hecho universal del “por lo menos uno que no”, al hecho cultural de la alianza (Lévi-Strauss, 1949), momento de inauguración de una discontinuidad a partir de la Ley de prohibición del incesto y la inauguración de un afuera. Es importante recordar que esta ley se pone en juego en cada acto, en cada acto deberá inscribirse, no es de una

sola vez. Siempre algo debe perderse, si no, no hay acto, ni movimiento, pues no hay creación de la diferencia.

Esta ley, siempre simbólica, ha intervenido sobre lo real, operándose el movimiento-pasaje entre naturaleza y cultura, ¿la separación entre el sujeto y la cosa? Este ya es una interpretación más moderna, particular, del efecto del lenguaje que determina también ciertas formas de intercambio y de distribución de los bienes, la gramática proletaria se inscribe, donde todo cuerpo paga el costo. ‘La explotación del hombre por el hombre mismo’, pero el esclavo es el Amo del Amo y el Amo es esclavo del esclavo. El beneficio secundario del padecimiento, dado por el poder, no se resigna tan fácilmente en la economía capitalista patriarcal, sin embargo, aquel hombre que con dinero cree controlar a una mujer, no afirma su existencia; pues vive en función de no perder nada, sobre todo, al menos, no perder esa porción de poder sobre la mujer que el sistema le otorga por el sólo hecho de “ser hombre” (habría que ver bien qué es esto).

Es oportuno recordar un texto de Marx recientemente traducido por primera vez al español, y bastante olvidado, *Acerca del suicidio* (1846 [2012]), En este texto, temprano dentro de su obra, encontramos a un Marx más “clínico”, un lector de época, un sintomatólogo que sabe traducir en términos económicos la forma lógica relacional que subyace al padecimiento humano en el modo de producción capitalista europeo.

Aquí aborda dos cuestiones bastante olvidadas por la psicología moderna: por un lado, el aumento de la demencia con el crecimiento del capitalismo (en Gran Bretaña) y por el otro, el tema del suicidio, tomando casualmente cuatro casos de mujeres todas ligadas al padecimiento de ser objeto de posesión y de goce o de los padres, o de los maridos, de los tíos.

Resaltamos dos párrafos contundentes y poéticos: “El celoso necesita una esclava. El celoso puede amar, pero el amor que siente no es más que la contraparte lujuriosa de sus celos: *el celoso es, ante todo, un propietario privado*”. (Marx, 1846 [2012], 88)

El código civil junto con el derecho a la propiedad le permitió al marido celoso “encerrar a su esposa con los mismos cerrojos con los que un avaro cierra los baúles de cofre. La mujer es parte del Inventario”. (Marx, 1846 [2012], 83)

Lo que abre otro problema, o al menos una pregunta ¿porque los cuerpos de los hombres no pueden ser considerados objetos de intercambio? Lévi-Strauss, consciente de la crítica que le hicieron las antropólogas feminista contestó: si fueran mujeres las que intercambiaran hombres sería lo mismo.

¿Sería lo mismo?

Depende para qué tipo de sociedad, aunque la tasa de femicidios y de Incesto a nivel mundial parece indicar que no es igual un hombre que una mujer, no sólo ahora, sino a lo largo de la historia.

Sin entrar ahora en este punto (pues sería extenso de desarrollar),

para finalizar este apartado, siguiendo a Lacan, resaltamos que lo central a analizar del goce en la neurosis del caso por caso es pesquisar lo que juega el papel de cuarto elemento (que en nada tiene que ver con un tío materno biológico sino con aquello que va a la función de cuatro, de enlazar los tres registros y de diferenciarlos, tal como propone Lacan a la función del cuarto nudo durante el *Seminario XXII*).

Lévi-Strauss, Marx, Lacan⁷, Segato

Como dijimos, uno de los efectos *del modo de producción capitalista moderno* es superponer el valor de uso con el de *cambio* borrando sus diferencias, invisibilizado la relación de explotación que se esconde bajo el valor del dinero. De ahora en más, será el mercado quien señale sus necesidades. Como afirma Marx: los objetos se subjetivizan, los sujetos se objetalizan (Marx, 1873 [2010])

Indudablemente la pretendida relación transparente entre sujeto y objeto, (constructo moderno) no es ni tan transparente, ni tan lineal, menos ideal: el cuerpo de las mujeres, en su materialidad biológica, es tomado a *priori* como objeto de intercambio entre hombres por el sistema cultural de base (lo que incluye su *modo de producción*).

El problema en el modo de *producción capitalista* es que no sólo se goza sexualmente del cuerpo de una mujer para la reproducción de la especie (biológico), sino que también se goza (usufructúa) de su capacidad de trabajo

no remunerada en términos de dinero. (Federici, 2014)

Ahora bien, con la generalización del ingreso de las mujeres al mercado laboral, junto con los cambios discursivos promovidos desde el feminismo (hacia una posición de las mujeres como sujetos activos), se ha develado un nuevo aspecto de la explotación del sistema, lo que Segato denomina el mandato de masculinidad: “Hay hombres que para gozar del prestigio masculino frente a sus pares son obligados a hacer lo que no tienen ganas y a veces a no hacer lo que tienen ganas: la primera víctima del mandato de masculinidad es el hombre.” (Segato, 2017).

En otro trabajo consultado de una historiadora norteamericana, Leah Otis-Cour, *Historia de la pareja en la Edad Media* (2000), podemos encontrar ya trazos de este tipo de mandatos de masculinidad, en relación al adulterio. En el Medioevo la mujer que cometía adulterio era asesinada. Agrega la autora: “La cuestión más importante no era si debía ser matada, sino quien tendría el derecho de matarla, el padre o el marido”. (Otis-Cour, 2000, 69). Tal como lo piensa Segato, la violación es un acto de moralización por desacato a la ley patriarcal. Se trata de una cuestión de poder y de dominación. ¿Qué se esconde detrás de esto? Una posición de resentimiento patriarcal frente a la liberación de la mujer, dejando al mismo tiempo en evidencia la impotencia de los hombres, el padecimiento de sus masculinidades, al menos de las

actuales (neoliberales) y su historia, cuya estructura sigue siendo: “La explotación del hombre por el hombre mismo”. Temas como el abuso sexual, suelen avergonzar bastante a “los hombres” y rara vez son abordados seriamente por los medios de comunicación, salvo en forma de burla o de chiste entre hombres (una de las formas más acabadas de la violencia patriarcal: el menospreciar al otro, bajándole su valor, restándole su potencia).

Parecería que El hombre bajo el mandato del patriarcado no puede reconocer su lugar de objeto dentro del sistema, pues quedaría femeneizado, burlado y menospreciado, por el resto de los “machos”.

Si lo relacional es lo importante, lo que nos muestra la fórmula del fantasma (en su valor de estructura gramatical moderna) es una relación de poder desigual, de explotación de un sujeto sobre un otro en inferioridad de condiciones, y bajo ciertas reglas: “te pego porque soy tu padre”, “te pego porque sos mi mujer”, “te mato en nombre Dios”, “te sometés porque el saber lo tengo yo”; todas formas de ejercicio del poder que han sido validadas en diferentes momentos históricos, bajo la misma lógica de un principio trascendental que lo justifique (“te pego por tu bien”, “te mato en nombre de Dios”, “te sometés en nombre de la ciencia como verdad absoluta”).

Los posesivos (*tu padre, mi hijo/a, mi mujer*) no son indeterminados, muestran la idea de *propiedad privada*,

que el dinero refuerza (Mairet, 1978) Es bueno traer como referencia lo que Lacan distinguió bajo la idea de *usufructo* durante el *Seminario XX* (articulación entre derecho y goce, lo que permite distinguir el aspecto útil, del goce) -mismo tema que había sido articulado con la idea de posesión (gocce-derecho moderno) en relación a las mujeres como bienes. (Lacan, 1966-1967, 12 y 19 de abril de 1967).

Poder^o (*pouvoir*) no es potencia (*puissance*). En términos de Spinoza, el poder implica cierta idea de posesión; potencia, en términos de Spinoza se liga al deseo. Una posición resentida no es afirmativa en términos del deseo.

Con las mujeres ganando territorio dentro del mercado laboral (aunque no en las mismas condiciones que los hombres), el poder del hombre sobre la mujer (como propiedad privada) disminuye notoriamente. Las mujeres ya no parecen ser tan objeto de propiedad, por no depender económicamente (la cual no dice que sean menos explotadas).

Quedan todavía los niños. Propiedad de ambos. Esto, al menos en lo que al poder patriarcal respecta, es un problema o más bien continúa siendo el mismo. ¿Qué regula el goce de los padres/madres sobre los hijos?

Al comienzo del *Seminario XX*, Lacan articula el derecho con el goce a partir del concepto de *usufructo*. Ahí Lacan advierte que éste no debe ser ilimitado. Esta distancia regulatoria de goce y de sus formas, se trata en parte de la mediación simbólica, sostenida

por la *existencia* del cuarto término. El cuarto término no es un tío, es lo que vaya a la función de regular la distancia entre el sujeto y la cosa, garantizando la conservación de “al menos algo”. El cuarto como bastidor del *losange*.

Un caso posible del ejercicio de esta función de cuarto regulatoria (una de las funciones del *nombre del padre*), a nivel de la comunidad, nos lo aporta Federici (2014) cuando afirma que, en el Medioevo, si bien la Iglesia autorizaba que el hombre maltratara a la mujer, era la comunidad de mujeres la que salía en su defensa. Es decir, el cuarto como comunidad regulaba la violencia del hombre.

Vemos como, por efecto de la pérdida del lazo social, producto del avance del capitalismo, esta trama comunitaria que equilibraba el abuso, con el capitalismo se rompe, dejando a la sociedad como si fueran tan sólo unos desechos de familias aisladas, individuales, donde lo que pasa puertas adentro de la casa, sigue siendo, a veces, un misterio siniestro.

Conclusión final

Para pensar lo complejo de nuestras sociedades debemos comenzar a develar cómo se entran los discursos, poderes y saberes con el modo de producción, que ordena y prescribe las formas de alianza y de filiación, de enlace y sujeción. Sabemos ya de antemano que las formas de ordenamiento no son universales en su contenido. Son particulares y

de ninguna manera agotan lo singular. Son modos particulares de hacer con lo 'exo', gramáticas "fijas" de "hacer con lo real", que se inscriben sobre los cuerpos provenientes de la cultura en la que mora esa-un *lalangue*. Pero los cuerpos no son una *tabula rasa* pasiva. Toda inscripción de discurso es traducida por un cuerpo, produciendo un lenguaje, una diferencia. Nunca hay "El" original del lenguaje. Hay los modos de narrarlo.

El problema con el capitalismo es que las formas que impone no producen diferencia, más bien las borra, tiende a homogeneizar el modo, tiene a uniformar los deseos-anhelos, tiñendo todo del mismo color.

Es allí que debemos servirnos de la historia, la sociología y la economía para comenzar a comprender las marcas que dan esa particularidad de contenido a nuestra época; y de esta manera, resaltar la importancia clínica de separar la estructura invariante, de su versión particular (Complejo de Edipo) y de la expresión singular.

Una pregunta final que podríamos hacernos, al interior del corpus psicoanalítico, sería: ¿cuál es la trampa del *Complejo de Edipo* pensado como tres? ¿Por qué no alcanza el tres para formar el dos? ¿Cuál es el riesgo mayor para el psicoanálisis -y no sólo- de confundir el tres, con el cuatro?

Tal vez, el riesgo mayor sea caer en las mismas lógicas capitalistas que el mismo Lacan (1974-1975), siguiendo a Marx, denuncia como síntomas particulares (neurosis obsesiva

e histeria), como modos particulares de goce, políticas de goce retentivas que generan filiaciones y no alianzas; y con esto, sus efectos de sentido religioso.

Los modos de síntoma neurótico implican un tipo particular de políticas de goce, gramaticales, siempre culturales, históricas y sociales, no biológicas. Es una forma de relación estandarizada que se repite ordenando las cosas "de una determinada manera", donde el campo del saber y sus instituciones (la *superestructura*) no quedan excluidos de su trampa; volviéndose a veces su mayor cómplice (aunque ni lo sospechen). "Lo hacen pero no lo saben", diría Marx.

Si el psicoanálisis vuelve a confundir, como le ocurrió a Freud, el tres de la biología con el cuatro de la cultura, estará yendo, al igual que el capitalismo y el discurso de la ciencia, en contra de la cultura misma: de la vida, donde el azar es siempre una posibilidad para inscribir alguna diferencia, más allá del discurso imperante.

Referencias Bibliográficas

Alberti, B. y Méndez, M.L. (1987) *Antropología, Psicología y Psicoanálisis. Dos versiones de un ensayo*. Tekné. Buenos Aires: Colección Antropología, 1987.

____ (1993) *La familia en la crisis de la Modernidad*. Argentina: Ed. Libros de la Cuádriga, 1993.

Alberti, B. (1997) Estructura y acontecimiento en su relación con el problema del incesto. Algunas cuestiones teóricas. En el *Anuario de Investigación UBA*. Facultad de Psicología, Volumen 5, 1997, pp.113-127.

Amigo, S. (2012) *Los fracasos del fantasma*. Buenos Aires. Letra viva 2 edición (2015)

Basualdo, C. (2010/2) La Structure Quaternaire du Don, en *Revue du Mauss*, 2010/2, nº 36, 2010/2, pp. 391-400. Recuperado el 25 de abril de 2017 en Cairn Info <http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2010-2-page-391.htm>

____ (2013) « L'homoparentalité, Ni Lacan ni Lévi-Strauss n'étaient des moralistes apocalyptiques" Entrevista del 03 de mayo de 2013 a Carina Basualdo, publicada originalmente en dos partes en el blog *Féministes en tous genres*, del periódico francés *Le Nouvel Observateur*. Recuperado el 20 de marzo de 2017 <http://feministesentousgenres.blogs.nouvelobs.com/archive/2013/04/04/l-homoparentalite-ni-lacan-ni-levi-strauss-ne-s-y-opposeraie.html>

____ (2016) *Lacan (Freud) Lévi-Strauss*

Crónica de un encuentro fallido. México: Epeele, 2016.

Berenstein, I. (2012) *Familia y Enfermedad mental*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

Coloma Arenas, M. (2015) *Del don del amor al objeto a*. Buenos Aires, Argentina: Letra Viva, 2015.

Chatelet, F. (2005) *Una historia de la Razón*. Buenos Aires: Nueva visión (2005)

Deleuze, G. (1967 [2002]) « A quoi reconnait-on le structuralisme? » en *L'île déserte et autres textes*. Paris: Editions de Minuit, 2002.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1972) *El AntiEdipo*. Argentina: Paidós, 2009.

Derrida, (1967) La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas, en *La escritura y la diferencia*. Editorial Nacional Madrid. Biblioteca de filosofía.

____ (1989) Entrevista a Derrida por Cristina Peretti. En *Política y Sociedad*, 3 (1989). Madrid (pp. 101-106)

De Beauvoir, S (1949), Les Structures élémentaires de la parenté, *Les Temps Modernes*, no49, novembre 1949, pp. 943-949.

Federici, S. (2014) *Calibán y la bruja, mujeres cuerpo y acumulación originaria*. Tinta Limón. Buenos Aires, 2015.

Fernandez Boccardo, M. (2018)

Masculinidades y mandatos del patriarcado neoliberal. Una lectura psicoanalítica con perspectiva de género. Argentina, Editorial Entre Ideas.

Freud, S. (1888-93 [1893]. Estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas. Tomo 1. *Freud Obras Completas*. Biblioteca Nueva Buenos Aires : Hyspamérica, 1993.

_____ (1915-1917) Conferencia XXVII La Transferencia. En Lecciones Introductorias de Psicoanálisis. Freud, *Obras completas*. Biblioteca Nueva. Argentina: Hyspamerica, 1993.

Héritier, F. et alt. (1994). *Del incesto*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1995

Foucault, M. (1962) "El no del padre" en *De lenguaje y Literatura*. Barcelona: Paidós, 1996.

_____ (1978) *Microfísica del poder*. Ediciones la piqueta. 1992. 3 Edición.

_____ (1980) Entrevista a Michel Foucault: el poder, los valores morales y el intelectual. Entrevista realizada por Michel Bess em EEUU Extraído del diario *History of the Present* Nº 4 (Primavera de 1988), 1-2,11-13, <https://defilosofia.com/2016/10/03/entrevista-michel-foucault/> recuperada el 28 de mayo 2018.

Lacan, J (1938) Los complejos familiares en la formación del individuo en *Otros Escritos*. Argentina: Paidós, 2012.

_____ (1953) El mito individual del neurótico en *Intervenciones y textos*. Buenos Aires:

Manantial, 1986.

_____ (1954-1955) *Seminario II, El yo en la teoría del Freud y en la técnica Psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós, 1995.

_____ (1956-1957) *Seminario IV La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós, 2008

_____ (1957-1958) *Seminario V. Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós. 1999.

_____ (1958-1959) *Seminario VI. El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós, 2014

_____ (1959-1960). *Seminario VII. La ética del psicoanálisis*. Paidós. Buenos Aires. 2015

_____ (1960) Subversión del sujeto en la dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano en *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1987

_____ (1965-1966) "La ciencia y la verdad" en *Escritos 2* Argentina: Editorial Siglo XXI, 1985

_____ (1966-1967) *Seminario XIV, La lógica del fantasma*. Versión íntegra. Inédito

_____ (1968-1969) *Seminario XVI. De un Otro al otro*. Argentina: Paidós, 2008

_____ (1969-1970) *Seminario XVII. El Reverso del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. 2002.

_____ (1971) *Seminario XVIII. De un discurso que no fuera del semblante*. Buenos Aires: Paidós., 2011

_____ (1971-1972) *Seminario XIX ...o peor*. Buenos Aires. Paidós. 2012.

_____ (1972) Interventions sur l'exposé de P. Mathis : « Remarques sur la fonction de l'argent dans la technique analytique » au Congrès de l'École freudienne de Paris sur « La technique psychanalytique », Aix-en-Provence (après-midi). Aparecidas en *les Lettres de l'École freudienne*, 1972, n° 9, pp. 195-205. En <http://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/1971-05-21d.pdf> tomado el 21 de abril 2018.

_____ (1972-1973) *Seminario XX*, Aun. Buenos Aires: Paidós, 2015.

_____ (1974) La tercera, en *Intervenciones y textos 2*. Argentina: Manantial, 1988.

_____ (1974-1975) *Seminario XXII, RSI*. Versión crítica. Rodríguez Ponte. Buenos Aires: Edición completa, 1989.

_____ (1975) Conferencias y charlas en Universidades norteamericanas. *Scilicte* nº6/7 Ediciones du Seuil, Paris 1976. Pp-5-63.

_____ (1975) Conferencia en Ginebra sobre el Síntoma. 4 de octubre 1975. Texto establecido por J-A. Miller, versión online <http://www.lacanterafreudiana.com.ar/> <http://www.lacanterafreudiana.com.ar/lacanterafreudianajaqueslacanconferenciascritosespaniol.html> recuperada el 28/05/2018

_____ (1976-1977) *Seminario XXIV El fracaso del Un-desliz es el amor*. Argentina: Artefactos, 2013.

_____ (1980a) La carta de disolución. 05/01/1980. Inédito.

_____ (1980b) D'Écolage. 11/03/1980. Inédito.

Lévi-Strauss, C. (1945) El análisis estructural en lingüística y en antropología en el Apartado "Lenguaje y parentesco" en *Antropología estructural 1*. (1958) España: Paidós, 1987.

_____ (1949) *Las Estructuras elementales de parentesco*. España : Paidós, 1981.

_____ (1952a) Lingüística y antropología en *Antropología estructural 1*. España: Paidós, 1987.

_____ (1952b) La noción de estructura en etnología en *Antropología estructural 1*. España: Paidós, 1987.

_____ (1952c) Race et histoire en *Anthropologie structurale deux*. Paris: Edit. Plon, 1973.

_____ (1956) La familia en Lévi-Strauss, C., Spiro, M y Gough, K, *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Anagrama, 1995

_____ (1963) Respuestas a algunas preguntas, entrevista publicada en la revista *Esprit* en noviembre 1963. Versión On-line recuperada el 11/08/2017 https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/208/22289_Respuestas%20a%20algunas%20preguntas.pdf?sequence=1

_____ (1971) "Introducción a la obra de Marcel

Mauss”, en Marcel Mauss, *Antropología y sociología*. Madrid : Tecnos, 1979

_____(1971-1972) « *Discussions sur l'Atome de Parenté* » en *Paroles Données*. Francia : Plon, 1984.

_____(1972) *Entretien avec Jean José Marchand*, « *Claude LEVI-STRAUSS* » film de Pierre Beuchot (1972). Recuperado el 25 mayo 2017, del sitio web youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=tPMPB92wOAs&t=719s>

_____(1973) *Réflexions sur l'atome de parenté en Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, 1973.

_____(1997) “El retorno del tío materno”, en *Todos somos caníbales*. Buenos Aires: Del Zorzal, 2014.

_____(1952). “Raza e Historia”, en *Antropología Estructural*, México: Siglo XXI, 1984.

_____(1962) *El pensamiento salvaje* (2009) México: Fondo de Cultura Económico.

Mairet, G. (1978) *La ideología de Occidente*, significado de un mito orgánico en Châtelet, F y Mairet, G (1978) *Historia de las ideologías. De los Faraones a Mao*. Madrid: Akal (2008)

Malinowski, B. (1932) *La vida sexual de los salvajes del Noroeste de Melanesia*. Madrid: Morata, 1975.

Marx, K. (1844) *Manuscritos: económicos y*

filosóficos. Argentina: Altaya, 1993

_____(1846 [2011]) *Acerca del suicidio*. Buenos Aires: Las cuarenta, 2012

_____(1847 [2007]) *Miseria de la filosofía*. Caseros: Gradifco, 2007

_____(1859 [1975]) *Contribución a la crítica de la economía política*. Argentina: Ediciones Estudio, 1975

_____(1873 [2010]) *El Capital*, Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI, 2010

Mauss, M. (1971) *Ensayos sobre los dones en Antropología y sociología*. Madrid: Tecnos, 1979.

Merleau Ponty (1960) *Signos*, en su versión brasilera traducción agosto de 1991, SP: Librería Martins fontes Editora. Brasil.

Otis-Cour, L. (2000) *Historia de la pareja en la Edad Media*. Madrid: Siglo XXI, 2000.

Radcliffe-Brown, A. (1924) “El hermano de la madre en África del Sur”, en *Estructura y función en la sociedad primitiva*. España: Planeta Agostini, 1986.

Schejtman, F. (2013) *Ensayos de clínica psicoanalítica nodal*. (2015) Buenos Aires: Grama Ediciones.

Segato, R. (2010) *Las estructuras elementales de La violencia*. Buenos Aires: Prometeo.

_____(2015) *La crítica de la colonialidad en*

ocho ensayos. Buenos Aires: Prometeo.

_____(2016) *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.

_____(2017) La primera víctima del mandato de masculinidad es el hombre. Entrevista a Rita Segato publicada el 22 de agosto 2017. Recuperada el 28/05/2018

<https://www.lacapital.com.ar/ovacion/la-primera-victima-del-mandato-masculinidad-es-el-hombre-n1456007.html>

Zafiropoulos, M (2003) *Lacan y Lévi Strauss o el retorno a Freud (1951-1957)*. Buenos Aires: Manantial, 2006

_____(2017) *La cuestión femenina de Freud a Lacan. La mujer contra la madre*. Buenos Aires: Editorial Logos Kalós.

Notas

¹ Rita Segato (1951-). Antropóloga argentina. Profesora de Antropología y Bioética en la Cátedra UNESCO de la Universidad de Brasilia. Directora grupo de investigación Antropología y Derechos Humanos del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Brasil. Obtuvo su doctorado en Antropología de Queen’s University of Belfast, Irlanda del Norte. Afincada en Brasil desde hace cuatro décadas, ha trabajado también en universidades de Estados Unidos, Canadá, Francia y Argentina, entre otros países. Actualmente vive entre Brasil y Tilcara. Ha publicado extensamente artículos y libros, entre éstos *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez* (2014) *La Nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad* (2007), *La crítica a la colonialidad en ocho ensayos* (2013), *Las estructuras elementales de la violencia* (2010), *La guerra contra las mujeres* (2016).

Un dato a resaltar: fue consultada por el Senado de la Nación como especialista (2017) por el proyecto de limitar las excarcelaciones. Es internacionalmente reconocida por sus investigaciones orientadas a las cuestiones de *violencia de género, racismo y colonialidad*. Fuente <http://www.heroinas.net/2014/06/rita-laura-segato.html> y https://es.wikipedia.org/wiki/Rita_Segato

² La utilización de la botella de Klein en el Capítulo XII de *La Alfarera Celosa* de Lévi-Strauss es una muestra de esto.

³ El destacado es nuestro.

⁴ El destacado es nuestro.

⁵ Françoise Héritier, antropóloga francesa (1933-2017), sucesora de Lévi-Strauss, habiendo llevado su pensamiento al campo de los problemas de género y del incesto en diferentes culturas, para profundizar las cuestiones del intercambio y de la alianza.

⁶ El término *jouissance*, propuesto por Lacan para hablar del goce, posee una interesante genealogía. Es un término que surge como sustantivo (300 años después que el verbo *jouir*) en 1460 después de Cristo. Es decir, en el pasaje del Medioevo a la Modernidad. Tiene dos líneas de significación 1) satisfacción o placer 2) Implica la acción de percibir el fruto de una tierra, de una renta, o los dividendos de una acción, es decir sacar provecho de un bien propio. A lo que se agrega a este sentido (ya cuando está un poco más “cocinado” el sistema capitalista): la acción por la cual el capital se ha quedado con parte de los productos de otros y los reparte entre algunos.

⁷ Investigando la presencia en Lacan de la referencia a Lévi-Strauss y a *Las Estructuras elementales de parentesco* hemos encontrado que existen al menos dos momentos en la enseñanza de Lacan donde ubica al psicoanálisis (valor de goce) en conjunción con Marx y Lévi-Strauss: una, durante el *Seminario VI, El deseo y su interpretación*, clase 17/12/1958 y otra, durante el *Seminario XIV La lógica del fantasma*, clase 12/04/1967. Así en la clase Introducción al objeto de deseo Lacan (1958-1959), plantea una vez más volver a la teoría del valor de Marx, pero esta vez a partir de un texto anterior al *Capital*,

llamado Miseria de la filosofía, donde Marx critica ferozmente al economista francés, Proudhon.

En la segunda, durante el *Seminario XIV, La lógica del fantasma* (clase 12 de abril de 1967) cuando Lacan intenta dar cuenta del acto sexual, el *valor del goce* y el cuerpo de las mujeres. Sus referencias a Marx serán entonces a los Escritos filosóficos (*Manuscritos Filosóficos*, 1844), a su teoría del valor; y de Lévi-Strauss, a sus trabajos sobre la ley de prohibición del incesto y las *estructuras elementales de parentesco*.

Allí Lacan concluye que el acto sexual no es un problema social sino un problema del *orden del valor*. Retoma dos conceptos de Marx: *valor de uso* (ligado a una necesidad y a la materialidad del objeto) y *valor de cambio* (al que traduce como *valor de goce*). Un poco más adelante, casi finalizando esta clase, se detiene a observar que en el acto sexual la mujer cobra valor de objeto de goce -función *hommelle* (*hombre-ella*).

⁸ Foucault, M (1980) “El poder no debe ser entendido como un sistema opresivo que somete desde la altura a los individuos, castigándolos con prohibiciones sobre esto o aquello. El poder es un conjunto de relaciones. ¿Qué significa ejercer el poder? No significa tomar esta grabadora y arrojarla contra el suelo. Tengo las capacidades para hacerlo, tanto material como física y anímica. Sin embargo, si la azoto contra el suelo con el propósito de hacerte enojar o que no puedas reproducir lo que he dicho, o presionarte de modo que te comportarás de tal o cual manera o para intimidarte; pues bien, lo que he hecho al moldear tu comportamiento mediante ciertos

medios, eso es poder.

Esto quiere decir que el poder es una relación entre dos personas, una relación que no está en el mismo orden de la comunicación (incluso si estás obligado a servirme como instrumento de comunicación). No es lo mismo que decirte “el clima está agradable” o “nacé en tal o cual día”.

Ejercer poder sobre ti: influyo en tu comportamiento o intento hacerlo. Intento guiarte, conducirlo. Y la manera más sencilla es, obviamente, tomándote de la mano y obligarte a que vayas a donde quiero. Ese es el caso límite, el grado cero del poder. Y es precisamente en ese momento en que el poder deja de serlo y se convierte en simple fuerza física. Por el contrario, si uso mi edad, mi posición social, el conocimiento que pueda tener sobre determinado tema para hacer que te comportes de un modo particular – es decir, no te estoy forzando a algo, sino que te estoy dejando completamente libre – ahí es cuando empiezo a ejercer poder. Está claro que no debemos definir el poder como un acto violento y opresor que reprime a los individuos forzándolos a hacer algo o evitando que hagan algo distinto. Sino que el poder tiene lugar cuando existe una relación entre dos sujetos libres y esta relación es desigual, de modo que uno puede actuar sobre el otro, y ese otro es guiado o permite que lo guíen.

Por tanto, el poder no siempre es represivo. Puede tomar varias formas. Y es posible tener relaciones de poder que son abiertas.”

⁹ A lo largo de su enseñanza, Lacan se toma el trabajo de aclarar lo importante de la distinción entre el artículo “el” como universal y el indefinido *un*. *Seminario XIX* (15/12/1971, p.33), *Seminario XX* (19/12/1972, p.20)

(20/02/1973, p.89), en las Charlas en Saint Anne, El saber del Psicoanalista (1971-1972) (4/11/1971 y 01/06/1972) Conferencias y Charlas en Universidades Noorteamericanas (1975).