

## Semblanza de Pradelles

Nacido en 1938, después de una licenciatura en teología en Montpellier (1962), de una maestría de sociología en Estrasburgo (1970), donde enseña actualmente en las universidades, II des Sciences Humaines *La structure de parenté et le système de croyances dans une chefferie bamiléké du Cameroun* [La estructura del parentesco y el sistema de creencias en una jefatura bamileke del Camerún], y I Louis Pasteur *Introduction aux systèmes de parenté élémentaires et semi-complexes* y *Les discours relatifs au mal persécution, culpabilité et fatalité et leur articulation sur un système de parenté africain* [Introducción a los sistemas de parentesco elementales y semicomplejos, y Los discursos relativos a la mala persecución, culpabilidad y fatalidad y su articulación sobre un sistema de parentesco africano] y de un doctorado de tercer ciclo en Nanterres, París X con la tesis (1974): *La famille et la parenté dans une chefferie bamiléké du Ndè (Cameroun)* [La familia y el parentesco en una jefatura bamileke del Ndè (Camerún)], Charles-Henri Pradelles de Latour recibió su doctorado de Estado en EHESS con la tesis (1986): *Le champ du langage dans une chefferie bamiléké* [El campo del lenguaje en una jefatura bamileke]. Actualmente, es miembro del Laboratorio de antropología del *Collège de France* y Director de investigación en el CNRS. Llevando paralelamente a su formación antropológica la psicoanalítica, fue miembro fundador de *L'École Lacanienne de psychanalyse* y participa activamente en su revista *Revue du Littoral*. Etnólogo y psicoanalista, realizó trabajo de campo entre 1972 y 1974, estuvo dos años en el país bamileke con pequeñas estancias en Bangoua; trabajó un año, entre 1975 y 1976 en unidades habitacionales de la ciudad de Montbéliard, Francia, con obreros de la fábrica Peugeot; volvió a África entre 1988 y 1989 para realizar otro año de campo en el país *pèrè*, sociedad matrilineal del Camerún, mientras los bamileke son patrilineales. Desde fines de 1998 trabaja para los jueces de niños del Tribunal de Gran Instancia de Nanterre, con

familias de origen africano, de los suburbios parisinos que son objeto de señalamientos (violencia, deserción escolar, *racket*, conflictos repetidos), a fin de discutir sus problemas familiares, sociales y personales.

Pradelles es lacaniano y él mismo lo explicita en sus primeros textos: “precisamos inmediatamente que no deseamos reanudar con la problemática freudiana, sino mostrar que el desplazamiento del discurso del psicoanálisis operado por Lacan permite abordar los sistemas de parentesco bajo otro ángulo que aquel que ha prevalecido hasta hoy en día” (1986). Más todavía, si se toma el número de *L’Homme* mencionado en la presentación como representativo de la antropología institucional contemporánea francesa que dialoga con el psicoanálisis, su artículo es el único en referirse a Lacan y a uno de sus seguidores, Jean Allouch.

Pradelles justifica en varias partes la pertinencia del psicoanálisis para estudiar problemas antropológicos que todos, con numerosos matices,<sup>1</sup> introducen a la dimensión subjetiva de toda sociedad humana. Además de explicitar la especificidad de su teoría, “un etnopsicoanálisis centrado sobre el sujeto y orientado por la falta<sup>2</sup> simbólica”, precisa también el ámbito de su uso: “no tiene, pues, por función resolver problemas económicos y políticos que no son de su incumbencia, pero puede esclarecer bajo un nuevo ángulo el estudio de los sistemas de parentesco que están en la base de la regulación del deseo” (x).

Situándose en la problemática del sujeto, que está en el centro de un encuentro posible entre las dos teorías, Pradelles se diferencia de la mayoría de los demás estudiosos tanto como Lacan se puede diferenciar del Freud que dio pie a una psicología del “yo”. Así, lo que él entiende por sujeto, radicalmente diferente de otros enfoques que confunden esta categoría con el individuo y le dan una importancia fundamental a la afectividad, le permite superar la —para mí falsa—, disyuntiva entre estructuralismo y antropología psicoanalítica tal como la plantean P. Bidou, J. Galinier y B. Juillerat en “Arguments”, apertura al número de *L’Homme* dedicado a tal disyuntiva. “Es en este punto (F.V. el paso que da Lévi-Strauss, desde su análisis del mito Ojibwa, ‘de la cantidad continua a la cantidad discreta’) que se inscribe, en ruptura con el procedimiento estructuralista, una antropología de inspiración psicoanalítica que se apega radicalmente a los términos y también a sus contenidos, dicho de otra manera que constituye al individuo en cuanto tal, en su originalidad y sus particularidades de ser humano, el individuo en su cualidad singular de sujeto psíquico, como parte integrante e inalienable de la significación de los hechos de cultura.” [Traducción mía (1999:15)].

<sup>1</sup> ¿La repetición?, insistencia característica de lo real (x).

<sup>2</sup> En el sentido de *manque*, ausencia.

Mientras, Pradelles justifica su etnopsicoanálisis con “un paralelismo entre el orden social y la estructura continua y discontinua del sujeto. Tal es el ‘punto’ de convergencia (tomado en los dos sentidos del término) donde se unen y separan la etnología, estudio de las sociedades orales, y el psicoanálisis, que trata a los pacientes por la palabra. Se unen porque la cuestión del sujeto, tributario del lenguaje hablado y no de las lenguas, es la misma para todo ser humano; se separan porque sus prácticas son diferentes” [Traducción mía (1991c: 229)]. Introduce con eso una diferencia esencial con los autores citados; en vez de relacionar directamente sujeto psíquico y cultura, media un tercer término, el lenguaje.<sup>3</sup>

En efecto, para Pradelles, la constitución del sujeto pasa doblemente por la alteridad:<sup>4</sup>

Pasa por el otro, otro imaginario para la constitución del “yo” a partir de las identificaciones, estando siempre presente el Otro simbólico, tercero que mueve el espejo de la imagen e impide la fusión de la relación dual. Para Lacan, la imagen no proviene de una conciencia sino que está en el origen de las primeras formaciones del “yo” en cuanto la imagen unificada es una victoria sobre el despedazamiento de los miembros y el punto de partida de las coordinaciones futuras. La imagen no es reflejo pasivo sino causalidad que tiene un efecto formador. Alienado desde el principio, el “yo” está condenado a la sociabilidad. Por esta exterioridad del ser humano, puesto que sólo existe en el otro, “este otro que soy es otro que ‘yo’”, lo que es el origen mismo de la violencia doble: porque el otro me sustrae a mi imagen o porque me da una imagen en la que no me puedo reconocer.

Pasa por el otro si introducimos esta nueva forma de alteridad, vacío de sentido pero lugar de todas las suposiciones; este Otro inherente al lenguaje, que puede ser un tercero arbitrario como en los juicios africanos<sup>5</sup> o el Otro absoluto de los cristianos.

Esta apretada síntesis de “El imaginario y lo social” constituyó una vía de acceso al uso que hace Pradelles del psicoanálisis, siendo cada uno de sus demás textos a la vez una materialización de esta teoría y un desarrollo de los objetos de la antropología susceptibles a un doble acercamiento. Los reagruparé en tres temáticas: la propia práctica de campo del etnólogo desde su relación con el grupo estudiado; las relaciones de parentesco, con las problemáticas que le son inherentes, el Edipo y la teoría de la alianza; y fenómenos sociales que llamaré subjetivos en cuanto giran alrededor del sujeto, sede de mecanismos que le son

<sup>3</sup> Otra vez me veo llevada a remitir al lector al mismo texto citado de Durkheim.

<sup>4</sup> Otro objeto común del psicoanálisis y de la antropología; otro argumento para relacionarlos a ambos.

<sup>5</sup> Al igual que en el caso de las terapias tradicionales que se practican en varias partes de México.

propios por pertenecer a la especie animal humana, particularmente las creencias; entre éstas, desarrollará particularmente las representaciones que los diferentes grupos humanos tienen del individuo humano, reagrupadas desde Mauss en la categoría de persona, la moral y los fenómenos de brujería, todas relacionadas entre sí, con el parentesco y la política, y analizadas desde la perspectiva lacaniana. Incursiona en otras temáticas cuando el abordaje psicoanalítico es relevante. Así, en la reseña (1991b) que hace de un libro de orientación etnopsiquiátrica,<sup>6</sup> la diferencia entre individuo y sujeto le permite mostrar la diferencia, fundamental para los estudios de comunidad, entre colectividad y grupo, en cuanto el “momento simbólico marcado por el apuro es totalmente extraño a las máquinas. Es aquí donde se sitúan la palabra y el sujeto que no existen el uno sin el otro, también es aquí donde comienza la colectividad. Mientras el grupo, semejante a la clase de los lógicos, está compuesto con individuos que tienen atributos o relaciones comunes, la colectividad conjunta sujetos que comparten la incompletud. A diferencia de los individuos, ‘los sujetos no se reconocen como unidad en el acto donde se constituyen’”.

El meollo de la teoría lacaniana es el triple registro imaginario-simbólico-real, andamiaje de los desarrollos propios, “lo que Lacan, en los últimos años de su vida, intentó ilustrar por medio de las tres argollas del nudo borromeo. Si se separa una de las argollas, las otras dos se desprenden; de igual manera, si se retira lo imaginario, lo simbólico y lo real no tienen ninguna relación entre sí” (1987). En general, Pradelles se limita a los dos primeros, y sólo en un artículo, seguramente de los más abstractos, escrito en colaboración con Barbara Glowczewski (1987c)<sup>7</sup> toca el problema de lo real<sup>8</sup> nodalmente desde la topología.<sup>9</sup> Retoma este problema en otro artículo,<sup>10</sup> para responder a las críticas hechas, en este mismo número, al libro de Glowczewski<sup>11</sup> que había servido de punto de partida para su

<sup>6</sup> Margarita Xanthakou, *Idiots du village. Conversations ethnopsychiatriques en Péloponnèse*, Université de Toulouse-Le Mirail, Presses Universitaires du Mirail, 1989.

<sup>7</sup> Donde su propósito es explicar porque el tabú suegra / yerno es absoluto en las sociedades aborígenes de Australia, en términos de estructura y a partir de la etnografía de una de estas sociedades, los walpiri.

<sup>8</sup> “Lo real [...], es en primer lugar lo continuo indistinto, no simbolizable y no imaginable. Lo real es el límite de nuestra experiencia, lo que no es diferenciado, desprovisto de toda propiedad. Es la ‘aversión de sentido’, ‘la ausencia de ley’, pues el punto ciego donde se unen las categorías del goce y del mal: el incesto, la promiscuidad, lo oculto, por una parte, el caos, la nada, los sufrimientos y la muerte, por otra parte. [...] es lo imposible vivido, rechazado por el pensamiento como principio de contradicción [...] es ‘lo que no puede ser’ [...] es el ‘siempre hicimos así’ de los informantes [...]. Lo real no puede pues, por sí solo, constituer un universo, al menos de ser casado a las otras dos funciones” (x).

<sup>9</sup> En su libro recurre varias veces a la topología, particularmente a la cinta de Moebius, para dar un modelo de varios ritos (de matrimonio, de nacimiento, funerarios, de los antepasados).

<sup>10</sup> “L’Hypercube donne à penser”, *L’Homme*, 130, pp. 119-121, avril-juin, Paris, 1994.

<sup>11</sup> *Du rêve à la loi chez les aborigènes. Mythes, rites et organisation sociale en Australie*, CNRS-PUF, Paris, 1991.

primer artículo. En el momento en que la búsqueda de modelos es tan importante para explicar fenómenos sociales de la sociedad mexicana, me parece importante citar la conclusión de Pradelles: “El etnólogo no tiene otra ambición que la de jugar con las figuras puestas a su disposición por los matemáticos a fin de hacer adelantar el análisis de los datos etnográficos y apuntalar, lo más que se puede, su coherencia. Las propiedades constrictivas de una figura son muchas veces más heurísticas que una batería de conceptos. El hipercubo permanece, en este sentido, como un modelo que refleja un procedimiento analítico cuyos imperativos permiten acercarse lo más que se puede a una estructura real. No es un ‘objeto’, sino un juego que da a pensar. Ya es mucho.”

Una de las diferencias entre lo simbólico y lo imaginario es la función de separación del primero, capaz de paliar los estragos del segundo en cuanto el sujeto, bajo su único control desde la continuidad mortífera de la identificación, luchará a muerte, en ausencia de ley, para la consecución del mismo objeto que su imagen, el otro que es “yo”. La ley, un tercero múltiple entre los que el lenguaje es primordial, permite establecer la distancia y la discontinuidad. Esta diferencia entre ambos registros permite diferenciar, en el proceso de subjetivación, entre dos funciones: una, interna y unificadora, la materna, y otra externa y separadora, la paterna. Si bien en nuestra sociedad occidental son asumidas por la misma persona, es más común que vayan desdobladas; así, en la sociedad bamileke, patrilineal, son aseguradas por el padre genitor y el padre de la madre que son ambos, respectivamente, tomador y dador de mujer (1991c: 227).<sup>12</sup>

Regresando al parentesco y considerando los dos grandes ejes que forman la consanguinidad y la alianza, el imaginario, que constituye “lo mismo” con el que hay peligro de perderse, corresponde a la filiación, mientras lo simbólico, presencia de la ley y de la cultura, corresponde a la alianza que permite la alteridad. Ya que toda sociedad tiene que lidiar con estos objetos peculiares que son los individuos humanos, llevándoles, al culturalizar su naturaleza biológica, de la pulsión al deseo, y cohesionándolos, según las leyes que les son propias, en diferentes unidades sociales, identidad y alteridad, las dos relaciones sobre las que descansa el sistema de parentesco, pasan a ser objetos de su control. Simultáneamente, se establecen las fronteras de los espacios de la ley y de la permisividad en los que se deberán mover.

Estas relaciones parentales, como todas las relaciones sociales, son permeadas por uno de los mecanismos reguladores más importantes de las relaciones

<sup>12</sup> Eje del artículo “Desde la etnología de campo a la actividad de mediador en familias africanas de los suburbios parisinos”.

intersubjetivas, la ley de reciprocidad que conlleva el problema de la deuda<sup>13</sup> bajo sus tres formas, imaginaria, simbólica, real, de las que explicitaré dos, la deuda imaginaria de filiación, sometida a la ley de reciprocidad e infinita, y la deuda simbólica de alianza, fuera de esta ley. Aun cuando se podría mostrar su fundamento más hondo desde el psicoanálisis, puesto que tiene por trasfondo la dinámica de las identificaciones o sea, otra vez, la diferencia imaginario/simbólico, “si yo deseo lo que desea el otro que quiero ser, lo único que impide la lucha a muerte es el aplazamiento y la reciprocidad mediada por la ley,” esta ley de reciprocidad, fundada sobre el juego en espejo, es fundamentalmente una relación imaginaria, y por eso permeada por los diferentes afectos, mientras la relación simbólica es no especular, no idealizada y por eso mismo está fuera de las pasiones. Gracias a la configuración que las dos funciones adoptan en el caso de los bamileke, “las manifestaciones de violencia y de perversión son raras [...]; menos idealización, menos represión; menos sublimación, menos perversión. La principal ley social depende pues en primera instancia, no de una ideología constreñiente, como lo quería Durkheim,<sup>14</sup> sino de una falta de “significante primero” que es, como tal, en el origen del sujeto deseante.” Esta conclusión puede ser punto de partida para explicar la violencia social que subsume el campo indígena mexicano.<sup>15</sup>

Sólo me queda presentar lo que será aquí el último aporte teórico de Lacan repetitivamente trabajado por Pradelles, el sujeto dividido. Otra vez acudiré a sus propios desarrollos (1995b; 1995c) para presentar su núcleo analítico, vía de entrada a lo que se pueden llamar fenómenos hipersubjetivos, muy a menudo relacionados con la muerte y la enfermedad, particularmente la que nuestras sociedades llaman mental, como la moral, la tríada culpa,<sup>16</sup> persecución, destino, y la brujería, todos sostenidos por los sistemas de creencias de cada grupo. Desde el planteamiento freudiano, en el que el inconsciente es el fundamento mismo del aparato psíquico, el sujeto permanecerá dividido entre el sujeto de la enunciación, o del inconsciente, pura diferencia, y el sujeto del enunciado, o “yo”, ego, “especie de identidad que permanece relativamente constante durante la vida de uno”. Cada sociedad privilegia uno de ellos, determinando el tipo de

<sup>13</sup> Me parece que desde otra problemática, Godelier, había tocado este punto en *Lo ideal y lo material* con su tesis de que el fundamento del consentimiento de la explotación se encuentra en el intercambio desigual de servicios entre dirigentes y explotados: éstos contratan una deuda incuantificable tan abrumadora que su sola vida no basta para pagarla.

<sup>14</sup> *Las reglas del método sociológico*, p. 11 en la edición francesa. [Nota de Pradelles].

<sup>15</sup> No por ser mayor que en otras partes de la República Mexicana o del mundo, sino por ser incumbencia nuestra.

<sup>16</sup> Me parece importante recordar que Geertz incluye igualmente este fenómeno social de la culpa dentro de sus preocupaciones teóricas, pero en su vertiente de diferenciar entre culturas de la culpa y culturas de la vergüenza.

responsabilidad de sus actos que se espera de cualquiera de sus miembros. Si bien la mayoría de las sociedades consideradas retoman esta división, otras, de las que nuestra sociedad occidental, es un ejemplo, defienden su unidad.

Queda mucho por decir de Pradelles, en esta ocasión me limité, pensando en un público de antropólogos, estudiantes y profesionales, desconocedores de Lacan, a los puntos teóricos que juzgaba más importantes para orientarles en su lectura. Pido a los conocedores seguramente más numerosos que los que fueron invitados a participar en este número disculpas. Como antropólogos, todos tomamos con este infranqueable que constituye la diferencia entre cultura y sociedad; o trabajamos en el campo de una o en el de la otra. La primera, considerada como un conjunto de sistemas simbólicos cuyo modelo podría estar dado por el lenguaje verbal, no tiene nada que ver con la conciencia. Como nos lo enseñó Leroi-Gourhan, se trata de comportamientos maquinales. Mientras, el campo social forzosamente introduce el sujeto como el propio Durkheim lo admite en el artículo ya citado. Si bien Lévi-Strauss nos enseñó que la cultura estaba supeeditada a la lógica binaria de las oposiciones, lo que nos podemos preguntar, siguiendo a Pradelles,<sup>17</sup> es si la sociedad no sería tributaria de la lógica triádica propia al sujeto.

Hoy en día, los avances de las diferentes “ciencias humanas” nos permiten quizá trabajar más la subjetividad, este fenómeno social tan recóndito, puesto que involucra el narcisismo de cada uno de nosotros;<sup>18</sup> el reto que tienen los etnólogos del futuro será introducirla después de lo económico, lo político, lo jurídico y los procesos simbólicos. Si bien todos los aspectos anteriores son aprehensibles por la racionalidad occidental, ¿será posible aplicar ésta también a lo menos racional que es este objeto sociocultural, la subjetividad del individuo humano?

## Bibliografía

Entre las publicaciones de Pradelles,<sup>19</sup> citaré solamente a *Ethnologie à Montbéliard*, como su obra de gran difusión, para detenerme más sobre su producción cien-

<sup>17</sup> En su texto “x”.

<sup>18</sup> Recordaré, con palabras mías que conservan más el espíritu que la forma, las tres heridas narcisistas que Freud consideraba obstáculos al desarrollo científico: creer que nuestra tierra era el centro del universo; que nuestra especie era única y la favorita de Dios; y por fin que nuestra razón era todopoderosa. El descubrimiento del inconsciente acabó con la última; pero detrás de éste está todavía lo real.

<sup>19</sup> Las que vienen a continuación fueron seleccionadas por él mismo. Su semblanza anterior es igualmente transcripción del encuentro que tuvimos a fines de 1998 en París, por lo que no actualicé su producción posterior.

Para esta presentación me basé sobre los artículos presentados aquí y los que vienen acompañados por un asterisco en la bibliografía.

tífica, libros, artículos y capítulos de obras colectivas. Dentro de los artículos, creo que es fundamental diferenciar a su vez entre las reseñas, que no se limitan a sintetizar la obra reseñada sino que le permiten expresar su propia concepción de la antropología, y los artículos construidos sobre su trabajo de campo o sobre estudios de caso clásicos de la antropología. Una vez hecha esta aclaración, por privilegiar el criterio cronológico, se presentarán juntos.<sup>20</sup>

- 1974 "Phonèmes et tons du bamiléké de Bangoua", en colaboración con P. Vogler, en *Travaux de l'Institut de Phonétique de Strasbourg*, número 6, Strasbourg, pp. 29-32.
- 1977 "Le système de parenté dans les grands ensembles de Montbéliard", en *Bulletin de Psychologie de la Sorbonne*, XXXI (335), París, pp. 510-520.
- 1980 "Kaningou ou les affres de l'alliance inversée", en *L'Homme*, XXI (2), París, pp. 103-114.
- 1983 "Divination et persécution", en *Littoral* 7-8, Toulouse, pp. 135-143.
- 1985a "La cause de maladie conjuguee au futur antérieur (Critique de la théorie de Robert Horton)", en *L'Ethnographie*, LXXXI, 96-97, París, pp. 179-185.
- 1985b "Le cycle bisannuel chez les bamiléké", en *Système de pensée en Afrique noire*, Cahiers 7, París, pp. 87-89.
- 1985c "La beauté inconnue dans la tradition bamiléké", en *Nouvelles rationalités africaines*, I (2), París, pp. 271-275.
- 1985d "La sorcellerie et le savoir", en *Littoral*, 19-20, Toulouse, pp. 87-98.
- 1986 "Le discours de la psychanalyse et la parenté", en *L'Homme*, XXVI (1-2), París, pp. 93-106.
- 1987a "La lettre dans la littérature orale", en *L'Artichaut* 4, París, pp. 141-147.
- 1987b "L'imaginaire corporel et le social", en *L'Homme*, XXVII (2), París, pp. 173-179.
- 1987c "La diagonale de la belle-mère"\*, en colaboración con Barbara Glowczewski, en *L'Homme*, XXVII (4), París, pp. 27-53.
- 1989 "Le regard conjuré", en *Littoral*, 27-28, Toulouse, pp. 109-119.
- 1991a "Alliance et persécution", en *Les persécutions*, Actes du colloque, Editions GREC, París, pp. 153-173.
- 1991b "Les fous et la collectivité"\*, en *L'Homme*, 118, XXXI (2), París, pp. 141-145.

<sup>20</sup> Incluíré en esta nota, y no en el texto, por desconocer otros datos que no sean su título, el artículo "Ethnopsychanalyse: une autre approche du sujet" ["Etnopsicoanálisis: otro acercamiento del sujeto"], que me parece muy importante por las nuevas vías de investigación que abre. Lo cité como "x".

- 1991c *Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*, EPEL, París, reeditado bajo el nuevo título de *Le crâne qui parle*, segunda edición de *Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*, EPEL, París, 1966.
- 1993 "Gérer la mort", en *Césure*, 4, Notre malaise, Revue de la Convention Psychanalytique, París, pp. 181-204.
- 1994a "Marriage Payments, Debt and Fatherhood among the Bangoua: A Lacanian Analysis of a Kinship System", en *África*, 641, París, pp. 21-33.
- 1994b "El cráneo que habla", en *Littoral*, revista de psicoanálisis en Argentina, 16, Buenos Aires, pp. 103-112.
- 1994c "'La feuille de la mort' ou le rite d'initiation des jeunes Pères du Cameroun", en *Rites de passage: d'ailleurs, ici, pour ailleurs*, Thierry Goguel d'Allondans éd., Erés, Toulouse, pp. 31-39.
- 1994d "Les origines du mal dans la mythologie africaine", en *Revue du Littoral*, 39, pp. 59-68. Reeditado en *Revue d'éthique et de théologie morale*. Le supplément intitulé: Vers une éthique universaliste, Cerf, París, pp. 149-160, 1995.
- 1995a "Witchcraft and the Avoidance of Physical Violence in Cameroon", en *Man, the Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 1, 3, Londres, pp. 599-609.
- 1995b "La mort dans une société africaine", en *Deuil d'enfant*, número fuera de serie de la *Revue du Littoral*, Toulouse, pp. 45-59.
- 1996 "Institutionnalisation de l'exception et du manque symbolique", en *L'Une bévée*, 7, 1995-1996, París, pp. 213-228.
- 1997 "The Initiation of the Dugi among the Pèrè", en *Jaso, Journal of the Anthropological Society of Oxford, (Special Issue in honor of Sally Chilver)*, Vol. XXVI, 1, Hilary, Londres, pp. 81-86.
- 1998 "De l'ethnologie de terrain à l'activité de médiateur auprès de familles africaines de la banlieue parisienne", inédito.
- 1999 "L'Édipe à nouveau", en *L'Homme* 149, enero-marzo, París, pp. 167-176.

Françoise Vatant