

O DURKHEIMIANISMO HOJE: CLASSIFICAÇÕES, HIERARQUIAS, AMBIGUIDADES

por

Manuel João Ramos¹

CLASSIFICAÇÕES

No âmbito da literatura antropológica de tradição durkheimiana, onde o interesse pela categorização sociológica dos chamados “sistemas simbólicos” é um pretexto discursivo central, foram produzidos modelos e métodos de análise que, explicitamente, procuraram responder a um enigma de natureza largamente artificial. Este enigma, originado pelas próprias premissas que levaram à criação desses modelos e metodologias, é, resumidamente, o seguinte: o investigador, perante materiais etnográficos que expõem a estranheza de certas categorias culturais e nas quais não crê, sente-se confrontado com as mecânicas de um pensamento “em acto”, não introspectivo, o qual, por imperativos de natureza indubitavelmente sociológica (de acordo com uma tipologia especialmente constituída para o efeito), não parecem tender para a hierarquização lógica, a ordenação analítica, mas antes exploram, ao nível do “concreto”, as possibilidades da justaposição dual, da classificação por pares antitéticos; como é possível ao investigador compreendê-las e explicá-las, senão através do uso dos dispositivos racionais conceptuais postos à sua disposição, graças a eficientes mecanismos cognitivos (a racionalidade científica, a disciplina da escrita alfabética) próprios de um tipo específico de sociedade (especializada, evoluída, complexa, etc.), substancialmente distinta daquela que investiga?

No interior dos condicionalismos de uma tradição, que por facilidade descritiva pode ser apelada de “durkheimiana”², as respostas para muitos dos problemas colocados pelos materiais etnográficos provaram ser áridas e empobrecedoras,

¹ ISCTE, Departamento de Antropologia Social.

² Por referência às propostas de E. Durkheim, nas *Formas Elementares da Vida Religiosa* (1912), e, com M. Mauss, no artigo “De algumas formas primitivas de classificação: contributo para o estudo das representações colectivas” (1903).

Análise e Simbolismo. Não basta constatá-lo, como J. Goody o faz no final da *Domesticação do Pensamento Selvagem*, ao afirmar que “tenho consciência de que ao longo desta exposição eu próprio me inclinei para um tratamento dicotómico tendente a opôr o enunciado verbal ao texto, o oral ao escrito” (1988: 151); assim como não é legítimo ou aceitável justificar este procedimento afirmando que “se o leitor ficou com a ideia de que eu privilegiei uma nova dicotomia, tal se deve apenas ao método de exposição” (1986: 184). Mas é interessante que a razão mesma da natureza do empreendimento autofágico e contraditório de J. Goody — trata-se de criticar o discurso dicotomizador como prólogo da recriação de um discurso histórico monocausal, igualmente dicotomizador (1988: 41) — se encontra na visão do autor sobre a natureza e função da escrita: mais que reflexo, esta é o verdadeiro motor da mudança qualitativa das potencialidades cognitivas e classificatórias do pensamento, implicando “modificações tanto no mundo exterior como na psique” (1988: 108); a escrita, ao possibilitar a elaboração de tabelas e de fórmulas, onde os elementos se encontram claramente apostos e opostos, liberta o indivíduo da confusão classificatória e da ambiguidade lógica e permite o desenvolvimento de processos lógicos hierarquizadores — desenvolvimento linear que ocorre, segundo J. Goody, sobre um eixo claro: da oralidade pura à escrita alfabética (1988: 14, 51, 110-111).

A investigação de J. Goody conduz o leitor pelos meandros da evolução das formas de comunicação escrita: a conclusão proposta⁴ é de que a lógica ambígua, a razão contraditória, a retórica da união de opostos, sendo dispositivos formadores da comunicação e cognição orais, são naturalmente expurgadas pelo que designa como a lógica da escrita, “tecnologia do intelecto” essencialmente desambiguizadora e dicotomizadora. Ou seja, tanto as classificações binárias simples, como as formas mais complexas de classificação, são apenas objectiváveis no âmbito de uma civilização conhecedora da Escrita, já que a comunicação em sociedades desconhecedoras da escrita impossibilita um reconhecimento consciente das contradições e ambiguidades lógicas (1988: 11, 14-15, 49-50, 115). No entanto, onde J. Goody vê que a Escrita produz classificação e ordenação lógicas, é possível ver algo mais⁵. Se, como W. Iser lembra, a ficção escrita nasceu no mesmo momento que a própria escrita (1989: 264), a argumentação antropológica é, antes de mais, um apelo a uma crença de princípio na ficção escrita do antropólogo contra uma descrença de facto no discurso oral do indígena. É o projecto

⁴ Proposta inicialmente em *The Domestication of the Savage Mind*, de 1977, e reiterada em 1986 (*The Logic of Writing and the Organisation of Society*) e 1987 (*The Interface between the Written and the Oral*); cf. também, na mesma linha teórica, D. Olson, *The World on Paper*, Cambridge, 1994.

⁵ Cf. em domínios distintos, William Empson, *Seven Types of Ambiguity*, London, 1930, *The Structure of Complex Words*, London, 1951; Hayden White, *Tropics of Discourse*, Baltimore, 1978; Douglas Hofstadter, Gödel, Escher, Bach: *an Eternal Golden Braid*, New York, 1979; Gabriel Tarde, *L'opposition Universelle, essai d'une théorie des contrastes*, Paris, 1897; Jean-Jacques Wunenburger, *La Raison Contradictoire - Sciences et philosophie modernes: la pensée du complexe*, Paris, 1990.

Brown compreendeu, num artigo sobre mitologia comparada australiana e americana, elas constituem o próprio fundamento da actividade simbolizadora: “A concepção australiana do que nós designamos pelo termo de ‘oposição’, é uma aplicação particular da associação por contrariedade, que é um traço universal do pensamento humano, e que nos incita a pensar por pares de contrários” (1951: 18).

É, porventura, o receio, ou o desconforto, perante as consequências que esta fórmula pode implicar na articulação discursiva, que levou C. Lévi-Strauss⁷ a fazer reverter em expressões derivadas do jargão fonológico o problema essencial com que A. R. Radcliffe-Brown se defronta. “Associação por contrariedade” ou “união de termos opostos” não significa evidentemente o mesmo que as noções de “oposição” ou “correlação” (Lévi-Strauss, 1969: 127), mas o esquema durkheimiano que guia a análise de C. Lévi-Strauss sobre classificações simbólicas é assim, graças a estas sobreposições conceptuais, como que salvo *in extremis*. A análise do simbolismo e da mitologia, como é concebida por C. Lévi-Strauss, depende, em última análise, deste quadro dicotomizador. Programaticamente desatenta ao facto de a actividade simbolizadora, antes de se constituir como um sistema codificado de comunicação⁸, ser uma actividade cognitiva (Sperber, 1974: 97 seq.), a proposta lévi-strausseana reflete a concepção de que os sistemas simbólicos (os mitos, os rituais, etc.) devem ser apreendidos como “sistemas de classificação”⁹.

A propósito desta temática, M. Detienne pôs em evidência o complexo etnocêntrico imanente à tese lévi-strausseana de que o mito, sendo uma “tradição que se deve manter oral”, “é percebido como mito por qualquer leitor em todo o mundo”: nesta concepção inscreve-se ainda a distinção grega clássica entre o Lógos, que designa a palavra escrita, o “discurso verdadeiro”, e o Mythos, o discurso oral, não credível, escandaloso (Detienne, 1981: 231 seq.). M. Detienne, recusando a ideia de uma autonomia (caracterizada negativamente) do “pensamento mítico”, sugere o alargamento do alcance semântico da noção de “mitologia”: mais que *corpus* de relatos de proveniência oral, o que ele define como “mitologia-quadro” no contexto da Grécia antiga, entende-se como um “sistema de pensamento”, ou de “...representações simbólicas, que excederia sempre o género narrativo do relato mítico. Uma mitologia a construir pela

⁷ No *Totémisme Aujourd'hui*, livro que, com a *Pensée Sauvage*, se encontra na origem dos vários desenvolvimentos polémicos recentes sobre lógica binária, em Antropologia.

⁸ Se é que é, de todo, um sistema codificado, no sentido que, no âmbito da linguística, se atribui ao conceito.

⁹ Cf. Gomes da Silva, 1994: 18: “O mito oferece-nos não raras vezes uma conceptualização do mundo cujos elementos discretos se associam através de relações que manifestam, pela sua natureza, uma filosofia do devir e da reversibilidade”.

Quente	Frio
Moderno	Neolítico
Ciência do abstracto	Pensamento do concreto
Pensamento científico	Pensamento mágico
Engenheiro (engenharia)	Bricoleur (bricolage)
Pensamento abstracto	Intuição, imaginação, percepção
Utilização de conceitos	Utilização de signos
História	Atemporalidade (mitos e ritos)

A elaboração deste “quadro de opostos” é da responsabilidade de J. Goody e não é validado pela argumentação de C. Lévi-Strauss no *Pensamento Selvagem*¹⁰. Este facto é notável, já que J. Goody, páginas antes, no mesmo texto, faz uma crítica cerrada à utilização de “quadros de opostos” por autores como R. Needham, sublinhando o carácter redutor das simplificações gráficas, e notando que eles, em vez de representarem sistemas subjacentes às crenças dualistas, têm o efeito de os encobrirem. (Goody, 1988: 66, 70-71)¹¹. O surpreendente propósito de elaborar este quadro confirma a falta de fiabilidade de um projecto em pretensa fuga crítica aos critérios dicotómicos (durkheimianos), quando esse projecto — um estudo da correspondência directa entre tipos de organização social e formas lógicas — é essencialmente durkheimiano. Mais importante ainda, é notável que a apresentação deste quadro, assim como o reconhecimento de que o projecto é (como foi já referido) dicotomizador, confirma uma outra constatação: a de que, ao contrário do que J. Goody pretende, a função da (sua) escrita não se resume a anular a contradição e a ambiguidade lógicas.

¹⁰ “Compreende-se assim que o pensamento mítico, mesmo imerso nas imagens, possa ser já generalizador, e portanto científico” (Lévi-Strauss, 1962: 31); para C. Lévi-Strauss, “pensamento selvagem” não designa o “pensamento dos selvagens”, mas o “pensamento em estado selvagem” (1962: 289), e a diferença entre Simbolismo e Ciência não é uma diferença de natureza mas de grau (1960: XLVIII). É J. Goody, e não C. Lévi-Strauss, que enuncia um claro corte cognitivo entre o “pensamento selvagem” de quem não escreve e o “pensamento domesticado” de quem escreve.

¹¹ R. Needham explica de forma redutora e pouco conveniente a instituição da realeza sagrada Nyoro e a relação entre advinho e rei — no mito e na vida ritual — à luz da correlação Sagrado: Profano: Direita: Esquerda, com simultâneo obscurecimento do carácter assimétrico do sistema (Needham, 1978: 317 seq. cf. também 1980: 63 seq.; sobre este tipo de relação, cf. Gomes da Silva, 1989: 77-107); por seu lado, sobre o simbolismo da mão esquerda entre os Nyoro e os Loo-dagaa, J. Goody propõe uma “explicação” no mínimo surpreendente: a inversão simbólica e ritual dos usos adstritos à esquerda e direita deve-se simplesmente ao facto de certos indivíduos serem... canhotos (Goody, 1988: 63,67).

fiel ao pensamento de E. Durkheim e de M. Mauss, que é à luz da oposição geral Sagrado/Profano que o discurso religioso e simbólico deve ser lido. Assim, ele interpreta a quase universalidade da proeminência da Direita, com base na homologia que, segundo ele, as religiões impõem entre Direita-sagrado--ordem e Esquerda-profano-caos: “a direita é a ideia de poder sagrado, regular e benéfico, o princípio de toda a actividade efectiva, a fonte de tudo o que é bom, auspicioso e legítimo; (...) a esquerda é a concepção ambígua do profano e do impuro, algo frágil e incapaz que é também maligno e temido” (1978: 12). Segundo o autor, “há uma transição imperceptível entre a falta de poderes sagrados e a possessão de poderes sinistros” (1978: 8). Isto é, ao propor uma homologia entre Não-sagrado, Profano, e Maligno, R. Hertz propõe que uma complementaridade lógica (Esquerda/Direita: relação entre termos opostos) deve ser compreendida à luz de um princípio de hierarquização que ele considera generalizável a todas as religiões do mundo.

A ideia de hierarquização surge, portanto, acoplada à concepção de R. Hertz. O que deve ser entendido por hierarquização no pensamento durkheimiano, lembra R. Needham (1980: 42-43), é a aplicação no campo da sociologia da chamada “árvore de Porfírio”. O pensamento hierárquico típico seria o da elaboração analítica de conceitos, em que se parte do particular para o geral, e do concreto para o abstracto, através de um processo de englobamento lógico sucessivo: Sócrates — Homem — Animal racional — Animal — Corpo animado — Corpo — Substância¹⁵. E. Durkheim considera também que, entre o pensamento religioso e o pensamento científico (analítico), a diferença está sobretudo no carácter mais fruste e menos subtil dos mecanismos mentais postos em uso por aquele que, “quando identifica, confunde, e quando distingue, opõe” (Durkheim, 1968: 342). Para ele, “o entendimento lógico é função da sociedade, já que toma as formas e as atitudes que esta lhe imprime” (1968: 339); ora, numa sociedade em que a religião é como que o molde sobre o qual é possibilitada a ordem social, “naturalmente” que o carácter fruste da oposição geral que a funda — a oposição [Sagrado/Profano] — incita a ordenar à sua sombra todas as relações simbólicas, sociais, etc. Para aceitar esta formulação seria necessário aceitar, como válidos,

¹⁵ Sobre a noção de “diferença específica” no contexto classificatório aristotélico, é, no entanto, importante referir a necessidade de reapreciar as consequências que a tradução restritiva de *eidōs*, de *génos* e de *diaphora* por “espécie”, “género” e “diferença” puderam ter tido na reinterpretação moderna da epistemologia aristotélica, e nomeadamente na atribuição a este autor de um projecto taxinómico de características hierárquicas (P. Pellegrin, *La Classification des Animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*, Paris, 1982, p. 10 e 76). Merece atenção particular a ideia de que a “diferença específica”, como “mistura determinada do mesmo e do outro (...) no seio da identidade do géno”, conflui na concepção de uma relação de contrariedade entre *eidé* particulares; Pellegrin sugere redefinir a noção de *génos* por “unidade dos contrários” (idem, p. 82-88).

A distinção durkheimiana entre “pensamento religioso” e “pensamento científico” não deve fazer esquecer que tal relação implica uma certa medida de “associação”, ou de “consustancialidade”, entre os dois tipos de pensamento. O estudo comparado das religiões, na perspectiva durkheimiana, é, em grande medida, uma variação sobre os princípios formadores da teologia cristã. É por referência a ela que é explicável a tendência, evidente em R. Hertz, para classificar a relação entre sagrado e profano como uma oposição privativa, facilmente hierarquizável numa escala de valores: o profano é apenas definível como ausência de sagrado¹⁸. A tradição teológica cristã ocidental pós-agostineana, ao postular uma hierarquização lógica entre o princípio benéfico (divino) e o princípio maléfico (diabólico), como que se obrigou a fazer reverter numa oposição privativa uma relação que, no plano discursivo — isto é, na própria literatura bíblica —, é concebida como de contrariedade. Sendo da natureza das relações de contradição, mas não das relações de contrariedade, que se uma é verdadeira, a outra é, necessariamente, falsa, esta torsão epistemológica é legitimada por duas pressuposições interconectadas, catalizadoras do discurso teológico: de que este tem um carácter demonstrativo e não argumentativo, e de que é possível provar analiticamente a existência de Deus. A razão primeira desta formulação é que, sendo postulada uma hierarquização lógica entre Deus criador (categoria substancial geral) e o Diabo criado (categoria derivada), decorreria que o primeiro contém o segundo (que o Bem contém o Mal), se a relação não fosse concebida como de oposição entre termos contraditórios (isto é, não mediáveis ou graduáveis). É nesta medida que Tomás de Aquino especifica que a oposição entre Bem e Mal é uma relação privativa, ou seja, que o Mal é apenas definível e conhecível como ausência de Bem (como “*bonum oppositum*”; *Suma teológica*, Quaest. XIV, X, 4).

Se é verdade que, como R. Barnes observou (1985: 15), R. Needham tende a conceber os termos conglomerados em cada uma das colunas do “quadro de opostos” como uma “classe politética”, deve ser reconhecido que, implicitamente, a hierarquização lógica é um problema irresolvido no seu modelo¹⁹. A problemática da hierarquia é, por sua vez, central na elaboração da tese de L. Dumont, que

¹⁸ Concepção que enforma ainda as teorizações de Mary Douglas, para quem, no discurso simbólico, a impureza é definível como um subproduto, como ausência de pureza, no quadro de uma oposição socio-religiosa entre a ordem e a desordem, que coincide com as margens e os interstícios da sociedade; mas Luc de Heusch demonstrou que esta visão decorre directamente da não-autonomização da lógica simbólica face ao sistema de crenças e interditos religiosos - ou seja, da aceitação do preceito de Durkheim de que os quadros do pensamento são função das regras sociológicas (Heusch, 1971: 14-15; cf. 1986: 17-19).

¹⁹ Daqui decorre a angústia pressentida nas páginas finais de *Reconnaissances*, já referidas anteriormente, em que o autor se condena a descobrir homologias entre diferentes níveis de análise, do plano das regras sociais, jurídicas e políticas, ao plano logico-simbólico e finalmente neurológico: (Needham, 1980: 104-105).

elas “primitivas” ou “antropológicas”) e o plano discursivo. Se se pretende instituir uma taxinomia do simbolismo, é então necessário postular que os quadros elaborados têm uma validade classificatória fixa e geral (isto é, que são supra-contextuais), o que pode muitas vezes suscitar desadequações inultrapassáveis entre os quadros, que são estáticos, e os contextos dinâmicos nos quais as relações simbólicas são expressas. Ainda a propósito da proposta de R. Needham, percebe-se mal como é que o “mnemónico” quadro de opostos pode ser sugestivo, conveniente e apto, já que é um dispositivo limitativo que espartilha desnecessariamente as articulações metonímicas (de contiguidade) e metafóricas (de substituição) dos termos postos em relação contextual. É este tipo de procedimento classificatório, que não reconhece ou valoriza a ambiguidade semântica, que cria, como lembrou E. Leach, as condições para a desadequação corrente entre os modelos antropológicos — habitualmente de natureza estática — e a dinâmica social (Leach, 1979: 8)²².

R. Needham justifica a não consideração, numa análise do pensamento dualista, das duas relações lógicas isoladas por Aristóteles, anteriormente mencionadas, do modo seguinte: a oposição entre termos incompatíveis da matéria que é receptível de ambos “tem uma conexão problemática com a contrariedade”, e a oposição entre termos de geração e degeneração “tem que ver especialmente com a ontologia” (1987: 49). No entanto, estas relações não são estranhas ao simbolismo; o que acontece é que elas não são passíveis de serem dispostas num quadro classificatório estático. Por uma razão essencial: na consideração destas relações, o que as define (porventura mais explicitamente que outras) não é o que opõe os termos, mas o que os une: seja o sujeito de geração e de degeneração, ou a matéria receptível de elementos incompatíveis. O “quadro de opostos” camufla ou exorciza a ambiguidade lógica, ignorando que o sentido é apenas uma pequena ilha rodeada de absurdidade por todos os lados²³. Nos evangelhos sinópticos do Novo Testamento, e em particular em Lucas, a segunda relação é explicitamente considerada, no complexo narrativo do baptismo e da tentação de Jesus no deserto: o seu corpo é manifestamente receptivo, primeiro, do Espírito divino, e depois, do

²² “O antropólogo social propõe-se empregar uma terminologia que é completamente isenta de ambiguidade. Por isso adopta (...) uma linguagem de termos especiais que (...) significam apenas aquilo que o antropólogo diz que elas significam, nem mais, nem menos” (Leach, 1979: 103). Por isso, “quando um antropólogo procura descrever um sistema social, necessariamente descreve apenas um modelo da realidade social. Este modelo representa, com efeito, a hipótese do antropólogo ‘sobre como o sistema social funciona’. As diferentes partes do modelo formam assim necessariamente um todo coerente - é um sistema em equilíbrio (...) a situação real, contrariamente, está repleta de inconsistências (1979: 8). “Tudo o que peço é que a natureza ficcional deste equilíbrio seja francamente reconhecida” (1979: 285). Não seria demais lembrar que E. Leach parafraseia aqui (na passagem em itálico) a réplica do Humpty-Dumpty à Alice, a propósito de ambiguidade semântica e codificação linguística (L. Carrol, *Alice do Outro Lado do Espelho*, VI, 184).

²³ O equilíbrio de Humpty-Dumpty sobre o muro é precário.

por outro lado, é admissível que as relações genéticas entre textos não podem ser desvalorizadas²⁷, ao nível da constituição do seu “mitismo” (segundo a expressão de C. Lévi-Strauss), ou, mais especificamente, ao nível da “resposta estética” dos escritores, enquanto leitores dos textos sujeitos a um processo transformacional.

Tendo estas considerações presentes, pretender ilusoriamente que o discurso escrito das ciências sociais, depende apenas, ou sobretudo, de critérios analíticos e de um dispositivo exclusivamente lógico-dedutivo, seria esquecer, como na ficção de J. Goody, que a escrita, produzindo algo mais que “discursos verdadeiros” sobre o estado do mundo, permite menos que aceder à “Verdade”²⁸.

NOTA FINAL

Em grande medida, certos discursos e modelos antropológicos subscrevem e promovem uma visão etnocêntrica triunfalista segundo a qual a função cognitiva da escrita seria, essencialmente, a de oferecer uma “mais-valia” de objectividade, analiticidade e capacidades críticas e abstraizantes à comunicação e discursividade humanas. Para a compreensão desta atitude há, naturalmente, que não perder de vista a história geral dos esquemas de ideias que estão na origem da presença continuada de pressupostos positivistas como os que enformam tal visão. Em particular, tais pressupostos recuperam, como pseudo-axiomas e por via indirecta, uma inadmissibilidade milenar de questionar livre e objectivamente o pressuposto de que no logos bíblico era vertida uma capacidade quase absoluta de cristalização da Verdade, inadmissibilidade que constitui um dos pilares da tradição exegética e hermenêutica cristã. Assim, no domínio específico dos estudos sobre a relação entre as produções da criatividade humana e os contextos sociais onde elas surgem e são preservadas, essa herança revela-se inevitavelmente quando são sobrevalorizadas, num esquema dicotomizador, as virtualidades cognitivas da escrita alfabética (como o meio mais eficaz de ultrapassar as ambiguidades e incertezas próprias da comunicação oral), e a impermeabilidade das produções intelectuais letradas às forças ambiguidadoras e supostamente irracionais do pensamento mítico.

Note-se, contudo, que não é legítimo pretender que estes pressupostos ideológicos sejam pouco mais que prescindíveis. A coerência discursiva de autores que, escrevendo do ponto de vista das ciências sociais, investigam as formas e os modos de expressão do chamado “pensamento simbólico”, é frequentemente

²⁷ E, em particular, ao “grande Código” que é, para a literatura cristã, a Bíblia, compilada e pensada como um todo antes do século V d.C.

²⁸ Sobre os inconvenientes da escrita enquanto meio de acesso ao conhecimento, cf. Platão, *Fedro*, LX, 276a.

- London, The Athlone Press (University of London, L.S.E.), 1979 (1954).
- LÉVI-STRAUSS, C., "Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss", M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F. (Bibliothèque de Sociologie Contemporaine), 1960 (1950).
- LÉVI-STRAUSS, C., *Le totemisme aujourd'hui*, Paris, P.U.F. (Mythes et Religions), 1969 (1962).
- LÉVI-STRAUSS, C., *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Le cru et le cuit* (Mythologiques I), Paris, Plon, 1964.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie Structurale II*, Paris, Plon, 1973.
- NEEDHAM, R., (coordenador), *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, Chicago, University of Chicago Press, 1978 (1973).
- NEEDHAM, R., *Reconnaisances*, Toronto, University of Toronto Press, 1980.
- NEEDHAM, R., *Counterpoints*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1987.
- Platão, *Le Banquet, Phèdre*, traduzido, publicado e anotado por E. Chambry, Paris, Garnier-Flamarion, 1980 (1964).
- SPERBER, D., *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann (Collection Savoir), 1974.
- SPERBER, D., *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann (Collection Savoir), 1982.