

---

*Albert Piette*

**Mode mineur de la réalité et réflexivité  
diffuse: contribution à une anthropologie  
de la critique**

---

Dans les nombreuses descriptions de cérémonies et rituels que proposent les "grands classiques" ethnologiques, il arrive que l'une ou l'autre fasse mention de la simplicité et d'une certaine indétermination dans le déroulement du rite. Ainsi, évoquant la construction rituelle d'un canot chez les Argonautes du Pacifique Occidental, Malinowski indique que "beaucoup parmi les personnes présentes se tiendront à l'écart ou même s'en iront si elles le souhaitent. Le magicien ne donne pas l'impression d'un grand prêtre qui célèbre un service solennel, mais plutôt d'un ouvrier spécialisé . . ." (Malinowski, 1963: 202) ou encore à propos du contexte cérémoniel de la magie: "il arrive qu'au beau milieu d'une tâche, un homme se mette soudain à exécuter rapidement une opération rituelle, tandis que ses compagnons continuent à bavarder et à rire sans s'occuper de lui le moins du monde" (1963: 492). Quand il décrit les *Iatmul* de Nouvelle Guinée, Bateson indique la même indétermination dans l'exécution des rites: "il arrive que l'on ignore presque totalement la signification rituelle des cérémonies et que l'accent soit exclusivement mis sur leur fonction comme moyen de célébrer l'achèvement d'un travail et de mettre en relief la grandeur des ancêtres classiques. Ainsi, un jour que l'on célébrait une cérémonie relative à la fertilité et à la prospérité lors de la pose d'un nouveau plancher dans la maison cérémonielle, la majorité des informateurs me dit qu'on célébrait la cérémonie 'à cause du nouveau plancher'. Rares étaient les hommes qui avaient pleine conscience de la signification rituelle de la cérémonie ou y portaient un intérêt. . . . En réalité, l'esprit dans lequel on procède aux cérémonies n'est ni un esprit d'ascétisme

ni un esprit d'attention mais plutôt de *chahut* et de fanfaronnades irresponsables. Pendant l'opération de scarification, personne ne s'occupe de la façon dont les jeunes garçons supportent la douleur. Les spectateurs sont plutôt silencieux avec, me semble-t-il, une certaine indifférence pour la douleur infligée, qui contraste avec l'exaltation habituelle. Quelques-uns ont l'air de s'amuser" (Bateson, 1986: 170-1).

A travers cette insistance sur l'indétermination dans l'exécution du rituel, ces deux descriptions constituent un parfait témoignage de ce que nous appelons le mode mineur de la réalité, c'est-à-dire: des identifications latérales, une certaine dérision, en prendre et en laisser, en être et, en même temps, ne pas en être, se trouver en marge tout en gardant un "pied" à l'intérieur, pratiquer simultanément l'engagement sérieux et la distance critique. . . . Bref, un ensemble d'attitudes inductrices d'une réflexivité et d'une capacité critique diffusées chez l'individu en situation sociale. Sans doute observé par tous mais le plus souvent marginalisé des descriptions et théories, c'est ce mode mineur de la réalité que cet article voudrait valoriser en le posant comme objet anthropologique. Contre le mythe envahisseur de la socialisation, nous sacrifions ainsi à une certaine mode sociologique valorisant les notions de "sujet", d' "acteur" (Dubet, 1990) ou élaborant un cadre théorique d'analyse de l'activité critique des individus (Boltanski et Thévenot, 1991).

#### **Le mode mineur de la réalité: un nouvel objet anthropologique?**

Mais pourquoi d'abord ce discrédit du mode mineur de la réalité en sociologie ou en anthropologie? Tradition culturelle de l'Occident rationalisateur dont les oeillères laissent échapper la dérision de la réalité? Tradition littéraire du genre réaliste qui impose la nuance de "sérieux" pour ses romans et aussi pour les récits ethnographiques? Sans doute l'une et l'autre, avec en plus et surtout la tradition scientifique en général et ethnologique en particulier qui, de la phase d'observation à l'expression verbale finale, en passant par la prise de notes et l'élaboration conceptuelle, implique un processus cumulatif de "déperdition du savoir" (Sperber, 1982: 8).

L'oeil nu n'est-il pas trop sélectif, glissant facilement d'un objet à l'autre et surtout évitant ce qui le dérange, s'en détournant et retenant les données les plus "exotiques" possible, bien éloignées du

familier ou du détail sans importance? La prise de notes sur le champ, nécessairement rapide et mutilante, va suivre le mouvement de la perception visuelle laissant de côté excédents gestuels et moments insignifiants, tandis que les traits imprévus et accidentels notés par hasard seront éliminés à la première relecture. Quant à l'abstraction conceptuelle, son principe consiste bien à accentuer l'un ou plusieurs aspects de l'information restante, d'établir quelques associations ou enchaînements entre des éléments, et donc de réduire ou d'éliminer ce qui peut paraître accessoire ou diffus. Et l'étape proprement discursive, avec des contraintes inhérentes aux stratégies textuelles, continue cette épuration de la réalité: extraction des événements d'un espace-temps particulier et spécifique, confusion des natifs dans une même subjectivité et perception de l'événement, description générale et idéale, selon le mode de la typicalité, des gestes comme s'ils constituaient une synthèse "platonique" de différents points de vue, attention privilégiée aux faits culturellement prédictables et aux rôles normatifs, par rapport aux événements indéterminés et improvisés. Bref: simplification, fragmentation, généralisation, condensation, exagération, exclusion, . . . autant de stratégies textuelles qui, au nom de l'ordre et du sens, imposent quelques subversions aux phénomènes culturels analysés (Marcus et Cushman, 1982; Crapanzano in Clifford et Marcus, 1986: 51-76; Edgerton et Langness, 1977: 57-89).

Ainsi, au terme de cette réduction d'informations, le profil (version classique) de l'homme sociologique facilement repérable et à peine exagéré, est le suivant: toujours croyant à ses croyances, qu'elles soient conformes ou en rupture avec celles instituées par la société, toujours conscient et logique avec lui-même, toujours sérieux dans son action accomplie, c'est-à-dire toujours surinterprété par rapport aux événements qu'il vit le plus souvent simplement et banalement. Pourquoi donc trouver nécessairement derrière quelques gestes ou objets l'expression d'un modèle culturel, la présence d'un système cosmologique ou la profondeur du symbole archétypal? Et la grande victime de cette construction ainsi épurée du savoir, c'est bien le mode mineur sous lequel se donne la réalité, et la réflexivité diffuse des individus.

En fait, toute connaissance n'est-elle pas partielle, visant à rendre à sa manière le monde intelligible? Ainsi, injecter une dose d'ironie dans notre homme sociologique consisterait à le percevoir d'un point de vue opposé, à l'extraire de son contexte ordinaire pour le regarder selon un point de vue contraire. Le nouveau profil de

l'homme sociologique deviendrait alors le suivant: non pas vraiment, sous le mode radicalement négatif, toujours incroyant dans ses croyances, inconscient, inconsistant avec lui-même et sans aucune action sérieuse, mais plus exactement croyant sans croire, entre la conscience et l'inconscience, à travers une logique non exempte de contradictions, agissant sérieusement, sans véritablement agir. Bref non plus être *X* ou ne pas l'être, mais être *X* sans l'être vraiment ou, ne pas être *X* tout en n'étant pas *Y* ou encore être *X* et participer quelque peu de *Y*. C'est de façon subtile et permanente que les écarts par rapport aux normes ambiantes et aux règles prescrites comme le regard latéral ou l'attention distraite, le ton de la voix ou quelques gestes anodins . . . dénotent cette dimension fugitive et émiettée de la réalité.

Selon cette perspective, Paul Veyne, cherchant à décaper la réalité de l'emphase de son discours descriptif et interprétatif habituel, vient d'insister sur cette attention globale et ce regard de biais que suscitent en particulier la colonne trajane et la non-visibilité de ses bas-reliefs. Les oeuvres-d'art, mais aussi les cérémonies rituelles "ne fonctionnent", écrit Veyne, "qu'à 10% de leur capacité" (Veyne, 1988: 11). La nostalgie des origines et l'analyse idéologique des symboles battent en retrait et l'émiettement du quotidien dans ses attitudes les plus faibles est ainsi analysé en lui-même. Les Grecs adhéraient-ils sans recul à leur vie religieuse? Les jeux olympiques ne constituaient-ils pas pour eux un spectacle et une compétition qui les passionnaient certes mais auxquelles ils "n'attachaient pas plus d'importance à l'aspect religieux du concours que nous-mêmes n'en attachons à la cérémonie de la flamme olympique qui ouvre nos jeux" (1988: 15)? Ainsi, ce que l'ethnographe cherche à observer n'est plus le spectateur idéal, attentif . . . et toujours bien placé. Les modalités du croire participent d'ailleurs du même émiettement: d'aucuns croient, comme le rappelle Veyne, à la survie des défunts tout en admettant que ces derniers ne sont que poussière, d'autres pourront croire qu'ils continuent à se nourrir, mais sans tirer directement les conséquences logiques d'une telle croyance. Et les exemples abondants dans l'oeuvre de Veyne peuvent être multipliés! Entre la réalité du cadavre et les formes de survie, s'insère la marque de toute croyance: elle ne se mesure "ni à sa non-contradiction, ni aux applications pratiques qu'on en fait" (1988: 18; 1990).

Le mode mineur du comportement rituel c'est aussi, d'une certaine manière, sa saveur. Peut-on imaginer une cérémonie religieuse rassemblant des fidèles absorbés complètement dans leurs prières,

les mains jointes et écoutant les paroles du prêtre sans aucune latéralité dans le regard et l'attention, sans penser à autre chose, sans faire pénétrer dans leur rôle de fidèle des traits issus d'autres rôles? Les choses se déroulent et il importe sans doute qu'elles se déroulent mais "seulement tout ceci se passe et nous affecte d'une manière sourde, latérale" (Sansot, 1986: 19). Comment donc l'approcher?

Alors, logique du plein et de l'adhésion ou logique de l'écart et de la distance critique? Notre perspective impose bien sûr un choix évident. A ce propos, relisons un texte de Lévi-Strauss, dans son chapitre sur le "dédoubllement de la représentation", qui "exprime l'adhérence stricte de l'acteur à son rôle. . . . Cette adhérence est si rigoureuse que pour dissocier l'individu de son personnage, il faut le réduire en lambeaux" (Lévi-Strauss, 1958: 292)? Inversement, qui mieux que Simmel, à travers le jeu de la coquetterie, a décrit la bipolarité fondamentale de l'homme, cette forme ludique de l'amour avec laquelle on "coquette" de manière flottante et sans conséquence dans une véritable oscillation entre le oui et le non, l'avoir et le ne pas avoir, caractéristique de l'être humain et de sa dualité: "le regard en coin avec la tête à demi-retournée est caractéristique de la coquetterie dans une manifestation très banale. Il y a en lui un acte de se détourner auquel est pourtant lié en même temps un acte fugitif de se donner, une orientation momentanée de l'attention vers l'autre, auquel, dans le même moment, on se refuse symboliquement par la direction différente de la tête et du corps" (Simmel, 1989: 207)? Si la coquetterie est la forme ludique de l'amour, c'est la "sociabilité" qui est la forme ludique de la société, permettant au "discours" de jouer avec son propre contenu, de devenir sa propre fin, avec ses propres lois nous introduisant dans ses "royaumes construits avec les simples formes de l'existence: grâce à eux nous sommes libérés de la vie et pourtant nous y sommes quand même plongés" (Simmel, 1981: 136).

### Le paradoxe et ses figures

Comment donc penser le rapport de l'individu à la société autrement qu'en termes de stricte conformité ou de rupture totale, d'adhésion passive ou de passion paroxystique? Quelle cadre théorique pourrait intégrer des données comme l'attention distraite, la dérision des attitudes ou la juxtaposition non pervertissante de situations *a priori* incompatibles. . . .!

La notion de paradoxe, trop souvent absente des analyses anthropologiques, peut sans doute pousser jusqu'au bout le desserrement de certains noeuds théoriques et faire du mode mineur de la réalité un véritable objet d'analyse sans risque de réification mutilante. Car, n'est-ce pas quelque part dans les méandres des paradoxes du social que se donne le mode mineur de la réalité? En fait, selon la perspective même d'Y. Barel, le paradoxe, dépassant l'idée que tout comportement constitue un acte fonctionnel au service du système social, sous-entend l'option épistémologique de la double impossibilité paradoxale de rompre avec la société et en même temps de ne pas rompre. Ce choix garantit ainsi le foisonnement de la vie humaine et sociale comme irréductible à toute logique totalisatrice du système et aussi l'absence d'un ailleurs de la réalité qui serait en rupture complète avec elle. En fait, il n'est pas plus de système social "capable de broyer et d'anéantir ce qui s'oppose à lui" (Barel, 1989: 18) qu'il y a d'espace-temps en rupture totale avec ce système. Le paradoxe permet ainsi de penser le système comme étant et n'étant pas un système, comme se connaissant et se vivant comme un non-système. La logique du social implique alors deux formes de réalités: l'une actualisée, l'autre potentielle, toutes deux produites et reproduites simultanément, faisant, par le fait même, du social son propre ailleurs et procurant au sujet son entière irréductibilité par rapport à l'ordre du système. Ainsi se crée l'écart entre le rôle social et l'individu à partir duquel, en tant qu'être socialisé, il est en même temps irréductible au social. Le surplus du social ainsi potentialisé, qui lui permet de devenir autre chose qu'il n'est et de sortir de lui-même, c'est donc, d'une certaine manière, écrit Barel, cet individu "qui a 'plus' de culture qu'il n'en faut à son rôle" (1989: 201). Ainsi, les deux plans, le visible mais aussi l'invisible, source de latéralité, sur lesquels se déroule la vie sociale, méritent une attention égale. C'est précisément, entre le visible et l'invisible, à l'interface du système et du non-système, dans les limbes toujours présentes et recréés du réel que surgit le mode mineur de la réalité.

Proposons ici le concept d'"implication paradoxale" pour désigner l'expression dominante du mode mineur de la réalité: en être et ne pas en être, en prendre et en laisser dans toute situation, et l'hypothèse de la "double contrainte", selon l'expression plus connue en psychothérapie qu'en sociologie, pour expliquer les séquences d'activités et l'engagement subjectif des acteurs selon ce mode mineur de l'implication paradoxale. La double contrainte implique qu'une fois introduit dans la situation, on ne puisse pas

adopter un comportement sans directement adopter le comportement inverse. Alors qu'une injonction contradictoire laisse la possibilité de choisir l'une des deux attitudes exclusives, la double contrainte — qu'on appelle aussi injonction paradoxale — impose un choix dans une situation où celui-ci est impossible, c'est-à-dire tel qu'il ne détruit pas la possibilité du choix contraire. Ainsi, toute situation, sous-tendant un tel type d'implication, suppose non seulement des formes comportementales spécifiques mais aussi des stratégies visant à reproduire et à réguler une telle situation.

De telles stratégies — que Barel appelle "doubles" (Barel, 1989: 230-65) — cherchant à réaliser une seule des deux alternatives, tout en accomplissant l'autre en conflit ou en contradiction avec la première, sont au nombre de trois: le compromis, le compartimentage et l'oscillation. Le compromis consiste non pas dans une solution moyenne entre deux termes qui paraissent incompatibles, mais dans une réunion de tous les deux en même temps et au même endroit, dans un même geste, une même décision, sans effet d'atténuation de l'un ou de l'autre, même si l'un peut être plus ou moins occulté par rapport à l'autre. C'est le cas de la production simultanée d'un geste agressif et du signal comme méta-message: "ceci est un jeu", l'un et l'autre aboutissant dans une situation réelle dans laquelle on se dispute et on ne se dispute pas. Le compartimentage correspond à la production de stratégies différentes dans des temps et des lieux différents, et dont l'effet paradoxal résulte du fait qu'aucune ne peut exister sans l'autre. Dès lors, une stratégie simple ne peut advenir que si une autre stratégie surgit chez d'autres acteurs, l'ensemble de la situation supposant la méta-règle selon laquelle l'une et l'autre stratégie ne peuvent être éliminées. L'oscillation surgit dans une situation où, ni compromis ni compartimentage n'étant possibles, l'acteur, par ses gestes ou décisions, entre dans un mouvement oscillatoire ou de va-et-vient entre un choix et son contraire. L'exemple classique proposé par Bateson met en situation un enfant balinais condamné à l'oscillation entre le rapprochement et l'éloignement vis-à-vis de sa mère puisque celle-ci réagit par l'éloignement quand l'enfant se rapproche et par le rapprochement quand il tend à s'éloigner.

Au-delà de ces stratégies et à partir de celles-ci, le paradoxe prend une expression radicale lorsque, le message et le méta-message étant constitués simultanément, le second disqualifie le premier et, se niant lui-même, produit un "not" fondamental et auto-réflexif *not* ( $X \dots; \text{not } X$ ) insérant la situation dans un univers paradoxal aux

propos et aux gestes jamais achevés, toujours incomplets. Ainsi, l'exemple classique, proposé par Bateson, est le méta-message "ceci est un jeu" apparenté au paradoxe du Crétois affirmant que tous les Crétois sont menteurs (Bateson, 1977). Dans l'acte de jouer à se disputer, c'est-à-dire "ne pas vraiment" se disputer, ce qui importe plus que le contenu lui-même, c'est bien l'impact particulier de la négation, donc de la relation entre les catégories. Un tel méta-message implique "non seulement (que) le mordillage ludique ne dénote pas la même chose que la morsure pour laquelle elle vaut mais, de surcroît (que) la morsure elle-même n'est que fictive" (1977: 214). En transposant à toute situation sociale cette grille conceptuelle en termes de paradoxe, jeu et négation, on accorde une véritable place analytique au "pas vraiment", cette frange d'attitudes, quasi invisibles et indicibles où surgit le mode mineur de la réalité.

En fait, ce mouvement d'implication paradoxale, régulé par ces stratégies, se déploie à plusieurs niveaux et selon des formes comportementales spécifiques, capables d'ouvrir un large champ d'observations ethnographiques. Diverses attitudes indiquent ainsi une marge d'indétermination, c'est-à-dire une forme de latéralité ou latitude comportementale par rapport à un pôle d'activité déterminé: ce sont les regards perdus ou distraits, les attitudes expectatives. . . . D'autres situations indiquent un mouvement interstitiel, c'est-à-dire une non-coïncidence entre deux pôles d'activité, deux rôles sociaux, entre le "moi véritable" et un rôle social. . . . Elles peuvent se traduire par une fluidité ou une oscillation comportementale, au niveau émotionnel: entre une attitude d'engagement, d'absorption et une attitude de détachement, d'ennui; au niveau cognitif: entre une attitude de pure réflexivité et une attitude de flou de la conscience; au niveau rhétorique: entre l'expression d'un signifié et l'utilisation d'un surplus de signifiants (à travers la répétition, l'énumération, l'oxymoron, . . . ) ou inversement.

### **Conclusion**

Il importe donc de saisir ce mouvement paradoxal à travers ce jeu de négations et de niveaux; à cet effet, le repérage du registre de l'énonciation est déterminant, capable d'une part de révéler les traces de subjectivité, cognitives, affectives et comportementales,

à travers une description des conduites, mimiques ou expressions verbales, et d'autre part, d'attirer l'attention sur l'indéterminé, l'incertain et l'imprévisible. Au-delà des contraintes et des règles définissant un schéma de base, il importe de regarder la latitude possible qui s'en dégage et de repérer l'infiltration des divers imprévisibles sous des formes variées. Pourquoi nier comme théorisable ce qui sort de ce schéma et ne pas le prendre comme objet anthropologique? De plus, plutôt que sur le contenu strict véhiculé par un message ou une action, le registre de l'énonciation débouche ainsi sur le processus de méta-communication en jeu dans toute situation et dont l'objet est précisément le message ou l'action en question. C'est comme si toute relation ou tout échange devait passer par cette nuance du processus méta-communicatif sans lequel, comme l'exprime avec force Bateson, "la vie ne serait qu'un échange sans fin de messages stylisés, un jeu plein de règles rigides, monotones, dépourvues de surprise et d'humour". A la logique traditionnelle de l'identité et de la non-contradiction, succède bien une logique des niveaux et des paradoxes.

A notre sens, le grand vainqueur d'une épistémologie du mode mineur de la réalité, pratiquée avec le regard paradoxal est effectivement l'individu. Entité sociale, jamais complètement actualisée par une situation, l'individu, non réductible à celle-ci, garde toujours un potentiel, un surplus constitutif d'une véritable trame sociale surgissant en filigrane derrière ou à côté de tout événement. Telle était en quelque sorte l'hypothèse théorique de cet article, son pari simplement suggéré ici étant de repérer les figures principales de cet "autre" de l'événement, produisant ce mode mineur de la réalité et capable de latéraliser, fluidifier, . . . tout comportement, toute action, tout geste, sans l'entraîner dans la passion exaltée, ni le maintenir en état robotique.

Il s'agit en effet de bien observer et décrire ce mode d'être ensemble dont le processus de socialisation permet en même temps un mouvement d'intégration et la production d'individus capables d'une prise de distance et d'une certaine réflexivité (Dubet, 1990). Ne pourrions-nous pas parler ainsi de "socialité minimale" selon laquelle l'individu, tout en vivant et acceptant l'intégration au groupe, est incapable de pratiquer une identification complète? La logique du social étant loin de fonctionner à 100 pour cent, comment alors s'exprime ethnographiquement la part émiétée du social, c'est-à-dire, le mode mineur de la réalité? Comment l'individu reçoit et accepte-t-il les logiques sociales (ou culturelles) qu'il émette et

(re)produit en même temps? En quoi consiste et comment se traduit cet émiettement qui rend la socialité seulement minimale? Une ethnographie de cette "socialité minimale" et de ses différenciations socio-culturelles reste bien à faire.

En conclusion de cet article, ce qui nous interpelle d'un point de vue épistémologique, c'est bien cette force potentielle et invisible du social, plus exactement "invisibilisée" par ses analystes, cette dimension toujours déjà enfouie mais laissant apparaître, quasi en permanence et en tous lieux, des traces. Traces du mode mineur, de l'émiettement . . . On a presque (?) fini de considérer le fait social comme une chose, un mot ou un corps, selon les paradigmes classiques en anthropologie. Et sans doute, est-il plus facile de se souvenir qu'il est aussi théâtre, texte, action, échange ou accomplissement pratique. . . . Mais selon notre propos, ce qu'il importe de considérer est que le fait social, quel qu'il soit, est et n'est pas cela. Et s'il était un mensonge, une négation, une sorte de mirage qui existe, puis d'emblée se dérobe. Tout "simplement" un paradoxe. Le fait social est et n'est pas. Emietté, il laisse place, selon cette dimension fuyante, au mode mineur de la réalité constituée de cette constante oscillation entre un trait affirmatif et un trait négatif le plus souvent éludé. Quand dire, accomplir ou jouer, ce n'est pas vraiment dire, accomplir ou jouer . . . et ainsi pour toute construction un fait social ou tout processus de socialisation: c'est bien à travers ce paradoxe qu'il importe de repérer empiriquement, construire théoriquement et aussi décrire le fait social. Bref, le fait social est un menteur. . . . En tout cas, il est "minimalement" socialisé!

*Albert Piette* (né en 1960), anthropologue, est Maître de Conférences à l'Université de Paris VIII. *Publications récentes*: *Les jeux de la fête* (1988); (en collaboration avec C. Rivière); *Nouvelles idoles, nouveaux cultes* (1990); et divers articles dans les *Cahiers Internationaux de Sociologie*, *Anthropos*, *Qualitative Sociology*. *Adresse de l'auteur*: 8 rue des Nobles, 5003 St Marc, Namur, Belgique.

## Note

1. Nous n'aborderons pas dans cet article la démarche méthodologique, essentiellement photographique, pour saisir dans leur fugacité, de tels détails constitutifs du rôle mineur de la réalité. Notre propos sera purement théorique: nous nous permettons de renvoyer pour des données concrètes, à notre livre *Le mode mineur de la réalité* (à paraître).

## Références

- Barel, Y. (1989) *Le paradoxe et le système*, 2ème ed. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.
- Bateson, G. (1977-80) *Vers une écologie de l'esprit*, 2 vols. Paris: Seuil.
- Bateson, G. (1986) *La cérémonie du Naven*. Paris: Librairie Générale Française.
- Boltanski, L. et Thévenot, L. (1991) *De la justification*. Paris: Gallimard.
- Clifford, J. et Marcus, G.E. (1986) *Writing Culture*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press.
- Dubet, F. (1990) "Socialisation des acteurs et sujet social", in *Acteur social et délinquance*. Liège-Bruxelles: Mardaga.
- Edgerton, R.B. et Langness, J.L. (1977) *Methods and Styles in the Study of Culture*, 2ème ed. San Francisco, CA: Chandler and Sharp.
- Lévi-Strauss, C. (1958) *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Malinowski, B. (1963) *Les Argonautes du Pacifique Occidental*. Paris: Gallimard.
- Marcus, G.E. et Cushman, D. (1982) "Ethnographies as Texts", *Annual Review of Anthropology* 11: 25-69.
- Sansot, P. (1986) *Les formes sensibles de la vie sociale*. Paris: PUF.
- Simmel, G. (1981) *Sociologie et épistémologie*. Paris: PUF.
- Simmel, G. (1989) *Philosophie de la modernité*. Paris: Payot.
- Sperber, D. (1982) *Le savoir des anthropologues*. Paris: Hermann.
- Veyne, P. (1988) "Conduites sans croyances et oeuvres d'art sans spectateurs", *Diogène* 143: 3-22.
- Veyne, P. (1990) "Propagande, expression, roi, image, idole, oracle", *L'Homme* 114 (avril-juin) XXX (2): 7-26.