



A INICIAÇÃO ANTROPOLÓGICA¹

Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti²

A etnologia não é uma especialidade definida por um objeto particular – as sociedades ‘primitivas’ –, é a maneira de pensar que se impõe quando o objeto é ‘outro’ e que exige nossa própria transformação.

(MERLEAU-PONTY, 1980, p. 199)

INTRODUÇÃO

A pesquisa de campo ocupa na antropologia lugar análogo ao dos rituais na vida social. Os rituais buscam de modo inconsciente e mediatizado por muitas formas expressivas aquilo que a pesquisa de campo explicita como objetivo científico: a aquisição de um conhecimento novo sobre a sociedade, que vem junto da ob-

-
- 1 Este capítulo é resultado da conferência de abertura proferida no dia 21 de novembro de 2017 na Semana de Antropologia do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe.
 - 2 Professora titular de antropologia no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

tenção de um conhecimento novo do pesquisador sobre si mesmo e sobre seu próprio entorno mais imediato.

O trabalho de campo, o “campo”, como os estudantes falam frequentemente, está mesmo no âmago da peculiaridade do ofício, que associa experiência subjetiva à reflexão teórica e se expressa por meio da narrativa etnográfica (o modo etnográfico de narrar, seja ele realizado por meio da escrita, seja realizado de modo visual, em que o imaginativo domina em um caso, o imagético, no outro). Graças ao trabalho precursor de Geertz (1973, 2002) e à renovação da leitura das etnografias clássicas propiciada em especial por Clifford (1998), bem mais consciente dos recursos ficcionais de que lança mão, a etnografia emerge hoje de modo renovado e, ao inserir a antropologia na tradição mais ampla das humanidades, obriga-a a alargar horizontes.

Há, assim, um tripé em que se apoia o fazer etnográfico: o “campo”, o arsenal teórico da disciplina e a narrativa construída na escrita. Detenho-me em uma dessas bases, o “campo”, cuja experiência abriga um dos mais sutis segredos disciplinares. Sua natureza existencial e subjetiva o torna, por isso mesmo, nem geográfico, nem temático. Trata-se antes de uma atitude de conhecimento, um modo de abordar uma realidade a ser conhecida que, misturando humildade e empatia, produz um “deixar-se levar” pelo encontro com uma determinada situação ou assunto, seja ele qual for (e é preciso coragem e determinação para que essa permissão seja dada não simplesmente aos outros, mas, antes disso, por nós a nós mesmos). E mais do que isso, embora o intuitivo seja sempre um dado

fundamental da experiência humana, vale relativizar em dois sentidos o apelo inevitavelmente romântico desse “deixar-se levar”.

Na antropologia brasileira, temos a felicidade de ter dois artigos balizadores dessa reflexão: “O ofício do etnólogo, ou como ter ‘anthropological blues’”, de Roberto DaMatta (1978), e “Observando o familiar”, de Gilberto Velho (1978), que responde ao primeiro. Os dois artigos apresentam um debate dos anos 1970 que nos alerta para o fato de que tanto fazia “estar lá” como “estar aqui” na pesquisa antropológica. Quando queremos conhecer alguma coisa nova, a transformação do exótico em familiar requer o profundo estranhamento do familiar, requisito idêntico àquele exigido pela transformação da familiaridade em conhecimento efetivo. O estranhamento e a relativização são, portanto, como sabemos, os elementos-chave dessa atitude de conhecimento que nos guia no ir e vir ao “campo”, seja ele um arquivo documental, um terreiro de candomblé, um hospital, um quilombo, aldeias indígenas, seja um condomínio de camadas médias. Como a escuta psicanalítica, a observação antropológica nada tem de espontânea, é uma atitude de conhecimento, uma postura intelectual e afetiva que requer treinamento profissional.

O problema é que esse aprendizado passa pela experiência e é preciso falar desde dentro dela. Em antropologia, o caminho de uma pesquisa só pode ser traçado ao mesmo tempo em que é percorrido (o que dá margem a muitos desentendimentos entre sociólogos e antropólogos em relação ao que compreender como “métodos” e “técnicas”, cujo aprendizado é obviamente sempre útil). Nossa

pesquisa de campo e sua transformação em expressão comunicável a outros ouvintes, leitores ou espectadores são, portanto, ritos de iniciação em sentido clássico (VAN GENNEP, 1977). O ritual acadêmico da defesa é apenas a fase final de uma longa sequência ritual, aquela de reagregação do noviço a uma certa rotina de sua vida pessoal e ao seu novo grupo profissional. Mesmo depois de iniciado, com o ir e vir constante propiciado pelas diferentes pesquisas, ele permanece rito de passagem no sentido pleno e nos transforma em seres em permanente comutação.



Rito de passagem, pois estamos falando do aprendizado de conceitos que, embora sejam em parte transmissíveis verbalmente, dependem amplamente da vivência integral. Em antropologia, pesquisamos e conhecemos com esse mesmo corpo inteiro desde o qual falamos, e essa maneira de conhecer que integra dimensões não verbais do pensamento é tão próxima e tão profundamente humana que causa incrível desconfiança nos alunos/iniciandos. Quantas vezes não me vi dizendo para os orientandos: acreditem! (não em uma força oculta e externa transcendente, mas na minha experiência). Essa brincadeira séria e estimulante nos transformará para sempre em seres que aprenderam a se deslocar permanentemente. Merleau-Ponty (1980), em seu texto citado na epígrafe, compreendeu isso como o “desvio de si mesmo” (MERLEAU-PONTY, 1980). Desviar de si mesmo sempre, ao encontro não exatamente do tal outro que sempre escapa e se modifica, mas ao encontro desse precioso intervalo mútuo, quando estamos “entre” outros. Ao encontro do intervalo que nos vincula e humaniza e pode tornar to-

leráveis, e quem sabe acessíveis, ou mesmo compreensíveis, nossas diferenças e, em especial, nosso inacabamento.

As reflexões aqui propostas se amparam nas duas pesquisas que corresponderam à minha própria iniciação antropológica e nas quais a dimensão do “campo” mais se aproxima dos parâmetros clássicos de permanência ou contatos intensos e prolongados. Foram ambas realizadas na cidade do Rio de Janeiro: a pesquisa sobre o espiritismo kardecista relatada em “O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção da pessoa no espiritismo” (CAVALCANTI, 1983), resultante de meu curso de mestrado, e a pesquisa sobre o desfile das escolas de samba, elaborada em “Carnaval carioca: dos bastidores ao desfile” (CAVALCANTI, 1994), com uma terceira edição revista e mais completa em 2006, que cito nas referências, resultante de meu doutoramento³.



1. O ESPIRITISMO

Quando pesquisei o espiritismo kardecista, tinha grande interesse em compreender a experiência do transe, como ser você mesmo, deixar de ser, voltar a ser, ser dois a um só tempo? Como se abandonar e se reencontrar? Foi uma experiência maravilhosa, como em um jogo de quebra-cabeça, quando um quadro inteiro afinal se compõe. Toda a cosmologia espírita e todo o sistema ritual de

3 Ambas foram realizadas nos respectivos cursos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.



fato convergiam na experiência do transe: estruturas simbólicas existiam. Esse trabalho assumiu a perspectiva da escola sociológica francesa com forte inspiração estruturalista. Pude experimentar e compreender como estruturas simbólicas atuavam poderosamente sobre nós. O mundo dos espíritas se revelou fascinante, riquíssimo em seu simbolismo do invisível, um mundo imaginado e muito eficaz em sua capacidade de dar conta da vida, da morte, dos mortos e de nossa profunda afeição por eles. A tensão entre os valores do livre-arbítrio e do determinismo que atravessa toda a filosofia ocidental, um cenário tão pertinente ao moderno individualismo das camadas médias, letradas e urbanas brasileiras, é problematizada explicitamente no espiritismo como em nenhuma outra religião. Trata-se, fundamentalmente, de uma religião letrada, em que a prática do estudo e da leitura, junto da mediunidade e da caridade, é o pilar do sóbrio sistema ritual. Para os espíritas, os outros estão sempre aqui, em nossa volta e mesmo dentro de nós, ou, melhor ainda, o outro somos eventualmente nós mesmos, vindos de insuspeitas encarnações anteriores.

Na desobsessão, único ritual espírita em que se poderia falar de uma espécie de “possessão”, encena-se um drama primordial de valor decisivo para qualquer um de nós: um espírito desencarnado se recusa a aceitar sua própria desencarnação e quer um corpo a qualquer custo (“não quero morrer, quero a vida para sempre comigo”). Isso traz sofrimento para um espírito encarnado obsidiado (o humano, portanto, aquele cujo corpo o obsessor desencarnado deseja), que vai se submetendo imperceptivelmente sem saber a

que, até que perde o controle de si, seu livre-arbítrio, e se vê inteiramente dominado pelo outro espírito já desencarnado, que se recusa, entretanto, a aceitar sua nova condição. Vale observar que a possessão no kardecista tem valor negativo, pois é a anulação do livre-arbítrio humano já sempre precário e em estágio de provação, ou seja, é justamente “posto à prova” para assim evoluir a cada encarnação. Mas isso tudo é imaginação e cosmologia.

No ritual, no sistema da ação propriamente dito (o culto, como dizia Durkheim), os personagens imaginados são substituídos por dois médiuns. No lugar do humano obsidiado, está agora o médium psicofônico: ele dará seu corpo e sua voz ao obsessor e, durante todo tempo em que isso ocorrer, ele, como espírito encarnado que é, precisará ser forte o suficiente para, ao chamar o obsessor para si, recusá-lo ao fim do transe mediúnico. O médium psicofônico faz, desse modo, aquilo que o humano obsidiado se mostrou demasiadamente fraco para fazer, ou seja, ele se oferece, em substituição, com a finalidade de exercer a força de seu limitado livre-arbítrio de encarnado e, desse modo, inverter a relação de força entre encarnado/obsidiado e desencarnado/obsessor.

Em seu transe, o obsessor submetido deverá, ao fim, abandonar o corpo do médium e, ao fazê-lo, ver-se convencido também a deixar em paz o corpo do outro humano obsidiado. Esse convencimento é encenado por meio da ação pedagógica desenvolvida por outro médium, o doutrinador, que garante a presença de espíritos superiores. O médium psicofônico, que representa o obsidiado ao receber o obsessor, é amparado por outro médium, o doutrinador, que



o persuade a dialogar. Desse modo, o espírito de um (o obsessor), junto ao corpo de outrem (o médium psicofônico que substitui o obsidiado), falando com um terceiro (o médium doutrinador), encena a possibilidade de vivência de intensas emoções e sentimento de perda, revolta, angústia, raiva e incompreensão. Aos poucos, ao longo da incorporação, a comunicação estabelecida por meio do médium psicofônico entre o obsessor e o médium doutrinador vai se tornando mais branda e ordenada até que o arrependimento do obsessor emergja e, com isso, a ordem do cosmos espírita seja restaurada. O curso concreto desse processo pode durar diversas sessões. Nesse cosmos, permanentemente ameaçado de ruptura e ritualmente reordenado, os espíritos devem poder evoluir a cada encarnação. Para isso, precisam, quando desencarnados, aceitar as provações que, inerentes a seu carma, enfrentarão no curso de cada nova existência encarnada, isto é, no Mundo Visível.

Essa encenação ritual de um verdadeiro drama da complicada individualização no espiritismo me parece cada vez mais admirável e rica. Voltei a esse material mais de 20 anos depois e pude elaborar nova análise acerca das concepções de vida e de morte entre os espíritas, incorporando pesquisas posteriores a meu trabalho realizadas por outros autores. Porém, é também verdade que os espíritas e eu divergimos em muitos pontos: quanto trabalho e malabarismos simbólicos para enfraquecer a oposição entre vida e morte! Esta última palavra é mesmo tabu para um espírita, que nega terminantemente a finitude humana, pois, para ele, não morremos, desencarnamos.

Trata-se de uma passagem em que deixamos nossa limitada condição de “eu menor”, aquele espírito encarnado cuja identidade é

apenas aquela de uma encarnação particular, para reencontrarmos nossa condição mais verdadeira e ampla, entretanto, oculta pelo apagamento dessa memória transcendente do “eu maior”, o espírito desencarnado que reúne a memória de todas suas encarnações até sua evolução final com individualização total e exercício pleno do livre-arbítrio. Essa culminância de uma longa trajetória evolutiva do eu maior corresponde também à sua libertação do ciclo cármico das reencarnações e à sua dissolução no cosmos divino. Além disso, meus interlocutores espíritas se afirmavam sempre científicos e racionais, e minhas noções tanto de uma coisa quanto da outra eram muito diferentes. Por exemplo: ritual para eles não era o que faziam, afinal, não tinham imagens, nem danças, nem músicas, nem roupas especiais. Nesse aspecto, nunca concordamos e, ainda assim, muitos se reconheceram no meu livro, que defendia um pressuposto com o qual eles se identificavam: o espiritismo kardecista era um sistema religioso próprio, distinto das demais formas religiosas mediúnicas com as quais até o momento de meu estudo eles eram sempre identificados, considerados apenas uma variante mais racional e sóbria de um grande *continuum*. Eu mostrava como sua cosmologia, seu sistema ritual e sua noção da pessoa, em suma, eram particulares e simbolicamente ricos. Eles me respeitaram, uma vez que o livre-arbítrio é um valor para eles que não são proselitistas e são, ao contrário, muito discretos do ponto de vista de sua presença pública. Creio que também os respeitei, porém, eles certamente me transformaram muito mais do que eu os transformei. Mesmo sem ter me tornado espírita, tenho identificação em muitas situações de minha própria vida mais profundamente do que jamais poderia supor quando fiz a pesquisa.



Minha iniciação antropológica me permitiu ser o que não sou, como o poeta que finge tão completamente que chega a fingir que é dor a dor que deveras sente. Está claro que esse “desvio de mim mesma”, para pensarmos com Merleau-Ponty (1980), passou pelo momento de profundo distanciamento subjetivo trazido pela objetivação dessa experiência na escrita. É preciso lembrar que essa escrita também se faz por aproximações: quantos ensaios e erros, quantos rascunhos e esboços de ideias naquilo que é mais precioso do que qualquer gravação imagética ou verbal, ou que, pelo menos, não pode ser substituído por elas: o diário de campo. Essa escrita, que finaliza o complicado processo cognitivo e afetivo que a precede, é uma das felicidades, eu creio, da antropologia-meio-poesia, pois, afinal, aprender a dizer é, já nos ensinou Octávio Paz, aprender a pensar, e não o contrário.

Tudo isso se reduz ou corresponde, vocês poderiam dizer, à ideia da tradução antropológica. Eu concordaria desde que pensássemos na ideia da tradução como recriação, pois não se trata de dizer a mesma coisa em outra língua, mas dizer outra coisa, de modo muito diferente, em outra língua. No entanto, trata-se de uma forma de dizer, que é feita de aproximações, desvios, diferenças e oposições mesmo da outra, porém, essas formas distintas de dizer podem se reconhecer mutuamente, remetendo sempre uma à outra sem se anularem ou se substituírem. No meu caso, meu livro, texto que é resultado de minha experiência de pesquisa e que apresenta aspectos do kardecismo em certo momento da vida social brasileira, permanece remetendo sempre à experiência em aberto vivida pelos próprios espíritas com quem convivi. Se uma pesquisa tem

de fato valor, essa relação mútua perdura e se abre sempre para outras possibilidades de perspectivas exploradas, quem sabe, por outros pesquisadores e leitores.

2. O CARNAVAL

O carnaval, tema de meu doutoramento em 1994 (CAVALCANTI, 2006), levou-me a um outro mundo simbólico e, dessa vez, foi ele quem me escolheu, ou melhor me tragou, pois eu queria mesmo era pesquisar a umbanda em Quissamã, ao norte do estado do Rio de Janeiro (CAVALCANTI, 2012). Eu acabara de ingressar como pesquisadora no antigo Instituto Nacional do Folclore, atual Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, integrado ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Uma colega adoeceu e a diretora, Lélia Coelho Frota, pediu-me para substituí-la. Foi assim que, em fevereiro de 1984, a 15 dias do carnaval, pisei pela primeira vez em um barracão de escola de samba (para quem não sabe, no galpão, são confeccionados os carros alegóricos que integram os desfiles das escolas de samba do carnaval carioca). Foi um deslumbramento que resultou em meu primeiro artigo sobre o assunto, “Barracão de escola, barracão de ala. Breve estudo dos bastidores do carnaval” (CAVALCANTI, 1984), publicado na revista do IPHAN. O título já evidencia o quanto minha tese de doutoramento se iniciava, na verdade, nesse primeiro empenho inesperado.

O mundo do carnaval era vivaz, tenso, agarrado com o passar do tempo, terrivelmente problemático e até mesmo “errado” (quantos chefes da máfia do jogo do bicho lá se encontravam), agregando muita gente no grande ritual festivo da cidade do Rio de Janeiro:

seu desfile carnavalesco. Ritual, pura ação em formas expressivas e não verbais: dança, música, ritmo, muitos artistas, o meio popular diversificado, as camadas médias lá dentro. Tratava-se de um grande dispositivo simbólico, articulador de muitas diferenças socioculturais e econômicas em um único processo artístico agonístico. Ao contrário do espiritismo, que recusava a ideia mesma de morte, a morte no carnaval era aceitação plena da finitude da vida, pois viver é agora, não há nem antes nem depois no coração do ritual festivo rumo ao qual todo o processo anual se destina.



Experimentei com o carnaval não a beleza levistraussiana da cosmologia sempre desdobrada e ativa de um mundo finito e, de certa forma, fechado em seu simbolismo, mas a força tremendamente vital e produtiva da tensão e dos conflitos elaborados por Gluckman (1963) e Turner (1996). O conceito-chave foi aqui o de processo ritual, uma sequência complexa de ações concertadas articuladas dentro de amplas redes de relações, alimentada por seu próprio impulso criativo em um refazer constante, ciclos vivos de morte e ressurreição a cada ano. Com o carnaval, eu estava diante de questões radicalmente diversas. Em seu vasto leque de possibilidades de perspectivas, o carnaval reunia posições de extrema heterogeneidade sociológica e cultural. Sua complexidade ritual assumia elementos em si contraditórios da vida social. O carnaval trazia, de modo muito vívido, as lições fundamentais de Mauss (2003) e Simmel (1971): a natureza ambivalente e tensa de toda troca social, sempre, em graus diversos, mas a um só tempo, permeada de acordo e de conflito. Com isso, o carnaval revelava também com especial clareza a importância dos mediadores socioculturais (meus interlocutores de pesquisa e perso-

nagens-chave da narrativa do livro). Esses sujeitos, meus interlocutores, eram os operadores de articulações entre os tantos contrastes que, com abertura e criatividade no agenciamento de múltiplos códigos, articularam o conjunto vivo do “meu” carnaval. Assim foi que decidi acompanhar, a partir do lugar central dos chamados carnavalescos no desfile, todo o processo anual de transformação de um enredo na linguagem plástica e visual das alegorias e dos figurinos e na linguagem rítmico-musical do samba-enredo.

Pude, então, apreender no desfile propriamente dito o clímax de todo processo ritual – sua dimensão de performance, resultando em um vasto e complexo ciclo de experiências capazes, entretanto, de se integrar de modo esplêndido na performance festiva da passagem de uma escola de samba pela Avenida Marquês de Sapucaí, transmutada em Sambódromo. A análise cultural da espetacularidade, o lugar central das alegorias na narrativa de um desfile, a corporalidade do brincante e do espectador, a arte coletiva e as diversas formas expressivas, ritmo, música e dança, tudo isso se desdobrou posteriormente⁴ não só no trabalho de orientação a um bom grupo de pesquisadores do carnaval, mas também em diversos artigos novos reunidos mais recentemente em Cavalcanti (2016).

Devo dizer que, apenas em 2009, ao encontrar por acaso o principal interlocutor de minha pesquisa, o carnavalesco Renato Laje, ele, para minha grande alegria, afirmou (quase 20 anos depois) que tinha lido meu livro e gostado muito. No passado, quando levei o livro então

4 Assumi em 1994 a docência no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, dando início a esse trabalho de constituição e formação de um grupo de pesquisadores que tem mantido ativo seu diálogo ao longo desses anos.

recém-publicado, ele, entre o sardônico e o desconfiado, agradecera dizendo que não sabia da missa a metade e que ele, sim, um dia iria escrever um livro sobre o carnaval. Eu havia respondido que sim, certamente, já que ele sabia muito mais do que eu sobre a história que eu contava e, de fato, não tenho dúvidas quanto a isso. Porém, sei que o saber dele está sobretudo impregnado de sua experiência viva de artista genial. O recurso às palavras para narrar uma experiência de pesquisa de modo fidedigno e persuasivo, e sobretudo para narrar de uma forma por meio da qual seja possível alcançar o ambiente não diretamente acessível aos leitores, não é exclusivo da Antropologia, mas é certamente uma parte decisiva da arte de nosso ofício.



3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essas duas pesquisas foram meus ritos de iniciação ao ofício antropológico. Com elas, parafraseando Merleau-Ponty (1980), experimentei e aprendi bem longamente a deixar-me levar por outra cultura, e creio que adquiri aquele “novo órgão de conhecimento”, feito do intelecto impregnado da afetividade da experiência vivida, que busca na escrita alguma objetividade e objetivação. Pude acolher, então, não só os alunos e orientandos, jovens pesquisadores nesses e em outros assuntos, mas especialmente a região selvagem de nós mesmos, de que nos fala o autor, e que, não investida em um meio cultural, é por onde nos comunicamos com o que, na partida, desconhecemos. Risco assumido, uma aventura, sempre.



REFERÊNCIAS

CAVALCANTI, M. L. V. de C. **O mundo invisível: cosmologia, noção da pessoa e sistema ritual no espiritismo kardecista**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

_____. Barracão de escola, barracão de ala: breve estudo dos bastidores do carnaval. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, v. 20, p. 175-184, 1984.

_____. Vida e morte no espiritismo kardecista. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 11- 27, dez. 2005.

_____. **Carnaval carioca: dos bastidores ao desfile**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006 [1994].

_____. **Reconhecimentos: antropologia, folclore e cultura popular**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2012.

_____. **Carnaval, ritual e arte**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2016.

CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

DAMATTA, R. O ofício do etnólogo, ou como ter “anthropological blues”. In: NUNES, E. de O. (Org.). **Aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 23-35.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

_____. Estar lá. A antropologia e o cenário da escrita. In: GEERTZ, C. **Obras e vidas**. O antropólogo como autor. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002, p. 11-39.

GLUCKMAN, M. **Order and rebellion in tribal Africa**. Londres: Cohen & West, 1963.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva [1924]. In: MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 185-264.

MERLEAU-PONTY, M. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. In: **Textos escolhidos**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 193-206.

SIMMEL, G. **On Individuality and social forms**. Edição e Introdução de Donald Levine. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1971.

TURNER, V. **Schism and continuity in an African Society**. Manchester: Manchester University Press, 1996 [1957].

VAN GENNEP, A. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1977 [1909].

VELHO, G. Observando o familiar. In: NUNES, E. de O. (Org.). **Aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 36-46.