

## TENDANCES ACTUELLES DE LA RECHERCHE EN ANTHROPOLOGIE DES SEXES \*

Nicole-Claude MATHIEU  
E.H.E.S.S., Paris

Qu'une journée de ce colloque soit spécialement consacrée à l'analyse des relations hommes-femmes atteste de la légitimité que commence à acquérir ce sujet en tant que domaine de recherche autonome. Il faut en porter le crédit à l'existence depuis vingt ans en sciences sociales de ce qu'on appelle les "*Women's Studies*" (études sur/par les femmes) dont l'impulsion de départ est objectivement liée à la (re)naissance des mouvements féministes en Occident, mais aussi, il faut le souligner, dans le Tiers Monde. Non qu'avant on ne parlait pas des femmes, mais en annexe du discours central, ou comme un "problème". De même que les mouvements Noirs ont fait comprendre que le "problème noir" était un problème blanc, on commence à saisir que le "problème des femmes" est créé par les hommes - comme il apparaîtra ici à travers la communication

---

\* Cette communication introductive à la journée sur "les relations hommes-femmes" du 4ème Colloque Méga-Tchad reprend quelques points des entrées "Différenciation des sexes" et "Etudes féministes et anthropologie" à paraître dans le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (A.I.D.A., ed.) aux Presses Universitaires de France.

de P. CHIKE DIKE sur les femmes dans le *Civil Service* de l'Etat de Borno au Nigéria<sup>1</sup>.

Dans toutes les disciplines, l'étape première des *Women's Studies* a été une critique méthodologique de l'idéologie sexiste de la "science" et sa mise en rapport avec les structures d'oppression des femmes dans les sociétés, principalement occidentales, qui la produisent : les études féministes sont aussi une des branches, méconnue, de la sociologie de la connaissance.

En ce qui concerne l'anthropologie, la mise en évidence de l'androcentrisme (*male bias*) de la pensée scientifique y était d'autant plus cruciale que, discours produit *par* un certain type de sociétés, elle est aussi un discours *sur* des sociétés certes "autres" mais souvent elles-mêmes androcentriques - ce qui pose un problème de méthode par le risque de renforcement entre l'idéologie des chercheurs et celle de la société étudiée. Nombre d'études ont montré que - quels que soient les domaines traités (économie, parenté, sexualité, politique, symbolisme, etc.) et quelles que soient les orientations théoriques des auteurs (marxistes, structuralistes, ou autres) - des mécanismes d'*invisibilisation* des femmes sont à l'œuvre, tant dans le recueil des données (descriptions incomplètes ou inadéquates des activités féminines) que dans la formalisation (présentation des "faits", langage, concepts,

---

<sup>1</sup>P. CHIKE DIKE, "Women in the Borno State Civil Service - - dividends or losses in investment in human capital"; dans ce volume, pp. 00-00.

théorisation). On a montré que les femmes sont invisibilisées à deux niveaux :

a) en tant qu'actrices sociales (et même en tant qu'êtres humains) ;

b) en tant que groupe socialement *construit*, ce qui est corollaire de leur *survisibilisation* comme êtres pensés plus "naturels" que les hommes (notamment dans leur rapport à la procréation).

En analysant les ambiguïtés et les contradictions dans les textes ethnologiques, on constate une asymétrie dans le traitement méthodologique accordé aux deux sexes et une absence d'intégration ou une intégration inadéquate des femmes dans les modèles théoriques comme dans les descriptions empiriques des formations sociales (pour une présentation de ces critiques, cf. MATHIEU 1985b).

Des problèmes généraux (tel celui des rapports entre science, idéologie et structures sociales, ou celui de la relation des catégories dominées à l'idéologie dominante) et des questions propres à la discipline (notamment le rapport cognitif et politique de l'ethnologue avec son terrain) sont ainsi réactualisés par ces études critiques. Mais, accusant l'ethnologie de déformer par androcentrisme la réalité des sociétés, "les" féministes occidentales sont accusées en retour de projeter par ethnocentrisme "leurs problèmes" sur ces mêmes sociétés. Elles seraient racistes (voir les débats sur les mutilations sexuelles ; cf. ECHARD & MATHIEU 1982, et MODEFEN 1982) et même sexistes (car se centrant sur les femmes)...

Or, s'il est nécessaire de mener des études *sur* les femmes, c'est bien pour contrebalancer le biais androcentrique et parvenir à une véritable anthropologie des sexes et de la société globale. Une part du travail a consisté depuis vingt ans à réhabiliter les femmes comme actrices sociales : révéler leur importance, sous-estimée ou méconnue jusqu'alors, dans la production, les stratégies d'alliance, les rituels, rappeler l'influence politique et économique des associations de femmes (surtout en Afrique), etc. Beaucoup de ces études tendent à montrer que les femmes ne sont pas "que des pions" dans un jeu masculin. La question me semble plus complexe : dans nombre de sociétés, les femmes *sont* des pions, mais on ne peut pleinement le démontrer qu'en les prenant comme *sujets* de l'analyse...

Deuxième point : les études en ce domaine sont menées principalement *par* des femmes, non en tant que biologiquement telles mais en tant que membres conscients d'un groupe opprimé sur le critère du sexe. L'expérience "minoritaire" fournit une distanciation par rapport à la vision androcentrique et, dépassant un relativisme culturel commode, une acuité de perception du vécu et des modalités souvent voilées de l'oppression dans d'autres sociétés. Ceci n'invalide pas les connaissances masculines sur *l'exercice* du pouvoir : les hommes sont souvent mieux à même de saisir les mécanismes de l'oppression. Bref, la position, objective et subjective, de l'ethnologue dans le champ des rapports de sexe de sa propre société est un des cadres sociaux de la connaissance.

Enfin, il est nécessaire de mener ces études *du point de vue* des femmes (y compris par la compréhension des formes aliénées de leur vision du monde ; cf. MATHIEU 1985a), et *pour elles*, dans un souci déontologique : par ses écrits et son attitude sur le terrain (attention ou non à ce que disent les femmes de leur oppression, à leurs résistances, à leurs demandes), quel groupe de sexe l'ethnologue choisit-il/elle de servir ? L'anthropologie appliquée est aussi en cause, lorsqu'elle collabore à des plans de "développement" qui négligent et aggravent le travail des femmes en leur ôtant certaines formes d'autonomie ou en renforçant des structures patriarcales existantes (cf. ROGERS 1980). (Sur les relations entre anthropologie et féminisme, cf. notamment ROSALDO 1980, DAGENAIS 1987, STRATHERN, 1987, MOORE 1988.)

Au-delà du consensus sur l'androcentrisme, il existe actuellement une *diversité de positions théoriques* dans la réinterprétation des données et l'orientation des recherches nouvelles. Diversité qui rappelle d'ailleurs les divergences d'analyse de l'anthropologie précédente.

1) Certaines études, d'inspiration fonctionnaliste et encore traditionnelle, voient l'idéologie androcentrée de la plupart des sociétés plutôt comme un effet de surface et insistent sur le pouvoir "réel", quoique moins visible, des femmes dans la *complémentarité des sexes* (qu'elle soit conçue comme symétrique ou asymétrique). Ici sont en cause les définitions du pouvoir, du statut, de l'autonomie, etc. Mais la question est-elle de savoir si les femmes ont "du" pouvoir dans le

domaine qui leur est assigné (ce qui est presque toujours incontestable) ou si elles ont *sur les hommes* et la société le pouvoir de décision finale et globale qu'ils ont sur les femmes et la société ?

2) Une autre tendance, d'inspiration néo-engelsienne, s'attache aux *conditions d'apparition de l'inégalité* entre les sexes selon les contextes socio-historiques (changements de modes de production, formation des classes, de l'Etat, destructurations dues à la colonisation, au capitalisme, etc.). Sans nier la domination masculine dans nombre de sociétés, elle affirme l'existence de sociétés égalitaires du point de vue des sexes, surtout parmi les chasseurs-cueilleurs, ce qui est contesté (*cf.* la polémique qui suit l'article de LEACOCK (1978) dans *Current Anthropology*). Cette tendance s'intéresse peu à la violence sexuelle des hommes envers les femmes, si ce n'est pour l'attribuer à des facteurs *externes* de destabilisation de ces sociétés.

3) Si les deux premières tendances tentent de visibiliser *les femmes* dans l'analyse des relations *entre* les sexes, une troisième orientation tente plutôt de visibiliser *l'oppression* des femmes à travers la *construction* même de la différence sociale des sexes. D'inspiration matérialiste ou marxienne (plutôt que marxiste), elle souligne la nécessité de dépasser la vision fixiste des sexes fondée sur une conceptualisation naturaliste des femmes et sur l'idée d'une "naturalité" de la procréation et de la division sexuelle du travail. Elle ne voit pas "l'universalité" (en l'état actuel des connaissances) de la subordination des femmes comme inéluctable, mais s'attache aux mécanismes

sociaux, à la fois matériels et idéels, qui définissent dialectiquement les deux catégories, ou "classes" de sexe : les modes de contrôle masculin sur le travail, la sexualité et la conscience des femmes.

D'une manière générale, les études féministes ont problématisé le concept de sexe en systématisant celui de genre (*gender*) ou de "sexe social", ce qui a aussi entraîné de nouvelles recherches en anthropologie symbolique quant à la variabilité des agencements cognitifs de la catégorie de sexe selon les sociétés.

L'ethnologie permet d'illustrer la fragilité des frontières établies entre les sexes et les multiples moyens d'éducation et de répression qu'elles impliquent. Toutes les sociétés élaborent une "grammaire" sexuelle (du "féminin" et du "masculin" sont imposés culturellement à la femelle et au mâle) mais cette grammaire - idéale et factuelle - outrepassé parfois les "évidences" biologiques. Certaines sociétés reconnaissent et institutionnalisent la possibilité d'une divergence entre sexe biologique et sexe social, comme l'attestent le phénomène des berdaches en Amérique ou les mariages entre personnes de même sexe en Afrique. Et si nos sociétés perçoivent la différence des sexes et des genres comme fondée "en nature" (d'où la nécessité ressentie par les transsexuels modernes de modifier leur sexe *physique*), bien d'autres n'y voient qu'un avatar de l'humanité. Ainsi, à l'origine, il y eut : des couples de jumeaux androgynes, pour les Dogon ; deux hommes dont l'un rendit l'autre enceint, pour les Inuit ; une

femme qui donna seule naissance à une fille, pour les Iroquois ; un homme seul (seconde version de la Création) dans la Genèse ; etc.

Toutefois, nombre de rites *réactualisent* la différence biologique et sociale des sexes et leur "complémentarité", conçue parfois comme égalitaire, au moins au niveau symbolique, plus souvent comme asymétrique : ainsi les initiations féminines, généralement centrées sur la procréation et le mariage, insistent-elles aussi sur l'obéissance au mari. Il ne s'agit donc pas de simple différenciation mais de *hiérarchisation* des sexes, avec affirmation de la *prévalence* masculine. Les mythes très répandus d'un "matriarcat primitif", où les femmes possédaient le pouvoir et ses instruments mais s'en servaient mal, traduisent et permettent de justifier la suprématie masculine - tout comme la transgression féminine primordiale qu'évoque Françoise DUMAS-CHAMPION chez les Masa du Tchad<sup>1</sup>. On voit aussi dans les contes peuls du Cameroun analysés par Ursula BAUMGARDT<sup>2</sup> que même lorsque le mariage est représenté "hors contexte" de la parenté, comme un contrat entre individus basé sur l'amour mutuel et le respect de la religion, c'est surtout la femme qui transgresse la loi, et que cette loi est d'obéissance à l'homme.

---

<sup>1</sup>Françoise DUMAS-CHAMPION, " 'Les hommes meurent toujours à cause des femmes'. Les relations entre les sexes chez les Masa du Tchad"; dans ce volume, pp. 00-00.

<sup>2</sup>Ursula BAUMGARDT, "Le mariage heureux et le mariage malheureux à travers quatre contes peuls du Cameroun"; dans ce volume, pp 00-00.



Mais le vieux rêve de l'humanité - l'annulation de la différence des sexes - trouve, conjoint à la réalité du pouvoir des hommes, son apogée dans l'affirmation de *l'omnipotence* masculine, qui peut aller dans certaines populations (notamment en Nouvelle-Guinée) jusqu'à absorber symboliquement les caractéristiques (et les substances mêmes) du sexe féminin. Il existe diverses formes de dénégation de l'existence des femmes, dont l'une consiste à leur refuser ou à leur mesurer ce qui constitue l'essentiel de la définition sociale de la personne. Ainsi en est-il, chez les Moundang analysés par Alfred ADLER<sup>1</sup>, de "l'exclusion clanique" des femmes (sauf à se "masculiniser", notamment dans un rite d'inversion - cas de la fille aînée lors des funérailles de son père). Dans le *soro* des Foulbé du Diamaré, rituel d'initiation "du couple" décrit par ABDOULAYE OUMAROU DALIL<sup>2</sup>, on voit la jeune épouse - de plus, seule de son sexe - totalement subsumée en la personne de son mari, dans un ensemble dont les règles et la finalité sont de fait centrées sur les statuts masculins.

Concrètement, comment se réalise la construction sociale de la différence des sexes et de l'inégalité ?

---

<sup>1</sup>Alfred ADLER, communication sur "La symbolique de l'alliance et le statut de la femme chez les Moundang"; cf. "La fillette amoureuse des masques. Le statut de la femme chez les Moundang", *Journal des Africanistes*, 59, (1-2), 1989 : 63-97.

<sup>2</sup>ABDOULAYE OUMAROU DALIL, "Le *soro* ou rituel d'initiation du couple chez les Foulbé du Diamaré (Nord-Cameroun)"; dans ce volume, pp. 00-00.

En biologie, la différenciation est l'acquisition de propriétés fonctionnelles différentes par des cellules semblables. De même, toutes les sociétés assignent aux deux sexes des *fonctions* différentes dans le corps social et ce, dans deux champs fondamentaux (la reproduction et le travail) dont les autres aspects de la différenciation entre hommes et femmes (vêtements, décorations corporelles, motricité, verbalisation, accès différentiel à l'alimentation, aux ressources en général, au contrôle des rituels ou de la vie politique, etc.) apparaissent comme des épiphénomènes : des signes ou des conséquences.

Nous proposons d'appeler ces deux champs fondamentaux de hiérarchisation entre les sexes, l'un, la *division sexuelle du travail de reproduction*, l'autre, la *division socio-sexuée du travail*.

Il est admis en ethnologie que "l'échange des femmes" à travers l'alliance assure aux hommes le contrôle des capacités reproductrices féminines (bien que dans certaines sociétés ce soient les hommes qui sont échangés; cf. COLLARD 1981). Et nombre d'études s'attachent aux statuts respectifs de la femme comme sœur et comme épouse selon les sociétés (par exemple, SACHS 1982). Alfred ADLER compare le traitement symbolique du statut d'alliance et du statut de filiation pour les hommes pour les femmes chez les Moundang, les Sara et les Worodugu. Tout particulièrement en sociétés patrilineaires et virilocales, il est important d'étudier les différentes modalités et les différents degrés "d'intégration" (d'autres diraient, d'aliénation) de la femme au lignage du mari.

Mais un autre point est que la "fécondité des femmes" est généralement traitée en ethnologie comme un donné "naturel". Or Paola TABET (1985) a montré qu'entre la *capacité* et le *fait* de procréer s'interposent des interventions sociales sur le corps, la sexualité et la volonté des femmes, qui d'ailleurs vont moins dans le sens d'une limitation des naissances que dans celui d'une rentabilisation des possibilités biologiques, et d'une "spécialisation" des femmes à des fins reproductives, principalement à travers le mariage. (On voit un exemple de cette *gestion matérielle* de la sexualité des femmes et du prestige des hommes dans la communication de Jeanne-Françoise VINCENT<sup>1</sup> sur la grande polygynie des princes montagnards Mofu - où la fécondité des épouses de prince parvient à être aussi élevée que celle des femmes ordinaires, par la reprise plus précoce des relations sexuelles après une naissance.)

Les modalités concrètes de cette imposition de la procréation vont de l'intériorisation des normes par "l'éducation" jusqu'à la coercition (voir chez les Foulbé du Diamaré les "bonnes paroles", à savoir les pires menaces, prodiguées à la jeune épouse lors de la cérémonie du *soro*, au cas où elle tenterait de fuir le mariage ; communication de ABDOULAYE OUMAROU DALIL), de la surveillance des événements physiologiques et de l'imposition de la fréquence du coït jusqu'au "marquage"

---

<sup>1</sup>Jeanne-Françoise VINCENT, "Un pour trente, toutes pour un : la grande polygamie des princes montagnards mofu-Diamaré" ; dans ce volume, pp. 00-00.

- symbolique mais aussi parfois physique (mutilations) - des femmes comme corps reproducteur (sans équivalence pour les hommes ; cf. FAINZANG 1985).

Ajoutons que la contrainte reproductive demeure prioritaire pour les femmes, même dans des cultures (rares) où le lesbianisme est toléré : chez les Swahili de Mombasa (Kenya), aucune fille ne peut devenir homosexuelle avant d'avoir été mariée, à la différence des garçons (SHEPHERD 1987).

La reproduction peut donc, selon Paola TABET, être considérée comme un travail, et elle est, comme tout travail, socialement organisée. On peut alors lui appliquer l'analyse marxienne du travail : le contrôle sur la sexualité des femmes s'exerçant dans des *rapports de reproduction* (gestion de l'instrument de production - le corps de la femme -, des conditions et rythmes du travail, de la quantité et de la qualité du produit - l'enfant -, etc.) dont les hommes sont en général les bénéficiaires.

C'est bien ici qu'on devrait parler de division *sexuelle* du travail, mais elle n'a rien de naturel.

En revanche, rien ne permet de lier au *sexe* et à la procréation la différenciation des tâches selon le sexe/genre, observée dans toutes les sociétés mais avec des modalités variables. Ou plutôt, c'est dans l'ordre inverse de l'idée naturaliste commune (selon laquelle la division des tâches serait une conséquence des contraintes "objectives" de la procréation féminine) qu'il faut établir la relation : Claude LEVI-STRAUSS (1971 :

21 [1956]), insistant sur l'artificialité tant de la répartition des tâches que de l'organisation de la famille, voit dans la division du travail "un moyen de créer entre les sexes une mutuelle dépendance, sociale et économique [...] les amenant par là à se perpétuer et à fonder une famille". Poussant la logique de cette analyse, Gayle RUBIN (1975 : 178) définit cette division comme "un tabou contre la similitude des hommes et des femmes [...] qui exacerbe les différences biologiques [...] et par là crée le genre".

La différenciation des tâches et des fonctions sociales, attribut principal du genre, se reproduit même dans les mariages entre personnes de même sexe et de genre opposé (tels les mariages entre femmes chez les Nuer ou entre hommes chez les Azande) - occurrences qui attestent en miroir que le mariage ne se limite pas à la fonction procréative entre les partenaires, mais représente un ensemble d'obligations et de droits sur des biens et des personnes, et très généralement de droits du sexe/genre "homme" sur le sexe/genre "femme".

Statistiquement, les modalités concrètes de la division socio-sexuée du travail prennent la forme d'une hiérarchisation où, si les tâches et rôles "masculins" sont plus valorisés, de fait ce sont les femmes qui assurent la grande majorité du travail : "domestique" et productif, outre le travail reproductif (sauf rares exceptions où prime le travail sexuel : certaines couches sociales supérieures et/ou certaines sociétés, tels les Hima d'Uganda ou les Hausa de l'Ader au Niger ; cf. ECHARD & BONTE 1978). C'est pourquoi on pourrait

dans une certaine mesure répondre oui à la question ("le conte reflète-t-il les relations réelles existant entre les sexes dans la vie sociale?") de Herrmann JUNGRAITHMAYR<sup>1</sup>, constatant que la majorité de ses contes du Tchad central donnent une image "positive" de la femme (elle est courageuse, elle fait tout) quoique "ambiguë" (parfois sa fécondité est destructrice). (Des précisions ethnographiques auraient peut-être permis d'éclairer aussi un autre aspect frappant de ces contes : la résistance des femmes.)

Mais pour analyser la hiérarchisation socio-sexuée du travail - clef de voûte de la différenciation du sexe en "genres" - il faut dépasser l'idée d'une simple division des tâches (avec "partage" ou non par les deux sexes), l'idée d'une simple "répartition" technique (et à base naturelle) du travail, pour considérer *les rapports de production entre les sexes*. Paola TABET (1979) démontre que s'il n'existe pas d'activités exclusivement féminines, en revanche certaines tâches sont interdites aux femmes, notamment en fonction de la technicité des outils ou de leur capacité à servir d'armes. (On remarquera ici que même dans une société comme les montagnards Koma du Nigéria que Joseph EBOREIME<sup>2</sup> estime "égalitaire" sur le plan de la production agricole, les hommes se réservent la chasse, et le contrôle de la vie rituelle.) L'analyse par P. TABET des

---

<sup>1</sup>Herrmann JUNGRAITHMAYR, "Le sort des femmes dans les 'Contes du Tchad'"; dans ce volume, pp. 00-00.

<sup>2</sup>Joseph EBOREIME, "Body decorations, male-female relations and group identity amongst the hill dwelling Koma people of Nigeria"; dans ce volume, pp. 00-00.

instruments de production impartis aux deux sexes tant dans les sociétés de chasseurs-collecteurs et d'agriculteurs que dans les sociétés industrielles modernes révèle 1) un écart technologique constant entre hommes et femmes, avec sous-équipement féminin ; 2) que les hommes dans chaque société se réservent le monopole des outils-armes, du travail des matières dures permettant leur fabrication, et des instruments de production les plus complexes et les plus productifs. Les hommes ont très généralement le contrôle des moyens de production *clés* dans une société donnée (outils, techniques, terre, bétail, main-d'œuvre, capitaux) et des moyens de *défense* - celui de l'organisation du travail et celui de la violence -, d'où la maîtrise de l'organisation symbolique et politique.

Etant donné l'omniprésence de la catégorie de sexe dans toutes les institutions sociales, il est souhaitable, comme plusieurs communications ont ici tenté de le faire, que les relations hommes-femmes ne soient plus traitées de façon fragmentée (selon les différents "domaines" d'étude) à l'intérieur de chaque ethnographie, mais de parvenir à intégrer les différents plans, matériels et symboliques, et les différents champs, relatifs à l'économique, au sexuel, à la parenté, à la religion et au politique, etc., pour saisir dans chaque société les modalités précises de la différenciation du sexe en genres et de la construction de l'inégalité.

A cet égard, les comparaisons faisant apparaître des manières différentes de traiter le même problème soit dans des sociétés

structurellement proches - comme dans la communication d'Alfred ADLER - soit dans des sociétés opposées ou se situant sur un continuum en fonction de certaines variables - comme dans celle de Mette BOVIN<sup>1</sup>- sont certainement le moyen de produire des hypothèses fructueuses, qui permettront peut-être aussi de parvenir à discerner ultérieurement différents types de systèmes sociaux de sexe.

---

<sup>1</sup>Mette BOVIN, " 'Mariages de la maison' et 'mariages de la brousse' dans les sociétés peule, Wodaabe et Kanuri autour du lac Tchad"; dans ce volume, pp. 00-00.



**Nicole-Claude MATHIEU**

“Tendances actuelles de la recherche en anthropologie des sexes”

***Résumé***

Cet exposé introductif à la journée consacrée aux relations hommes-femmes présente brièvement : 1) les critiques épistémologiques portées à l'anthropologie par les *Women's studies* ; 2) les oppositions de tendances dans la recherche ; 3) les aspects symboliques et rituels de la hiérar-chisation des sexes/genres ; 4) les mécanismes matériels de la construction sociale de la différence des sexes, dans l'organisation de la production et de la reproduction.

***Abstract***

As an introduction to the workshop devoted to male-female relationships, this paper briefly reviews the following issues : 1) the epistemo-logical critiques leveled at the field of anthro-pology by Women's Studies, 2) the different trends in research, 3) the symbolic and ritual aspects of the sex/gender hierarchy, and 4) the material mechanisms relating which in production and reproduction socially construct the social differences between the sexes.

## BIBLIOGRAPHIE

- COLLARD Chantal, 1981, "Echangés, échangistes : structures dominées et structures dominantes d'échange matrimonial - le cas guidar", *Culture I* (1) : 3-11.
- DAGENAIS Huguette, 1987, "Méthodologie féministe et anthropologie : une alliance possible", *Anthropologie et sociétés*, 11, (1) : 19-44.
- ECHARD Nicole, Pierre BONTE, 1978, "Anthropologie et sexualité : les inégales", *La condition féminine* (Centre d'études et de recherches marxistes éd.), Paris, Editions sociales, 59-83.
- ECHARD Nicole, Nicole-Claude MATHIEU, 1982, "Tribune libre : Les mutilations du sexe des femmes", *Bulletin de l'Association Française des Anthropologues*, 9 : 45-49.
- FAINZANG Sylvie, 1985, "Circoncision, excision et rapports de domination", *Anthropologie et sociétés*, 9 (1) : 117-127.
- LEACOCK Eleanor, 1978, "Women's status in egalitarian society : implications for social evolution", *Current Anthropology*, 19 (2) : 247-275.

LEVI-STRAUSS Claude, 1971, "La famille", *Annales de l'Université d'Abidjan*, série F-3, fasc. 3 : 5-29. [Ed. orig. in : SHAPIRO Harry L. (ed.), 1956, *Man, culture and society*, New York, Oxford University Press, ch. XII : 261-285.]

MATHIEU Nicole-Claude, 1985a, "Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie", *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes* (MATHIEU N.-C. éd.), Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 169-245.

MATHIEU Nicole-Claude, 1985b, "Critiques épistémologiques de la problématique des sexes dans le discours ethno-anthropologique", Rapport pour la Réunion internationale d'experts : Réflexion sur la problématique féminine dans la recherche et l'enseignement supérieur, Lisbonne, UNESCO, SHS-85/Conf. 612/6, 61 p.

MODEFEN (Mouvement pour la défense des droits de la femme noire), 1982, "Tribune libre : Sur l'infibulation et l'excision en Afrique", *Bulletin de l'Association Française des Anthropologues*, 9 : 50-54.

- MOORE Henrietta L., 1988, *Feminism and anthropology*, Cambridge/Oxford, Polity Press in assoc. with Basil Blackwell, 246 p.
- ROGERS Barbara, 1980, *The domestication of women : discrimination in developing societies*, London, Kogan Page, 200 p.
- ROSALDO Michelle Z., 1980, "The use and abuse of anthropology : reflections on feminism and cross-cultural understanding", *Signs : journal of women in culture and society*, 5 (3) : 389-417.
- RUBIN Gayle, 1975, "The traffic in women : notes on the "political economy" of sex", *Toward an anthropology of women* (REITER Rayna R. ed.), New York, Monthly Review Press, 157-210.
- SACHS Karen, 1982, *Sisters and wives : the past and future of sexual equality*, Chicago, University of Illinois Press, 274 p. [Ed. orig. 1979.]
- SHEPHERD Gill, 1987, "Rank, gender, and homosexuality : Mombasa as a key to understanding sexual options", *The cultural construction of sexuality* (CAPLAN Pat ed.), London, Tavistock Publ., 240-270.

STRATHERN Marilyn, 1987, "An awkward relationship : the case of feminism and anthropology", *Signs : journal of women in culture and society*, 12 (2) : 276-292.

TABET Paola, 1979, "Les mains, les outils, les armes", *L'Homme* XIX (3-4), *Les catégories de sexe en anthropologie sociale* : 5-61.

T A B E T Paola, 1985, "Fertilité naturelle, reproduction forcée", *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes* (MATHIEU N.-C. éd.), Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 61-146.