

Anthropologie et Sociétés



Teresa DEL VALLE (dir.) : Gendered Anthropology, New York et Londres, Routledge, 1993, 227 p., bibliogr., fotogr. index.

Daniel DE COPPET (dir.) : Understanding Rituals, New York et Londres, Routledge, 1992, 120 p., bibliogr., fig., index.

Adam KUPER (dir.) : Conceptualizing Society, New York et Londres, Routledge, 1991, 152 p., bibliogr., index.

Xavier Blaisel

Rêver la culture

Volume 18, numéro 2, 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015320ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015320ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Blaisel, X. (1994). Compte rendu de [Teresa DEL VALLE (dir.) : Gendered Anthropology, New York et Londres, Routledge, 1993, 227 p., bibliogr., fotogr. index. / Daniel DE COPPET (dir.) : Understanding Rituals, New York et Londres, Routledge, 1992, 120 p., bibliogr., fig., index. / Adam KUPER (dir.) : Conceptualizing Society, New York et Londres, Routledge, 1991, 152 p., bibliogr., index.] *Anthropologie et Sociétés*, 18 (2), 177–182.
<https://doi.org/10.7202/015320ar>

expliqué dans la nouvelle préface des *Structures élémentaires de la parenté*. Le modèle existe, c'est une chose, mais la réalisation en est une autre. Elle peut même être impossible, comme chez les Mundugumor, mais ceux-ci ne cessent de s'y référer. Ce qui vaut pour les uns ne vaudrait-il pas pour les autres ? L'auteure décortique aussi ce qu'elle appelle le modèle arabe à partir d'un diagramme qui me semble plutôt bancal. Ce n'est pas ici confondre le modèle et le diagramme, mais délibérément ne pas prendre le modèle en considération en l'amputant de moitié. Qu'on se réfère au schéma de Murphy et Kasdan, une référence discutée par Lévi-Strauss dans son texte sur le mariage arabe et qui n'objecte rien à ce diagramme, et l'on verra que les discours de l'auteure ne se basent que sur une caricature. En utilisant les données diagrammatiques vraies, l'auteure se serait évité, me semble-t-il, de battre quelque peu la campagne. De plus, il est affirmé plusieurs fois dans ce volume — et les exemples concrets le confirment — que les hommes ont la possibilité, dans le mariage arabe, de pratiquer des mariages hypergamiques, mais notre auteure n'en a cure : son modèle lui fait dire que l'hypergamie est aussi interdite à l'homme, ce qui n'est pas le cas, sauf peut-être à un niveau d'abstraction tellement élevé qu'on ne sait plus très bien de quoi l'on discute. C'est dire que nous ne sommes décidément pas sur la même longueur d'onde. Autant les arguments de Bonte me semblent pondérés, quelquefois amicalement discutables, autant ceux-là me semblent plutôt déconnectés de la réalité. Par contre, la discussion sur les statuts respectifs des frères et des sœurs pour ce qui est de l'identité contrastée, celle consacrée à l'identité des germains croisés ou parallèles, des cousins croisés et parallèles et de leur implication dans la reproduction de cette identité par le mariage me semblent tout à fait bienvenues, intelligentes, astucieuses, bien raisonnées, dignes d'attention et de recherches plus poussées.

Jean-Claude Muller
Département d'anthropologie
Université de Montréal

Teresa DEL VALLE (dir.) : *Gendered Anthropology*, New York et Londres, Routledge, 1993, 227 p., bibliogr., photogr., index.

Daniel DE COPPET (dir.) : *Understanding Rituals*, New York et Londres, Routledge, 1992, 120 p., bibliogr., fig., index.

Adam KUPER (dir.) : *Conceptualizing Society*, New York et Londres, Routledge, 1991, 152 p., bibliogr., index.

L'European Association of Social Anthropologists présente une nouvelle revue multilingue, *Social Anthropology*, dont la diversité nationale des recensions comble les curieux, ainsi qu'une série d'ouvrages collectifs publiés par Routledge qui compte actuellement six titres, livrant les communications d'un des ateliers du congrès de fondation, tenu à Coimbra, au Portugal, du 28 août au 2 septembre 1990. Saluons l'événement.

On ne semble guère s'être ennuyé à ce congrès. Les six ouvrages parus jusqu'à présent font montre d'originalité et, bien que les contributions proviennent des pays scandinaves, d'Allemagne, de France, d'Espagne, des Pays-Bas ou de l'Angleterre pour ne nommer que ceux-là, d'une tout aussi remarquable affinité intellectuelle. Cette nouvelle signature « européenne » allie l'interrogation du fonds théorique de l'anthropologie sociale à l'analyse des données ethnographiques, ainsi qu'une même volonté de poursuivre la réflexion sur les thèmes classiques ou

d'envisager de nouveaux objets de recherche à la lumière des critères habituels de la production du savoir de la discipline. Chaque volume contient une note sur les auteurs, des index de noms et de sujets. La série gagnerait à systématiser le regroupement des références bibliographiques en fin de volume, fort pratique quand il est adopté. Les trois ouvrages retenus pour cette recension offrent l'avantage de constituer une sorte d'ensemble. De concert avec *Making History*, les ateliers dont ces trois livres sont issus avaient pour objet de faire le point sur les principales avenues actuellement en faveur sur la scène internationale.

Teresa Del Valle (Universidad del Pais Vasco) espère donner avec *Gendered Anthropology* ses lettres de noblesse à un champ d'étude quelque peu boudé par l'orthodoxie universitaire, en prolongeant méthodologiquement dans une perspective franchement interculturelle les postulats théoriques de l'anthropologie féministe. Ce sont en majorité des chercheuses autrichiennes et norvégiennes qui relevèrent ce défi dans l'atelier *Constructing Genders*. Ce titre révèle mieux le propos du livre : comment appréhender, dans différentes sociétés, la construction sociale de classifications qui renvoient aux catégories de sexe ? Del Valle rappelle à bon escient qu'élaborer un terme qui non seulement puisse contenir le sens de « gender » en anglais mais s'avérer plus près d'un universel capable d'exprimer la variété culturelle, toujours mieux perçue de découverte en découverte, de la relation entre hommes et femmes, constitue certainement le point de départ obligé d'une mise en forme fructueuse du problème. Le terme « gender », explique-t-elle en s'appuyant sur Di Coiri, pose déjà des difficultés considérables aux anthropologues italiens et espagnols : « In Spanish, "género" is primarily understood as a category to differentiate names, adjectives, pronouns and articles; initially its anthropological usage leads more to confusion than to clarification, and people often use "gender" as a substitute for sex » (p. 2). Précisément parce que le rapport hommes/femmes renvoie à une expérience vécue de l'anthropologue, il appelle des innovations méthodologiques quant au dilemme d'une vision du dehors ou du dedans. Nul doute que cet ouvrage gagne son pari.

Verena Stolke souligne la fluidité de la terminologie « sex, gender, class, race » dans les années 1980, à la lumière des enjeux de la reproduction dans la société de classes occidentale, fragmentée et compétitive mais valorisant contradictoirement l'égalité. Signe Howell et Marit Melhuus examinent la littérature anthropologique des vingt dernières années sur la parenté et la personne. Quant à la parenté, ils constatent : « gender relations are as much about same-sex relations as they are about cross-sex relations, yet the quality of same-gender relations is predicated upon opposite-gender relations in each socio-cultural instance » (p. 45). Quant à la notion de personne, elle est encore trop empreinte de l'opposition statut-pouvoir. La tendance à la dichotomisation même de la pensée occidentale l'empêche d'intégrer la richesse de l'expérience humaine sous l'angle de la relation hommes/femmes. Si cette relation est bien au fondement de notre société moderne, sa critique devient alors la seule voie de solution permettant un décentrement heuristique vers les autres cultures. Des études de cas suivent cette double entrée en matière. Serge Tcherkézoff montre le jeu entre les dichotomies distinctives et substantivistes où la différence est symétrique, d'une part, et la relation hiérarchique, d'autre part, à l'œuvre dans le vocabulaire et les rapports sociaux entre le frère et la sœur à Samoa; les catégories de sexe changent de registre de différence selon les contextes du monde intérieur, où la femme englobe la masculinité, et du monde extérieur, où la femme est opposée et subordonnée à l'homme en termes d'inégalité. Hildegard Diemberger aborde les rites afférents à l'enfantement et le langage du corps chez les Khumbo du Népal; la dimension cosmologique des prestations qui construisent l'enfant donne à voir le croisement entre le sang, maternel, avec les os et le nom, associés à la déité du clan paternel. Sa magnifique ethnographie de la décoration et de l'entretien de la maison norvégienne permet à Marianne Gullestad d'exposer le rapport entre les époux eu égard aux valeurs attribuées au foyer familial *hjem* : « since the women embody the home value of love *voere glad i* as against the abstract and impersonal values of the outside, husbands are dependent on their wives to find wholeness and a point of balance in relation to

their paid jobs » (p.149). Confrontées à l'imperméabilité de la frontière des sexes dans deux villages de Turquie orientale, Sabine Strasser et Ruth Kronsteiner explicitent crûment le faisceau de relations où elles se trouvèrent engagées, ainsi que les choix adoptés pour entrer dans ce monde étranger, jouant alternativement les rôles que la communauté leur proposait en quelque sorte d'endosser. D'ores et déjà célèbre depuis son dernier livre sur la question (Moore 1988), Henrietta Moore boucle l'ouvrage par une discussion de chaque contribution au regard de la dialectique entre le même et le différent, si cruciale, dit-elle, à l'entreprise de comparaison des sociétés. Resituant l'anthropologie féministe dans le contexte des nouvelles théories de l'écriture ethnographique et de l'attention croissante portée au discours des informateurs sur leurs propres représentations de l'expérience, Moore affirme : « it becomes crucial to investigate differences within categories and entities, as well as between them, and this applies to the categories woman and man, the categories female and male, and the social entities of cultures, bodies and persons » (p. 202).

Understanding Rituals, édité par Daniel de Coppet (EHESS), regroupe des contributions d'anthropologues anglais et français, ainsi qu'un texte de Jos Platenkamp, de l'école de Leyde. Les études de cas présentées reprennent, de manière implicite ou explicite mais toujours de façon constructive, l'héritage de Freud, Durkheim, Mauss, Van Gennep, Radcliffe-Brown et Malinowski sur le rite.

Discerner un rite ne soulève apparemment pas de difficulté aux chercheurs sur le terrain. Mais se pourrait-il, demande de Coppet, que les anthropologues s'accordent sur la visibilité du rituel parce qu'ils adhèrent à l'idéologie moderne qui, procédant aussi bien des religions du Livre qu'octroyant un certain statut à la « réalité », fonde l'opposition entre rituel et non-rituel, analogue d'ailleurs aux dichotomies convenues entre symbolique et réel, religieux et séculier, cérémoniel et quotidien ? Si l'on suit Louis Dumont — on ne peut considérer les faits indépendamment des valeurs —, il apparaît qu'à reprendre la liaison proposée par Durkheim entre rituel et non-rituel en faisant du premier terme l'absolu dont le second serait le relatif, donc à la considérer quant à sa variation telle que nous la définissons plutôt que sous le rapport de l'ordre des valeurs particulier dont elle participe en chaque société, on risque d'élever au rang d'un universel la conception occidentale de la réalité : « if societies are in fact constructed around this difference between ritual and non-ritual, the non-ritual varies as well from one society to another and constitutes a different object for each » (p. 3).

David Parkin reconsidère la définition lévi-straussienne du rituel comme expression redondante d'idées abstraites ; c'est plutôt un agir sur le monde qui crée des choses et des liens selon une orientation dans le temps et dans l'espace. Cette dernière caractéristique explique que tout rite semble un peu un rite de passage sans pour autant en être un. Parkin en tire une définition opératoire, théoriquement minimale mais qui élargit ce qui peut être rituel bien au-delà de la pompe : « ritual is formulaic spatiality carried out by groups of people who are conscious of its imperative or compulsory nature and who may or may not further inform this spatiality with spoken words » (p. 18). Michel Cartry se penche sur les correspondances entre les rituels gurmancheba : existe-t-il un pont entre celles perçues par l'anthropologue et celles qui sont significatives aux yeux des participants ? La quête des transformations met en jeu l'intrigant phénomène des réminiscences, ainsi qu'une consistance d'ensemble sinon réelle au moins pressentie par tous et dont Cartry dévoile la procédure de découverte. Charles Malamoud explore la relation frère-sœur en mettant au jour le parallélisme entre le dialogue des jumeaux Yami (sœur) et Yama (frère) dans la mythologie védique et certains rituels pratiqués en Inde encore aujourd'hui. Si la sœur officie durant le *râkhi-bandhan* marquant la vie de son frère une fois l'an, durant le *Yama-dvitiya*, le frère offre un bain à sa sœur, en souvenir du désir d'union sacrilège de Yami pour Yama ; la première fête renvoie au refus de Yama et aux déités comme partenaires sexuels ; la seconde cérémonie évoque les déités sous les auspices de la tendresse bienveillante et non incestueuse. Raymond Jamous démontre l'homologie entre les positions

respectives des principaux prestataires dans les cérémonies de mariage chez les Méo de l'Inde du Nord avec celles des acteurs du *yana* telles qu'elles sont exposées dans les textes sanscrits. Ainsi, un rite de passage... met en œuvre les principes rituels du sacrifice ! Cette mise en cause d'une typologie quasi centenaire, un des rares consensus dans la discipline, prolonge la monographie de l'auteur (Jamous 1991) sur un fait de parenté jusqu'alors inconnu, la « métagermanité ». Jos Platenkamp, s'attaquant au problème de la comparaison dans le temps, décrit l'impact du christianisme sur la configuration des prestations cérémonielles des Tobelo (Indonésie). Autrefois, l'alternance du cycle de la vie organisée par les rituels culminait dans les secondes funéraires : pour réussir leur conjonction fécondatrice avec l'image des ancêtres et transformer un moment les affins en consanguins, riz et monnaie transféraient en sens inverse. Aujourd'hui, riz et monnaie sont apportés dans l'église par les villageois et les invités réunis pour des enchères. L'unité sociétale est consacrée en référence à Dieu et la parade du nouvel an initie maintenant la transition vie/mort. Enfin, Gerd Bauman nous entraîne dans une banlieue de Londres. Loin d'être le lieu d'une célébration du groupe par lui-même comme on le pense depuis Durkheim, le rituel sert d'arène à la constitution des relations sociales entre le « nous » et autrui : c'est le cas lors des funéraires d'un Punjab assassiné par un Blanc, des fêtes de Noël et des fêtes d'anniversaires entre familles punjab. Cette dialectique est constitutive d'un mode interne de communication à la source de l'efficacité des rituels.

Conceptualizing Society fut le premier volume de la série AESA. Il est édité et présenté par Adam Kuper (Brunnel University), entre autres théoricien, historien des idées de l'anthropologie anglaise et éditeur de *Current Anthropology*. Le transactionnalisme, le holisme sociologique, le déconstructionnisme, le structuralisme et le connexionnisme, du moins ce qu'ils deviennent sous la plume des conférenciers, sont déployés avec une égale ampleur. Signe des temps, l'absence du marxisme et de l'Angleterre des fonctionnalismes. L'anthropologie européenne y affirme sa nouvelle identité intellectuelle, ainsi que ses contradictions.

La présentation est un embrouillement déconcertant. C'est d'autant plus regrettable que le livre auquel cette présentation fait écran a un bel avenir devant lui précisément au regard de la crise des fondements que connaît actuellement l'anthropologie, crise qui n'a pas de commune mesure avec le remplacement du fonctionnalisme par le structuralisme après Lévi-Strauss. Le postmodernisme est loin d'être absent de l'ouvrage et la façon dont il est en quelque sorte contenu encore plus significative. Strathern et Hannerz, voire Barth, y puisent et en tirent des implications méthodologiques. Pourtant, Kuper lui donne congé dès la première page, puis énonce comme une profession de foi que les chercheurs européens d'aujourd'hui s'inscrivent unanimement dans une démarche qui confronte les modèles théoriques avec les faits dans une perspective comparative, plutôt que de faire de la théorie avec de la théorie ou de considérer l'enquête sur le terrain comme une fin en soi. L'horizon continental de la réflexion ainsi résolument arrimé à une lapalissade, procède-t-il en droite ligne de Malinowski et Durkheim ? Quelle mise à plat ! L'héritage de Durkheim fut profondément renouvelé par le travail de Mauss, à son tour repris parallèlement par Lévi-Strauss et Dumont, lesquels sont d'ailleurs réservés à l'égard de la pensée durkheimienne pour des raisons différentes; nous aboutissons enfin aux œuvres inspirant deux auteurs, Descola et de Coppet. Quant à la révolution malinowskienne de l'enquête sur le terrain, elle ne fut pas amenée pour être « *the rite de passage for entry to the profession* » (p. 2), mais parce qu'en opposition à la réification des traits culturels par le diffusionnisme contre lequel il bataillait, Malinowski avait la conviction qu'ils formaient un tout dans des institutions interdépendantes. Cette vue, Malinowski croyait la devoir à sa longue observation (1914-1918) de la vie des indigènes. Or Barth, aux côtés de Hannerz, propose à peu près le contraire du fonctionnalisme, en s'inspirant manifestement de l'individualisme méthodologique issu de l'économie et de la sociologie contemporaines : un chapeau qui sied mal à Malinowski. Quand bien même il existerait des « *neo-malinowskians* », c'est un contresens de leur associer Barth et Hannerz. Ces méandres reflètent un repli, dont le seul résultat probant est

d'éluider l'enjeu du sujet débattu. Si Kuper sert des standards de professionnalisation aux anthropologues au lieu de définir l'anthropologie, c'est que la belle coïncidence de jadis entre la méthode (terrain), la théorie (fonctionnalisme) et l'objet de recherche (*une société*) de l'anthropologie dominée par le paradigme malinowskien est révolue. En effet, quoi qu'il en soit de l'expérience de terrain, la question de savoir ce que nous étudions est maintenant réouverte. Apparemment autonomisée sur le plan théorique, cette question lui appartient par essence. Aucun des anthropologues conviés à ce débat ne s'est trompé sur ce point. On en vient alors à la grande surprise réservée par cet atelier, qui eût justifié l'invocation à Malinowski car elle conserve quelque chose de la découverte intellectuelle qu'il pressentit à la fréquentation des Trobriandais. La diversité des approches et des objets de recherche présentés ne masque pas l'unité de leur objet théorique : abandonnée (Barth), repensée soit à un niveau global (Hannerz) soit autour de la personne (Strathern), reprise pour décoder le regard moderne (de Coppet), enfin explorée à même les échanges avec la nature (Descola, Bloch), la question de la totalité est partout prégnante. Le livre procède de la prise de conscience que la mise en forme anthropologique du discours recueilli sur le terrain fait jouer d'un côté quelque « holisme » et, de l'autre, la modernité ou la postmodernité. Reste alors à déterminer la nature du social au-delà de l'accès à une connaissance relative de celui-ci que donnent ces idéologies, d'où une préoccupation constante chez tous les auteurs : comment valider le savoir des anthropologues ? C'est le dilemme de l'anthropologie contemporaine. Il est cornélien, aujourd'hui, parce que son rebondissement marque l'évanouissement de sa résolution par le seul recours à l'enquête sur le terrain, comme au temps de Malinowski. Si une solution est recherchée dans l'écriture de l'ethnographie en Amérique du Nord, l'Europe entreprend plutôt un redéploiement théorique dont ce livre annonce les couleurs.

Au regard du rapport entre les structures globales et locales à l'ère postmoderne que questionne l'anthropologie américaine, Barth va en quelque sorte du bas vers le haut alors que Hannerz parcourt le trajet inverse. Contre Tönnies et même Leach définissant la société comme l'agrégat des *relations* entre ses membres, Fredrik Barth critique l'idée que la société est un ensemble clos et cohérent d'idées déployées dans l'action. À la base et donc en guise d'objet de recherche premier sont les interactions, entendre ici les séquences actions-réactions entre les individus de Rorty, qui agissent en retour sur les institutions qu'elles expriment, résultant en des contextes partiellement interreliés et ouverts, sans principe d'organisation macrosociologique ni frontières. Ulf Hannerz met en parallèle la thèse sociologique de Radcliffe-Brown avec le « village » planétaire engendré dans la deuxième moitié du XX^e siècle, en suggérant d'assumer ce dernier comme contexte ethnographique, le seul en fait. C'est le problème soulevé par Marcus et Clifford quant à la reconstitution du monde à partir des stratégies de recherche au niveau local. S'appuyant sur Kroeber et conservant du coup l'idée d'une cohérence de la culture globale, Hannerz propose que les réseaux de relations sociales permettent d'appréhender l'organisation multiscalaire du cosmopolitisme mondial, lui-même tenu pour le réseau des réseaux.

En quoi la participation de l'anthropologie à la modernité occidentale, cette dernière ayant constitué l'individu en entité au prix de l'évanouissement de la notion de société, contrevient-elle à la reconnaissance d'autres conceptions du monde ? Pour Daniel de Coppet, la dimension sociale de l'humanité consiste dans ce qui est partagé au travers des activités communes, et qui paraît évident par contraste avec ce qui n'est pas partagé par tous et est par conséquent moins valorisé. L'oblitération de cette conception au profit de l'entendement de la société comme une collection d'individus renvoie à l'écart qui s'est creusé entre pratique et représentation, écart qui rend possible leur réduction aux interrelations entre les individus dans le cadre d'une épistémologie qui procède de la valorisation de la métaphore oculaire : au mode représentationnel d'un « rendre présent à nouveau » dans l'espace, succède après la Renaissance celui de la substitution par l'image pour le sujet. Pour Marilyn Strathern, dont le long article évoque son essai monumental sur l'analyse des faits de culture à ce sujet (Strathern 1991), le cas mélanésien

montre que le rapport individu/société — problème central de l'anthropologie du milieu du siècle — fut enfermé à tort dans une relation de partie à tout. À notre époque de fragmentation, d'hybridation, enfin de mort du sujet comme la modernité avait tué Dieu : « total societies [have] dissolved into a post-plural one » (p. 77). Le terme de « société » s'avère ainsi la conception strictement moderne d'une entité holiste, ayant passablement nui à l'appréhension des dimensions plurielles des domaines sociaux, ainsi qu'à la compréhension de la fluidité de leurs imbrications, lesquelles posent à présent un véritable défi théorique. En effet, notre entendement de la parenté cognatique, trop appuyé sur les *corporate groups*, rend difficilement compte du processus mélanésien d'appartenance sociale. C'est la personne, « totalité partielle » en perpétuelle recomposition, qui porte les relations sociales constituantes, plutôt que d'être contenue dans un groupe d'ailleurs vainement cherché dans l'aire mélanésienne.

La dernière section porte sur le rapport entre la culture et la nature dans les représentations amazonienne et zafimaniry de l'univers. Pour Philippe Descola, si la comparaison veut comprendre simultanément l'unité cognitive humaine et la diversité culturelle, son objet ne peut être le modèle de la totalité subséquent à l'interprétation ou aux stratégies individuelles, mais aux principes idéologiques qui les ordonnent eu égard au rapport entre société et environnement : les « schèmes de la praxis ». L'examen de plusieurs sociétés du bassin amazonien, à la lumière de la définition de l'animisme comme l'application des catégories de la vie sociale à l'entendement des relations entre humains et espèces naturelles proposée par l'auteur, permet la mise en parallèle de leur organisation globale sous l'angle des mécanismes qui régulent les cycles d'échange avec la nature de chacune d'elles. Pour Maurice Bloch, la littérature anthropologique pêche par son étrangeté, car ni les informateurs ni les lecteurs non autochtones ne s'y retrouvent. L'ethnographe lui-même est conscient d'une perte incommensurable de son expérience une fois la rédaction de son compte rendu achevée. N'est-ce pas la linéarité inhérente à la rationalisation qui rend mal le discours étudié et la manière dont les acteurs agissent au quotidien ? Dégageant les modèles cognitifs des Zafimaniry de Madagascar quant à la maison, aux arbres, au mariage, aux différences et similitudes entre les hommes et les femmes, enfin à l'augmentation du corps, l'auteur présente ses conclusions sur la conceptualisation de leur société par les Zafimaniry, qui les jugèrent d'ailleurs moins étranges qu'évidentes au point de tomber sous le sens.

Ces trois livres sont une fête pour l'esprit, et la collection fort convaincante du point de vue théorique.

Xavier Blaisel

Références

JAMOUS R.

1991 *La relation frère-sœur : parenté et rites chez les Méo de l'Inde du Nord*. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

MOORE H.

1988 *Feminism and Anthropology*. Cambridge : Polity Press.

STRATHERN M.

1991 *Partial Connections*. U.S.A. : Rowman & Littlefield Publishers.