

## LE MATRIMOINE

par  
ELLEN HERTZ

C'est parti d'un automatisme féministe: pourquoi me demande-t-on de réfléchir sur le «patrimoine», «notre» patrimoine ethnomuséographique, moi qui ne suis pas «pa» mais «ma»? Qu'ils ne viennent plus nous enquiquiner avec leurs soucis hypocrites, ces paternalistes patriarches patrimoniaux, c'est un problème de mec, je n'y suis pour rien. C'est eux qui les ont ramassés, leurs stocks de boucliers, tambours, masques et pagnes, flûtes, canoës, lances et paniers, et bien à la manière «pa» (dans l'exemplaire déséquilibré des rapports de force – militaires, économiques, culturels – que je mets entre parenthèses pour l'instant). Et ils ont l'outrecuidance de nous avouer maintenant qu'ils ne savent plus qu'en faire! «Faut-il brûler les musées d'ethnographie?», demande Jean Jamin. Pourquoi pas, à condition de placer tout en haut du bûcher funéraire quelques veufs coloniaux.

Un peu court, mon raisonnement – je vous l'accorde. Mais l'apport des automatismes réside précisément dans leur automaticité, dans leur pouvoir de mettre en marche des enchaînements d'idées auxquels nous n'arriverions pas nécessairement tout seuls. Or dans le cas présent, l'automatisme féministe m'a conduite

à ce que je pensais être un néologisme, choisi comme titre. Ma question était: si nous repensions notre «patrimoine» en termes féministes, si nous le pensions en termes de *matrimoine*, quels nouveaux régimes de gestion, de gestation, de stationnement pourrions-nous engendrer ?

C'est alors que les dictionnaires, grands récits historiques sous forme d'empilements de sens, sont venus compliquer les choses. Car le prétendu néologisme n'en est pas un et l'histoire de son existence suivie de celle de son effacement révèle tout un programme. Ou plutôt des programmes, l'effacement étant en même temps une perte et une trace qui autorise de possibles retrouvailles.

Dans ce qui suit, j'applique un des programmes possibles. Partant du récit de vie d'un mot tout mort, je m'intéresse d'abord aux transformations subies dans l'histoire par cette forme particulière de propriété qu'était le *matrimoine*. Je postule ensuite une analogie catégorielle entre cette propriété féminine et celle des «sauvages» dont les traces sont empilées non pas dans nos dictionnaires mais dans nos musées. Heureuse ou malheureuse, c'est l'alliance entre ceux que j'appellerai dans un premier temps «nous» et «eux», les modernes et les non-modernes, qui est à la source de ces transferts de biens multiples. Si nos musées sont cannibales, est-ce possible qu'ils consomment non pas ces objets et ces biens mais plutôt le «mariage» que ces biens commémorent avec pathos et malice ?

## LE MATRIMOINE

### Du *matremuine*

Les jeunes espoirs du vieux *matrimoine* se trouvent cachés dans ce trésor du patrimoine franco-allemand que représente le *Französisches etymologisches Wörterbuch*<sup>1</sup>. Apparu sous la forme de *matremuine* vers 1155, le mot désigne en ancien français les «biens maternels». Le dictionnaire suit les traces de son destin à travers le français moyen jusqu'au français moderne: sous les formes de *matremoigne* (1362), *matrimoynes* (1367), *matrimoigne* (1380) et enfin *matrimoine* (1408), le mot prend rapidement un sens «dérivé». Partant de sa définition première, «biens qui proviennent du côté de la mère» cité en 1367 pour *matrimoynes*, cet assemblage de racines latines (*mater*, *monium*) commence à désigner le «mariage», sens que nous retrouvons aujourd'hui dans l'italien *matrimonio* ou l'anglais *matrimony*. Dans un double mouvement de dématérialisation et de substitution, les biens maternels se voient mués en «situation» et la mère transformée en épouse.

L'entrée dans la modernité ne fait que confirmer ce destin tragique: glissement encore conjugué à une appropriation, et ensuite effacement. Le *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle* (1961: V: 179) donne comme définition de *matrimoine* «bien de la mère», suivie d'une citation de Brantôme, tirée de *Sermens et juremens*: «de quoy le vicaire s'enquérant à son procureur luy demanda *si habia consumido el matrimonio*. Le procureur respondit plaisamment: *Y aun el patrimonio*; faisant allusion du *matrimoine* et du *patrimoine*, qu'il les avoit consommez tous deux.» Aucune parançia

<sup>1</sup> Je remercie Gilles Eckard de la Faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université de Neuchâtel pour ses précieuses indications étymologiques.

féministe ici, la citation veut bien dire ce qu'elle veut dire. «Plaisamment» et dans les faits, les biens dont jouit l'époux sont composés de trois éléments: le patrimoine, le «bien de la mère» et le bien «qu'est la mère», c'est-à-dire, la nouvelle épouse.

S'ensuit la dernière étape où, comme dans tout système de domination qui se respecte, l'appropriation matérielle et sémantique est renforcée par un travail de négation. Le *Dictionnaire historique de la langue française* (1992) explique que, déjà au XVII<sup>e</sup> siècle, le *matrimoine* «a vieilli étant considéré comme un terme burlesque, [...] puis a disparu». Aujourd'hui, la seule trace qui en reste est cachée derrière l'adjectif français «matrimonial», «relatif au mariage», pour lequel l'exemple le plus fréquemment cité par les dictionnaires est celui d'«agence matrimoniale». La légère note «burlesque» qui accompagne la commercialisation de la «situation» dans cet exemple ne représenterait-elle pas un renvoi à peine reconnaissable aux éléments d'échange matériel si centraux au sens originel de *matremuine* ?

Rétrospectivement, le triste sort du *matrimoine* peut paraître naturel au point d'en devenir inévitable. Impression renforcée, sans doute, par la comparaison avec l'aventure expansionniste du terme supposé analogue du côté de l'homme. Pour le *Dictionnaire historique de la langue française* (1992: 1567), «patrimoine» désigne «l'ensemble des biens, des droits hérités du père (quelquefois par opposition, en ancien français, à *matremoigne*, *matrimoine*)». Mais pardi ! pourquoi avoir deux termes quand un suffirait largement ? Et le *Französisches etymologisches Wörterbuch* montre qu'en effet les choses sont depuis toujours en train de s'arranger, car la première définition de *patremuine*, qui date de 1283, indique clairement «bien qui vient du

## LE MATRIMOINE

père *et* de la mère» (italique ajouté). S'ensuit une série de significations qui couvrent des champs sémantiques et sociaux très divers: l'ancien français *patremoine* avait comme signification possible «ancêtres», le français moyen *patrimosne* celle de «biens de l'église». Enfin, vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle apparaît une pléthore de définitions allant de «chose qui est le revenu ordinaire et naturel d'un homme», en passant par «bien moral considéré comme la propriété d'une personne, d'un groupe de personnes (comme la science pour les savants)», jusqu'à «parties honteuses d'un homme, d'une femme», sans autre précision.

Aujourd'hui, alors que le *matrimoine* n'existe plus, le «patrimoine» couvre un large éventail de significations en lien avec les notions de propriété et de transmission. *Le Grand Robert* (1985: VII: 180-181) aligne ces usages contemporains dans une progression allant du plus privé au plus public: «(1) Biens de famille, biens que l'on a hérités de ses ascendants; (2) L'ensemble des droits et des charges d'une personne, appréciables en argent; (3) Ce qui est considéré comme un bien propre, comme une propriété transmise par les ancêtres». (Je laisse momentanément de côté les riches implications de l'expression «patrimoine génétique» qui représente le quatrième usage cité dans *Le Robert*.)

Oserais-je suggérer que l'élargissement du champ sémantique de «patrimoine» ne fut possible qu'à la condition d'une diminution concomitante de celui de *matrimoine* ? Ces spéculations fondées sur l'évolution des mots devraient être accompagnées d'un travail de reconstruction des normes juridiques et sociales qui ont régi la propriété des mères, des épouses et des femmes depuis le Moyen Age: l'évolution et l'involution de leurs droits d'héritage, de jouissance et de transmission de biens matériels propres. Une étude comparative avec la

dot serait également utile car les catégories ne se superposent pas. A la différence de la dot, payée uniquement au moment du mariage à et pour la fille par sa famille natale et constituée indifféremment de propriété maternelle et paternelle, le matrimoine semble avoir été une forme de propriété descendant uniquement de la lignée maternelle mais qui se transmettait aussi bien aux fils qu'aux filles.

L'entreprise est trop vaste, bien entendu, et trop excentrique pour mon propos dans ce volume. La comparaison des étymologies asymétriques du couple *matrimoine* / «*patrimoine*» garde néanmoins tout son intérêt quand elle est conduite en parallèle avec l'analyse des catégories de pensée qui ont structuré la propriété privée et publique en termes sexués. L'histoire sociale étudiée dans une perspective de genre a bien démontré le processus de domestication, voire de priva(tisa)tion de la femme en Occident, qui commence avec l'éradication plus ou moins totale du mode de production familiale et s'impose dans le capitalisme industriel. L'expression idéologique qui accompagne ces changements socio-économiques culmine dans la pensée victorienne, comme le montrent les historiennes et politologues féministes <sup>2</sup>. Une série d'oppositions réglant la vie publique et privée de la bourgeoisie conquérante est systématisée et rigidifiée en véritable idéologie de genre: homme *vs* femme; propriétaire *vs* absence de propriété; sphère publique *vs* sphère privée; autonomie *vs* dépendance; raison *vs* arraisonnement; égoïsme *vs* altruisme, etc. Une propriété féminine légitime et institutionnalisée appartenant à une femme qui

<sup>2</sup> Pour n'en citer que quelques études classiques, voir Pateman (1989), Fraisse et Perrot (1991), Scott (1999).

## LE MATRIMOINE

agit raisonnablement, en pleine autonomie et même par intérêt matériel devient tout simplement une impossibilité logique.

Le *Dictionnaire historique de la langue française* (1992) signale pourtant un dernier espoir: le *matrimoine* «refait son apparition de manière isolée» dans un roman du même titre de l'écrivain français Hervé Bazin. Me précipitant sur le livre, je découvre que selon toute apparence Bazin, comme moi, s'est imaginé créateur d'un néologisme. L'histoire du mot ne fait pas partie de son récit, bien au contraire. Dans sa description du régime domestique d'un couple de provinciaux de l'après-guerre, Bazin procède à une abjecte imputation: de la petitesse coupable de la bourgeoisie angevine à l'emprise supposée des femmes sur les hommes dans ces milieux. La vie de famille, faite de belles-familles, de fêtes de belles-familles, de visites et de contre-visites, de promenades et de messes, de grossesses, d'enfants et de garde-robes, empiète lentement mais définitivement sur l'autonomie de l'homme de la maison, lui imposant ses corvées et ses douceurs, au point que le pauvre être perd toutes ses capacités de résistance et succombe enfin au régime du *matrimoine*. L'exergue du roman explique: «J'appelle *Matrimoine* tout ce qui dans le mariage relève normalement de la femme, comme ce qui tend de nos jours à passer de part de lion en part de lionne (Lui)» (Bazin 1967). Si le récit est convenu et témoigne d'une grande paresse d'esprit, son titre mérite tout de même l'attention. Mis au monde par la misogynie ignare de l'auteur, le refoulé *matrimoine* revient sous forme de «contre-pouvoir» féminin. La domestication de la femme dont ce mot est une sorte d'archive étymologique devient, pour Bazin, la domestication de l'homme. Ainsi la femme est-elle accusée de ce dont elle est précisément victime.

### De l'analogie femme – primitif

Le *matrimoine* ethnographique est encore loin mais la pensée victorienne et évolutionniste qui m'a servi de guide sur le plan des rapports socio-sémantiques de sexe va me venir en aide également pour comprendre les termes dans lesquels les collections ethnographiques ont été constituées. Car – curieux moment dans l'histoire des théories du social – cette pensée a posé une équivalence de «mentalités» entre le «primitif» des pays colonisés et la femme des pays colonisateurs (en y incluant, dans un élan de largesse, l'enfant et le fou). Désavouée en tant que construction scientifique par la communauté des anthropologues depuis bientôt un siècle, cette équivalence supposée demeure un joyau inégalable du riche patrimoine idéologique de l'Extrême-Occident.

La comparaison entre mentalité féminine et mentalité primitive est centrée surtout sur les moindres capacités d'abstraction censées caractériser l'une comme l'autre par rapport à l'homme victorien. Ainsi les hystéries, les dépérissements, les crises et autres faiblesses des bourgeoises londoniennes trouvaient leur équivalent dans les multiples formes de terreur – peur des ancêtres, des fétiches, des phénomènes naturels – censées caractériser la pensée primitive dans son ensemble, tout comme les tendances à la couardise et à la malhonnêteté auraient marqué ces deux catégories de sous-hommes dans leurs rapports à l'autorité et à la justice. Et, comme pour la femme, l'incapacité au sens juridique est présumée: le primitif possède peut-être bien des choses mais n'est pas en mesure de comprendre l'abstraction que représente la propriété privée. Sous tutelle idéologique, il n'est pas un partenaire contractuel valable. Ainsi, l'acquisition des objets primitifs peut s'effectuer aussi bien sous forme d'échange que

de pillage; il n'en reste pas moins que si on lui donne de l'argent pour ses objets, c'est parce que cela facilite les choses et non pas parce qu'il les vend véritablement.

Encore une fois, une analyse en termes de genre permet de dégager une généralisation plus satisfaisante que la simple analogie et de démentir l'idée qu'elle ne fut qu'une aberration d'une pensée particulière à un moment particulier de l'histoire. En effet, si l'analogie marche, c'est bien parce qu'elle reflète une équivalence de positionnement dans le cadre d'une domination commune subie par les unes et les autres. Ce n'est pas que la femme est «comme» le primitif ou vice versa mais que le primitif, comme la femme, se trouve dans un rapport de subordination à l'homme blanc. L'imputation au primitif des qualités «féminines» citées ci-dessus n'est donc pas motivée par le caractère de ces qualités en soi mais par le fait que ces qualités représentent systématiquement le contraire des qualités supposées masculines des personnes superordonnées.

L'analyse de la féminisation de l'autre reçoit un prolongement intéressant dans l'étude de l'orientalisme effectuée par Edward Saïd (1997)<sup>3</sup>. Ce dernier montre comment les images et les textes rapportés du Moyen-Orient par les aventuriers, les missionnaires et les colons mettaient en scène, plus ou moins consciemment, une série d'oppositions entre l'oriental et l'occidental qui reprenaient, tout en les modulant, les oppositions victoriennes conçues en termes de genre: malhonnêteté vs rectitude, complexité «byzantine» vs clarté des Lumières, sexualité débridée vs moralité bourgeoise, appétit inassouissable pour le pouvoir vs sens de la démocratie. S'il est évident que, face à des civilisations

<sup>3</sup> Et plus généralement dans le courant de pensée appelé «subaltern studies». Voir Guha et Spivak (1988).

anciennes, lettrées et surtout appuyées par des formations impériales et étatiques comparables à celles de l'Occident, les colons ont dû se livrer à un jeu idéologique un peu plus sophistiqué que celui applicable aux primitifs, il n'en demeure pas moins que l'autre occupe nécessairement la position de la femme dans les récits orientalistes.

A quoi sert dans le cas présent l'analogie entre la femme et l'autre, si fausse et si productrice de sens en même temps ? Elle sert à voir dans les biens et marchandises entassés dans les musées d'ethnographie une forme de propriété structurellement féminine. Féminine parce qu'acquise dans des conditions de domination matérielle et culturelle, féminine parce que «décorative», sans grande utilité «pratique» ni sophistication technoscientifique, féminine surtout parce que victime de l'englobement par le masculin à travers un universalisme précipité<sup>4</sup>. Ainsi, qu'on le veuille ou non, quand on baptise les collections ethnographiques «patrimoine universel de l'homme» on reproduit le même double mouvement de généralisation et d'appropriation par rapport aux biens propres aux primitifs que nous avons vu à l'œuvre dans le triste destin du *matrimoine*.

### Du pouvoir magique

Comme je l'ai dit, l'étymologie du *matrimoine* est en même temps l'histoire d'une disparition et celle d'une trace, ce qui autorise des retrouvailles, des remaniements, des réaffectations. Le concept permettrait-il de traduire ce double trajet historique en termes de

<sup>4</sup> Sur l'universalisme précipité que représente le relativisme asymétrique, voir Latour (1991).

politique muséographique ? Pour penser ce programme jusqu'au bout, on doit d'abord faire l'analyse des doutes et inquiétudes qui entourent les collections muséographiques aujourd'hui et qui remettent en cause aussi bien leur forme et leur financement que leur légitimité et leur maintien.

Avec tout ce qui précède, on pourrait penser, dans un premier temps, que le problème du musée ethnographique est un problème d'ordre éthique ou moral. Il tournerait autour de «la culpabilité coloniale – que l'existence de ces musées réactive malgré tout» (Jamin 1998: 69). Mais la culpabilité, coloniale ou autre, n'est jamais une raison suffisante pour passer à l'action. Rétrospective, elle permet surtout de regretter un état de fait dans lequel on n'est plus en mesure d'intervenir. Quelque chose de plus actif est nécessaire pour expliquer la fascination particulière que les collections ethnomuséographiques exercent aujourd'hui, une fascination qui ne s'avoue pas et ne se vit pas en tant que telle.

Il me semble, en effet, que le malaise que ce volume essaie de cerner est ailleurs. Aujourd'hui, comme le disent ses éditeurs, le «poids des collections ethnographiques fait problème. [... Le musée d'ethnographie] ne parvient plus à toucher le grand public qu'en misant sur le caractère esthétique des chefs-d'œuvre légitimés par l'histoire, les institutions et les collectionneurs». Jean Jamin (1998: 68-69) pour sa part parle d'«échec», de «déclin» et de «désertification». Mais quelle est la nature de cette absence qui semble naître d'un excès de présence d'objets venant d'ailleurs ? Plus précisément, comment s'articule le trouble occasionné par les collections ethnographiques ?

Une réponse déjà trop familière à ces questions consiste à dire que dans le «postmodernisme naïf» (Jamin 1998: 66) qui caractérise notre époque, ces objets

paraissent déjà trop familiers. En partant de l'idée que les collections ont perdu aujourd'hui leur qualité de nouveauté, cette lecture du trouble ethnographique suppose qu'il existe des formes d'expérience culturelle susceptibles de s'user, comme des pneus ou des hanches en plastiques. Or, ce n'est pas la nouveauté des objets «ethnographiques» qui a suscité la concupiscence des collectionneurs du siècle passé mais, au contraire, leur archaïsme. Cet archaïsme s'inscrivait dans le grand récit de distanciation proposé par la pensée évolutionniste qui avait comme effet, paradoxal seulement en apparence, de nous relier dans une histoire unifiée avec ces primitifs, nos ancêtres. Le pouvoir des haches, des totems, des effigies et des huttes résidait précisément dans leur statut d'objets liminaux, à «eux» et à «nous» en même temps; ils témoignaient de ce que nous avons dû être pour devenir ce que nous sommes.

Ce double mouvement de rapprochement et de distanciation apparaît clairement dans un article de Lay Tshiala intitulé «Le simulacre dans l'aire culturelle kongo: entre idole et icône». Partant de l'horreur qu'exprimaient les premiers missionnaires à entrer en contact avec les objets fétiches bakongo, Tshiala (2000: 82) montre comment les campagnes occidentales d'éradication des fétiches par le feu ont progressivement cédé le pas à des projets d'importation et d'exposition de ces mêmes objets, en vue de «piquer la curiosité du public et susciter sa générosité pour financer les entreprises "civilisatrices" du clergé». De là, leur commercialisation n'était qu'à un pas: les «"diableries" ont dès lors été perçues comme des marchandises, [d'autres] objets-fétiches comme le dirait Marx».

L'analyse de Tshiala montre bien le processus répété de substitution d'un fétiche par un autre: les idoles animistes par des icônes chrétiens, les *nkisi* bakongo

par les statuettes muséographiées, les croyances animistes par le fétichisme de la marchandise qui fonde le système capitaliste dans son ensemble. Se débarrasser entièrement des fétiches, en revanche, est une entreprise impossible. Comme l'explique Bruno Latour (1996), c'est la croyance occidentale en une séparation ontologique entre «chose» et «humain», nature et culture, qui fondait notre critique des fétiches primitifs: «eux» croient que la «chose» est habitée par des intentionnalités humaine ou surnaturelle alors que «nous» savons la distinction entre l'animé et l'inanimé. Mais si c'est la science occidentale qui permet de telles certitudes, c'est également elle qui crée de nouvelles entités, des «faitiches» dans les termes de Latour, témoignant d'une modalité d'existence quelque part entre «chose» et «humain». Il suffit de penser aux nouvelles interventions dans le «patrimoine génétique» de l'être humain, par exemple, où l'on navigue de bonne grâce entre deux tournants étymologiques du mot faire: le «fait», relevant de la nature, l'objet qui préexiste à l'intervention de la culture, qui est, et le «fabriqué», la création, l'objet qui existe grâce à l'intervention de l'homme à travers la culture. Dans des modalités variées, nous investissons tous dans des objets, des modes d'existence hybrides: notre patrimoine génétique de demain sera précisément le résultat de la fabrication de tels faits philosophico-scientifiques.

Avec le relativisme culturel est venu une autre manière de découper la réalité qui a profondément troublé notre rapport à «notre» passé. «Nous», les Occidentaux, admettons désormais que toutes les cultures sont diverses et toutes les diversités égales; c'est précisément l'universalisme précipité dont il a été question pour l'inclusion péremptoire du féminin dans le masculin universel. «Nous» admettons alors que «leurs»

croyances dans les fétiches, leurs investissements et leurs répulsions, sont légitimes, dignes d'intérêt, beaux et même thérapeutiques. Ce que nous n'admettons pas, ce que notre système de croyances ne nous permet même pas de contempler, c'est que ces mêmes croyances ne sont pas simplement belles mais correctes. Dans une vision relativiste, toute altérité est admise à l'exception de celle de la connaissance de la «nature». C'est la croyance dans une nature unique et «scientifique» qui nous empêche de penser nos rapports asymétriques avec nos ancêtres dans les termes d'une symétrie complexe, où objets et humains sont liés par des «natures-cultures» comparables (voir Latour 1991).

Le processus de substitution étant au cœur des définitions bien connues du fétichisme données aussi bien par Freud que par Marx, on peut se demander si le fétichisme est aussi absent qu'on le suppose dans les rapports occidentaux aux objets ethnographiques. On remarquera seulement que leur destruction par le feu, évoquée par Jamin dans le titre de son article, reproduit exactement l'intervention des missionnaires occidentaux dans les efforts de débarrasser la terre des manifestations idolâtres qu'ils trouvaient un peu partout sur leur chemin à travers l'Afrique noire. Que nos fascinations et nos troubles prennent une forme autre que ceux expérimentés par nos prédécesseurs occidentaux sur le terrain ne veut pas dire que ces objets ont cessé de «fonctionner». Au contraire, je voudrais suggérer ici qu'au fur et à mesure que «nos» objets s'exotisent, «leurs» objets vont se rapprocher de nous et exerceront sur nous leur regard.

## LE MATRIMOINE

### Mots de la suite

Il y a deux manières complémentaires de voir les collections ethnographiques en termes de *matrimoine* ethnographique: elles sont en même temps *notre* patrimoine et notre *matrimoine*. La première formulation implique qu'il n'importe plus maintenant de revenir sur les conditions dans lesquelles ces objets nous sont parvenus. La transmission a eu lieu, la succession est fixée. La seconde implique, en revanche, que cet héritage vient et viendra toujours d'ailleurs, de nos mères structurelles – nos sauvages, nos primitifs, nos orientaux, nos autres. Il sera toujours à nous mais jamais notre patrimoine.

ELLEN HERTZ

BIBLIOGRAPHIE

- BAZIN Hervé. 1967. *Le matrimoine*. Paris: Seuil.
- Dictionnaire de la langue française du seizième siècle*. 1961 (1925-1967). Paris: Didier. [sous la dir. de Edmond Huguet]
- Dictionnaire historique de la langue française* (2 vols). 1992. Paris: Dictionnaires Le Robert. [sous la dir. de Alain Rey]
- FRAISSE Geneviève et Michelle PERROT, éd.s. 1991. *Histoire des femmes en Occident: le XIX<sup>e</sup> siècle* (tome 4). Paris: Plon.
- Französisches etymologisches Wörterbuch*. 1958. Basel: R.G. Zbinden et Co.
- GUHA Ranajit et Gayatri SPIVAK, éd.s. 1988. *Selected subaltern studies*. New York: Oxford University Press.
- JAMIN Jean. 1998. «“Faut-il brûler les musées d’ethnographie ?”». *Gradhiva* (Paris) 24: 65-69.
- LATOUR Bruno. 1991. *Nous n’avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte.
1996. *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*. Paris: Le Plessis-Robinson. (Les Empêcheurs de penser en rond)
- Le Grand Robert: dictionnaire de la langue française*. 1985. Paris: Dictionnaires Le Robert.
- PATEMAN Carole. 1989. *The disorder of women: democracy, feminism and political theory*. Cambridge: Polity Press.
- SAÏD Edward W. 1997 (1979). *L’orientalisme: l’Orient créé par l’Occident*. Paris: Seuil. [trad. de C. Malamud]
- SCOTT Joan Wallach. 1999. *Gender and the politics of history*. New York: Columbia University Press.
- TSHIALA Lay. 2000. «Le simulacre dans l’aire culturelle kongo: entre idole et icône». *Tsantsa* 5: 76-86.