

REVUE DU M|A|U|S|S

S E M E S T R I E L L E

N° 39

PREMIER SEMESTRE 2012

 Que donnent les femmes ?

# REVUE DU M|A|U|S|S

## S E M E S T R I E L L E

### Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales

Indépendante de toute chapelle comme de tout pouvoir financier, bureaucratique ou idéologique, *La Revue du MAUSS*, revue de recherche et de débat, œuvre au développement d'une science sociale respectueuse de la pluralité de ses entrées (par l'anthropologie, l'économie, la philosophie, la sociologie, l'histoire, etc.) et soucieuse, notamment dans le sillage de Marcel Mauss, d'assumer tous ses enjeux éthiques et politiques.

**Directeur de la publication :** Alain Caillé.

**Rédacteur en chef :** Philippe Chanial.

**Secrétaire de rédaction :** Sylvie Malsan.

**Conseillers de la direction :** Gérald Berthoud, François Fourquet, Jacques T. Godbout, Ahmet Insel, Serge Latouche.

**Conseil de publication :** Jean Baudrillard (†), Hubert Brochier, Giovanni Busino, Cornelius Castoriadis (†), Henri Denis, Vincent Descombes, François Eymard-Duvernay, Mary Douglas (†), Jean-Pierre Dupuy, Michel Freitag (†), Roger Frydman, Jean Gadrey, Marcel Gauchet, André Gorz (†), Chris Gregory, Marc Guillaume, Philippe d'Iribarne, Stephen Kalberg, Pierre Lantzi, Bruno Latour, Claude Lefort (†), Robert Misrahi, Edgar Morin, Thierry Paquot, René Passet, Jean-Claude Perrot, Jacques Robin, Paulette Taïeb, Philippe Van Parijs, Annette Weiner (†).

**Anthropologie :** Marc Abélès, Catherine Alès, Mark Anspach, Cécile Barraud, David Graeber, Roberte Hamayon, André Itéanu, Paul Jorion, Philippe Rospabé, Gilles Séraphin, Lucien Scubla, Michaël Singleton, Camille Tarot, Shmuel Trigano.

**Économie, histoire et science sociale :** Geneviève Azam, Arnaud Berthoud, Éric Bidet, Genauto Carvalho, Pascal Combemale, Annie L. Cot, Alain Guéry, Marc Humbert, Jérôme Lallement, Jean-Louis Laville, Vincent Lhuillier, Jérôme Maucourant, Gilles Raveaud, Jean-Michel Servet.

**Écologie, environnement, ruralité :** Pierre Alphanhéry, Marcel Djama, Jocelyne Porcher, Éric Sabourin, Wolfgang Sachs.

**Paradigme du don :** Dominique Bourgeon, Mireille Chabal, Anne-Marie Fixot, Pascal Lardelier, Paulo Henrique Martins, Henri Raynal, Julien Rémy, Dominique Temple, Bruno Viard.

**Philosophie :** Jean-Michel Besnier, Francesco Fistetti, Marcel Hénaff, Michel Kaïl, Philippe de Lara, Christian Lazzeri, Pascal Michon, Chantal Mouffe.

**Débats politiques :** Cengiz Aktar, Antoine Bevert, Pierre Bitoun, Jean-Claude Michéa, Jean-Louis Prat, Joël Roucloux, Alfredo Salsano (†), Patrick Viveret.

**Sociologie :** Norbert Alter, David Alves da Silva, Rigas Arvanitis, Yolande Bennarrosh, Michel Dion, Denis Duclos, Françoise Gollain, Aldo Haesler, Annie Jacob, Michel Lallement, Christian Laval, David Le Breton, Louis Moreau de Bellaing, Sylvain Pasquier, Ilana Silber, Roger Sue, Frédéric Vandenberghe, François Vatin.

Les manuscrits sont à adresser à : MAUSS, 3 avenue du Maine, 75015 Paris.

**Revue à comité de lecture international,  
publiée avec le concours du Centre national du Livre.**

ISBN : 978-2-7071-7383-6

ISSN : 1247-4819

## Que donnent les femmes ?

### 5 Présentation

#### I. Que donnent les femmes ?

##### A) ASSIGNÉE AU DON, ASSIGNÉE AU CARE ?

- ALAIN CAILLÉ **37** Le triple don et/ou la triple aliénation des femmes  
 ELENA PULCINI **49** Donner le *care*  
 PHILIPPE CHANIAL **67** Don et *care*, une famille à recomposer ?  
 ROBERTE HAMAYON **89** À propos de *Beautés imaginaires* de P.-J. Laurent  
 JACQUES T. GODBOUT **96** Celle qui donne tout ?

##### B) ASSIGNÉE À LA MATERNITÉ ?

- LUCIEN SCUBLA **101** De l'« échange de femmes » au don des femmes  
 ANNE DUCLOUX **123** Quand « recevoir » c'est prendre, et « rendre » déprendre.  
 ÉLISABETH CONESA **141** Donner son corps, donner la vie à un enfant ?  
 CORINE RENAULT **149** Transmettre la vie : est-ce un don ?  
 IRÈNE THÉRY **155** Du don de gamètes au don d'engendrement  
 JULIEN TARDIF, **163** L'engendrement vu du don. Ce qu'accoucher  
 MATHIEU AZCUE dans un monde biomédicalisé veut dire  
 JULIA KRISTEVA **181** La reliance, ou de l'érotisme maternel

##### C) LA FEMME ? LES FEMMES ? QUELLE(S) FEMME(S) ? SEXE ET GENRE

- BERNARD SALADIN **197** Le « troisième genre »  
 D'ANGLURE  
 MICHEL KREUTZER **218** De la notion de genre appliquée au monde animal  
 CATHERINE MALABOU **236** Le sens du « féminin »  
 CARINA BASUALDO **245** Sujet d'amour. « On la dit femme, on la difamme »  
 GUY LE GAUFEY **261** Pourquoi tout ce qui n'est pas femme serait-il  
 homme ?

- ALAIN LEMOSOF **273** L'objet du don n'est pas tout  
 BRUNO VIARD **293** Dissymétrie du masculin et du féminin  
 PHILIPPE CHANIAL **301** Sur la distinction de sexe

D) DONS DES FEMMES, DONS DES HOMMES, ET DE QUELQUES FORMES  
 D'ÉMANCIPATION DE LA PART ALIÉNANTE DU DON

- PHILIPPE ROSPABÉ **305** Du sexe des dons  
 CHRISTINE DELPHY **308** La condition de possibilité du don, c'est l'égalité  
 (AVEC SYLVIE DUVERGER)  
 PATRICK CINGOLANI **323** Travail salarié, sphère domestique et égalité  
 BERTHE ÉLISE LOLO **329** Polygame de cœur, monogame de fait !  
 SYLVIE MALSAN **344** Dette et (in)dépendance des femmes dans un  
 contexte migratoire  
 ÉRIC RÉMY **363** Ce que donnent les hommes qui font les courses !  
 ET JULIEN RÉMY  
 GILLES VIELLE MARCHISET, **377** Dons et transmissions au féminin dans les  
 ANNE TATU-COLASSEAU expériences de loisir. Le cas des quartiers  
 populaires en France.  
 ANNA COSSETTA **391** Que donnent les femmes sur le web ?

E) FINAL

- MONIQUE SCHNEIDER **405** Femmes et hommes : les caprices du don.  
 Entretien par Sylvie Duverger

II. Libre revue

- ALAIN CAILLÉ **429** Préface à l'*Essai sur le don* en chinois  
 DANIELA FALCIONI **443** Conceptions et pratiques du don en Islam  
 SÉBASTIEN MOURET **465** La valeur morale d'un animal : esquisse d'un  
 tableau en forme de dons de vie et de mort  
 MAURO MAGATTI, **487** Sur le renouvellement du capitalisme. Vers un  
 LAURA GHERARDI monde soutenable ?  
 BIBLIOTHÈQUE **511**  
 RÉSUMÉS & ABSTRACTS **539**  
 LES AUTEURS **563**

## Présentation

*Carina Basualdo, Alain Caillé, Philippe Chanial,  
Roberte Hamayon, Sylvie Malsan, Elena Pulcini*

Après deux mille cinq cents ans de philosophie, deux ou trois cents ans de sciences sociales, plus d'un siècle de psychanalyse et quelques décennies de théories féministes puis de *gender studies*, peut-on encore espérer avancer dans la réflexion sur les rapports entre les sexes ? Y a-t-il encore un sens à ouvrir la fameuse boîte de Pandore<sup>1</sup> ? Sûrement. C'est en tous les cas le pari, à la fois modeste quoique sans doute présomptueux, de ce numéro. Présomptueux : tout en la matière n'a-t-il pas déjà été dit ? Modeste : on ne se propose pas de révéler des vérités inouïes, des choses jamais vues depuis le début du monde, mais, simplement, d'opérer un léger déplacement dans la manière usuelle de poser les questions en les formulant dans

---

1. Rappelons que, dans la mythologie grecque, notamment dans *Les Travaux et les jours* d'Hésiode, Pandora est la première femme (d'elle vient le *genos*, le genre féminin), la première épouse et, en même temps, le cadeau (doron) que tous (pan) les dieux vont faire aux humains. Don néanmoins bien ambivalent, celui d'un *kalon kakon*, d'un « malheur resplendissant »... Certes, elle rayonne de *charis*, de charme, de beauté et de séduction. Mais femme de tous les dons, elle est aussi celle de tous les maux (*kaka*). Ceux qu'elle libérera, à l'invitation de Zeus, de la fameuse boîte (ou jarre) où ils étaient enfermés. Néanmoins, restera bouclé au fond de la jarre ce que les grecs appellent *elpis*, à la fois « espoir » et « crainte », cette ambivalence propre à la condition humaine où les biens et les maux se mêlent sans cesse. Voir notamment le très beau texte de J.-P. Vernant, *Pandora, la première femme*, Bayard, 2006. Mais aussi, dans une perspective féministe, K. Kailo, « Pan Dora revisited : From Patriarchal Woman-Blaming to a Feminist Gift Imaginary », in G. Vaughan (dir.), *Women and the Gift Economy*, Inanna Publications, Toronto, Canada.

les termes du paradigme du don. En se demandant comment femmes et hommes se situent, peuvent ou devraient se situer dans les cycles entrecroisés du donner-recevoir-rendre et du prendre-refuser-garder. Sauf à réviser, symétriquement, tout ce que nous savons sur ces cycles à partir d'un questionnement sur ce que sont, ou devraient être, les rapports entre hommes et femmes, entre sexes, entre genres. Hier, aujourd'hui ou demain. D'où le titre, volontiers provocateur, que nous avons choisi : « Que donnent les femmes<sup>2</sup> ? »

Il n'est pas indifférent de noter que l'initiative de ce numéro revient à des femmes, membres du MAUSS, et tout particulièrement à Sylvie Malsan et Carina Basualdo qui, en interrogeant le fait que les Maussiennes ne soient pas plus nombreuses – et que, semble-t-il, très peu de chercheuses ont une approche du paradigme du don –, ont eu l'idée de faire de cette question un numéro de la *Revue*. Après discussions entre Carina Basualdo, Roberte Hamayon, Elena Pulcini et Sylvie Malsan<sup>3</sup>, l'accord fut obtenu sur l'argumentaire suivant qui allait être envoyé à un certain nombre des auteurs pressentis du numéro :

#### APPEL À CONTRIBUTIONS Que donnent les femmes ?

Partout dans le monde, subsiste une assignation des deux sexes à des rôles sociaux liés à leur corps biologique. De manière différente selon les époques et les cultures, mais les femmes<sup>4</sup> sont assignées à un rôle qui les maintient dans une forme de dépendance vis-à-vis de l'autre sexe<sup>5</sup>, ou qui, dans les formes d'individuation promues par les sociétés occidentales, est dévalorisé. Selon cette assignation sexuée, la femme aurait une nature plus « naturelle » que l'homme, qui la pousserait à une forme de don particulier, celle

>>>

2. Ou, mieux encore, en version italianisante : « Que donnent les *donne* ? » Il y a bien longtemps déjà, presque trente ans, le MAUSS s'était déjà aventuré, dans le même esprit, dans ce que Freud nommait le « continent noir », voir le *Bulletin du MAUSS* n° 10, « La non-utilité des femmes », 2<sup>e</sup> trimestre, 1984.

3. Auxquelles furent associés par la suite Alain Caillé et Philippe Chaniel.

4. Ou personnes de l'autre sexe identifiées, ou prises dans un rapport d'identification, avec le *genre* féminin.

5. Cf. le très beau texte sur l'« assujettissement des femmes » de John Stuart Mill : *The Subjection of Women*, chap. I, 1869.

>>>

qui l'incite à prendre soin de l'autre, à se montrer « à l'écoute », etc. Une manière d'envisager le don qui en restreint le sens, si l'on considère que les rapports sociaux sont constitués de dons à l'autre dans une relation complexe, agonistique, et définie par Marcel Mauss, dans son fameux *Essai sur le don*, par les trois moments du donner, du recevoir et du rendre. Le don du paradigme du don est en effet plus large que le don du sens commun<sup>6</sup>. Si l'on tient compte de cet état de fait, que donnerait donc une femme émancipée de la domination masculine et/ou d'une forme de don circonscrite à la fonction maternelle ? Pour autant, se poser cette question suppose-t-il que toute forme de don attribuée *a priori* à la femme serait à bannir ?

Cette première série d'interrogations en appelle une autre. Qu'est-ce qu'être une femme aujourd'hui ? Qu'est-ce que cela signifie si l'on se situe dans un rapport d'égalité entre les personnes ? Qu'est-ce que cela signifie dans la relation à l'autre, en particulier dans la relation de don ? Et est-ce que cela signifie une chose différente selon qu'on vit ici ou ailleurs ? Les premières questions sont largement traitées aujourd'hui. Il suffit de recenser le nombre de rencontres scientifiques qui incluent le sexe ou le genre dans leur problématique, ou de travaux qui se sont donné pour but de renouveler la réflexion féministe. Mais si l'on décide de se placer du point de vue du don, qu'advient-il ? Et doit-on se placer uniquement du côté des théories du *care*, qui tentent de définir un sujet féminin autonome mais conscient de sa vulnérabilité ?

Convaincues qu'il serait intéressant de creuser cet axe de réflexion, l'idée prit forme entre nous<sup>7</sup>, lors du colloque organisé autour de la figure de Marcel Mauss<sup>8</sup> à Cerisy-la-Salle, en juin 2009, d'un numéro consacré au « sujet féminin » dans son rapport au don. Cette idée scella la magie d'une rencontre. De premiers échanges furent organisés en *off* du colloque : ils nous convainquirent que c'était Elena Pulcini, la philosophe, qui avait le plus progressé dans cette voie de recherche. Une autre idée germa

>>>

---

6. Dans sa conclusion de l'*Essai*, Mauss lui-même déplore que le terme « don » renvoie à un niveau commun de lecture ou de compréhension du monde, mais il constate : « Nous n'en trouvons pas d'autre, voilà tout. »

7. Carina Basualdo (anthropologue et psychanalyste), Roberte Hamayon (anthropologue), Sylvie Malsan (ethnologue), Elena Pulcini (philosophe).

8. Cf. *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 36, « Mauss Vivant », 2<sup>e</sup> sem. 2010.

&gt;&gt;&gt;

alors, celle de proposer à la discussion, pour ce numéro, l'article qu'elle avait publié quelque temps auparavant, ici même<sup>9</sup>.

*Vers un sujet... en relation de don*

L'article d'E. Pulcini commande plusieurs prolongements.

D'une part, à partir de l'idée d'un don attribué au sexe féminin – que les théories féministes du *care* tentent de revaloriser mais sans parvenir à le détacher d'une compétence « naturelle » de la femme –, comprendre pourquoi (ou comment) il peut être vécu comme une norme imposée qui fait violence à la subjectivité des femmes, comme un asservissement donc.

D'autre part, autour de la critique que fait Elena Pulcini d'un sujet moderne, rationnel et utilitariste valorisé comme sujet autonome<sup>10</sup>, essayer de penser le don de manière nouvelle – de manière peut-être moins unilatérale, moins altruiste que le *care* ? –, comme une ouverture à un autre aussi vulnérable que je le suis. En d'autres termes, un don de type *care* auquel on pourrait donner un statut de réciprocité.

Cela pourrait nous conduire à imaginer ce que serait un sujet féminin dans un autre rapport au don. Mais également ce que serait une forme de don, réappropriée par les deux sexes et donc indépendamment du sexe (ou genre), tournée vers une forme d'émancipation intégrant la dimension de rencontre avec l'autre à la fois dans ce qu'elle a de positif et de risqué. Un sujet indépendant mais en relation de don.

On imagine bien, avec cette entrée, la multiplicité des réponses possibles selon qu'on interroge plutôt le passé ou l'avenir possible, ou souhaitable, des rapports entre les sexes-genres, qu'on met l'accent sur la part d'obligation ou au contraire de liberté du don, sur ce qu'il renferme d'intérêt pour soi ou d'intérêt pour autrui, etc. À la lecture des articles reçus, il nous est apparu qu'il était possible de les regrouper selon quatre grandes entrées principales, la première

9. « Assujetties au don, sujets de don. Réflexions sur le don et le sujet féminin », *Revue du MAUSS semestrielle*, « Malaise dans la démocratie », n° 25, 1<sup>er</sup> sem. 2005.

10. Mais profondément égoïste et dénigrant toute une part de l'humaine condition, sa part sensible.

posant la question générale de l'assignation des femmes au don et au *care*, la deuxième celle de leur assignation plus spécifique à la maternité, la troisième revenant sur la question de la spécificité du féminin, et la quatrième se risquant à quelques incursions sur les rapports entre dons des femmes et dons des hommes, et sur quelques voies, réussies ou non, d'émancipation de la part aliénante du don.

### Assignées au don ? Assignées au *care* ?

On a placé en début de ce numéro l'article d'*Alain Caillé* sur « le triple don des femmes » parce qu'il propose une distinction utile entre quatre niveaux de discussion sur le statut des femmes par rapport aux hommes, trop souvent confondus ou télescopés. Les femmes, comme les hommes, peuvent en effet être pensées dans les registres, respectivement de l'universel, du général, du particulier ou du singulier. Dans le premier, celui de l'être humain générique, comme dans le quatrième, celui de l'individualité, il n'y a aucune différence entre hommes et femmes, pareillement et simplement humains, et irréductiblement individués et singuliers. Ce n'est que dans le registre du général – disons de la *socialité secondaire* ou/et du politique –, d'une part, et du particulier – disons de la *socialité primaire*, de la famille, de l'amour et de l'amitié –, d'autre part, que la distinction des sexes-genres devient cruciale parce qu'elle spécifie ce que chacun doit donner à l'autre – et en recevoir – pour que ces registres puissent se reproduire et persister. Selon le niveau qu'on choisit pour aborder la discussion sur le statut des genres, on aboutira, bien entendu, à des conclusions fort différentes les unes des autres, et à des féminismes bien distincts, voire opposés. Puisque ce qui est vrai à l'un d'entre eux peut être totalement faux à un autre. Un fois cette différenciation minimale opérée, il apparaît clairement qu'il nous faut apprendre à raisonner sur les rapports hommes-femmes saisis dans cette tétra-dimensionnalité, elle-même historicisée<sup>11</sup>.

---

11. Sauf, d'ailleurs, à distinguer huit niveaux et non pas quatre puisqu'il ne revient nullement au même de penser ou de vivre chacun de ces registres isolément des autres, dans son abstraction, ou dans des relations complexes et concrètes avec les autres. Par exemple, le pôle de la singularité abstraite est celui de l'individualisme postmoderne, indifférent aux figures de la personne, en relation avec d'autres personnes, du citoyen

Une fois ces distinctions posées, A. Caillé se risque à proposer un type idéal anthropologique de la condition féminine telle qu'elle a été organisée historiquement autour du don de la vie fait par les femmes mais très souvent dénié comme tel. Condition qui s'organise à partir d'un triple don des femmes qui peut aussi être vu comme une triple aliénation :

« – Vouées à être données et à se donner, elles se retrouvent sous la dépendance d'un époux, le plus souvent hors de leur lieu natal.

– Vouées à enfanter, il leur faudra apprendre à admettre la présence d'un autre en elle.

– Vouées à donner l'enfant qu'elles auront mis au monde, il leur faudra accepter qu'il se sépare d'elles pour rejoindre le monde masculin. »

L'énigme qu'il importe de résoudre est la suivante : pour les sociétés historiques, rien n'étant plus précieux que la vie, rien ne devrait valoir plus de reconnaissance que le don de la vie. Or tout se passe comme si les sociétés traditionnelles refusaient fermement de reconnaître explicitement ce don-là. Valorisant les dons des hommes – et notamment le don de la mort, fait par les guerriers –, elles affectent de faire comme s'il n'y avait pas de don des femmes (les hommes étant, par exemple, tenus pour les vrais créateurs de la vie), ou alors purement passif, ne méritant aucune reconnaissance particulière. Voilà qui représente un vrai défi à la théorie maussienne du don pour laquelle le don écrase ceux qui ne peuvent pas le rendre et glorifie ses auteurs. À moins de faire l'hypothèse que ce don de la vie ait été jugé si important et incommensurable qu'aucun homme n'ait pu espérer le compenser par un contre-don équivalent. Ne serait restée alors que la solution de le dénier ou de le minimiser...

Voilà qui fait écho aux débats actuels sur le *care*, ce don de soins et de sollicitude auquel les femmes seraient vouées ou assignées. Débats qui ont renouvelé en profondeur les discussions féministes<sup>12</sup>. Mais dans une certaine ambivalence et une certaine

---

ou du croyant, pris dans un collectif politico-religieux, ou de l'humanité en général. L'individu concret est celui qui a conquis son individuation en relation réflexive et dialectique constante avec les trois autres pôles de la subjectivité.

12. Voir le n° 32 de la *Revue du MAUSS*, « L'amour des autres. *Care*, compassion et humanitarisme », 2<sup>e</sup> sem. 2008.

indétermination. À l'origine de ces débats, on le sait, Carol Gilligan, dans son ouvrage *In a different voice*, s'appuyait sur les travaux du psychologue Kohlberg pour fait valoir que les femmes n'ont pas le même rapport à la justice que les hommes en cela qu'elles se soucient moins de principes abstraits et universalistes que des soins concrets, de la sollicitude, du *care*, à apporter à ceux qui souffrent et se trouvent dans le besoin. La valeur spécifique des femmes résiderait dans leur rapport à cette dimension de *care*. Mais une telle thèse apparaît à la fois comme un puissant soutien mais aussi comme un danger pour la cause des femmes. En faisant passer pour naturel leur enracinement dans la dimension du *care*, ne risque-elle pas de les y enfermer ? C'est pour pallier ce danger que Joan Tronto, on le sait, dans *Moral Boundaries*, propose une définition plus générale du *care* – soit l'« activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre “monde” de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible » – considéré, au moins en partie, comme un travail, susceptible dès lors d'être effectué aussi bien par les hommes que par les femmes. Mais s'il s'agit d'un travail ou même, simplement, d'une activité humaine générale, la spécificité des femmes tend à s'estomper, voire à disparaître. Ne reste plus, tendanciellement, que la revendication de l'identité-égalité hommes/femmes. Mais on ne voit plus alors comment penser ce qu'on pourrait appeler l'identité-différence. Ou encore, les femmes, dans cette optique, tendent à n'être plus pensées que dans le registre de l'universel et du singulier, à l'exclusion de tout<sup>13</sup> ce qui pourrait les assigner à occuper une place déterminée dans les registres du général et du particulier.

D'où l'importance de l'article d'*Elena Pulcini* qui décrit et analyse avec finesse, à la fois la grandeur mais aussi les glissements et les incertitudes du discours du *care*. Sa grandeur, parce que « l'éthique du *care*... met l'accent sur l'*universalité du besoin de care* issu de la condition de *vulnérabilité de l'humain* et sur la *valeur de l'interdépendance*, puisqu'il s'agit là de la source des choix moraux et d'une cohabitation sociale entre des sujets responsables les uns des autres ». Mais, justement parce qu'il a trait à cette fragilité constitutive de l'humain, le *care* ne saurait être vu

---

13. Notamment de tout substrat anatomico-physiologique.

comme un simple travail. « Une relation de *care* dénuée de cette qualité particulière de l'amour ne peut qu'aboutir à l'assistantialisme pur et simple, qui risque de déboucher tôt ou tard sur les "passions tristes" telles que le ressentiment et la rancune, destinés à se retourner contre le sujet lui-même, puisqu'ils produisent son affaiblissement. » On ne saurait donc penser le *care* autrement que comme une relation de don, hors équivalence. Au moins pour partie. Sans cette dimension de surabondance, d'excès et d'amour – quoi qu'on mette sous ce terme – le *care* s'autodétruit. Mais faut-il faire obligation aux femmes de le dispenser ? C'est bien sûr la crainte de cette assignation forcée qui motive la tentative de dépassement de C. Gilligan par J. Tronto. Encore faut-il ne pas jeter le bébé (objet de *care* par excellence...) avec l'eau du bain. D'où l'intérêt de la solution toute maussienne proposée par E. Pulcini : « Rendre au *care* la complexité émotive qui se trouve à l'origine de sa qualité donative nous permet de saisir dans toute sa radicalité le pouvoir déconstructeur et subversif du *care* et de sa qualité donative, non seulement par rapport à l'ordre existant et aux mots d'ordre dominants de l'individualisme et de l'utilitarisme, mais aussi par rapport à un altruisme qui demande au sujet de s'oublier. » Ainsi, poursuit-elle, « si nous reprenons la question initiale – que donnent les femmes ? – nous pouvons répondre que le *care* est peut-être le don des femmes par excellence, sans craindre, toutefois, de réduire une fois de plus le sujet féminin à une image dévalorisante et marginale. Le *care* ne consiste pas en l'attitude biologique d'un sujet qui trouve sa vocation naturelle dans l'oubli de lui-même et dans la dépendance de l'autre, il se configure au contraire comme le choix libre et conscient d'un sujet capable de conjuguer autonomie et dépendance, liberté et relation ». En ce sens, l'assignation au *care* et au don ne peut-elle faire signe vers un horizon d'émancipation ? Elena Pulcini le dessine en ces termes : « Au nom de leur familiarité séculaire avec cette dimension, les femmes ont peut-être un accès privilégié à l'attention et à la sollicitude envers l'autre, pourvu qu'elles soient capables de désaliéner le *care* et de l'assumer librement à partir de la reconnaissance de sa valeur universelle [...] Elles peuvent transformer leur condition traditionnelle d'*assujetties au care* (et au don) en agissant activement et volontairement en tant que *sujets de care* (et de don). »

Il semble donc que ce que l'on pourrait appeler le paradigme du *care* ne puisse prendre tout son sens et sa pleine portée qu'explicitement articulé au paradigme maussien du don, qu'il éclaire et complète en retour.

C'est à la description et à l'analyse des airs de famille entre ces deux paradigmes que procède *Philippe Chanial*, qui conclut que « le *care*, à l'instar du don, constitue à l'évidence une relation sociale résolument "totale" ». Il suggère ainsi de le désigner comme « une "matrice" (originaire) des relations interhumaines ». Bref, montre-t-il, « le *care* est plus que le *care*, comme le don – ce "roc", pour Mauss, de toute sociabilité humaine – est plus que le don ». Néanmoins, entre don et *care*, existe une relation de hiérarchie enchevêtrée. Certes, tous deux sont également relégués et marginalisés par l'imaginaire utilitariste et individualiste modernes, mais, demande Ph. Chanial, « cette relégation n'est-elle pas plus renforcée encore pour les activités et relation de *care* ? ». N'est-ce pas là ce que nous ont appris les sociétés traditionnelles où il y avait, en quelque sorte, don et don, « d'un côté les dons visibles, célébrés voire glorifiés, de l'autre, les dons discrets, invisibles voire invisibilisés. Dons masculins, d'une part, dons féminins, de l'autre ». D'où la conclusion de l'auteur selon laquelle « il n'est pas illégitime de suggérer que ce que nous, modernes, désignons sous le terme de *care*, ne renvoie à rien d'autre qu'à ces dons déniés, dévalorisés ». Dévalorisés parce que dons des femmes mais aussi, comme le suggérait J. Tronto, parce qu'ils nous renvoient à notre fragilité et à notre dépendance originelles.

On comprend mieux, à raisonner ainsi, une certaine ambivalence et indétermination, là encore, des mouvements de libération des femmes, pointées par *Jacques T. Godbout* dans quelques pages de *L'Esprit du don* que nous reprenons ici. Légitimement soucieuses de ne pas être enfermées et cantonnées dans la sphère domestique, sous la domination au moins économique d'un homme, les femmes aspirent à s'en libérer en accédant toujours plus massivement au travail salarié. Cette subordination économique, dénoncée par le marxisme comme une aliénation, apparaît alors comme une libération<sup>14</sup>. Mais ne risque-t-elle pas de faire perdre une partie du rapport

---

14. Comme s'il fallait se subordonner et s'aliéner dans le registre de la généralité pour se libérer dans celui de la particularité.

spécifique des femmes au don ? Quelles femmes ne sont-elles pas tiraillées entre ces deux exigences ? Ne faudrait-il pas, du coup, demande J. Godbout, reconnaître que d'autres choix sont possibles et valorisants que la seule subordination aux valeurs marchandes et utilitaristes ?

Il conviendrait toutefois de ne pas trop limiter la discussion à la maternité, au *care*, et aux travaux domestiques. Car les femmes sont également assignées au don de leur corps, et, plus spécifiquement, de leur beauté. De la beauté. Mais que se passe-t-il quand elles en sont dépourvues ou n'en ont pas en suffisance ? Et comment les sociétés humaines ont-elles pris en compte ce problème. Voilà la question, dérangement, que soulève *Roberte Hamayon*<sup>15</sup>, en présentant et commentant un livre de l'anthropologue Pierre-Joseph Laurent. « La beauté, ce n'est pas ou pas seulement un donné essentiel, c'est aussi et peut-être surtout le fruit d'une construction à la fois individuelle et sociale. Elle peut donc être régulée ; elle l'est le plus souvent par les systèmes d'alliance, mais ne l'est qu'à leurs marges dans les sociétés coutumières. » Dès lors faut-il se demander, suggère l'auteur : « Sans des institutions qui créent des catégories d'équivalence comme le mariage, que deviendraient les laides ? et aussi, plus largement, que deviendraient tous les non-beaux, c'est-à-dire chacun puisque l'âge, toujours, finit par le rendre laid ? » Or ce problème devient particulièrement aigu dans notre société où la beauté est devenue un bien de consommation. « Depuis que cette perspective utilitariste fait du corps un enjeu, écrit R. Hamayon, voilà que les privés de beauté risquent d'être aussi privés d'insertion sociale. » À cette question troublante, P.-J. Laurent et sa commentatrice apportent en guise de conclusion une hypothèse tout aussi dérangement : « Au total, l'examen du "mariage au féminin" qu'a réalisé l'auteur n'a pas fait que démontrer l'existence d'une relation inversée entre la beauté et le mariage ; il a aussi renouvelé la ques-

---

15. Faute de place, nous n'avons pu reprendre, dans ce numéro, un texte ancien de l'auteur : « Le pouvoir des hommes passe par la "langue des femmes". Variations mongoles sur le duo de la légitimité et de l'aptitude », *L'Homme*, 1979/3-4. [En ligne :] <[www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom\\_0439-4216\\_1979\\_num\\_19\\_3\\_368000](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1979_num_19_3_368000)>. Il serait intéressant de revenir en détail sur cet article essentiel après avoir lu ce numéro. Car nombre des thèmes évoqués ici s'y retrouvent, de la totale subordination officielle des femmes au pouvoir de fait qu'elles peuvent parvenir à occuper dans ce cadre.

tion de la différence sexuelle par la question fondamentale qu'il a fait surgir : s'il n'y a pas plus de sociétés matrilineaires récusant l'alliance, n'est-ce pas parce que l'accent mis sur la beauté et la féminité engendre l'insécurité, alors que l'échange et la domination masculine offrent la sécurité ? »

### Assignées à la maternité ?

Mais le don des femmes spécifique par excellence n'est-il pas celui de la vie ? Des enfants ? Cette hypothèse d'un don spécifiquement féminin peut être certes discutée. Pour autant, le fait que ce don soit tout autant dénié ou minimisé, voire davantage, que celui du *care*, mérite une réflexion approfondie. Et il est frappant d'observer que ce déni n'est pas seulement un déni social institué, mais qu'il est également au cœur des théories anthropologiques. Et notamment de l'anthropologie lévi-straussienne, comme le montre ici de façon lumineuse *Lucien Scubla* dans le prolongement de son article, paru dans le précédent numéro du *MAUSS*. Il y pointait la prodigieuse inversion de la réalité sur laquelle repose la théorie freudienne de l'Œdipe. En effet, alors que celle-ci met en scène un *penisneid*, une envie féminine du pénis, toute l'expérience ethnologique n'atteste-t-elle pas que c'est d'abord la puissance génésique des femmes qui fait l'objet de l'envie – déniée – des hommes ? Cette omission de la puissance génésique des femmes, montre Scubla, est une conséquence nécessaire du postulat qui fonde l'anthropologie de C. Lévi-Strauss pour qui, toujours et partout, ce sont les hommes qui (se) donnent ou échangent les femmes. Toutes les relations de parenté, et leur terminologie, découleraient de ces dons de femmes... purement masculins. C'est sur cette base que reposerait ce que C. Lévi-Strauss appelle l'atome de parenté. « Alors que Lévi-Strauss pourrait donner l'impression, écrit L. Scubla, de prendre en compte toutes les relations pouvant exister entre deux membres quelconques de sa structure élémentaire, il omet en réalité deux d'entre elles, et non des moindres, dans sa typologie des systèmes d'attitude : la relation mère-enfant (et plus précisément, dans son modèle, la relation mère-fils) et la relation entre le frère et le mari de sa sœur. » Ainsi, poursuit l'auteur, « au lieu de raisonner sur les relations binaires (ou paires d'individus) incluses dans l'atome de

parenté, comme le fait Lévi-Strauss, sans doute serait-il préférable, et non moins conforme à la méthode structurale, de prendre d'abord en considération les relations ternaires (ou triades d'individus) ». À l'appui d'une impressionnante démonstration, Lucien Scubla conclut que cette séquence de relations triangulaires<sup>16</sup> pourrait bien constituer la structure dynamique profonde de l'« atome de parenté » : « En mettant l'accent sur l'aptitude des femmes à servir d'objets d'échange entre les hommes, plutôt que sur leur capacité à donner la vie à des enfants, en omettant totalement la relation mère-enfant, dans son analyse de "l'atome de parenté", Lévi-Strauss accentue encore la propension de la pensée occidentale à reléguer la procréation au second plan, à la réduire à un pur fait de nature, et à lui dénier ainsi toute importance au regard, du moins, de l'ordre symbolique qui constituerait l'essence même de l'humanité. »

Mais, corrélativement, l'idée même que ce sont les hommes qui se donnent les femmes ne résulte-t-elle pas, dans certains cas au moins, et partiellement, d'une illusion d'optique ? C'est ce que suggère puissamment la belle étude menée par *Anne Ducloux* sur le mariage en Ouzbékistan. D'où il ressort que ce sont les belles-mères qui se donnent leurs belles filles en les donnant à leurs fils. Voici comment elle résume ses conclusions : « Choisie par la mère de son futur mari, la jeune mariée est "reçue" rituellement par celle-ci, le dernier soir des cérémonies du mariage, au domicile du jeune époux dont elle vient de faire la connaissance. Cette "réception" sera rendue définitive par le contrôle de virginité, réalisé dans les trois jours suivant la nuit de noces. À ce moment, la belle-mère prendra pleinement possession du corps de la jeune femme, de sa force de travail puis des enfants qui naîtront de cette union [...] Ce n'est que quinze ans plus tard que la belle-mère "rendra" à la jeune femme tous les "présents" faits au patrilignage de son fils, marquant du même coup sa "déprise". La jeune femme jouira dès lors d'une certaine émancipation par rapport à sa belle-mère qui lui offrira des bijoux en or, un turban et une tenue traditionnelle dignes des mille et une nuits. Ce "nouage du turban" permettra à la

---

16. Il en dégage quatre : la triade de la famille nucléaire (père, mère, enfant) ; celle de l'alliance (frère « donneur », sœur « donnée », mari « preneur ») ; la triade matrilinéaire primordiale (frère, sœur, enfant de sœur) ; la triade patrilinéaire potentielle (frère, enfant de la sœur, mari de la sœur).

belle-fille de s'arroger une certaine autorité, jusque-là confisquée, sur ses propres enfants, de choisir les épouses de ses fils et donc de devenir belle-mère à son tour. »

Mais revenons à l'enfantement. Est-il réellement permis de parler à son propos de don ? d'un don de la vie ? d'un don d'enfant ? Assurément, à en croire les deux articles qui suivent. Pour qu'il y ait don, il faut qu'il y ait perte de quelque chose. Et si donner c'est toujours, comme le dit Mauss, donner quelque chose de soi, se donner soi-même, il faut que dans le don de la vie, dans la grossesse comme dans l'accouchement, s'éprouve une certaine perte de soi. Sans même parler des malaises et de la douleur. C'est le déni de cette perte de soi et de cette douleur qui conduisent les sociétés humaines à penser le don de la vie non comme un don, appelant de la reconnaissance et de la gratitude, mais comme une donation, *i.e.* comme un don gratuit et sans sujet. Ne méritant donc pas de reconnaissance. Or que ce don de la vie n'aille nullement de soi, qu'il puisse être accepté ou au contraire refusé par les femmes, c'est ce qu'*Élisabeth Conesa* rappelle fort bien, en termes très simples, à partir de son expérience d'analyste. Chez certaines femmes, « la présence en elles d'un fœtus qui se développe est une présence envahissante, celle d'un corps étranger qui les ronge, qui parfois va jusqu'à être qualifié de "monstre". Cette sensation d'envahissement les conduit à dire qu'elles ne savent plus qui elles sont, qu'elles se sentent dépossédées d'elles-mêmes ». D'une manière qui n'est pas sans évoquer l'expérience du don artistique selon Lewis Hyde, dans *The Gift*, ce don ne peut prospérer que s'il est ressenti et traité en effet comme un don. « C'est, pour autant », poursuit É. Conesa, « qu'elles acceptent d'avoir reçu quelque chose d'étranger, qu'elles acceptent de recevoir quelque chose qui les dépasse et de se soumettre au développement de la vie en elle, qu'elles peuvent pleinement se penser comme donneuses de vie. Donner la vie, pourrait-on dire ici, c'est accepter de recevoir du soi la vie qu'on accepte de transmettre et qui, ainsi, peut aller de soi. » Il y a là l'expérience d'une altérité, d'un autre en soi, dont les hommes ne feront jamais l'expérience. Mais l'acceptation de cette altérité est aussi le moyen de se trouver ou de se retrouver soi-même. Celles qui s'y refusent et voient dans le fœtus une sorte de monstre sont aussi « le plus souvent ces femmes (qui) pouvaient dire avant d'être enceintes que leur corps leur semblait étranger à elle-même ».

Symétriquement, pour certaines femmes, donner la vie, c'est se la donner à soi-même. « Dans des situations extrêmes, quand le sens d'une vie se perd, donner la vie devient impératif. C'est comme si "quelque chose" qui les dépasse savait pour elles que leur chemin doit passer par l'enfantement. » Mais ce n'est pas tout, enfin, que de porter, de mettre au jour un enfant et de l'allaiter et le *nurser*. Cet étranger en soi qui est devenu si intime, reçu du soi (dit en termes jungiens) et devenu identique à soi, encore faudra-t-il, pour qu'il grandisse, apprendre à faire une place à son père, réelle ou symbolique. À s'en séparer. À le perdre pour pouvoir le garder sur un autre mode. Où l'on retrouve le triple don et la triple aliénation des femmes. Aliénation ? Cette obligation d'accepter une altérité essentielle et intrusive avant de pouvoir être constitutive.

Ce sont tous ces thèmes entrecroisés que l'on verra apparaître dans le témoignage personnel – une expérience parmi une infinité d'autres, mais ici relatée au plus près et au plus vrai de l'expérience vécue – qu'a bien voulu rédiger *Corinne Renault* : ceux de l'étrangeté, de l'ambivalence, de l'incertitude entre la vie et la mort, du rejet, de la souffrance, de l'acceptation, du sacrifice (notamment de la vie professionnelle) qui se révèle au bout du compte ne pas en être un, de la réversibilité entre égoïsme et altruisme etc.

*Julien Tardif* et *Mathieu Azcue* prolongent, en sociologue et en praticien – en l'occurrence sage-femme –, cette réflexion sur les mystères de la conception. Que devient l'accouchement, pour les femmes, lorsqu'il est ainsi touché par la grâce biomédicale ? Ils montrent ici non seulement combien cette biomédicalisation aboutit à une généralisation de l'anonymat du soin, à son morcellement, mais, plus encore, combien elle interdit à la femme d'être reconnue comme sujet. La femme doit en effet se conformer à l'injonction d'être mère alors que la médiation technique vide la possibilité d'appropriation du sens même de cette injonction. Or, précisent-ils judicieusement, être instituée par le don de soin dans un rôle de mère ou être reconnue avant tout comme un sujet femme et mère dans le don, ce n'est pas la même chose. Les auteurs proposent ainsi une façon nouvelle d'appréhender la question du maternage, une perspective qui peut permettre de penser la femme comme « sujet de don » dans une société qui ne serait pas (trop) techno- et androcentrée.

Mais qu'en est-il du « don de la vie » dans le cadre d'une autre forme de biomédicalisation de la naissance, celle de l'assistance médicale à la procréation (AMP) avec tiers donneur ? Qui donne la vie dans cet étrange ménage à trois, lorsque « plus d'un homme et d'une femme » sont en jeu ? Pour comprendre de quoi il retourne, *Irène Théry* suggère de distinguer entre procréation et engendrement. En effet, dans le couple receveur du don de gamètes, les deux engendrent, mais l'un procrée (la mère) et l'autre pas (le père stérile). Celui-ci participe à toutes les dimensions de l'engendrement (psychiques, mentales, affectives, intentionnelles et institutionnelles), à l'exception de ses dimensions physique ou physiologique : celles justement de la procréation. Quant au donneur, celui-ci procrée l'enfant, mais ne l'engendre pas. Quelle est donc la nature de son don ? « Le donneur, précise l'auteur, sait que le sens de cette procréation consentie par avance est de permettre à *d'autres* de devenir parents [...] elle est ce qui permet à *d'autres* non seulement de devenir parents par la filiation, mais aussi d'engendrer un enfant. Ce qu'il fait est en réalité un don incomparable à tout autre don et *a fortiori* incomparable à un simple don d'«élément du corps humain» : un don d'engendrement. » Or, un tel don peine à être reconnu. Considéré comme un simple don de gamètes, il doit être « ni vu ni connu », d'où l'anonymat et le(s) secret(s) (de famille). Déni de don, masculin cette fois, pour mieux conforter le mythe d'une procréation ordinaire, l'identification entre filiation et procréation<sup>17</sup>.

Il ne s'agit pas pour autant de passer le biologique par pertes et profits. Comme le montre *Julia Kristeva*<sup>18</sup>, la biologie elle-même se trouve aujourd'hui confrontée à un phénomène singulier, à savoir la présence de certains bouleversements hormonaux chez la

---

17. Comme elle montre dans l'ouvrage dont est extrait ce texte, cette « valorisation sans égale du «père d'intention» » s'opère non seulement au détriment du donneur, réduit à la fonction instrumentale de matériau reproductif, mais aussi de l'enfant qui devra se le tenir pour dit : «au-delà des gamètes, il n'y a rien» ». Comme si l'engendrement était réductible à un ensemble d'actes biologiques, étranger au monde du sens, c'est-à-dire au monde humain. Voir I. Théry, *Des humains comme les autres. Bioéthique, anonymat et genre du don*, Éd. de l'EHESS, 2010. Nous remercions l'auteur et l'éditeur de nous avoir autorisés à publier ce texte.

18. Que nous remercions de nous avoir gracieusement autorisés à publier ce texte.

femme enceinte, voire dès le désir de maternité<sup>19</sup>. « Existerait-il, se demande-t-elle, une “perméabilité” entre biologie et psychisme ? » Elle y répond en psychanalyste, et de façon provocatrice, en nous invitant à visiter « le multivers » de l'érotisme maternel, une économie spécifique de la pulsion, qu'elle nomme « reliance » et qui n'est pas sans lien, à l'évidence, avec la logique du don. En effet, pour l'auteur, cet érotisme maternel, à la fois passion et vocation, avec son horizon biopsychique propre, désigne avant tout un état, un « état d'urgence de la vie », « une qualité d'énergie toujours déjà psychosomatique chez l'être parlant, donnée et reçue pour être à la mesure nécessaire à la conservation de la vie ». Ainsi, « tandis que la *libido de l'amante* est dominée par la satisfaction des pulsions, l'*érotisme maternel* déploie la poussée libidinale – et nous ne sommes guère éloignés ici des théories du *care* –, constitue une partie intégrante de l'érotisme maternel. « Elle tient : *Stabat Mater*. Un fantasme, mais il s'érige sur une réalité psychique et somatique tout aussi fragile qu'indélébile : la *reliance* maternelle. » C'est la raison pour laquelle il importe tant, comme ce texte le propose, de créer de nouveaux concepts de la métapsychologie pour développer – à l'écoute de la sexualité de l'amante – l'*élucidation* et l'*accompagnement de l'érotisme maternel* dans sa spécificité ». Sans quoi, conclut-elle, « l'émancipation du sujet femme est vouée à n'être qu'une idéologie sans éthique ».

### La femme ? Les femmes ? Quelle(s) femme(s) ? Sexe et genre

Que donne la femme ? Que donnent les femmes ? Nous avons posé ces questions jusqu'ici comme si nous savions ce qu'il en est de la femme ou des femmes, comme s'il était possible de les saisir sous un concept ou une définition universellement partagés. Tel

---

19. « Tandis que la littérature médicale évoque la surmortalité et le risque fœtal chez la diabétique, des expériences cliniques isolées font état de patientes diabétiques qui, de façon individuelle et dans certains types de diabète, améliorent leur contrôle glycémique. Une nouvelle piste pour la recherche psychanalytique : quelle corrélation entre l'intensité du fonctionnement fantasmatique et hallucinatoire et certaines modifications biologiques chez la femme enceinte ? »

n'est évidemment pas le cas. Il faut donc maintenant s'affronter à cette question de l'identité féminine pour elle-même.

Il n'est plus possible désormais d'entrer dans ce type de discussion sans s'appuyer sur la distinction désormais canonique entre sexe et genre, entre une identité anatomico-physiologique et une identité socialement et culturellement construite accolée ou superposée à l'identité biologique, étant entendu, comme l'a défendu notamment Judith Butler, que cette dernière elle-même est difficilement cernable et identifiable indépendamment du genre. Jusqu'où en dépend-elle, jusqu'à quel point s'y dissout-elle ? Telle est la question. Qui suppose de ne pas réduire les femmes à la femme, ni la femme au féminin ou à la féminité.

Comme le formule très clairement *Catherine Malabou*, « aujourd'hui, le "féminin" semble n'être plus lié à la "femme", si l'on entend par "femme" une réalité à la fois anatomique et culturelle déterminée ». Le développement des études féminines qu'a connu la fin du xx<sup>e</sup> siècle, les travaux de Judith Butler en particulier dans le domaine des études de genre et de la théorie *queer*, ont contribué à remettre en question le partage du masculin et du féminin et à montrer qu'une identité de genre est toujours performative, jamais donnée. Parler de « genres », nous le savons désormais, n'est plus parler de « sexes ». Ainsi, faudrait-il « accepter l'idée que le féminisme puisse désormais être entendu comme un féminisme sans femme ». Et se résoudre à concevoir que, « si le féminin a un "sens", ce serait alors dans la mesure où il permet de remettre en cause l'identité de la femme et procède de la déconstruction et du déplacement de cette identité même ». Une seule solution, la déconstruction ?

On comprendra mieux la pertinence de cette distinction entre sexe et genre, en allant faire un tour, comme nous y convie l'éthologue *Michel Kreutzer*, du côté du monde animal. On y découvrira, outre l'universelle présence de l'homosexualité, une extraordinaire variabilité et interchangeabilité des comportements des mâles et des femelles par rapport au sexe anatomique. « Monogamiques ou polygamiques (polygynes ou polyandres), les structures reproductrices permettent une grande variété de comportements parentaux. Chez un très grand nombre d'espèces, il n'existe pas de comportement maternel ou paternel prédéfini. La répartition des rôles parentaux subit des variations notables liées aux stratégies reproductrices

individuelles. La connaissance du sexe des individus ne permet donc pas de leur attribuer *ipso facto* un rôle parental typique<sup>20</sup>. » Bref, le *care* n'est pas seulement ou pas nécessairement réservé aux femmes. À la bisexualité théorisée par Freud, ne conviendrait-il pas de superposer l'idée d'une bigendricité, peut-on se demander ?

L'article de *Bernard Saladin d'Anglure* apporte un matériau ethnographique tout à fait saisissant à ces discussions à partir du cas des Inuit (autrefois appelés Eskimos). Soucieux de maintenir un certain équilibre des sexes, un *sex-ratio* déterminé au sein des familles ou des clans, les Inuit élevaient, en cas de besoin et jusqu'à l'âge de la puberté, certaines filles comme des garçons ou certains garçons comme des filles. Aucun rapport avec des cas de travestissement ou de transsexualisme. On voit bien là l'extraordinaire marge de jeu dont dispose la culture dans l'autonomisation du genre par rapport au sexe biologique. La coutume inuit de marier la femme « 3<sup>e</sup> genre » (masculinisée) à un homme « 3<sup>e</sup> genre » (féminisé) rappelle les droits de la nature, mais sous contrôle de sa culturalisation radicale. B. Saladin d'Anglure suggère par ailleurs, de façon intéressante, que c'est parmi les représentants du troisième genre que se recrutaient traditionnellement les chamanes (et aussi bien en Sibérie et en Amazonie) et peut-être aujourd'hui, aussi, chez nombre de personnages charismatiques. Atypiques, en tout cas.

C'est dans un tout autre style, dans le sillage de Lévinas et de Derrida, que C. Malabou reprend la question en s'interrogeant sur un « féminin » qui « ne renvoie pas exclusivement à la femme et désigne une dimension éthique présente chez tous les sujets ». Ainsi, montre-t-elle, « s'il est vrai que l'hospitalité est ouverture originaire à l'autre, c'est-à-dire à toutes les différences, s'il est vrai que le "féminin" désigne non une particularité mais cette ouverture même, cet accueil, il n'y a donc pas véritablement de spécificité "féminine" »

---

20. L'auteur donne de multiples exemples, qui rappellent, par cette diversité même, les travaux de Margaret Mead en terres océaniques : « Chez les poissons d'eau douce, on rencontre le plus fréquemment la monogamie avec des soins biparentaux. Mais chez les poissons marins, dans les cas où on peut observer des soins parentaux, ils sont le fait des mâles. Chez les oiseaux, 80 % des espèces sont monogames, avec beaucoup de soins biparentaux. Chez les mammifères, dans 80 % des cas, les structures sont polygames. Les femelles allaitent, et 95 % d'entre elles s'occupent des petits. Mais des mâles peuvent participer : chez les carnivores et les primates, on relève des soins paternels dans 20 % des cas, avec de grandes différences individuelles. »

du féminin bien qu'il soit possible de parler d'un *féminin de la donation, d'un féminin comme donation* ». Peut-on, néanmoins, et jusqu'où, séparer le féminin de la femme ? Il y a là, conclut-elle, une part d'indétermination. Elle écrit ainsi : « On voit et l'on ne voit pas pourquoi il serait plus féministe de dire que le féminin n'est pas nécessairement et factuellement lié à la femme que de soutenir à l'inverse que la féminité empirique est ineffaçable et résistante à tout rouleau neutralisant. Qu'est-ce que le féminisme s'il faut en effacer son point source, la femme ? De l'autre côté, il est vrai, si le féminin est défini en référence à l'étant qui "reste à la maison", ou à celui qui n'a pas le phallus, l'origine pré-éthique de l'éthique est définitivement suspecte. » D'où sa conclusion : « La question est que le féminin ou la femme (on peut dire l'un ou l'autre maintenant), en demeurant l'une des modalités incontournables du change ontologique, deviennent eux-mêmes des lieux passants et métaboliques de l'identité, qui donnent à voir, comme d'autres, le passage inscrit au cœur du genre. Il y a un espace ouvert entre chaque genre et le "féminin" qui, comme nous l'avons vu, est à la fois réductible et irréductible à chacun d'eux. »

Dans une tout autre perspective, lacanienne cette fois-ci, *Carina Basualdo* pointe les limites du discours de Freud sur les femmes – « que veulent-elles ? » –, trop prisonnier d'une logique de l'avoir : avoir ou pas un pénis. C'est, montre-t-elle, pour sortir de ce discours de l'avoir et de la dichotomie et/ou de la complémentarité entre les sexes, que Lacan parle de phallus et non de pénis et développe une analyse et des « formules » de la sexuation. Le résultat essentiel est le suivant : « "*La*" Femme n'existe pas. » Voici l'énoncé qui condense le résultat du travail développé par Lacan entre 1971 et 1973 selon les formules de la sexuation. Ce travail implique une critique profonde de l'Œdipe freudien. Celui-ci est réduit à sa logique, la logique ensembliste du Tout. Cette logique fait l'homme à partir de la loi de la castration, concomitante à la seule jouissance qui lui sera accessible : la jouissance dite phallique... À l'inverse, l'Autre jouissance, comme l'appelle Lacan, celle qui appartient aux sujets situés par rapport à une jouissance non ensembliste, celle du *pastout*, ne constitue pas l'Universel de La Femme. Après avoir rappelé que « la question de Freud : "Que veulent les femmes ?", qui reproduisait la logique de l'avoir par le truchement d'une identification fallacieuse des femmes aux hystériques, nous

enfermait d'emblée dans le Tout du Royaume Masculin, régi par la seule jouissance phallique », C. Basualdo fait l'hypothèse que le passage à la deuxième question, formulée en clé maussienne, « Que donnent les femmes ? », ouvre à une autre possibilité. Ou encore que « la notion lacanienne de *pastout* permet de rejoindre, du côté de la psychanalyse, la critique maussienne de la logique de l'avoir ».

Dans la même filiation lacanienne, on lira les deux textes suivants qui, au regard des différentes entrées possibles sur la question, ouvrent, chacun à leur tour, des perspectives toute à fait novatrices.

« Une seule solution, la déconstruction ? », demandions-nous pour résumer un certain discours installé. Oui et non, nous dit *G. Le Gaufey*. Le sexe n'est pas en effet ce « construit » que constitue le « genre ». Au regard de sa réalité génétique, hormonale, physiologique, physique et caractérielle, il constitue davantage « une donne, comme on dit au jeu de cartes, mais cela n'indique à personne comment va se jouer la partie qui ainsi s'annonce ». En ce sens, il désigne bien une série d'éléments réels, à condition toutefois de ne pas confondre réel et vérité. Dans cette perspective, adossée à la théorie de la vérité du sémanticien Tarski, il montre que si « “Femme” n'est pas une qualité (ni un défaut) », si l'énonciation « je suis une femme (ou « je suis un homme ») ne tient, logiquement, pas debout », bref si elle n'est rien d'autre qu'un performatif, ses conditions de vérité sont néanmoins à la charge du sujet lui-même. Car c'est à lui, sauf à se satisfaire d'une parole vide de sens, de « se donner les moyens de soutenir la position qu'il proclame sienne ».

*Alain Lemosov* propose quant à lui une vaste synthèse et une impressionnante relecture des liens entre don, féminité, amour et sexualité dégagés, de façon parfois contradictoire, par Lacan. Il souligne notamment que « l'inscription dans la fonction phallique, aussi vitale soit-elle pour le sujet, en premier lieu car elle en constitue la matrice, n'est pas-tout ». Ainsi, dans l'amour pour un homme ou pour une autre femme, une femme peut donner la possibilité à l'autre de « s'extraire, ne serait-ce que pour un temps, de se dés-identifier de la mascarade phallique, qui s'énonce “faire l'homme” ou “faire la femme” ». Si, selon Lacan, l'amour, c'est « l'amour des femmes », n'est-ce pas alors en raison de leur rapport

différent au phallus, d'un rapport plus immédiat avec l'Autre en elle ? Encore faut-il, conclut l'auteur, qu'il ou elle en accepte le don. Le don du *pastout*.

Ces analyses sont suggestives, mais pas faciles à articuler avec les débats féministes actuellement dominants. Sans doute parce que la distinction du genre et du sexe, d'origine anglo-saxonne, n'avait pas cours du temps de Lacan. Il y a donc tout un travail à effectuer pour traduire les questions contemporaines, celles de J. Butler<sup>21</sup>, C. Gilligan, J. Tronto et bien d'autres dans les termes lacaniens, et réciproquement. Peut-être en saisira-t-on mieux l'enjeu à partir des quatre textes qui closent cette section.

Quelle est en définitive la marge de jeu dont dispose ou doit disposer la définition culturelle et individuelle du genre par rapport à la réalité physique brute du sexe anatomique ? Cette question traverse tous les articles que nous venons de présenter.

Mais alors que la plupart de ceux-ci insistent sur l'irréductibilité, de fait et de droit, du genre au sexe, *Bruno Viard* prend le parti inverse et propose de déduire tout un ensemble de caractéristiques pérennes du rapport des hommes et des femmes au « désir » à partir de leurs différences anatomiques : l'érection du côté masculin, la grossesse, l'accouchement et l'allaitement du côté féminin. « Jamais un homme n'a vécu une seule de ces trois expériences<sup>22</sup> », écrit-il. Prenant appui sur Rousseau, selon qui « pour que l'acte s'accomplisse, il faut que l'homme *veuille* (et puisse) et que la femme *résiste peu* », il suggère l'existence chez l'homme d'une position de chasseur et, chez la femme, celle à la fois d'une position de séduction et de pudeur. Il revendique ainsi d'avoir suivi une « troisième voie » entre approches naturalistes et approches culturalistes, puisque la pudeur et toutes les règles institutionnelles seraient destinées, précisément, à échapper à la nature.

Ne le cachons pas : cet article a suscité de très fortes objections chez certain(e)s des responsables de ce numéro qui jugeaient qu'il n'y avait pas sa place. Indépendamment même du contenu, il semble

---

21. Très au fait de la psychanalyse lacanienne.

22. Auxquelles des lectrices femmes de cet article suggèrent d'ajouter les menstrues, manifestation spécifique d'une réalité physiologique elle aussi inconnue des hommes.

que la référence à Rousseau et un type d'écriture passé de mode aient pu évoquer un naturalisme d'un autre temps. L'opposition nature/culture n'aurait-elle pas ici disparu au profit d'une nature essentialisée, omniprésente, omnisciente, anhistorique et si prescriptive ? Comme si « Dame Nature » avait fixé un cahier des charges et distribué des rôles (complémentaires) : la puissance active du côté du sexe fort, la faiblesse passive du côté du sexe faible<sup>23</sup>. Plus encore, si l'article fait problème, entre autres choses, c'est précisément parce que faisant l'économie de toutes les discussions que nous venons de présenter, il semble rabattre les femmes sur LA femme et La femme et le féminin sur la femelle (et, symétriquement, les hommes sur la masculinité et la masculinité sur le mâle) et, corrélativement, de confondre fonction, besoin, instinct et désir. Ne serait-ce que pour confirmer la réputation d'ouverture pluraliste du MAUSS, nous avons néanmoins décidé de présenter ce texte à la discussion. Et peut-être conclura-t-on que s'il n'est pas en soi illégitime de se demander si, en deçà de la gigantesque variabilité du genre par rapport au sexe, que nous venons de rappeler, il ne subsiste pas un fond anatomique qui borde et informe le champ des possibles, il reste à parler du champ du désirable. Et, là encore, la position juste semble être celle d'Elena Pulcini qui, sans dénier les différences physiques, refuse d'y réduire les sujets, d'en faire leur destin, et moins encore une fatalité pour insister sur leur part de liberté dans l'acceptation des données naturelles.

Sans prétendre clore ces débats mais en les déplaçant quelque peu, *Philippe Chanial* invite à en revenir à Mauss et à suivre, en compagnie d'Irène Théry, ce qu'elle nomme son « chemin de déprise ». Mauss, dans une conférence de 1931<sup>24</sup>, ne confessait-il pas : « Nous n'avons fait que la sociologie des hommes et non pas la sociologie des femmes ou des deux sexes » ? Pour autant, Irène Théry montre parfaitement combien Mauss est étranger tant à un « tout naturaliste » – qui ferait de l'homme et de la femme des catégories universelles, ancrées dans la nature humaine –, qu'à son envers – et presque symétrique –, la démarche déconstructionniste

---

23. Ce qui vient poser la question du viol. L'argumentation de l'auteur ne conduit-elle pas en effet à poser que si le viol n'est pas, bien heureusement, la loi, c'est seulement parce que la culture aurait inventé pour les femmes la pudeur ?

24. « La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires », in *Œuvres III*, Minuit, Paris, p. 15.

contemporaine. Il nous invite à substituer à la notion de « différence des sexes », celle, proprement sociologique, de « division par sexe » ou de « distinction de sexe<sup>25</sup> ». Dans une telle perspective, montre Philippe Chanial, « “être une femme”, n’est en aucun cas réductible au seul fait d’être une mère ou une épouse. C’est tout aussi bien être une sœur, une initiée, une prêtresse, une ordonnatrice de *vendetta*, une ancêtre etc. Plus encore, n’est-ce pas cette nécessité (sociale) de la division qui ouvre au don ? Pour autant, conclut-il, « cette démonstration de l’universalité de la distinction des sexes n’élude en aucun cas la question du pouvoir, de la hiérarchie ou de l’égalité entre les sexes ». Elle invite davantage à la reformuler pour mieux échapper, selon les termes d’Irène Théry, « à la tentation de l’explication unique d’un prétendu fait unique nommé sans plus de précision “la domination masculine” ».

### **Dons des femmes, dons des hommes, et de quelques formes d’émancipation de la part aliénante du don**

Ces précisions apportées, il est possible de revenir à la question de savoir ce que se donnent respectivement hommes et femmes. En introduction à cette discussion, il nous a semblé éclairant de reproduire un article ancien de notre ami *Philippe Rospabé*. Il rappelle que si « les sociétés modernes ne distinguent plus le genre des biens que par l’article qui précède leur nom ; (que si) entre le tracteur et la farine, nous voyons d’abord un bien de production et un bien de consommation plutôt qu’un objet masculin opposé à un objet féminin, les sociétés archaïques attachent au contraire une grande importance à la division sexuelle des biens ». Extrapolons un peu : on pourrait dire que l’univers entier doit dans ce cadre être réparti entre masculin et féminin, car ce qui se donne, en dernière instance, c’est toujours du masculin ou du féminin. À chacun des genres correspond un type de don, comme le montre de manière idéaltypique Ph. Rospabé à partir du cas de la Papouasie-Nouvelle Guinée. Les biens masculins (type 1), écrit-il, « sont l’objet de dons compétitifs entre deux groupes qui se considèrent *a priori* comme

---

25. Tel est le titre de l’ouvrage d’Irène Théry ici présenté et brièvement discuté, *La distinction de sexe. Une nouvelle approche de l’égalité*, Odile Jacob, Paris, 2007.

égaux, tandis que les biens féminins (type 2), biens “précieux” comme les femmes, sont cédés pacifiquement pour dette de vie à ceux qui ont donné des femmes auparavant ». On pourrait dire, en d’autres termes, que biens masculins et biens féminins font l’objet des deux grands types de don que nous révèle l’anthropologie maussienne, le don agonistique pour les premiers et le don-partage pour les seconds. Mais entre ces deux types de don, les frontières sont aisément brouillées. Ph. Rospabé met ainsi en garde : « On aurait tort d’opposer un don agonistique à un don amical. Il arrive que la remise de biens précieux féminins intervienne dans une atmosphère de forte hostilité », pour différentes raisons qui viennent compliquer la simplicité de la dichotomie de départ.

Mais, une fois encore, est-il permis de parler de don en ce qui concerne les rapports entre hommes et femmes ? Certainement pas, si l’on en croit le féminisme marxiste radical de *Christine Delphy*, pour qui les femmes sont l’équivalent, vis-à-vis des hommes, des prolétaires vis-à-vis des bourgeois. Parlerait-on d’un don des prolétaires à leurs capitalistes ? Un don obligé peut-il être qualifié de don ? « Comme le capitalisme, écrit-elle, le patriarcat est un système d’exploitation économique – quoiqu’il ne soit pas que cela. À la différence du capitalisme, il n’extorque pas du surtravail, mais du travail : le mode de production domestique constitue la base économique du patriarcat. De même que le capitalisme construit des classes [...] le patriarcat divise la population en “hommes” et en “femmes”. » Et, ajoute-elle, pour faire justice de tous les discours qui invoquent les différences naturelles, et notamment le rapport à la maternité pour expliquer ou, pire, pour justifier, la condition historique des femmes, « la biologie n’a rien à voir dans ces segmentations, la domination violente et la dépossession des classes dominées des moyens de production de leur existence y a tout à voir ».

Point de vue défendable dans une certaine optique. Mais suffit-il à rendre compte de la complexité des relations hommes-femmes ? Notamment face au travail ? La contribution de *Patrick Cingolani*, dans une tout autre veine marxienne que C. Delphy, revient sur cette question, ou plus encore sur celle de l’articulation entre travail et sphère domestique. Celle-ci se pose, selon l’auteur, dans un cadre nouveau : celui d’une multiactivité croissante, notamment des

femmes. Comment alors faire en sorte que cette « chance humaine de la multiactivité féminine », signe d'égalité et d'émancipation, ne soit pas dégradée en nouvelles formes d'aliénation et d'oppression ? Certes, « il ne saurait y avoir d'émancipation familiale des femmes sans transformation du comportement des conjoints », mais un tel rééquilibrage au sein de la sphère domestique – un meilleur partage du *care* notamment – suppose également de mener « une véritable politique d'émancipation des genres féminin et masculin ». Si celle-ci passe par un changement quant à la relation à l'entreprise, « de manière à ce que cette dernière soit adaptée à la bi-activité des parents et à l'épanouissement de l'enfant », elle exige aussi que puissent être davantage investies les zones périphériques au domestique et au familial, notamment associatives, que les « valeurs de sociabilité de dons », entretenues dans le quotidien féminin, s'ouvrent à la vie publique et civique.

Sur les enjeux du partage des tâches domestique, on lira l'article d'*Éric Rémy* et *Julien Rémy* qui décrivent de manière plaisante les diverses manières dont les hommes tentent de s'acquitter, de s'approprier ou de s'affranchir d'une tâche qui a longtemps été considérée comme l'apanage des femmes et qu'elles ont parfois du mal à déléguer véritablement sans revendiquer sur elles un contrôle en dernière instance : les courses ménagères.

Symétriquement, comme le montrent *Gilles Vieille Marchiset* et *Anne Tatu-Colasseau*, on s'aperçoit que dans un domaine considéré comme viril, celui du loisir et, plus particulièrement du sport, ce sont les femmes, et souvent les grand-mères, qui assurent la transmission des valeurs et y insèrent les garçons.

À l'inverse, et pour complexifier encore le tableau, pourquoi, se demande *Anna Cossetta*, les femmes donnent-elles si peu sur le Web ? Pourquoi sont-elles si peu présentes dans ces communautés en ligne au sein desquelles les connaissances sont produites et échangées, sans la médiation de l'argent ? Comme si, cantonnées dans des espaces fortement connotés en termes de genre (blogs, sites consacrés à la santé, à la maternité ou à la consommation etc.), elles n'avaient pas leur place dans le monde du *free*, comme si les hommes, menacés dans leur pouvoir, avaient trouvé un élément constitutif de la masculinité dans les compétences technologiques...

Deux articles viennent clore cette section consacrée aux dons féminins et masculins, sur deux thèmes contrastés et fondamentaux : la position subjective occupée par des hommes dans la polygamie et celle occupée par des femmes dans un contexte d'immigration accompagnée ou suivie de prostitution. Sous la plume de la psychiatre *Berthe Lolo*, on découvrira, d'une façon surprenante aux yeux des Européens, l'attachement des Africains, mais aussi des Africaines, à une polygamie que, pourtant, ils entendent dépasser. Peut-on, dès lors, « en finir avec la polygamie en la pénalisant ? », demande-t-elle, sachant que « pénaliser la polygamie dans les sociétés démocratiques force l'individu à se brider, sans pour autant empêcher que la "polygamie de cœur" perdure, surtout autour du "machisme" dit naturel de l'homme. La pénalisation dans les pays d'Afrique subsaharienne s'avère un non-sens puisque les hommes de loi, les hommes politiques et les chefs d'État ainsi que les femmes elles-mêmes l'alimentent ». Car, écrit-elle, « même si la société impose une monogamie de fait, la polygamie de cœur reste toujours prégnante, et se manifestera d'une manière différente ».

Voilà qui n'est pas sans faire écho aux réflexions novatrices que présente *Sylvie Malsan* sur la position des femmes qui se prostituent après un processus migratoire. La grande majorité des études sur le sujet l'analysent comme une forme d'esclavage, d'autres insistent sur la part de conquête d'autonomie des femmes. L'auteur montre au contraire, troisième hypothèse, comment le fait même de la prostitution s'inscrit souvent dans une logique d'endettement vis-à-vis du passeur mais aussi du groupe social d'appartenance et de la famille. Et de cette dette-là, qui n'est pas seulement une dette monétaire mais aussi ou d'abord une dette symbolique, dans le sens où elle repose sur une forme de dépendance, on ne s'affranchit pas plus aisément qu'on ne rompt avec la définition ancestrale des rapports hommes-femmes. Ou bien, dit en clé de don, quand du seul fait de son statut social une femme doit se donner sans limites à sa famille, son seul geste salvateur consiste pour elle à s'émanciper du don et de sa trop grande part d'abnégation. Quitte à passer au préalable par une autre forme de sacrifice.

Ambivalences, réversibilités, complexités. C'est pour en rendre compte que nous avons placé à la fin de ce numéro, en guise de conclusion provisoire, parmi d'autres conclusions possibles, le bel entretien entre la psychanalyste *Monique Schneider*<sup>26</sup> et *Sylvie Duverger*. Ce dialogue, très riche, nous propose une articulation entre le paradigme du don maussien et la psychanalyse<sup>27</sup>, le premier permettant de mettre en lumière certaines limites du freudisme – trop cantonné au seul registre de l'avoir – et la seconde détaillant et approfondissant, comme il se doit, toutes les ambivalences et les réversibilités qui entrent en jeu dans ces rapports. On se persuade ainsi que, oui, il valait effectivement la peine d'analyser les rapports hommes-femmes en termes de don. Tous les thèmes de ce numéro, déjà évoqués, se trouvent ici repris sous un éclairage qui en fait ressortir toute la complexité. Et la richesse.

Impossible de conclure, donc. Si la question des rapports entre hommes et femmes et de la spécificité des femmes dans ce rapport était simple, ou susceptible de simplifications, ça se saurait depuis longtemps ! Mais peut-être y a-t-il pour l'aborder un point de départ en lui-même relativement simple malgré tout. Nous sommes tous, en règle générale, filles ou fils d'un homme et d'une femme, potentiellement amants ou amantes, pères ou mères etc. Les relations homosexuelles représentant une variation sur ce même thème universel. Chaque société institue différemment ces différents rôles. Ce qui est constant, toutefois, c'est que leur institutionnalisation se joue au premier chef dans la définition de ce que chacun de ces rôles doit donner aux autres et de ce qu'il est en droit d'en recevoir. Ainsi se constituent les genres. Eux-mêmes étayés – mais dans quelle mesure et avec quelle marge de variation ? – sur le sexe anatomique. Nous ne saurions prétendre avoir beaucoup avancé ici dans la réponse à ces questions. Mais au moins espérons-nous avoir suggéré qu'elles gagnaient à être formulées en termes de don et de contre-don. Resterait, pour

---

26. Auteure, entre autres, de *Généalogie du masculin* et *Le Paradigme féminin*, tous deux réédités en 2006 chez Flammarion, dans la collection « Champs ».

27. En complément des articles déjà publiés dans des numéros antérieurs par Carina Basualdo et Gérard Pommier.

s'assurer de la pertinence de cette formulation, à compléter la question « que donnent les femmes ? » par sa complémentaire : « que donnent les hommes ? ». Et, surtout, à se demander ce que peuvent encore se devoir femmes et hommes dans une société vouée à l'émancipation des sujets et à la désinstitutionnalisation. Rien d'autre sans doute que la part de féminité et de masculinité qu'ils auront choisi d'assumer.

### Hors dossier

On ne quitte pas le domaine du don, mais sans focalisation, cette fois sur son lien avec les femmes, avec les trois premiers articles de la partie hors dossier. Celui d'*Alain Caillé* est la préface à la réédition de la traduction en chinois de l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss. Peut-être, d'ailleurs, pourrait-il servir d'entrée en matière ou de guide aux lecteurs qui ne connaissent pas ou ont oublié cette œuvre majeure de Mauss.

Par ailleurs, il existait jusqu'à présent très peu de choses sur la pensée islamique du don. Après le livre de N. Benabdelali (*Le Don et l'anti-économique dans la société arabo-musulmane*, Casablanca, 1999), on trouvera ici une première esquisse, bien précieuse, de cartographie synthétique dans l'article de *Daniela Falcioni*.

Avec l'article de *Sébastien Mouret*, et dans le sillage des travaux de Jocelyne Porcher<sup>28</sup>, c'est dans le champ du rapport aux animaux que l'on retrouve le don. « L'investissement des éleveurs dans le travail, montre l'auteur, repose sur un don de la vie bonne aux animaux, qui est à la fois une volonté de légitimation de leur mise à mort pour l'alimentation humaine et un geste de gratitude. La gratitude reconnaît ce que sont les animaux d'élevage – des êtres qui ont une vie à vivre avant d'être tués et de mourir – et ce qu'ils donnent aux hommes : la vie. »

Pour finir, *Mauro Magatti* et *Laura Gherardi*, pour essayer de cerner les évolutions les plus récentes du capitalisme, proposent,

---

28. Cf. *Vivre avec les animaux. Une utopie pour le XXI<sup>e</sup> siècle*, La Découverte/MAUSS, Paris, 2011.

conformément aux travaux de Luc Boltanski et Laurent Thévenot et après analyse de la littérature managériale récente, le modèle d'une « Cité soutenable » dont le principe est celui de la valorisation des ressources humaines, sociales et environnementales. Et dans lequel la valeur de la « soutenabilité » (ou durabilité) ouvre de nouvelles voies à la quête du profit. Où l'on voit que donner au social et à la Nature peut s'avérer rentable. Encore un des paradoxes du don, serait-on tenté de conclure.

Vous trouverez en dernière page un lien  
pour commander en ligne la version numérique.



## Résumés et *abstracts*

### I

- **Alain Caillé** : *Le triple don et/ou la triple aliénation des femmes*

L'article esquisse un type idéal anthropologique de la condition féminine telle qu'elle a été organisée historiquement autour du don de la vie fait par les femmes mais très souvent dénié comme tel. Condition qui s'organise à partir d'un triple don des femmes qui peut aussi être vu comme une triple aliénation. Vouées à être données et à se donner, elles se retrouvent sous la dépendance d'un époux, le plus souvent hors de leur lieu natal. Vouées à enfanter il leur faudra apprendre à admettre la présence d'un autre en elle. Vouées à donner l'enfant qu'elles auront mis au monde, il leur faudra accepter qu'il se sépare d'elles pour rejoindre le monde masculin. La question que pose ce rapport institué au don est de savoir pourquoi, au lieu de valoir aux femmes la reconnaissance que le don appelle et qu'il assure aux hommes, il ne procure aux femmes que déni et subordination.

- *The Triple Gift and/or Alienation of Women*

This article outlines an anthropological ideal-type of women's condition as it has been historically organised around the idea of the gift of life, yet seldom truly recognized as such. Destined to be given and to give themselves, women often find themselves dependant of their spouse, most often away from their birthplace. Destined to procreate they then must learn to accept the presence of an other in their womb. Destined to give the child they have given birth

to, they have to accept to be separated from their male offspring who will join the world of men. The question that emerges from this socially instituted gift relation is to know why it has earned women denial and subordination instead of the recognition that is so easily awarded to men.

- **Elena Pulcini : *Donner le care***

L'identification entre le *care* et les femmes est si profondément ancrée dans notre imaginaire qu'elle s'impose à la conscience, malgré les transformations radicales qui ont investi le sujet féminin au cours des dernières décennies : le *care* est ce que donnent les femmes. Cette affirmation peut être acceptée à deux conditions : la première est que le *care* soit réhabilitée en la dénuant des aspects oblatifs et d'abnégation qui ont toujours été associés au féminin. À ce propos, en s'inspirant à la réflexion de Gilligan et des théoriciennes du *care* qui proposent la valorisation de la *différence* féminine, on pourrait dire que la réhabilitation du *care* implique de penser un *sujet en relation*, qui permette de dépasser la dichotomie entre la *priorité du Moi* et la *priorité d'autrui*, puisqu'il conjugue (comme le don) autonomie et dépendance, liberté et vulnérabilité. La deuxième condition est de soustraire le *care* à la dimension limitée du privé pour l'étendre au sujet masculin, à l'espace public et aussi à la dimension globale ; ce qui implique de s'interroger sur les *motivations* et les sources émotives qui président au *care* (la *passion pour autrui*). Sur cette base, on peut supposer que les femmes seront capables de transformer leur condition traditionnelle d'*assujetties au care* (et au don) en agissant activement et volontairement en tant que *sujets de care* (et de don).

- ***Giving care***

The identification of care with women comes from deep within our imaginary and imposes itself on our consciences. No matter how radical the changes have been for women in the past decades : care is the gift of women. This affirmation can be made acceptable on two conditions : First, that care be stripped of its abnegation connotations which have come to be associated with the feminine. On this account, we can inspire ourselves of Gilligan and other theoreticians of care who propose that we value the feminine difference and argue that rehabilitating care implies we think of a subject in relation. This would allow that we transcend the dichotomy between the priority given to either the self or the other, since care involves (as does the gift) both autonomy and dependency, liberty and vulnerability. The second condition is that we substract the care from the limits of the private and extend it to the masculine subject, to the public space, and beyond, to take into account its global dimensions. This implies that we interrogate the motivations and the emotional sources of care (the passion for others). It is from this renewed basis that we can suppose that women will be able to transform their tradi-

tional condition of being subjected to care (and to give) by acting willingly and voluntarily as subjects of care (and of gift).

• **Philippe Chanial** : *Don et care. Une famille à recomposer ?*

Cet article se propose de systématiser les liens de famille entre théorie du don et théorie du *care* et de traduire les différentes formes de *care* en clé de don. Défendant en quoi la relation de *care* constitue, à l'instar du don, une relation sociale totale, une matrice (originale) des relations interhumaines, il montre que si don et *care* sont également relégués et marginalisés par l'imaginaire utilitariste et individualiste modernes, cette relégation est plus renforcée encore pour les activités et relation de *care*. Comme si, sur le modèle de la distinction entre dons masculins, visibles, célébrés voire glorifiés, et dons féminins discrets, invisibles, voire invisibilisés, ce que nous, modernes, désignons sous le terme de *care*, renvoyaient à ces dons déniés et dévalorisés. Dévalorisés parce que dons des femmes mais aussi parce qu'ils nous renvoient à notre fragilité et à notre dépendance originelles.

• *Gift and Care. A Family to be reconstituted ?*

This article proposes to systematize the overlaps between gift theory and theories of care by translating the different types of care within the gift paradigm. Starting from the viewpoint that relations of care constitute total social relations, as do gift relations, and that they constitute as such the original matrix of human interactions, this article argues that the dominant utilitarian and individualistic modern imaginary marginalizes both gift and care relations. Through the distinction between visible, celebrated, even glorified masculine gifts and discreet, (made) invisible, feminine gifts, it is as if what care designates refers to these negated and devaluated gifts. Devaluated because they are the gifts of women, but also because they bring us back to our original frailty and dependency.

• **Roberte Hamayon** : *À propos de Beautés imaginaires, par Pierre-Joseph Laurent*

« La beauté, dit P.-J. Laurent, ce n'est pas ou pas seulement un donné essentiel, c'est aussi et peut-être surtout le fruit d'une construction à la fois individuelle et sociale. Elle peut donc être régulée. » En présentant et commentant le livre de l'anthropologue Pierre-Joseph Laurent, Roberte Hamayon montre, avec l'auteur, que l'examen du « mariage au féminin », s'il indique l'existence d'une relation inversée entre la beauté et le mariage, renouvelle aussi la question de la différence sexuelle par une question fondamentale : s'il n'y a pas plus de sociétés matrilineaires récusant l'alliance, n'est-ce pas parce

que l'accent mis sur la beauté et la féminité engendre l'insécurité, alors que l'échange et la domination masculine offrent la sécurité ?

- **About *Beauté imaginaires* by Pierre-Joseph Laurent**

“Beauty, writes Laurent, is not, or not only, a given essence, it is also and perhaps especially the result of an individual and social construction. It can therefore be regulated.” This article presents and comments the anthropologist's book and shows how examining the ‘feminine marriage’ attests of the existence of an inverted relation between beauty and marriage. It also renews the issue of sexual differentiation through a fundamental question : if there are so little matrilineal societies, could it be that emphasizing beauty and femininity creates instability, while masculine domination and exchange offers security ?

- **Jacques T. Godbout : *Celle qui donne tout* ?**

Dans cet extrait de *L'Esprit du don*, reproduit à l'occasion de la publication de ce numéro, Jacques T. Godbout relève une certaine ambivalence des mouvements de libération des femmes. Légitimement soucieuses de ne pas être enfermées et cantonnées dans la sphère domestique, sous la domination au moins économique d'un homme, les femmes aspirent à s'en libérer en accédant toujours plus massivement au travail salarié. Cette subordination économique, dénoncée par le marxisme comme une aliénation, apparaît alors comme une libération. Mais ne risque-t-elle pas de faire perdre une partie du rapport spécifique des femmes au don ? Quelles femmes ne sont-elles pas tiraillées entre ces deux exigences ? Ne faudrait-il pas, du coup, demande Jacques Godbout, reconnaître que d'autres choix sont possibles et valorisants que la seule subordination aux valeurs marchandes et utilitaristes ?

- ***She who Gives All* ?**

In this excerpt from *L'Esprit du don*, the author highlights the ambivalence of the women's liberation movement. Legitimately concerned about not being closed up within the domestic sphere under the economic domination of a man, women aspire to an ever-growing access to the workplace. Hence what appears in Marxist analyses as being alienating is here interpreted as a liberation. In so doing, do women not risk losing part of the specificity of their relation to gift ? How can women escape being torn between these opposite requirements ? Should it not be recognized that other choices than the subordination to utilitarian and merchant values are also possible and valuable ?

## II

- **Lucien Scubla** : *De l'« échange de femmes » au don des femmes. Le déni de la procréation dans l'« atome de parenté »*

Cet article montre que, tout comme la théorie psychanalytique tend à réduire une femme, et même une mère, à un objet sexuel, l'anthropologie structurale des systèmes de parenté tend à la réduire à un objet d'échange entre des lignages masculins. Dans les deux cas, la capacité des femmes à donner la vie à des enfants est esquivée et presque déniée. Dans son « atome de parenté », Lévi-Strauss omet purement et simplement la relation mère/fils, sans la moindre explication. Nous verrons pourtant que cette relation constitue le pivot des systèmes de parenté.

- *From the 'Exchange of Women' to the Gift of Women. The Denial of Procreation in the 'Atom of Kinship'*

This article shows that, just as the psychoanalytic theory of the Oedipus complex tends to reduce the woman, and even the mother, to a sexual object, similarly does the structural anthropology of kinship systems tend reduce women to objects of exchange between male lineages. In both cases, the female ability to produce offspring is neglected and virtually denied. In Lévi-Strauss's 'atom of kinship', the relation between mother and son is purely and simply omitted without any explanation. This article argues that this relation is the very cornerstone of kinship systems.

- **Anne Ducloux** : *Quand « recevoir » c'est prendre, et « rendre » déprendre. Émancipation des belles-filles par le « nouage du turban » à Boukhara (Ouzbékistan)*

Choisie par la mère de son futur mari, la jeune mariée est « reçue » rituellement par celle-ci, le dernier soir des cérémonies du mariage, au domicile du jeune époux dont elle vient de faire la connaissance. Cette « réception » sera rendue définitive par le contrôle de virginité, réalisé dans les trois jours suivant la nuit de noce. A ce moment, la belle-mère prendra pleinement possession du corps de la jeune femme, de sa force de travail puis des enfants qui naîtront de cette union, « recevant » en effet rituellement chacun de ses petits-enfants dès leur sortie de la maternité. Ce rituel de séparation d'avec leur mère, confirmé lors de « l'attache au berceau » quelques jours plus tard, puis par « la prise des cheveux de la tête » le jour du premier anniversaire de l'enfant, marquera métaphoriquement l'emprise de la belle-mère sur sa belle-fille puisque ses enfants seront alors placés sous l'autorité complète de leur grand-mère paternelle. Ce n'est que quinze ans plus tard que la belle-mère

« rendra » à la jeune femme tous les « présents » faits au patrilignage de son fils, marquant du même coup sa « déprise ». La jeune femme jouira dès lors d'une certaine émancipation par rapport à sa belle-mère qui lui offrira des bijoux en or, un turban et une tenue traditionnelle digne des mille et une nuits. Ce « nouage du turban » permettra à la belle-fille de s'arroger une certaine autorité – jusque-là confisquée – sur ses propres enfants, de choisir les épouses de ses fils et donc de devenir belle-mère à son tour.

- *When Receiving is Binding, and Returning Empowering. The Emancipation of Daughter-in-laws through the Turban Knotting Ritual in Bukhara (Uzbekistan)*

The bride, chosen by the mother of her husband-to-be, is ritually 'received' by her on the last evening of the wedding ceremonies, in the home of the new groom. This 'reception' is made definitive by the control of the bride's virginity, three days after the wedding night. At this time, the mother-in-law takes full possession of the young woman's body as she can put her to work and take equal possession of the children who will result from this union. The custom is that the mother-in-law ritually 'receives' her grandchildren as soon as their maternity leave. This ritual of separation from the mother is confirmed when the children are 'put in the cradle' a few days later, and then again by the collection of a lock of hair on their first birthday. The ritual seals the authority of the mother-in-law over her daughter-in-law, as the children are then placed under the complete authority of their grandmother. Fifteen years later, however, the mother-in-law 'returns' all that which the bride has 'given' to her husband's lineage. This new ritual frees the bride from the authority of her mother-in-law who now offers her gold jewellery, a turban and a sumptuous traditional silk gown. The knotting of the turban enacts the ceding of authority to the now mature woman over her own children, as she can henceforth choose her sons' spouses and become, in turn, a mother-in-law.

- **Élisabeth Conesa : Donner son corps, donner la vie à un enfant ?**

Que donnent les femmes ? Leur corps ? La vie ? Qu'en est-il de la perception du processus à l'œuvre pour une femme au cours de sa grossesse ? Qu'en est-il de la place donnée à l'enfant, au père ? À partir de son expérience clinique de psychanalyste, l'auteur aborde ces questions et leurs aspects problématiques.

- *Giving One's Body, Giving Life to a Child ?*

What do women give ? Their body ? Life ? What are pregnant women's perception of this process ? What is the place given to the child, to the father ?

Inspired by the author's practice, this article addresses these questions and their related issues from the standpoint of psychoanalysis.

• **Corine Renault** : *Transmettre la vie : est-ce un don ?*

L'auteur propose ici une lecture subjective et singulière de l'expérience de la maternité. L'approche s'inscrit dans une filiation avec la sociologie clinique qui propose une analyse des trajectoires de vie à partir de la compréhension des déterminants psychiques et sociaux. L'expérience de la maternité mobilise les deux champs psychique et social. L'auteure interroge ici cette expérience majeure dans une vie sous l'angle du don. La maternité est le domaine du corps et des éprouvés. La question du don sera évoquée à partir de cette place. Il est également question d'interroger le rapport entre maternité, don et perte à partir de l'interrogation suivante : peut-il y avoir échange et transformation sans perte ? Dans un jeu sémantique, transmettre la vie est envisagé comme l'acquisition ou la révélation d'un talent, la capacité à prendre soin d'autrui.

• *Is Giving Life a Gift ?*

This article proposes a subjective and singular interpretation of the experience of pregnancy. The approach is that of 'clinical sociology', which proposes an analysis of life trajectories with respect to psychological as well as social determinants, which both affect the experience of pregnancy. This major experience in a woman's life is viewed through the lens of giving with respect to the locus of the body. How do maternity, gift and loss relate in this experience ? Is it possible to give without loss ? Giving life thus appears as the acquisition or revelation of one's capacity to take care of another.

• **Irène Théry** : *Du don de gamètes au don d'engendrement*

Qui donne(nt) la vie dans le cadre de l'Assistance médicale à la procréation (AMP) avec tiers-donneur ? Dans cet article, l'auteur propose de distinguer entre procréation et engendrement. Si, dans le couple-receveur du don de gamètes, les deux engendrent, l'un procréé (la mère) et l'autre (le père stérile) participe à toutes les dimensions de l'engendrement (psychiques, mentales, affectives, intentionnelles et institutionnelles), à l'exception de ses dimensions physique ou physiologique : celles justement de la procréation. Quant au donneur, celui-ci procréé l'enfant mais ne l'engendre pas. Quelle est donc la nature de son don, longtemps invisibilisé ? Un simple don d'élément du corps humain ? Davantage, comme le montre cet article, un don singulier, qui peine à être reconnu : un « don d'engendrement ».

- *From the Gift of Gametes to that of Begetting*

Who is (are) the giver(s) of life in the case of Medically Assisted Procreation involving a third party donor ? This article proposes a distinction between procreation and begetting. While procreation only concerns the physiological dimensions, begetting concerns the psychic, mental, emotional, intentional and institutional dimensions. Accordingly, in the case of a couple which receives the gift of gametes, only one procreates (the mother) while both fully participate in all the dimensions of begetting. As for the donor, he participates in the procreation but not to the begetting of the child. 'What, then, is the nature of *his* gift ?', is a question that focuses our attention to an issue that has been pushed aside. Is it simply the gift of a bodily element, or is it rather, as this article argues, a singular gift that has yet to be recognized, that of begetting ?

- **Mathieu Azcue, Julien Tardif** : *L'engendrement vu du don. Ce qu'accoucher dans un monde biomédicalisé veut dire*

L'histoire des pratiques autour de la périnatalité nous permet de mieux appréhender la demande émanant des femmes et des couples d'aujourd'hui. À travers la mobilisation des savoirs ordinaires et d'expérience, la volonté des usagers est de réinventer le système périnatal français pour permettre de trouver une place à ces modalités d'acquisition/exercice de la connaissance aux côtés des savoirs experts. Ce mouvement a pour objectif de rendre possible un agir féminin pendant l'accouchement : en somme, la reconnaissance de la femme comme sujet dans le cycle du don et non comme objet de science. Il faut pour cela questionner la place de l'anonymat dans le soin ainsi que le morcellement des soins entre les différents acteurs médicaux.

- *Begetting in the Perspective of Gift. What it Means to Give Birth in our Modern Health Care System*

The history of medical practice surrounding birth helps to understand demands made by women and couples today. Their will is to reinvent the French birth giving system in order to make place for experiential and non-scientific knowledge alongside medical expertise. This movement aims to allow for women's actions during birth, *i.e.* the recognition of women as subjects in the gift cycle of life, and not only as objects of technical science. Hence the anonymity within the health system is called into question, as does the parcelling up between the different medical actors.

- **Julia Kristeva** : *La reliance ou, de l'érotisme maternel*

Cet article invite à visiter « le multivers » de l'érotisme maternel, cette économie spécifique de la pulsion, que l'auteur nomme « reliance ». À la

fois passion et vocation, cet érotisme maternel désigne avant tout un état d'urgence de la vie, une qualité d'énergie toujours déjà psycho-somatique chez l'être parlant, propre à déployer la poussée libidinale en tendresse, une capacité à accompagner le vivant, à travers la menace de la mortalité et jusqu'à la mort. Ce texte propose ainsi de créer de nouveaux concepts de la métapsychologie pour développer – à l'écoute de la sexualité de l'amante – l'élucidation et l'accompagnement de l'érotisme maternel dans toute sa spécificité, sans quoi l'émancipation du sujet femme serait vouée à n'être qu'une idéologie sans éthique.

• *On Reliance, or Maternal Eroticism*

This article is an invitation into the specific impulse economy of the 'multi-verse' of maternal eroticism, what the author calls 'reliance'. Both passion and vocation, maternal eroticism designates above all a state of urgency of life, a quality of energy that is always already psycho-somatic within human beings, and which translates the libidinal pulse into tenderness and the capacity to accompany the living through the menace of mortality, up to death. This article thus proposes to create new meta-psychological concepts in order to develop, starting from the point of view of the sexuality of the female lover, the elucidation of maternal eroticism in all of its specificity and without which the emancipation of the female subject can only be an ethics-deprived ideology.

III

• **Bernard Saladin d'Anglure : *Le « troisième genre »***

Ce texte décrit les avancées théoriques réalisées depuis les travaux de Margaret Mead (1930), dans la conceptualisation des catégories sociales de sexe. Il montre comment, à partir des années 1970, le féminisme en a fait un objet de recherche scientifique et d'action sociale débouchant, principalement dans les pays anglo-saxons, sur les études du genre. Il s'appuie enfin sur les recherches ethnographiques de l'auteur chez les Inuit canadiens, depuis 1960. Ces recherches l'ont conduit à s'associer avec ceux qui préconisent de sortir du binarisme pour étudier le sexe social. Il faudrait adopter une approche ternaire afin d'y intégrer les trop nombreuses exceptions très souvent laissées pour compte dans les ethnographies classiques. L'auteur propose de construire un modèle cosmologique à trois niveaux : celui, infrahumain du fœtus, susceptible selon les Inuit de changer de sexe ; – le niveau humain, avec le travestissement de l'enfant quand son sexe diffère de celui de l'ancêtre qu'il réincarne, ou quand le sex-ratio familial est déficitaire ; – le niveau supra-humain, avec le travestissement du ou de la chamane, quand leur esprit auxiliaire appartient à l'autre genre. Le troisième genre exprime donc le chevauchement de la

frontière des genres à chaque niveau. L'auteur suggère de prendre en compte les conceptions tierces du genre, reconnues dans plusieurs sociétés traditionnelles, afin de reconsidérer les catégories sociales de sexe dans nos sociétés historiques et contemporaines, à l'aide aussi du concept d'« atome familial » et des pratiques sociales, plutôt que des normes religieuses, juridiques ou économiques. Il s'étonne enfin du silence apparent de l'anthropologie sociale et de la sociologie face au détournement de sens donné au concept de genre par le mouvement *Queer* californien qui le vide de son contenu social, pour en faire une expression du désir individuel et de l'orientation sexuelle, inspiré, selon Butler, par les « French philosophers ».

- *The “third gender”*

This paper describes the theoretical advances since the works of Margaret Mead (1930) in conceptualizing the categories of gender. It shows how, beginning in the 1970s, feminism targeted these categories for scientific research and social action that led, mainly in the English-speaking world, to gender studies. The present paper is based on ethnographic research that I have conducted among the Canadian Inuit since 1960 and that has aligned me with those who oppose a binary approach to the study of gender. A ternary approach is needed to integrate the too numerous exceptions that are very often ignored in conventional ethnographies. To this end, I propose a 3-level cosmological model : 1) the infra-human level of the foetus, which according to the Inuit is susceptible to changing gender ; 2) the human level, with the trans-gendering of a child whose gender differs from that of the ancestors that he/she reincarnates, or when the family sex-ratio is unbalanced ; and 3) the supra-human level, with the trans-gendering of a shaman whose helping spirit belongs to the opposite gender. The third gender thus expresses an overlapping of the gender boundary at each level. I suggest that we should allow for the existence of a third gender, which is recognized in many traditional societies, in order to reconsider gender categories in our contemporary historical societies, while also using the “family atom” concept and considering social practices, rather than religious, legal, or economic norms. Finally, I am astonished by the apparent silence of social anthropology and sociology in response to the way the California-based Queer movement has diverted the meaning of the gender concept. This meaning has been emptied of its social content and made into an expression of individual desire and sexual orientation. Such a semantic diversion is inspired, according to Butler, by “French philosophers.”

- **Michel Kreutzer** : *De la notion de genre appliquée au monde animal*

La vie sociale des animaux est constituée de coopérations et de conflits d'intérêt où le sexe des individus joue un rôle primordial. Cependant, la distinction

entre mâles et femelles ne permet pas à elle seule de cerner la répartition des différents rôles sociaux au sein d'une espèce. C'est en tout cas ce que mettent en évidence les recherches portant sur l'activité parentale, le statut hiérarchique, l'orientation sexuelle ou encore les choix de partenaires. Or nul n'ignore que, chez l'humain, ces questions relèvent d'études dites « sur le genre ». Aussi ne paraît-il pas illégitime de poser que les mêmes propriétés étudiées chez l'animal relèvent elles aussi de cette notion. Quant à nous, nous ne doutons pas de la valeur opératoire de cette extension au monde animal d'un concept issu des sciences sociales et humaines.

- *The Notion of Gender Applied to the Animal Kingdom*

The social life of animals is made of cooperation and conflicts of interest in which the sex of individuals plays a fundamental role. Yet the distinction between males and females does not by itself suffice in making sense of the sharing out of the different social roles in a given species. Such is what research on animal parental activity, hierarchical status, sexual orientation and choice of partners tends to show. In the human realm, these issues are the subject of 'gender studies'. Hence it does not appear illegitimate that the concepts from this field may also apply to animals, as this article proceeds to argue.

- **Catherine Malabou : Le sens du « féminin »**

Cet article interroge la possibilité d'une spécificité du féminin, une spécificité qui ne serait pas pour autant une essence. Cette spécificité, rapportée ici au don, serait à chercher du côté du concept levinassien d'hospitalité. Selon Lévinas en effet, le féminin est accueil, ouverture à l'autre, à l'invité ou à l'étranger. En discutant cette affirmation avec Derrida ou Irigaray, on arrive à un paradoxe : définir le féminin comme hospitalité, n'est-ce pas réduire la femme, encore, à la domesticité, et par là réintroduire une essence et une définition traditionnelle ? En même temps, ne pas reconnaître une spécificité du féminin, n'est-ce pas le nier ? n'est-ce pas une autre forme de violence ?

- *The meaning of the "feminine"*

This article interrogates the possibility of bringing to light a specificity of the feminine, specificity which would not be an essence. Such a specificity, related here to the issue of gift, appears in the light of the levinassian concept of hospitality. According to Levinas, the feminine is the welcoming, the openness to the Other, the stranger or the host. Discussing this affirmation with authors like Derrida or Irigaray, we reach a paradox : To define the feminine as hospitality, isn't it reconducting it to domesticity ? If this is the case, don't we face a traditional definition of the woman ? At the same time, is not negating any specificity to the feminine another kind of violence ?

• **Carina Basualdo** : *Sujet d'amour. « On la dit femme, on la difamme. »*

En quoi la prise en compte, dans une perspective psychanalytique, de la relation, du rapport (ou non-rapport) entre les sexes, permet-elle de repenser les fondements maussiens de la société à partir de la notion de don ? Une fois passé en revue le regard freudien condensé dans sa question « *que veut la femme ?* », cet article souligne toute l'importance du pas en avant effectué par Lacan. Il montre comment la notion de phallus, définie en tant que signifiant, permet de se détacher de la logique de l'avoir, régi par la jouissance phallique, telle que l'avait conçue Freud dans la logique ensembliste du Tout. Avec la notion du « *pas tout* », Lacan invite ainsi à échapper à la proposition binaire homme-femme comme couple d'opposition en miroir, symétrique, s'articulant sans faille et sans reste. L'hypothèse principale est que cette notion du « *pas tout* » permet de rejoindre, du côté de la psychanalyse, la critique maussienne de la logique de l'avoir. La piste de l'amour, révélée par *L'Amour Lacan*, de Jean Allouch, prolonge et conclut cette réflexion.

• *Subject of Love. « On la dit femme, on la difamme »*

How does the taking into account of the relation (or non-relation) between the sexes from a psychoanalytical perspective recast the notion of gift and that of the Maussian foundations of society ? This article starts by reviewing the Freudian viewpoint on issues summarised by the question 'What does a woman want ?' in order to stress the importance of the step forward taken by Lacan. It shows how the notion of phallus defined as the signifier operates a movement away from the Freudian logic of possession regulated by phallic pleasure in Freud's totalizing system. With his notion of 'not all' (*pas tout*), Lacan breaks with the binary opposition between man and woman conceived as an infallible and all-encompassing symmetrical and specular set of opposites. The main hypothesis defended here is that the Lacanian notion of incompleteness joins with the Maussian critique of possession. The subject of love, as revealed by Jean Allouch's *L'Amour Lacan*, prolongs and concludes the reflection.

• **Guy Le Gaufe**y : *Pourquoi tout ce qui n'est pas homme serait-il femme ?*

Il s'agit de savoir si la différence sexuelle locale – patente – suffit à opérer une bipartition globale de l'espèce humaine, dès lors qu'on ne la réduit pas à sa catégorie de mammifère supérieur. Pour peu qu'on lui reconnaisse une capacité langagière, celle-ci n'est en effet pas sans porter à conséquences dans l'ensemble des comportements sexuels. À cette fin, on étudie les contraintes logiques qui pèsent sur la proposition (inspirée de la vérité selon Tarski) : « Je suis une femme si et seulement si je suis une femme. »

- *Why all that is not a man could be a woman ?*

The point is to know if local sexual difference – which is obvious – is enough to mark a global bi-partition of human species, if at least we do not reduce it to the category of mammals it belongs to. If we should recognize a speaking ability, this ability is not without a lot of consequences regarding sexual behaviours. In this perspective, the logic proposition “I am a woman if and only if I am a woman” (according to Tarski’s definition of truth) is closely studied.

- **Alain Lemosof : *L’objet du don n’est pas tout***

À l’appui de l’abord lacanien du don et de l’amour, on montrera que, dans la rencontre amoureuse, une femme peut faire offre de ce que Lacan nommait « pastout », permettant à son ou sa partenaire de rencontrer cette jouissance qui excède son assujettissement phallique. C’est aussi ce qu’elle pourra recevoir à son tour en contre-don. En tant que mère, elle fera don, pour le meilleur ou pour le pire, à ses enfants et notamment à sa fille, de la manière dont elle a négocié, tout d’abord pour elle-même, sa partition entre mère et amante.

- *The Object Given is not all that Matters*

In support of the Lacanian approach to gift and love, this article argues that a woman can, as a lover, offer what Lacan called ‘*pastout*’ (‘notall’), which in turn allows for her partner to attain enjoyment, beyond phallic subjugation. This is also what a woman can, in turn, receive as a counter-gift. As a mother she will, for better or for worse, give to her children, especially her daughter, according to the manner in which she first negotiated for herself this partition between mother and lover.

- **Bruno Viard : *Dissymétrie du masculin et du féminin***

Ce n’est pas parce qu’on a abusé de l’alibi naturaliste pour définir le masculin et le féminin qu’on peut faire l’économie de la nature. Cet article tente de ressaisir les données sexuelles incompressibles, érection et grossesse, s’il faut les appeler par leur nom, pour évaluer comment s’y greffent les conduites construites par les hommes et par les femmes : séduction, imaginaire, violence. Une troisième hypothèse consiste à constater qu’une dissymétrie structurelle entre les appareils masculin et féminin provoque un minimum de dissymétrie dans les conduites, surtout en matière de pudeur, non par nature, mais précisément pour échapper à la nature.

- *The Dissymmetry of Male and Female*

The justified critique of naturalism does not mean that one can do without nature. This article seizes the irreducible biological processes of erection and pregnancy to investigate how the male and female conducts of seduction, imagination and violence are constructed with respect to them. The hypothesis examined consists in arguing that a structural dissymmetry in female and male genitalia produces a minimum of dissymmetry in conducts such as prudishness, which does not obey to a natural function but rather as a function to exceed nature.

- **Philippe Chanial** : *Sur la distinction de sexe*

Dialoguant avec l'ouvrage d'Irène Théry, *La Distinction de sexe*, cet article rappelle combien Marcel Mauss fut étranger tant à un « tout naturaliste » qu'à son envers, la démarche déconstructionniste contemporaine. Il montre que ce que Mauss souligne, c'est avant tout la nécessité sociale de la division, notamment de sexe, en tant qu'elle ouvre au don. Pour autant, cette démonstration de l'universalité de la distinction des sexes n'élude en aucun cas la question du pouvoir, de la hiérarchie ou de l'inégalité entre les sexes. Elle invite davantage, comme le propose Irène Théry, à la reformuler pour mieux échapper à la tentation de l'explication unique d'un prétendu fait unique nommé sans plus de précision « la domination masculine ».

- *On the Distinction between Sexes*

Constructed as a dialogue with Irène Théry's *La Distinction de sexe*, this article recalls how Marcel Mauss was a stranger to both an all-encompassing naturalism as to its opposite, the contemporary deconstructionist approach. It shows how Mauss highlighted the social necessity of social division, namely between the sexes, as a condition and primer for gift. The universality of the distinction between the sexes does not mean that issues of power, hierarchy or inequality between the sexes are eluded. Rather, this perspective is an invitation, as Irène Théry proposes, to reformulate these questions in order to avoid the temptation of totalizing explanations such as that of the sole so-called fact of 'male domination' which is often referred to without further precisions.

## IV

- **Philippe Rospabé : *Le sexe du don***

Si les sociétés modernes ne distinguent plus le genre des biens que par l'article qui précède leur nom, les sociétés archaïques attachent au contraire une grande importance à la division sexuelle des biens. À partir de l'exemple de la Papouasie-Nouvelle Guinée, l'auteur montre qu'à chacun des genres correspond un type de don : les biens masculins, objets de dons compétitifs entre groupes qui se considèrent *a priori* comme égaux ; les biens féminins, bien « précieux » comme les femmes, cédés pacifiquement pour dette de vie à ceux qui ont donné des femmes auparavant. Pour autant, entre ces deux types de don et de biens, les frontières sont souvent brouillées, et l'opposition trop simple entre don agonistique et don amical doit être questionnée.

- *The Sex of Gift*

While our modern societies no longer consider the gender of goods other than by the article that precedes their name (in languages other than English), archaic societies, on the contrary, attached great importance to the sexual distinction of objects. Drawing from the example of Papua-New Guinea, this article shows how each gender corresponds to a type of gift : Masculine objects are the objects of competitive gift-giving between groups that are *a priori* considered equal. Feminine goods, such as the precious goods that women themselves often are, make pacific gifts made to those who have given women in the past and to which there is a debt of life. Still the frontiers between these two types of objects and corresponding gifts are often muzzled, and a too simple opposition between agonistic and friendly gifts must be put into question.

- **Christine Delphy, avec la collaboration de Sylvie Duverger : *La condition de possibilité du don, c'est l'égalité***

Est-il permis de parler de don en ce qui concerne les rapports entre hommes et femmes ? Certainement pas, observe Christine Delphy en répondant aux questions de Sylvie Duverger, car les femmes sont l'équivalent, vis-à-vis des hommes, des prolétaires vis-à-vis des bourgeois. Ainsi, précise Christine Delphy, comme le capitalisme, le patriarcat est un système d'exploitation économique. À la différence du capitalisme, il n'extorque pas du surtravail, mais du travail : le mode de production domestique constitue la base économique du patriarcat. Et de même que le capitalisme construit des classes, le patriarcat divise la population en « hommes » et en « femmes ». Invoquant les différences naturelles, il s'appuie sur le rapport des femmes à la maternité pour expliquer ou, pire, pour justifier, leur condition historique. Or expliquent les auteures, la biologie n'a rien à voir dans ces segmentations, la domination

violente et la dépossession des classes dominées des moyens de production de leur existence y ont au contraire tout à voir.

- *The Pre-Condition of Gift is Equality*

Can we speak of the rapports between men and women as gifts ? Certainly not, Christine Delphy answers Sylvie Duverger, since women and men are the equivalent of the proletariat and the bourgeoisie. Accordingly, patriarchy is an economic system of exploitation as is capitalism. Contrary to capitalism, patriarchy does not squeeze out 'over-work' but simply work : the domestic production model is the economic basis of patriarchy. As capitalism creates classes, patriarchy divides between 'men' and 'women'. In the name of natural differences, it explains, or worse still justifies their historical condition of inferiority on the basis of women's rapport to maternity. Yet, this article argues, biology has nothing to do with these segmentations, while violent domination and the inferior classes' dispossession of the means of production of their own existence, on the contrary, do certainly have.

- **Patrick Cingolani : *Travail salarié, sphère domestique et égalité***

Dans cet article, l'auteur revient sur la question de l'articulation entre travail et sphère domestique qui, selon lui, se pose dans un cadre nouveau : celui d'une multiactivité croissante, notamment des femmes. Comment alors faire en sorte que cette chance humaine de la multiactivité féminine, signe d'égalité et d'émancipation, ne soit pas dégradée en nouvelles formes d'aliénation et d'oppression ? Certes, il ne saurait y avoir d'émancipation familiale des femmes sans transformation du comportement des conjoints, mais un tel rééquilibrage au sein de la sphère domestique – un meilleur partage du *care* notamment – suppose également de mener une véritable politique d'émancipation des genres féminin et masculin. Si celle-ci passe par un changement quant à la relation à l'entreprise, de manière à ce que cette dernière soit adaptée à la bi-activité des parents et à l'épanouissement de l'enfant, elle exige aussi que puissent être davantage investies les zones périphériques au domestique et au familial, notamment associatives, que les valeurs de sociabilité de don, entretenues dans le quotidien féminin, s'ouvrent à la vie publique et civique.

- *Salaried Work, Domestic Sphere and Equality*

This article starts by revisiting the issue of work considered with respect to the domestic sphere which is reconfigured today by growing multi-activity, namely that of women. How to ensure, then, that women's multi-activity, which is a sign of equality and emancipation, does not degrade into new forms of alienation and oppression ? While there cannot be a true emancipation

of women within the family without the transformation of men's household roles and behaviour, a true rebalancing within the domestic sphere (through a better sharing of care, among other things) requires the prior political emancipation of both genders. This implies a change in relations with respect to the workplace so that it may be better adapted to the multiplicity of parental activities and the needs of children. It also requires that the community and voluntary sector that are peripheral to domesticity can be further invested, and that the social values of gift, which were formerly nourished in women's everyday life, can further invest public and civic life.

• **Berthe Élise Lolo : *Polygame de cœur, monogame de fait !***

La polygamie permet d'entrevoir l'état de l'évolution psycho-structurelle d'un groupe. Cette forme matrimoniale qui semblait adaptée aux sociétés dites traditionnelles se retrouve de nos jours dévoyée dans un système hors contrôle qui, nonobstant, entre dans la catégorie des désordres organisés, tant ils sont constitués de combines, de corruption et de promiscuité. Existe-t-il plusieurs types de polygamie ? Naît-on polygame ? Peut-on en finir avec la polygamie en la pénalisant ? Pénaliser la polygamie dans les sociétés démocratiques force l'individu à se brider sans pour autant empêcher que la « polygamie de cœur » perdure, surtout autour du « machisme » dit naturel de l'homme. La pénalisation dans les pays d'Afrique subsaharienne s'avère un non-sens puisque les hommes de loi, les hommes politiques et les chefs d'État ainsi que les femmes elles-mêmes l'alimentent.

• ***Polygamous by Heart, Monogamous in Fact !***

This article argues that the status devolved to polygamy shows the psycho-structural state of a social group. This form of matrimony which seemed adapted to so-called traditional societies exists today in our societies in the form of a system gone out of control, or yet an organised chaos. Are there many types of polygamy ? Is one born polygamous ? Is it possible to be done with polygamy through legal sanction ? The penalisation of polygamy in democratic societies forces individuals restrain themselves, without putting an end to the polygamy of the heart, encouraged by man's supposedly natural machismo. The penalisation in sub-Saharan Africa is equally nonsense since the political élites and women namely continue to feed its practice.

• **Sylvie Malsan : *Dette et (in)dépendance des femmes dans un contexte migratoire***

Les études généralement produites sur le phénomène de la « traite » des êtres humains donnent les femmes soit pour entières victimes, soit, inversement, pour totalement autonomes. À partir de documents ethnographiques portant

sur des contextes différents de migration féminine, cet article se propose de dégager la question de la dette à laquelle sont liées les femmes étrangères victimes de trafic ou de traite qui se livrent à la prostitution. Cette dette financière mais aussi symbolique détermine une forme de servitude et/ou de dépendance dont il leur est difficile de se défaire. Notre objet est ici de comprendre comment une minorité d'entre ces femmes (ré)agissent contre un prix à payer qu'elles jugent inique et apparenté à un abus de droit qui atteint leur volonté de circuler librement hors des frontières, si ce n'est hors de leur groupe social d'appartenance.

- *Debt and (In)Dependence of Women in Migration Contexts*

Studies on the phenomenon of human trafficking usually hold women to be either total victims or, inversely, totally autonomous. Starting from ethnographic documents on various contexts of female migration, this article examines the debt incurred by immigrant women that are victims of trafficking and who are involved in prostitution. The financial and symbolic debt determines a form of servitude and/or dependency from which it is difficult to escape. This article aims to understand how a minority of these women (re)act against a price to be paid that they consider unfair and an abuse of their rights that constrains their freedom of circulation in geographical as well as social space.

- **Éric Rémy et Julien Rémy : *Ce que donnent les hommes qui font les courses !***

Observer ce qui se donne, se reçoit et se rend autour de l'activité des courses alimentaires peut permettre d'analyser les processus de construction/déconstruction des identités de genre. Cet article se propose de montrer que les « courses » ne sont pas seulement une corvée car elles sont aussi une occasion, pour les femmes, de témoigner d'un *don* fait au foyer permettant l'accès à une certaine reconnaissance. Les hommes sont de plus en plus impliqués dans cette activité domestique mais ils se protègent toutefois d'une trop grande féminisation en mettant en place diverses stratégies (agir sous délégation, s'accorder des plaisirs ou se comporter en gestionnaire...) détaillées dans l'article. Toute la question est de savoir si ces différents modes de participation doivent être déconstruits ou bien s'ils constituent de nouvelles façons spécifiquement masculines de « donner »...

- *What Men who do the Grocery Shopping Give !*

Observing what is given, received and returned while grocery shopping is an opportunity to analyze the process of construction/deconstruction of gendered identities. This article argues that 'doing the errands' is not only a chore, as they are an occasion for women of a household *gift*, allowing for a

certain recognition. Men are increasingly involved in this household activity, yet they protect themselves from too important a feminization by setting up various strategies (acting out of delegation, indulging in certain pleasures or acting managerial...) which are detailed here. The question is whether these different modes of participation must be deconstructed or if they constitute new specifically masculine ways to 'give'.

- **Gilles Vieille Marchiset, Anne Tatu-Colasseau : *Dons et transmissions au féminin dans les expériences de loisir. Le cas des quartiers populaires en France***

Si avec l'avènement des cultures de masse au xx<sup>e</sup> siècle les milieux populaires se sont progressivement appropriés les pratiques sportives, cultures et/ou associatives – autrefois dévolues aux classes aisées –, c'est avec beaucoup de réticences, encore, vis-à-vis de tout ce que *le* loisir peut représenter comme moment individuel de plaisir et de détente. Cet article a pour objet d'explorer en particulier le rôle clé des femmes en tant que « passeuses » d'un loisir plus individuel et moderne, opposé à celui, plus traditionnel, incarné par exemple, dans le monde ouvrier, par le sport collectif. S'appuyant sur des enquêtes menées dans les quartiers populaires ou dits sensibles, les auteurs montrent la diversité des expériences de loisirs vécues selon les générations et le sexe, pour ensuite se centrer sur les modes de transmission et de passage de *l'intérêt pour* des pratiques récréatives et culturelles. Au cours de cet examen, est privilégiée une lecture spécifique de la place des femmes – particulièrement dans les situations de migration récente – dans le cycle maussien du « donner-recevoir-rendre » au sein des expériences populaires de loisir.

- ***Women's Gifts and Transmissions in Leisure Activities in the French Working-Class Neighbourhoods***

The advent of mass culture in the 20<sup>th</sup> century has been incidental in the working classes' appropriation of the sporting, cultural and voluntary activities that were once the privilege of the ruling classes, yet with some resistance with respect to some of the more individual dimensions involving pleasure and relaxation. This article explores the key role of women as transmitters of more individual and modern forms of leisure in comparison with the more traditional forms, such as collective sports promoted by the working class ethos. Drawing on research conducted in 'sensitive' working-class neighbourhoods, this article first describes the diversity of leisure activities according to sex and generation, before examining the modes of transmission of the interest for more recreational and cultural forms. The analysis pays particular attention to the role of women (especially in situations of recent immigration) in the Maussian cycle of 'giving-receiving-returning' in leisure activities.

- **Anna Cossetta** : *Que donnent les femmes sur le Web ?*

Le don au sens moderne, dans ses aspects ambivalents, voire paradoxaux, est souvent échangé entre inconnus, notamment sur le Web, en tant qu'espace conçu afin que les internautes puissent se connecter, collaborer au-delà des hiérarchies et formes de pouvoir, donner libre cours à leur créativité, dépassant les barrières de genre. Cette contribution se propose d'identifier les formes de présence des femmes dans le Réseau Internet par la comparaison d'analyses sociologiques rendant compte de leurs comportements. En outre, nous nous proposons de donner des interprétations de la persistance de la fracture numérique ou *digital equality* ; les femmes en effet semblent moins disposées au don par rapport aux hommes, elles manifestent une attitude de « modestie virtuelle » qui les empêche de contribuer de façon considérable à la construction de lieux et de contenus qui s'avèrent désormais de plus en plus importants.

- *What Do Women Give on the Web ?*

The ambivalence and paradoxes of modern gift are constitutive of gift exchanges between strangers on the Web, which is conceived as being a space where users can connect, collaborate and create freely without the barriers of social hierarchy, power relations and gender. This article identifies the different ways in which women are present and active on the Web through the comparative analysis of sociological analyses on the subject. Furthermore, interpretations are given to try and explain the persistence of a digital divide or digital inequality. Women are in fact less prone than men to give on the Web, as a form of 'virtual modesty' stops them from contributing to the same extent as men to the construction of websites and the uploading of content.

## Final

- **Monique Schneider**, *entretien avec Sylvie Duverger* : *Femmes et hommes, les caprices du don*

Plus qu'un entretien, ce dialogue propose une articulation entre le paradigme du don maussien et la psychanalyse. Alors que le premier permet de mettre en lumière certaines limites du freudisme – trop cantonné au seul registre de l'avoir –, la seconde vient détailler et approfondir toutes les ambivalences et les réversibilités qui entrent en jeu dans les rapports de don.

- *Men and Women : the Whims of Gift*

This dialogue is an attempt to cross the Maussian gift paradigm with psychoanalysis. While the former is apt at highlighting certain limits of Freudianism, which is overly bound to the framework of possession, the latter allows for

a detailed and in-depth comprehension of all the ambivalences and reversibilities that come into play in gift relations.

### Libre revue

- **Alain Caillé** : *Préface à la traduction de l'Essai sur le don en chinois*

Où l'on expose les débats théoriques qu'a suscités l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss et où l'on présente les leçons que le MAUSS en tire.

- *Preface to the Chinese Translation of the Essay on Gift*

This preface exposes the theoretical debates that ensued the publication of Marcel Mauss' *Essay on Gift* and presents the major lessons the MAUSS has drawn from it.

- **Daniela Falcioni** : *Concezioni e pratiche del dono nell'Islam*

E' nella "storia delle idee morali dei Semiti" che Marcel Mauss intravede l'origine di una importante trasformazione teorica del dono che si afferma sempre di più come una "nozione morale". Partendo da questa intuizione, l'articolo si è posto come obiettivo di documentare questa trasformazione, esaminando alcune concezioni e pratiche del dono nell'Islam. Attraverso l'analisi delle fonti e l'ausilio della ricerca storica e sociale, viene ricostruita una realtà variegata di donativi nel mondo arabo-islamico, una intensità di scambi riconducibile alla *sadaqa*, una forma di dono quasi del tutto sconosciuta in Occidente. Si tratta di un dono su base volontaria che istituisce un tessuto di solidarietà e cooperazione molto diffuso nelle società islamiche. Benché spontanei, i donativi riconducibili alla *sadaqa* sono caratterizzati da una certa regolarità che resta legata, tuttavia, all'iniziativa del singolo, esposta alle sue idiosincrasie e ai suoi limiti. La consapevolezza che l'etica della cura, riconducibile all'universo della *sadaqa*, debba essere rafforzata si fa strada fin dall'islam delle origini che sente il bisogno di assicurare la solidarietà rendendola obbligatoria : la *zakat* rappresenta la trascrizione giuridica della *sadaqa*. Un dono volontario come la *sadaqa* diventa così modello regolativo per un obbligo, la *zakat*, previsto dal diritto musulmano.

- *Gift Conceptions and Practices in Islam*

In "History of the Moral Ideas of the Semites", Marcel Mauss catches a glimpse of an important transformation of the gift affirmed as a "moral idea". This article documents this transformation by examining some conceptions and practices of the gift in Islam. Through source analysis and a socio-

historical perspective, this article reconstructs a variegated reality of gifts in the Arab-Islamic world in response to *sadaqa*. This original form of gift is voluntary and establishes a network of solidarity and cooperation in a manner widespread in Muslim societies. Although spontaneous, the gifts due to the *sadaqa* show a certain regularity. A voluntary gift as the *sadaqa* thus becomes a regulative model for an obligation, the *zakat*, foreseen by the muslim law.

• **Sébastien Mouret** : *La valeur morale d'un animal : esquisse d'un tableau en forme de dons de vie et de mort. Le cas des activités d'élevage*

Savoir ce qui fait la valeur d'un animal – et ce qui fait celle d'un humain – est une interrogation au cœur du débat sur la « question animale » à laquelle le paradigme du don permet d'apporter des éléments de réponse. À l'appui d'une recherche en sociologie sur la relation de travail entre éleveurs et animaux, cet article montre que la valeur d'un animal peut être appréhendée à partir de la vie et de la mort que les humains leur donnent. L'investissement des éleveurs dans le travail repose sur un don de la vie bonne aux animaux, qui est à la fois une volonté de légitimation de leur mise à mort pour l'alimentation humaine et un geste de gratitude. La gratitude reconnaît ce que sont les animaux d'élevage – des êtres qui ont une vie à vivre avant d'être tués et de mourir – et ce qu'ils donnent aux hommes : la vie.

• *The Moral Value of Animals. An Outline of Gifts of Life and Death as seen through the Case of Farming*

What constitutes the value of an animal – and that of a human – lies at the centre of the debate on animals to which the gift paradigm promises to make a significant contribution. Based on a sociological investigation of the working relations between farmers and animals, this article shows how the value of an animal can be apprehended through the life and death that humans give to it. The farmer's investment consists in giving animals a good life, which can be thought of as both the legitimization of their death in the sake of human sustenance and as a gesture of gratitude. The gratitude is a recognition that these are farm animals – that they are beings which have a life to lead before dying – and of what they thereby give to humans : life.

• **Laura Gherardi, Mauro Magatti** : *Sur le renouvellement du capitalisme. Vers un monde durable ?*

Le présent article montre la formalisation, dans les récents discours d'une partie de la littérature managériale internationale, en particulier de l'après-

crise, d'un nouvel ordre normatif ou, dans les termes de la théorie de référence (Boltanski-Thévenot 1991 et Boltanski-Chiapello 1999), d'une nouvelle Cité, que nous appelons Cité durable. Celle-ci s'est dégagée de l'analyse de plus de trente articles de littérature managériale internationale publiés entre le 30 juin 2008 et le 1er juillet 2010. Dans cette Cité, le principe est celui de la valorisation des ressources humaines, sociales et environnementales. Dans le domaine économique, l'attention à la valeur extra-financière, au fait de recréer les ressources et la perspective de long terme caractérisent le monde durable. Il est traité enfin de l'appropriation, de la part du capitalisme de l'après-crise, de la valeur de la durabilité pour ouvrir de nouvelles voies au profit.

- *Renewing Capitalism. Towards a Sustainable Future ?*

This article shows how there a new normative order has formalised within international managerial literature in the recent, post-crisis years (2008-), what we will call 'sustainable City', in addition to the other 'Cities' defined namely by Luc Boltanski. The overarching principle of the sustainable City is the valorisation of human, ecological and social resources. In the economic field, the attention to extra-financial value, to the recreation of resources and to long term perspectives are characteristic of a sustainable world. The article ends by considering how post-crisis capitalism has appropriated itself the idea of sustainability in order to generate a new wave of profit.

**@ >>> Pour commander la version numérique :**

- Vous pouvez commander la version complète de la revue au format PDF au prix de **27 €** en cliquant sur le lien ci-contre<sup>1</sup> :

---

1. Ce lien vous amènera sur le site sécurisé de Paypal™ où vous pourrez régler votre achat par carte bancaire (ou avec votre compte Paypal si vous en avez un), vous recevrez ensuite par mèle un lien vers un serveur sécurisé pour y retirer le fichier PDF de la revue.