Essai sur le don

Mauss, Marcel

1925-01-11T23 :00 :00+00 :00

Table des matières

Essai sur le don 4
Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques 4
Liste des volumes 4
Sommaire 5
AVANT-PROPOS 6
Au-delà du Grand Partage 6
PRÉSENTATION 8
Vers une ethnographie des prestations sans marché 8

Une sociologie ethnographique **8**

Fonder la Sécurité sociale **9**
1. UN TEXTE DÉROUTANT 9

La genèse du texte **10**
2. *POTLATCH* ET *KULA :* DEUX INSTITUTIONS ET LEURS INTERPRÉTATIONS 11

Des concepts indigènes devenus des concepts scientifiques **11**

Le* potlatch *comme lutte de prestige : établir la hiérarchie **12**

Le double circuit de la kula et la réciprocité rituelle **13**

Le temps, la dette et la domination personnelle **14**

Deux principes de lecture **15**

Transfert ou transaction : quelle relation entre les personnes ? **15**

Le don maussien n'est pas un acte de crédit **16**
3. LA FORCE DES CHOSES 16

Le* hau *: de l'esprit à la contrepartie **17**

Le gage et le* nexum *: des choses personnelles **18**

Transaction, prière, politesse : des interactions efficaces **19**

Rituels d'interaction et scènes sociales **20**

Des rationalités contextuelles **20**

Le rôle de la monnaie **21**

4. DERRIÈRE LES ENJEUX THÉORIQUES, DES ENJEUX POLITIQUES 22

Pourquoi le don ? **22**

Contre l'ethnocentrisme des économistes… **22**

… quelle règle de droit et d'intérêt ? **23**

Deux obligations, deux intérêts **24**

Rompre avec la charité **24**

***La genèse politique de l'*Essai sur le don** **25**

Les jardins ouvriers : du travail à la résidence **26**

Vers une nouvelle définition du travail ? **26**

Lire l'*Essai*… pour en finir avec le don **27**

Bibliographie de la présentation 27

Notes de l'éditrice scientifique 30

INTRODUCTION 33

Du don, et en particulier de l'obligation à rendre les présents 33

Épigraphe **33**

Programme **35**

Méthode suivie **36**

***Prestation. Don et* potlatch** **36**

CHAPITRE PREMIER **38**

Les dons échangés et l'obligation de les rendre (Polynésie) 38

I. – PRESTATION TOTALE, BIENS UTÉRINS CONTRE BIENS MASCULINS (SAMOA) 38

II. – L'ESPRIT DE LA CHOSE DONNÉE (MAORI) 39

III. – AUTRES THÈMES : L'OBLIGATION DE DONNER, L'OBLIGATION DE RECEVOIR 40

IV. – *REMARQUE* LE PRÉSENT FAIT AUX HOMMES ET LE PRÉSENT FAIT AUX DIEUX 41

CHAPITRE II **43**

Extension de ce système Libéralité, honneur, monnaie 43

I. – RÈGLES DE LA GÉNÉROSITÉ. ANDAMANS[100] 43

II. – PRINCIPES, RAISONS ET INTENSITÉ DES ÉCHANGES DE DONS (MÉLANÉSIE) 44

Nouvelle-Calédonie **44**

Trobriand **44**

Autres sociétés mélanésiennes **50**
III. – NORD-OUEST AMÉRICAIN 51

L'honneur et le crédit **51**

Les trois obligations : donner, recevoir, rendre **54**

La force des choses **56**

La « monnaie de renommée »[335] **57**

Première conclusion **58**

CHAPITRE III **58**
Survivances de ces principes dans les droits anciens et les économies anciennes 58
I. – DROIT PERSONNEL ET DROIT RÉEL (DROIT ROMAIN TRÈS ANCIEN) 59

Scolie **60**

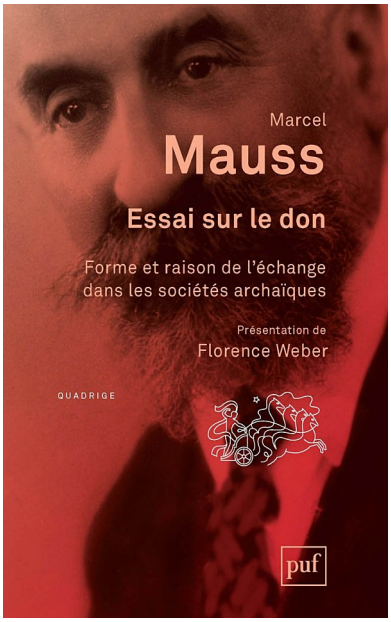
Autres droits indo-européens **62**
II. – DROIT HINDOU CLASSIQUE[409] 62

Théorie du don **62**
III. – DROIT GERMANIQUE (LE GAGE ET LE DON) 66

Droit celtique **67**

Droit chinois **67**

CHAPITRE IV **68**
Conclusion 68
I. – CONCLUSIONS DE MORALE 68
II – CONCLUSIONS DE SOCIOLOGIE ÉCONOMIQUE ET D'ÉCONOMIE POLITIQUE 71
III. – CONCLUSION DE SOCIOLOGIE GÉNÉRALE ET DE MORALE 75
Notes de l'auteur 78



Marcel
Mauss

Essai sur le don

**Forme et raison
de l'échange
dans les sociétés
archaïques**

Présentation de

Florence Weber

QUADRIGE



PUF

SÉRIE MAUSS,
sous la direction de Florence Weber

Liste des volumes

1. Henri Hubert et Marcel Mauss (1899), *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, éd. F. Weber.
2. Henri Hubert et Marcel Mauss (1903), *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, éd. F. Weber.

3. Émile Durkheim et Marcel Mauss (1903), *De quelques formes primitives de classification*, éd. É. Brian.

4. Marcel Mauss (1909), *La prière*, éd. F. Weber.

5. Robert Hertz, *Saint-Besse. Étude d'un culte alpestre* (1913), suivi de *Contes et dictons recueillis sur le front parmi les Poilus de la Mayenne et d'ailleurs* (1917), éd. S. Baciocchi et N. Mariot.

6. Marcel Mauss (1925), *Essai sur le don*, éd. F. Weber.

7. Marcel Mauss, *La nation*, éd. M. Fournier.

8. Marcel Mauss, *Techniques, technologie et civilisation* (recueil de textes), éd. N. Schlanger.

9. Marcel Mauss, *Sociologie et psychologie* (recueil de textes), éd. J. Clément et F. Weber.

Texte extrait de *L'Année sociologique*,
seconde série, 1924-1925, t. I.

ISBN 978-2-13-062086-0

ISSN 0291-0489

Dépôt légal — 1re édition : 2007, janvier
2e édition : 2012, septembre

© Presses Universitaires de France, 2012
6, avenue Reille, 75014 Paris

« Les expressions : contrainte, force, autorité, nous avons pu les utiliser autrefois, et elles ont leur valeur, mais cette notion de l'attente collective est à mon avis l'une des plus fondamentales sur lesquelles nous devons travailler. Je ne connais pas d'autre notion génératrice de droit et d'économie : "je m'attends", c'est la définition même de tout acte de nature collective. » (1)

(1) Marcel Mauss, « [Débat sur les fonctions sociales de la monnaie]. Intervention à la suite d'une communication de François Simiand : "La monnaie, réalité sociale" », *Annales sociologiques*, 1934, série D, fasc. 1, p. 59-62 ; repris *in* Marcel Mauss, *Œuvres*, t. II, éd. V. Karady, Paris, Minuit, 1968, p. 117.

Sommaire

Avant-propos

Présentation de Florence Weber

Introduction. – Du don, et en particulier de l'obligation à rendre les présents

Épigraphe

Programme

Méthode suivie

Prestation. Don et potlatch

Chapitre premier. – Les dons échangés et l'obligation de les rendre (Polynésie)

I. – Prestation totale, biens utérins contre biens masculins (Samoa)

II. – L'esprit de la chose donnée (Maori)

III. – Autres thèmes : l'obligation de donner, l'obligation de recevoir

IV. – Remarque. Le présent fait aux hommes et le présent fait aux dieux

Chapitre II. – Extension de ce système Libéralité, honneur, monnaie

I. – Règles de la générosité. Andamans

II. – Principes, raisons et intensité des échanges de dons (Mélanésie)

Nouvelle-Calédonie

Trobriand

Autres sociétés mélanésiennes

III. – Nord-Ouest américain

L'honneur et le crédit

Les trois obligations : donner, recevoir, rendre

La force des choses

La « monnaie de renommée »

Première conclusion

Chapitre III. – Survivances de ces principes dans les droits anciens et les économies anciennes

I. – Droit personnel et droit réel (droit romain très ancien)

Scolie

Autres droits indo-européens

II. – Droit hindou classique

Théorie du don

III. – Droit germanique (le gage et le don)

Droit celtique

Droit chinois

Chapitre IV. – Conclusion

I. – Conclusions de morale

II – Conclusions de sociologie économique et d'économie politique

III. – Conclusion de sociologie générale et de morale

AVANT-PROPOS

Au-delà du Grand Partage

Marcel Mauss est célébré partout dans le monde comme l'un des principaux fondateurs de l'anthropologie sociale. Son œuvre est une mine d'or pour le spécialiste. En France, elle reste méconnue des étudiants et du grand public. C'est à juste titre que le lecteur francophone pouvait jusqu'ici être désorienté. Il se trouvait face à une œuvre émiettée, foisonnante, dont il était impossible de prendre une vue d'ensemble. Certes, Mauss a lui-même brouillé les pistes, mais les différentes éditions françaises de son œuvre ont rendu plus opaque encore une œuvre déjà morcelée.

C'est en France seulement que deux visions de Mauss se sont affrontées : le précurseur de l'anthropologie structurale, mis en valeur dans le recueil *Sociologie et anthropologie* publié aux PUF en 1950 sous l'égide de Claude Lévi-Strauss (dont l'*Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* paraît aujourd'hui en volume séparé) ; le compagnon et successeur d'Émile Durkheim, mis en avant par Victor Karady dans les trois tomes des *Œuvres* de Mauss, parus chez Minuit en 1968 et 1969. Pour l'étudiant, Mauss est aussi l'inventeur français de l'ethnographie, curieuse méprise, tant son *Manuel d'ethnographie* – réédité chez Payot en 2002 – semble obsolète au spécialiste. Les notes de cours prises par Denise Paulme et publiées en 1947 restent l'otage d'une stricte division du travail, abandonnée depuis longtemps, entre un savant compilateur et « une petite armée de travailleurs auxiliaires ».

La rupture entre le premier Mauss, durkheimien – celui des *Essais de sociologie*, recueil sans introduction tirée des *Œuvres* publiées par Karady – et le Mauss de la maturité – celui de *Sociologie et anthropologie* – s'est construite dans un geste inaugural surprenant. Alors que, pour ses auteurs Henri Hubert et Marcel Mauss, l'*Esquisse d'une théorie générale de la magie* était la continuation de l'*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Claude Lévi-Strauss a édité la *Magie* sans le *Sacrifice*, en reportant à la fin du texte les pages qui explicitaient le lien entre les deux et en ajoutant en note : « Quelques pages préliminaires ont été rapportées en appendice, joint à la fin de cette étude ». Ce passage justifie pourtant les raisons pour lesquelles l'École durkheimienne passe de l'étude du sacrifice, institution collective par excellence, à l'étude de la magie individuelle. Il s'agit pour Hubert et Mauss de comprendre la nature des rites en général et de montrer « comment, dans la magie, l'individu isolé travaille sur des phénomènes sociaux » [1].

Le lecteur anglophone est mieux armé pour comprendre ce fil essentiel de l'œuvre de Mauss, qui relie le sacrifice collectif et la magie individuelle, mais aussi la prière aux dieux et le don entre hommes. Parce qu'il fallait traduire, et parce que les plus grands anthropologues anglais se sont engagés dans l'entreprise, il dispose de plusieurs volumes distincts, longuement commentés : plusieurs éditions de *The Gift* (préfacé par Evans-Pritchard puis par Mary Douglas), *Sacrifice* (préfacé par Evans-Pritchard), *A general theory of Magic*, mais aussi plus récemment *On Prayer* (Berghahn Books, 2004). Outre-Manche et outre-Atlantique, le travail de Mauss n'a pas été séparé de la réception de l'École durkheimienne. Les noms de ses premiers compagnons, Henri Hubert, Robert Hertz, y sont à juste titre presque aussi célèbres que celui de Mauss. Les liens entre la sociologie des religions et l'ethnographie y sont mieux compris ; sa pleine appartenance à l'École durkheimienne aussi.

Cette série Mauss en 9 volumes cherche à réduire le fossé entre la réception de Mauss en langue anglaise et en langue française. Elle permet de reconstituer la chronologie des publications et, avec elle, le mouvement même de la pensée de Mauss. Le volume 1, coécrit avec Henri Hubert et paru en 1899, est consacré au sacrifice. Le volume 2 reprend leur travail sur la magie, publié en 1903. La publication successive de ces deux essais permettra de comprendre les liens entre ces textes. C'est cette même année 1903 que paraît l'article de Durkheim et Mauss sur les classifications primitives, devenu un classique de sociologie des sciences. Il fait l'objet du volume 3 de cette série.

En 1909, Mauss poursuit l'étude des rites dans sa thèse inachevée, *La Prière*, manuscrit confié à l'éditeur Félix Alcan en 1909 et immédiatement retiré par l'auteur. Pour qui lit en détail ce manuscrit, c'est alors que Mauss prend le tournant qui le conduira jusqu'à l'*Essai sur le Don* paru en 1925. Mauss en arrive à une conception du rite qui laisse de côté les considérations religieuses, qui fait du « don aux dieux » un cas particulier du don en général, et du don entre les humains un condensé de rite social.

Seize ans et deux événements historiques majeurs – la Première Guerre mondiale et la révolution russe – séparent *La Prière* (volume 4) et l'*Essai sur le don*, le texte le plus célèbre de l'anthropologie sociale (volume 6). De la guerre où ses camarades plus jeunes ont trouvé la mort, Mauss revient avec un sentiment de dette qui l'incitera à établir les œuvres complètes de Robert Hertz avec lequel il avait tant travaillé ; c'est pourquoi le volume 5 de la série Mauss est consacré à l'édition de Robert Hertz par Mauss. De la révolution russe, Mauss tire une réflexion politique angoissée : l'œuvre de Durkheim n'a-t-elle pas inspiré, par son appel aux corps intermédiaires, la construction des soviets et des groupements de jeunesse qui cassent le face-à-face mortifère entre l'individu et l'État ? Son œuvre inachevée, *La Nation* (volume 7), en est imprégnée.

Nos deux derniers volumes, *Techniques, technologie et civilisation* (volume 8) et *Sociologie et psychologie* (volume 9) sont des recueils d'articles qui témoignent de la fécondité de l'œuvre de Mauss pour le dialogue entre les disciplines. Dans le domaine de l'anthropologie, de l'archéologie et de l'histoire des techniques, le volume 8 est l'œuvre de Nathan Schlanger, déjà paru en anglais dans *Techniques, Technology and Civilisation* (Berghahn Books, 2006). Dans le domaine de la psychologie, le recueil est l'œuvre de Julien Clément et Florence Weber, qui rééditent les principaux textes où Mauss entreprend ce dialogue entre sociologie et psychologie, en montrant notamment l'efficacité physiologique et psychologique des rituels.

Sans prétention à l'exhaustivité, cette série Mauss poursuit deux objectifs : mettre l'œuvre de

Marcel Mauss et ses prolongements les plus actuels à la disposition de tous ; montrer le caractère collectif et historique de cette œuvre, incompréhensible sans rappeler ses liens avec la sociologie durkheimienne, dont témoignent ici les volumes rédigés avec son oncle Émile Durkheim, son condisciple des débuts Henri Hubert, et par son jeune compagnon trop vite disparu, Robert Hertz. Elle rappelle que l'œuvre de Mauss est indispensable pour qui cherche à comprendre, aujourd'hui, les actes individuels de nature collective, au-delà du Grand Partage entre ici et ailleurs, entre sociologie et anthropologie, entre individu et société.

Florence WEBER
mai 2012

PRÉSENTATION

Vers une ethnographie des prestations sans marché

Pourquoi lire l'*Essai sur le don* plus de quatre-vingts ans après sa parution ? Publié en 1925, ce texte du sociologue français Marcel Mauss (1872-1950) est sans doute le plus célèbre de toute l'anthropologie sociale mais aussi le plus obscur. Porté à la connaissance d'un large public par sa réédition en 1950 et par l'introduction que Claude Lévi-Strauss consacra alors à l'œuvre de Mauss, traduit en anglais en 1954, ce texte-phare des sciences sociales connaît une audience croissante au tournant du XXI^{e} siècle, diffusant des concepts d'origine amérindienne comme le *potlatch* ou océanienne comme la *kula*[2] bien au-delà de l'anthropologie, dans le monde international de la science économique, de la gestion et du marketing.

Mauss avait bien conscience du caractère inachevé et imparfait de cette œuvre pionnière. « Au fond, juge-t-il au moment de conclure, ce sont plutôt des questions que nous posons aux historiens, aux ethnographes, ce sont des objets d'enquêtes que nous proposons plutôt que nous ne résolvons un problème et ne rendons une réponse définitive. » C'est bien pourquoi on a pu lire ce texte « le cœur battant, la tête bouillonnante » [3] : il ouvrait les portes de nouveaux mondes. *Work in progress*, il a incité toute une communauté scientifique à reprendre le chantier commencé. Il concentre dans les 156 pages de son édition originale presque deux siècles de travail scientifique : en amont, les documents et les travaux ethnographiques du XIX^{e} et du début du XX^{e} siècle dont Mauss a effectué la synthèse ; en aval, les réinterprétations théoriques qui en ont été faites et les recherches empiriques qui s'en sont inspirées. Sa longue fréquentation rapproche des chercheurs que tout éloigne par ailleurs : leur génération, leur discipline, leur domaine de spécialité, leurs convictions épistémologiques ou politiques.

Le lire aujourd'hui, c'est prendre la mesure des perspectives qu'il a ouvertes et retrouver à leur racine les principes de l'approche ethnographique des prestations sans marché, un continent mieux exploré aujourd'hui. C'est aussi, nous le verrons, apprendre à en finir avec le paradigme du don.

Une sociologie ethnographique

Si l'on remet l'*Essai* dans son contexte de rédaction, il est le premier maillon, et le plus explicite, de l'inflexion ethnographique que Mauss donna à la sociologie durkheimienne entre les deux guerres. Mauss a effectué une discrète révolution copernicienne en mettant au centre de la sociologie non plus, comme y invitait son oncle Émile Durkheim (1858-1917), des faits sociaux abstraits de leur contexte – comme le taux de suicide ou la prééminence de la main droite – mais, selon les termes mêmes de l'*Essai sur le don*, de vastes ensembles concrets de faits complexes, des « faits sociaux *totaux* » qui « mettent en branle […] la totalité de la société et de ses institutions » [4], qui permettent de percevoir « l'instant fugitif où la société prend » [5], et de saisir « plus que des idées ou des règles, […] des hommes, des groupes et leurs comportements » [6].

Cette révolution théorique, effectuée par Marcel Mauss comme en passant, saluée par Marc Bloch pour qui elle rendait possible la coopération entre historiens et sociologues, ne faisait en réalité qu'expliciter le principe de la méthode ethnographique telle qu'elle fut d'abord pratiquée par Malinowski puis par ses successeurs. L'ethnographe s'efforce de suivre les relations

d'interdépendance entre des humains autant qu'il peut les observer, soit parce qu'elles lui sont directement données à voir au cours d'interactions de face à face auxquelles il participe, et de cérémonies publiques auxquelles il assiste, soit parce que ces relations d'interdépendance passent par la médiation de dispositifs matériels et d'institutions dont à nouveau il peut directement observer le fonctionnement et la genèse. Ce principe d'observation directe a longtemps été décliné sous la forme de monographies locales issues d'enquêtes au cours desquelles l'observateur partageait la vie de ceux qu'il observait[7]. C'est depuis peu qu'il inspire des travaux détachés de la contrainte d'une co-présence physique entre enquêteur et enquêtés dans un lieu donné : par exemple, une façon micro-historique de lire les archives[8], une ethnographie historique[9] ou encore des enquêtes ethnographiques multi-situées[10] lors desquelles l'observateur circule au sein de scènes sociales délocalisées ou entre plusieurs scènes sociales reliées entre elles[11].

Fonder la Sécurité sociale

Mais l'*Essai* n'est pas seulement une œuvre scientifique. Il représente également un tournant dans le rapport de la sociologie durkheimienne à la politique. Si l'œuvre de Durkheim a pu apparaître comme l'un des fondements intellectuels de la III[e] République[12], l'*Essai sur le don* constitue un chaînon essentiel dans l'invention d'une Sécurité sociale à la française. En affirmant que la société n'est pas quitte envers les travailleurs qui lui ont donné leur vie, une fois qu'ils ont reçu leur salaire, en affirmant qu'elle leur doit encore les moyens de vivre décemment en période de vieillesse et de chômage, Mauss rompt avec les principes charitables qui fondaient alors les politiques sociales, avec « le patronage inconscient et injurieux du riche "aumônier" » [13] qu'il évoque dans la conclusion de l'*Essai*. Il ouvre la voie à l'invention de prestations sociales qui, cessant d'être des aumônes, sont conçues comme des droits ouverts par des individus sur la société dans son ensemble.

Le travail de Mauss n'est pas pris dans les rets d'un grand partage entre les sociétés occidentales *(Nous)* et le reste du monde *(Eux)*, comme l'a fait croire une discipline anthropologique trop longtemps frileuse devant les sociétés contemporaines. Tout au contraire, ses analyses du don dans les sociétés primitives et archaïques sont portées par l'exigence de trouver des réponses à « quelques problèmes que posent la crise de notre droit et la crise de notre économie » [14], complétons : au moment où des solutions extrêmes, bolchevisme en Russie dès 1917 et fascisme en Italie dès 1922, l'emportent sur une réforme raisonnée du capitalisme de marché qui permette de corriger les inégalités sociales et de prévenir les crises économiques qu'il engendre. Il faudra vingt ans, une guerre mondiale et une guerre civile en France, pour que les intuitions de Mauss se réalisent sous la forme d'un modèle social cohérent mettant le travail salarié au centre de la solidarité sociale, comme un don qui appelle une contrepartie au-delà du seul salaire. Soixante ans plus tard, les transformations de la société salariale ont mis en péril ce modèle européen qu'on appelle conservateur ou continental[15]. Une raison de plus pour relire l'*Essai sur le don*.

1. UN TEXTE DÉROUTANT

L'*Essai* se donne un objet particulièrement bien délimité : les échanges de cadeaux, « en théorie volontaires, en réalité obligatoirement faits et rendus » [16]. Un tel objet est connu aujourd'hui en français sous l'intitulé « don et contre-don » et, en anglais, sous le nom de *maussian gift*.

Le mouvement du texte consiste à révéler l'existence, l'universalité et la complexité de ce phénomène spécifique à travers deux premiers chapitres qui précisent l'interrogation (d'où vient l'obligation de rendre ?) et développent une ethnographie comparée des îles et des bords du Pacifique, Polynésie, Mélanésie, nord-ouest américain, puis à travers le troisième chapitre qui étudie le même phénomène dans les droits indo-européens anciens, Rome, Inde, droit germanique. Enfin, Mauss ne se contente pas d'analyser ce phénomène « dans les sociétés qui nous entourent [c'est l'objet des deux premiers chapitres] ou nous ont immédiatement précédés [c'est l'objet du troisième] », mais il constate, dans un quatrième chapitre de conclusions, « que cette morale et cette économie fonctionnent encore dans nos sociétés de façon constante et pour ainsi dire sous-jacente » [17].

Il y a bien là une découverte de sociologie comparée, comme l'atteste le nom donné aujourd'hui au

phénomène, même si la portée et la nature de cette découverte restent débattues. En effet, certains voient dans le *maussian gift* l'essence même du don, son ambivalence radicale, là où d'autres n'y voient qu'une source de confusion entre transferts simples et transactions[18] ; certains voient dans le *maussian gift* un paradigme[19] là où d'autres y lisent l'une des formes seulement des prestations non marchandes. Je prendrai parti dans le débat : pour moi, dans l'*Essai sur le don*, Mauss a décrit la série entière des prestations non marchandes dans leur diversité, mais sans toujours tracer avec assez de fermeté les frontières entre des phénomènes d'ailleurs encore mal établis ethnographiquement. Il a également suggéré une articulation et une dynamique que j'essaierai d'expliciter.

Ouvert et rigoureux, l'*Essai* n'en est pas moins un texte déroutant, une suite de fiches documentaires grâce auxquelles le lecteur voyage, au risque de se perdre, à travers les siècles et à travers les continents, depuis l'Edda scandinave et le Véda indien ancien jusqu'autour des rives du Pacifique, de la Mélanésie à l'Ouest où se trouvent les îles Trobriand et leur *kula* étudiées par Malinowski, jusqu'en Alaska à l'Est où vivent les Indiens Kwakiutl et leur *potlatch* étudiés par Boas.

L'*Essai* est en effet rédigé en spirale. Un même ensemble de faits ethnographiques, dans différentes sociétés du Pacifique et au-delà, est convoqué à quatre reprises : brièvement dans l'introduction, pour présenter le problème ; puis dans le premier chapitre (« Les dons échangés »), pour démontrer l'existence du phénomène étudié, défini alors par l'obligation de rendre, et pour trouver dans le *hau* de la chose donnée la réponse à la question posée (d'où vient cette obligation ?) ; ensuite dans le chapitre II (« Libéralité, honneur, monnaie »), pour démontrer l'extension du système et pour élargir la question à la triple obligation de donner, de recevoir et de rendre ; enfin, après un chapitre III consacré aux droits anciens pour y retrouver les mêmes principes, les mêmes faits ethnographiques sont repris dans la conclusion, elle aussi rédigée en spirale, séparée en trois parties traitant d'abord de morale (c'est-à-dire de politique sociale), puis de sociologie économique et d'économie politique, enfin de sociologie générale et, à nouveau, de morale.

La genèse du texte

Si Mauss a découvert, au cours de ce travail, qu'il fallait restituer la cohérence de chaque système social et non découper le réel en éléments logiques, il n'a pas pour autant adapté complètement son mode de rédaction à cette découverte et c'est au lecteur qu'il revient de retrouver, derrière un raisonnement empreint des hésitations de la découverte, les faits sociaux que précisément ce raisonnement a permis d'amener au grand jour. C'est bien à une construction d'un objet scientifique qu'assiste, en quelque chose en direct, le lecteur : mais il s'agit de la construction d'un objet ethnographique, autrement dit observable, et non d'un objet abstrait. L'*Essai* est ainsi pleinement un texte ethnographique, un texte qui élève l'ethnographie à la dignité d'une théorie scientifique, alors même que son auteur n'y fait que de l'ethnographie de seconde main. Mais il recoupe les documents et il utilise les sources à la façon d'un historien, démontrant la profonde parenté de méthode entre l'ethnographie et l'histoire.

Restituer la chronologie des articles dont l'*Essai* reprend des éléments, c'est comprendre la genèse du texte et, du même coup, surmonter cette difficulté de lecture. Mauss s'est d'abord intéressé à l'origine de la monnaie, dans un texte de 1914, « Les origines de la notion de monnaie », qu'il reprend dans une longue note du chapitre II. Puis il a mis en rapport le *potlatch* kwakiutl, étudié par Boas, avec la *kula* mélanésienne, dans un court texte de 1920 sur « l'extension du *potlatch* en Mélanésie » publié en 1920. Pas de publication entre ces deux articles, la guerre l'ayant empêché de travailler, tout en lui donnant l'occasion d'observer les techniques du corps des soldats britanniques et australiens. En 1921, Mauss publie un long article sur « une forme ancienne de contrat chez les Thraces », qui fournit la matrice des chapitres II et III. Et c'est seulement en 1923 qu'il découvre le principe de l'ensemble de ces travaux sur la monnaie primitive, l'échange et le contrat archaïque : un article intitulé « l'obligation à rendre les présents » fournit, cette fois, la matière du chapitre I, en particulier sa célèbre analyse, controversée, du *hau*, concept indigène trouvé dans un texte du « sage maori » Tamati Ranapiri (c'est à tort que Mauss transcrit « Tamati Ranaipiri »). Enfin, le texte « Gift, gift », publié en 1924, complète celui de 1921 pour boucler le raisonnement du chapitre III sur l'ambivalence du don.

En d'autres termes, l'ordre de la lecture n'est pas celui de la découverte. Autant qu'on puisse reconstituer ce dernier, Mauss a commencé par l'ethnographie du Pacifique, qui fait l'objet du chapitre II, le plus long, où l'on trouve en quelque sorte les premières bases de sa réflexion. Le chapitre III constitue le nœud de l'analyse : le travail sur les droits anciens et le *nexum* permet de boucler les analyses ethnographiques du chapitre II, tandis que l'ambivalence du mot *gift*, découverte en dernier lieu, permet de boucler l'ensemble de l'*Essai*. Le chapitre I, le plus court, qui reprend le texte de Tamati Ranapiri et la notion de *hau*, est rédigé après l'essentiel du chapitre III. Enfin, il semble que Mauss ait rédigé l'introduction et la conclusion en 1925. Nous reprendrons cet ordre de rédaction, en commençant par décrire le *potlatch* et la *kula*, à l'aide des nombreuses lectures qui en ont été faites, puis en menant ensemble l'analyse du *nexum* et la discussion du concept indigène de *hau*, avant de revenir à la discussion théorique d'ensemble proposée par le chapitre I, tout en en restituant les enjeux politiques, exposés par Mauss dans l'introduction et les trois conclusions.

2. *POTLATCH* ET *KULA :* DEUX INSTITUTIONS ET LEURS INTERPRÉTATIONS

Avant de reprendre la démonstration de Mauss, et le palimpseste des lectures auxquelles elle a donné lieu, précisons un point qui fait aujourd'hui l'unanimité parmi les ethnographes, et qui permet de se dégager d'emblée de la célèbre critique portée par Lévi-Strauss : d'après ce dernier, Mauss aurait été victime d'une interprétation indigène, celle du sage maori Tamati Ranapiri, et de ce fait il se serait arrêté au bord de la terre promise qu'était alors l'analyse structurale. La critique de l'usage par Mauss de la notion de *hau* est devenue l'un des lieux communs de la discipline, alors même que cette notion ouvre des perspectives passionnantes dans le cadre d'une ethnographie qui s'intéresse aux choses et au cadre matériel des interactions. Aussi vaut-il la peine de revenir brièvement sur cette disqualification des concepts indigènes.

Des concepts indigènes devenus des concepts scientifiques

L'ethnographie a abandonné les certitudes structuralistes pour prendre au sérieux les catégories indigènes, à la fois dans leur dimension performative – dire, c'est faire – et dans leur dimension descriptive : dire, c'est découper dans la réalité sociale les unités pertinentes en termes de signification. C'est de la distance entre les concepts indigènes ou vernaculaires *(emics)* et les concepts de l'observateur, ethnographe ou historien *(etics)* que l'ethnographie réflexive tire sa capacité scientifique de rupture avec les prénotions. La distinction *emics-etics* est, en réalité, à double détente.

À un premier niveau, elle désigne la différence entre les catégories de pensée des personnes observées *(emics)* et celles de l'observateur issu d'une autre société *(etics)*. Cette distinction permet de raisonner sur la différence entre l'opposition conceptuelle indigène entre *kula* et *gimwali*, présente dans les îles Trobriand étudiées par Malinowski, et le couple conceptuel formé, en anglais, langue dans laquelle rédigeait Malinowski, par les termes *gift* (don) et *barter* (troc).

Pourtant, à un second niveau, le concept *emic* de *kula* est devenu un terme scientifique, qui prend son sens en rapport avec un autre concept scientifique, *potlatch*, emprunté cette fois à une langue amérindienne étudiée par Boas. La comparaison entre *kula* et *potlatch* n'est possible que dans l'univers scientifique, puisque ces termes appartiennent à deux langues indigènes différentes. Elle renvoie aux innombrables discussions autour de la lecture de Malinowski, de Boas et de Mauss, qui ont permis de préciser le concept de *don*, trop polysémique. Ces concepts indigènes, entrés dans la langue scientifique, permettent à présent de considérer le concept utilisé par les observateurs, *gift*, comme un concept *emic*, c'est-à-dire un concept utilisé dans l'univers social des observateurs, qui sont eux aussi des indigènes de leur propre société. L'inversion des deux termes de l'opposition *emics* (*kula* puis *gift*) et *etics* (*gift* puis *kula*) signale la construction d'une langue scientifique, distincte à la fois des concepts utilisés par les personnes observées et par les observateurs. La connaissance ethnographique de l'ensemble des sociétés, d'ici et d'ailleurs, en est sortie grandie.

Le décentrement opéré par l'observateur étranger pour comprendre les catégories indigènes *(emics)* le renseigne donc tout autant sur les catégories en usage dans sa propre société *(etics)*. Mettre en œuvre une ethnographie par distanciation, c'est puiser dans les travaux portant sur un Ailleurs passé ou exotique pour effectuer ce décentrement, en quelque sorte par procuration, et acquérir ainsi le regard distancié qui caractérise l'approche anthropologique.

La démarche de Mauss nous apparaît donc aujourd'hui plus actuelle que celle de Lévi-Strauss : pour Mauss comme pour nous, le long détour par le Pacifique puis par l'histoire des concepts occidentaux offre des outils pour penser la réalité contemporaine.

Le potlatch *comme lutte de prestige : établir la hiérarchie*

À tout seigneur tout honneur : si Mauss n'étudie le *potlatch*, dans le chapitre II, qu'après la *kula*, présentant cette dernière comme « un cas suprême de l'échange des dons » et le premier comme « une sorte de produit monstrueux du système des présents », il utilise pourtant le *potlatch* pour montrer dès l'introduction l'existence d'un « système de prestations totales de type agonistique ». Et c'est le *potlatch* qui a retenu l'attention des premiers lecteurs de Mauss, Georges Bataille d'abord[20] puis Claude Lefort[21].

Il s'agit d'une institution présente dans les sociétés indiennes du nord-ouest américain, Alaska (Tlingit et Haïda) et Colombie britannique (Haïda, Tsimshian et Kwakiutl), étudiées à la fin du XIX^{e} siècle par l'anthropologue américain Franz Boas. Ces sociétés sont caractérisées à la fois par leur richesse et par la différence entre leur vie d'hiver (où elles sont concentrées dans des villes et connaissent une vie sociale intense) et leur vie d'été (où elles sont dispersées). On a montré depuis que les *potlatch* étudiés par Boas représentaient une sorte de perversion d'un système précédent, liée à la soudaine richesse de ces pêcheurs qui commercèrent avec plusieurs puissances coloniales et qui, du fait de la raréfaction des biens qu'ils prélevaient, connurent un soudain enrichissement en produits de prestige[22].

Mauss propose d'étendre le concept de *potlatch* en le systématisant, au-delà des sociétés qui utilisent le terme, pour désigner toute « prestation totale de type agonistique » [23]. Un *potlatch* est une immense fête qui rassemble toute une tribu, voire plusieurs, pour des échanges de cadeaux qui vont jusqu'à la destruction somptuaire des richesses (certains indigènes parlent de « tuer » la richesse), et dont le principe est la rivalité et la lutte entre les chefs. Le but poursuivi au cours de cette lutte de générosité est d'établir la hiérarchie entre différents groupes et leurs représentants : le plus fort sera celui qui aura offert, y compris en les détruisant, le plus de richesses. Le *potlatch* n'existerait donc, suggère Mauss, que dans les sociétés où la hiérarchie est instable, là où elle est susceptible d'être remise en cause à chaque cérémonie. C'est ce que souligne à la fin du chapitre I une note cruciale[24] qui ramène la différence entre *kula* polynésien (où, dit-il, « il ne manque que le thème de la rivalité, du combat, de la destruction, pour qu'il y ait *potlatch* »[25]) et *potlatch* amérindien à l'hypothèse de la disparition du *potlatch* en Polynésie. « Il manque [là] une des principales conditions du *potlatch*, l'instabilité d'une hiérarchie que la rivalité des chefs a justement pour but de fixer par instants » [26].

Loin de chercher un gain matériel, les protagonistes d'un *potlatch* se doivent de manifester tout le mépris qu'ils éprouvent envers la richesse pour elle-même, et tout le prix qu'ils attachent à leur honneur, à leur prestige, en se montrant chacun le plus généreux et le plus dépensier de tous. Ce qui est engagé dans ces luttes de générosité, c'est en effet l'honneur des protagonistes, leur *mana*[27], ou encore leur « face » au sens chinois du terme[28]. Les multiples transferts de richesses peuvent être analysés à deux niveaux : à l'intérieur d'un *potlatch*, dans un système d'échange rituel instantané, l'hôte offre des cadeaux et en reçoit, manifestant ainsi sa munificence vis-à-vis de l'ensemble des personnes présentes qui se doivent d'être à la hauteur, qu'il s'agisse des membres de son clan dont le *potlatch* confirme la dépendance, ou des chefs des autres clans avec lesquels il rivalise. Faire un *potlatch* sans offrir de cadeaux n'aurait aucun sens ; s'y rendre sans en apporter non plus. À un second niveau, chaque invité de marque à un *potlatch* se doit d'offrir à son tour un *potlatch* à l'ensemble de ses partenaires, entrant ainsi dans une séquence de transferts différés dans le

temps, sans que pour autant aucun de ces *potlatch* ne puisse être considéré comme une contrepartie exigible d'un précédent. Je peux fort bien ne jamais rendre de *potlatch :* j'y perds mon honneur sans doute, mais nul ne peut venir réclamer son dû.

Bataille d'une part, Claude Lefort de l'autre, n'ont retenu de l'*Essai sur le don* que le *potlatch*. Ils ont vu en lui l'essence du don, de l'échange, voire de la consommation moderne. Leur lecture est pessimiste : tout échange est lutte, toute lutte de générosité est lutte pour le pouvoir, et le don n'est qu'un processus de destruction qui ne connaît pas de limites.

Le double circuit de la kula et la réciprocité rituelle

Mauss insiste à plusieurs reprises sur la parenté entre *kula* et *potlatch*, qu'il considère comme deux systèmes de prestations totales que seule la présence ou l'absence de rivalité distinguent l'un de l'autre. J'insisterai pour ma part sur cette différence qui me semble fondamentale et qui a fondé des lectures contradictoires de l'*Essai*. Contrairement au *potlatch*, système agonistique au cours duquel se construit la hiérarchie entre les personnes et les groupes et qui combine un ensemble de transferts rituels instantanés et des séquences de plusieurs transferts reliés les uns aux autres, la *kula*, forme pacifique et réglée d'échange cérémoniel, est constituée d'un double cercle de transactions rituelles au cours desquelles s'instaurent des relations statutaires dotées d'une grande stabilité.

C'est Malinowski qui a le premier étudié la *kula*, cycle d'échanges de grande ampleur et de longue durée qu'il a observé dans les îles Trobriand. Les habitants de ces îles sont de riches pêcheurs, des commerçants et des navigateurs, qui s'engagent périodiquement dans de longs voyages au cours desquels certaines choses précieuses, des *vaygu'a*, circulent toujours dans le même sens : les *mwali*, des bracelets, circulent d'Ouest en Est, tandis que les *soulava*, des colliers, voyagent d'Est en Ouest. L'enjeu principal est cette fois d'être lié de façon durable à des partenaires prestigieux. Enfin, malgré le temps écoulé entre les voyages d'une part, et tout au long de la circulation d'un *vaygu'a*, il semble que, pour chaque *vaygu'a* donné, son donateur puisse exiger de recevoir une contrepartie en retour.

Une forme de marché sans monnaie fonctionne parallèlement à la *kula*, sous le nom de *gimwali*, dont le marchandage et la recherche du gain ne sont pas exclus, et il est explicitement proscrit de « faire la *kula* » comme on « fait le *gimwali* ». C'est au cours des mêmes voyages entre les îles que s'effectuent les échanges rituels *kula* et les échanges marchands *gimwali*, dont les circuits restent étanches : les biens de consommation courante ne peuvent pas être échangés contre des choses précieuses. De nombreuses enquêtes ethnographiques menées dans la zone Massim où se déroule la *kula*[29] ont permis de préciser des faits mal établis lorsque Mauss rédigeait l'*Essai sur le don*. Ainsi sait-on aujourd'hui que l'on peut faire entrer et sortir des choses *kula* dans et hors de la circulation *kula*[30]. C'est cette étanchéité entre les circuits qui avait retenu Malinowski de considérer les *vaygu'a* comme une monnaie, tandis que Mauss et, à sa suite, toute l'anthropologie économique, les ont analysées comme « une forme de monnaie qui a précédé les nôtres » [31], pour tenir compte du fait qu'ils peuvent éteindre une dette, c'est-à-dire constituer un moyen de paiement. De plus, l'ethnographie la plus récente montre que ces choses précieuses peuvent, le cas échéant, être acquises ou vendues contre des biens ordinaires. Resterait à vérifier que c'était déjà le cas au moment où Malinowski observait ces échanges : le travail historique réalisé sur le *potlatch* observé par Boas n'a pas été effectué sur la *kula* observée par Malinowski, bien que des traces archéologiques de plus de 500 ans prouvent la pérennité du système.

La *kula* fonctionne donc suivant un principe de réciprocité rituelle entre des personnes qui s'attachent les unes aux autres par des échanges réguliers. En n'importe quel point de la chaîne, une réciprocité simple relie deux partenaires *kula*, l'un offrant à l'autre un collier S contre un bracelet M, ce geste constituant une transaction rituelle <S contre M>. Si l'on suit Weiner[32], chacune de ces choses précieuses garde la trace de ceux par les mains de qui elle est passée, mais seul celui qui l'a fait entrer dans le circuit *kula* peut l'en retirer. Une réciprocité généralisée relie l'ensemble des partenaires de la *kula*, puisque les colliers circulent tout au long du circuit dans un

sens et les bracelets dans l'autre sens.

Mauss fait l'hypothèse historique d'une antériorité du *potlatch* sur la *kula* et d'une disparition du *potlatch* en Polynésie, liée à la stabilisation de la hiérarchie : « En fait il y a une raison pour que [le *potlatch*] ait disparu d'une partie de cette aire. C'est que les clans sont définitivement hiérarchisés dans presque toutes les îles […]. De même si nous trouvons plus de traces [du *potlatch*] chez les Maori, plus qu'en aucune autre île, c'est que précisément la chefferie s'y est reconstituée et que les clans isolés y sont devenus rivaux » [33]. Il semblerait au contraire que le *potlatch* soit une forme dégénérée de *kula* due à l'afflux de richesses provenant du commerce colonial. L'articulation du *potlatch* et de la *kula* avec des circuits commerciaux, intérieurs comme la *gimwali* ou extérieurs, est en tout cas un point fondamental pour comprendre la dynamique des systèmes de prestations totales. Pour simplifier, en Alaska, le *potlatch* est une forme double de circulation des richesses acquises par le commerce extérieur : au sein des clans, c'est une redistribution de choses précieuses à des dépendants (qui ne peuvent pas rendre), entre clans rivaux, c'est une bataille de prestige qui relève du modèle de schismogenèse des comportements en miroir, chacun des deux partenaires cherchant à surpasser l'autre. Dans ce deuxième cas, il existe une dynamique relationnelle purement interne. Au contraire, la *kula* semble échapper à cette double logique guerrière de dépendance et de rivalité.

Mauss revient sur le lien entre *potlatch* et *kula* en conclusion, en insistant de façon plus générale sur la grande instabilité « entre la fête et la guerre » des systèmes de prestations totales qui peuvent basculer en un instant de l'une à l'autre[34]. D'où sa double conclusion normative : éviter la dépendance produite par le don de redistribution (l'aumône) ; s'inspirer de la *kula* comme modèle positif de don en évitant le basculement dans la rivalité du *potlatch*.

Le temps, la dette et la domination personnelle

Si l'on revient à présent aux atomes relationnels deux à deux dont la réunion compose les systèmes de prestations totales *potlatch* et *kula*, on peut détacher dans l'analyse de Mauss deux points fondamentaux : d'une part, un laps de temps incompressible sépare le premier don (le don d'ouverture ou le premier *potlatch*) du *contre-don* (le don de retour) ; d'autre part, le don grandit le donateur et abaisse le donataire.

C'est à partir de ces deux points – tous deux présents à de multiples reprises dans le texte de Mauss – que Pierre Bourdieu a effectué une lecture pessimiste du don, qui reprend la dimension agonistique du *potlatch* non plus à l'échelle du système de prestations totales, mais à l'échelle de la relation duale entre donateur et donataire.

À cette même échelle, Lévi-Strauss analysant la réciprocité simple entre deux partenaires A et B avait mis l'accent à la fois sur le caractère pacifique et équilibré de la relation et sur le caractère instantané du geste d'échange : par exemple, l'échange des bagues (qu'on appelle des alliances) entre mari et femme lors d'une cérémonie de mariage. Un tel geste symbolique ne relève pas de l'analyse que fait Bourdieu du don comme domination personnelle, parce qu'il lui manque un élément essentiel, la durée qui sépare le don du contre-don et instaure la domination personnelle, mais aussi parce que l'identité des deux anneaux symbolise l'égalité des deux époux.

Pour Bourdieu, c'est le laps de temps entre don et contre-don qui distingue le don maussien de l'échange instantané de deux biens équivalents, instantanéité caractéristique de trois autres types d'échange : la transaction marchande et monétaire, la transaction marchande non monétaire (si c'est l'équivalence stricte entre les deux biens qui est recherchée par les partenaires, comme dans le troc), la transaction rituelle (si les biens échangés sont identiques, comme dans l'exemple des bagues). C'est ce laps de temps qui permet au donateur à la fois de faire violence au donataire – contraint de rester le débiteur du donateur pendant ce temps – et de masquer cette violence sous une apparence de générosité sans calcul. Bourdieu s'inscrit ainsi dans une des pistes ouvertes par Mauss, celle de la fiction et du mensonge social. C'est aussi cet intervalle de temps qui rapproche le don de la dette : le donataire entre dans la dépendance du donateur, devient son obligé.

Deux principes de lecture

Avant de discuter le lien entre don et dette mis en avant par Bourdieu, précisons le point de vue que nous avons pris sur le texte de Mauss et sur les multiples lectures auxquelles il a donné lieu.

D'une part, trois corrections majeures ont été apportées aux informations ethnographiques dont disposait Mauss. J'ai déjà tenu compte de deux d'entre elles : l'étude historique de Schulte-Tenckhoff[35] a permis de restituer le contexte spécifique des formes de *potlatch* analysées par Boas, sans remettre en cause l'interprétation de Mauss, tout au contraire, mais en précisant ses conditions d'apparition et en inversant le lien historique supposé par Mauss entre *potlatch* et *kula ;* les analyses ethnographiques qui culminent dans le travail de Weiner[36] ont modifié en profondeur l'analyse de la *kula* par Malinowski, conduisant à la distinguer davantage du *potlatch*. Je reprendrai plus bas la critique formulée par Sahlins[37], reprise par Weiner et par Testart, à partir d'une nouvelle traduction du texte de Tamati Ranapiri sur le *hau* des *taonga* (la force des choses).

Parallèlement, les progrès récents de l'ethnographie des transactions non marchandes[38] conduisent à distinguer fermement les deux formes de prestations dont relèvent la *kula* et le *potlatch :* la transaction et le transfert. Une transaction comporte une contrepartie exigible ; en conséquence, elle doit être pensée comme une unité, notée <A contre B>. Une transaction reste incomplète tant que la contrepartie B n'a pas été pas rendue ; on la note alors <A contre B dû>. Un transfert au contraire, noté <A>, ne comporte pas de contrepartie exigible, même lorsqu'il s'inscrit lui-même dans une séquence de transferts qui sera alors notée <A> <B> <C>…

Je réserve donc le terme de transaction aux prestations dont la contrepartie est exigible, qu'il s'agisse de transactions marchande et monétaire, marchande non monétaire, ou cérémonielle. Je nomme transaction incomplète ou *demi-transaction* l'ouverture de droits non soldés <A contre B dû>. Ces transactions incomplètes peuvent être diverses : crédit financier, dette commerciale, transactions cérémonielles, relations non soldées entre une mutuelle et ses adhérents, entre une assurance et ses clients, entre la Sécurité sociale et ses ayants droit.

Je réserve aux secondes, les prestations sans contrepartie exigible, le terme de transfert, et je nomme *transfert double* la succession de deux de ces prestations, notée <A> <B>. Je nomme enfin *chaîne de prestations* la succession de prestations complètes (transferts ou transactions) tout au long d'une relation ouverte entre les deux mêmes partenaires.

Transfert ou transaction : quelle relation entre les personnes ?

C'est vers cette définition que je tendais[39] lorsque j'ai distingué, parallèlement aux propositions de Viviana Zelizer[40], trois niveaux d'analyse des prestations non marchandes : la nature de la relation entre deux partenaires d'une prestation, la forme de la prestation (simple ou double) et la nature de la contrepartie (monétaire ou non). La lecture de Testart[41], avec lequel je suis en désaccord sur de nombreux points, mais en accord sur la différence cruciale entre contrepartie exigible et contrepartie non exigible, m'amène à préciser ma terminologie et à distinguer, au sein du vaste ensemble des prestations, la transaction avec contrepartie exigible <A contre B dû>, du transfert sans contrepartie exigible <A>. Je distingue donc toujours trois niveaux d'analyse : la nature de la relation, la forme de la prestation (transaction ou transfert), la nature des biens transférés (monétaire ou non).

Cette distinction fondamentale permet de lire le texte de Mauss en restituant toute sa complexité mais en opposant fermement les différents systèmes d'échange qu'il étudie :

1. d'un côté, le système d'échanges marchands *gimwali* est composé de transactions portant sur des biens ordinaires <A contre B> au cours desquelles la relation entre les deux partenaires s'efface et dans lesquelles une équivalence entre ces deux biens est à la fois la conséquence et la condition d'une mise en série des transactions et d'opérations de calcul décontextualisées ;

2. à l'autre extrême, le *potlatch* est composé de transferts <A> <B> <C> reliés entre eux par

la logique schismogénétique d'une relation personnelle agonistique où chacun rivalise pour que le cadeau qu'il offre soit plus beau que celui qu'il reçoit, à moins d'accepter une relation de dépendance ;

3. entre les deux, la *kula* est composée de transactions portant sur des choses cérémonielles spécifiques, *mwali* contre *soulava*, <M contre S> au cours desquelles la relation entre les partenaires se définit comme alliance politique.

Avec le *potlatch* (dépendance et rivalité) et la *kula* (alliance), Mauss explore l'ensemble des prestations possibles où compte la relation personnelle portée par la chose donnée, par opposition aux prestations où des biens interchangeables circulent entre des individus interchangeables, permettant ainsi de mettre les relations personnelles entre parenthèses : transaction marchande (monétaire ou en nature), transferts simples anonymes (monétaires ou non). Dans les sociétés occidentales il existe aussi des prestations qui engagent des relations personnelles : du côté de la dépendance, l'aumône mais aussi la relation politique de clientélisme ; du côté de la rivalité entre puissants, les monuments publics ou les pratiques du mécénat ; du côté de l'alliance, la fidélisation d'une clientèle commerciale où les relations personnelles comptent pour construire la confiance (lorsque les institutions de marché faiblissent).

Le don maussien n'est pas un acte de crédit

La métaphore de la dette, présente chez Bourdieu, et du crédit, présente chez Mauss et, avant lui, chez Boas, pose problème dès lors que l'on cherche à analyser de façon ethnographique les contrats de crédit au sens non métaphorique du terme. Ce problème disparaît si l'on admet la distinction formelle entre transaction et transfert. Celle-ci ne relève ni de la nature des biens échangés, ni de la durée qui s'écoule entre deux transferts, mais de la définition de la situation par les personnes en présence. De ce point de vue, Bourdieu semble avoir anticipé la critique lorsqu'il écrit : « La sociologie, si elle s'en tient à une description objectiviste, réduit l'échange de dons au donnant-donnant et ne peut plus fonder la différence entre un échange de dons et un acte de crédit » [42]. En effet, tandis qu'un contrat de crédit fonde l'unité de tous les transferts compris entre l'ouverture du crédit et son extinction, un échange de dons consiste explicitement en deux transferts distincts l'un de l'autre dont le second ne clôture pas la relation ouverte par le premier. L'analyste peut bien considérer qu'il ne s'agit là de rien d'autre que d'une transaction différée, dette ou crédit : l'interprétation sera vigoureusement combattue par les indigènes pour qui il s'agit là d'une erreur, voire d'une faute de goût, d'une impolitesse, tandis que le sociologue s'évertuera à faire croire à sa capacité de dévoilement de la vérité d'une relation contre l'avis de ses deux protagonistes. Le sociologue ne reprend tous ses droits à l'objectivation que lorsqu'il y a désaccord, malentendu ou conflit, entre les partenaires de l'échange.

Pour comprendre si la prestation observée correspond à une alliance équilibrée, une dépendance ou une rivalité entre ses deux protagonistes, il est crucial de pouvoir découper, sans ambiguïté possible, la séquence d'interactions qui lui donne sa signification. En d'autres termes, il faut que les protagonistes s'accordent pour déterminer quel a été le « premier don » et quel est, en conséquence, le « contre-don » : alors, si la contrepartie a été rendue, il s'agira d'alliance ; sinon, de dépendance. Sans cet accord, le risque est grand d'entrer dans la spirale d'une rivalité sans fin. Dans certains cas, l'ambiguïté sur la définition même de la situation – ce qui est en train de se passer – ne pourra être levée que par un tiers, qu'il s'agisse d'un spectateur désintéressé, le cas échéant l'ethnographe lui-même, d'un représentant du groupe des pairs ou d'un professionnel investi d'une autorité juridique[43]. L'intervention d'un tiers fixe l'interprétation ; c'est ce que montre Viviana Zelizer en ce qui concerne le recours au droit[44] ; et c'est justement le recours au droit qui fige les relations entre les deux partenaires.

3. LA FORCE DES CHOSES

Revenons à l'introduction de l'*Essai* qui, dans l'annonce du « programme », pose une double question cruciale, soulignée par Mauss lui-même : « Quelle est la règle de droit et d'intérêt qui, dans les sociétés de type arriéré ou archaïque, fait que le présent reçu est obligatoirement rendu ?

Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend ? » [45]. En réalité, elle ne porte que sur l'une des trois obligations dont traite l'*Essai*, celle de rendre. Cette double question appelle plusieurs remarques. Première remarque : en associant règle de droit et d'intérêt, Mauss s'inscrit dans une discussion théorique avec la science économique sur laquelle nous reviendrons. Deuxième remarque : la règle de droit et d'intérêt ne peut fonctionner qu'à l'insu des protagonistes, puisque le don se donne toujours comme volontaire, libre et gratuit, même s'il est en réalité obligatoire, contraint et intéressé. Mauss envisage donc de dissocier la forme (le présent, le cadeau offert généreusement) du fond (l'obligation et l'intérêt économique), évoquant les cas extrêmes où, « dans ce geste qui accompagne la transaction, il n'y a que fiction, formalisme et mensonge social » [46].

Mais s'il évoque cette piste, qui sera empruntée par Bourdieu, Mauss l'abandonne aussitôt pour en suivre une autre. Troisième remarque, en effet : la seconde question, loin de préciser la première, opère en réalité un glissement décisif vers une véritable ethnographie des transactions.

Le hau *: de l'esprit à la contrepartie*

Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend ? La question cherche la raison de l'échange dans la relation étroite nouée entre un donateur, une chose donnée et un donataire (celui qui reçoit). C'est « dans » la chose donnée que se trouverait la « force » qui contraint le donataire à la rendre. Si l'on suit les premiers commentaires de l'*Essai sur le don*, ceux de Claude Lévi-Strauss[47] et de Claude Lefort[48], il y a là une faiblesse de l'analyse, puisque Mauss se contente d'épouser une théorie indigène. Pour l'ethnographie contemporaine, qui s'intéresse aux choses elles-mêmes[49], aux dispositifs matériels[50], qui cherche à restituer les répertoires de justifications indigènes[51] et qui observe les relations personnelles[52], il y a là au contraire une vraie avancée théorique. Voyons cela de plus près.

On l'a vu, c'est en étudiant la société maori de Nouvelle-Zélande que Mauss a découvert ce concept indigène qui lui semble de portée générale : les choses échangées, des *taonga*, y sont dotées d'un esprit, le *hau*. Loin d'être inertes, c'est d'elles que vient l'obligation qui pèse sur le donataire.

Mauss s'appuie sur un texte de Tamati Ranapiri, l'informateur maori de l'ethnologue Elsdon Best, qui invoque le *hau*, la force des choses, pour expliquer que je doive te donner la chose *(taonga)* que l'on m'a donnée en échange de celle que tu m'avais préalablement donnée : « Cette *taonga* qui m'est donnée [par un tiers], c'est le *hau* des *taonga* qui m'avaient été donnés [par toi] auparavant » [53]. Une première traduction, à laquelle Mauss se réfère, rend *hau* par « esprit » et engage l'analyse dans une direction spiritualiste ou animiste, accentuée par certains commentateurs de l'*Essai*. Mauss, lui, voit dans le *hau* l'équivalent pour les choses de la force magique qu'il voyait pour les hommes dans le *mana* et qu'il traduit à plusieurs reprises par « honneur », « face ».

Une lecture plus attentive du texte de Tamati Ranapiri, et la critique par Sahlins de la traduction utilisée par Mauss, conduisent à considérer que le *hau* d'une *taonga* n'est rien de plus que l'intérêt *(yield)*, au sens de prêt à intérêt, produit par le premier transfert. C'est du moins le sens que propose Sahlins. Testart propose, lui, de façon plus simple et plus satisfaisante, de traduire *hau* par « contrepartie ». De façon analogue, dans l'analyse de transactions foncières au haut Moyen Âge, l'étude des documents avait conduit à traduire *pretium*, non par prix, mais par contrepartie, celle-ci étant selon les transactions parfois en nature, parfois en argent, parfois évaluée, parfois non[54].

Faut-il pour autant ranger aux oubliettes la question concernant la force des choses ? Je plaiderai que non.

Dans un système de type *gimwali* comme dans les institutions juridiques qui fondent le marché, les objets sont *séparés* des individus qui les échangent et le « droit réel » (qui porte sur les choses) est *séparé* du « droit personnel » (qui porte sur les personnes). Dans les systèmes de prestations totales, les choses ne sont pas séparées des personnes ; choses et personnes sont « mélangées », dit Mauss. Pour marquer dans le langage cette différence fondamentale, je suivrai la terminologie de Mauss, mise en évidence par Bazin[55] : les prestations totales concernent la circulation des *choses* (des

choses précieuses, des talismans, des *taonga* pour reprendre un terme maori[56]) entre des *personnes* (qui sont des personnes morales[57]). Je propose pour ma part de réserver les termes d'objet et d'individu à la transaction marchande, pour bien la distinguer des prestations non marchandes qui, elles, impliquent des choses et des personnes.

Le terme de *hau* est utilisé par Tamati Ranapiri pour expliquer à Elsdon Best l'obligation de rendre en dehors de tout « marché », sans « prix fixé ». Le *hau* n'est donc pas une contrepartie fixée à l'avance lors d'un contrat. Ce qui est fixé, c'est qu'il faut une contrepartie de la chose donnée. Si on lit jusqu'au bout le texte étudié par Mauss, le *hau* comporte une dimension de justice et de sanction. « Si je conservais ce deuxième *taonga* pour moi, dit Ranapiri, il pourrait m'en venir du mal, sérieusement, même la mort. » C'est cette double dimension de justice et de sanction que Mauss a traduite par la formule « la force des choses ».

Cette explication maori, Mauss l'étend à toutes les sociétés où il analyse les différentes prestations non marchandes. Il insiste sur deux points. D'une part, ces choses dotées d'une force sont distinctes des objets ordinaires, tout comme, en droit romain, les *res* (choses essentielles) de la *familia* (groupe constitué de personnes et de choses) sont distinctes des *pecunia*, petit bétail des champs et argent, disponibles pour des transactions marchandes (le mot français *pécuniaire*, relatif à l'argent, vient du mot latin *pecunia*). Ainsi, dans la société maori, les *taonga*, choses précieuses, sont dotées d'une personnalité propre et même d'un nom propre. D'autre part, il insiste sur la relation entre ces choses et les personnes qui en ont été les détenteurs : la chose qui circule a gardé en elle la trace des personnes entre lesquelles elle a circulé. « Même abandonnée par le donateur, elle est encore quelque chose de lui » [58].

Cette présence de la personne dans la chose donnée est le principal argument d'Annette Weiner, qui a d'abord revisité le terrain de Malinowski, les îles Trobriand, en portant une attention soutenue aux femmes, absentes des conclusions de son prédécesseur, à leurs pratiques, à leurs choses personnelles et à leur pouvoir[59]. Dans un deuxième ouvrage plus théorique, elle a mis l'accent, à la suite de Mauss, sur le caractère inaliénable de certaines choses précieuses qui, comme les bijoux de la Couronne, ne peuvent pas être cédées[60]. Pour elle, la réciprocité n'est que l'aspect superficiel de l'échange, qui repose en réalité sur cette inaliénabilité. L'esprit de la chose donnée n'est finalement que la trace, en elle, de la personnalité de chacun de ses propriétaires. Les choses retiennent donc en elles toute leur histoire.

L'anthropologue français Maurice Godelier[61] reprend cette théorie en distinguant le droit d'usage qui, seul, est transmis, et la propriété qui reste inaliénable. Il rattache l'ensemble de ces choses inaliénables à l'imaginaire du pouvoir. Ces conclusions s'appliquent particulièrement bien à l'étude des transmissions familiales dans les sociétés occidentales[62]. Chaque chose conservée porte une trace personnelle qui m'interdit de la jeter ou de la vendre. Là encore, des changements de contexte socio-économique sont intéressants à observer : l'essor du marché ostentatoire des cadeaux dans les classes aisées, où le lien personnel en vient à être plus prisé que les ressources matérielles, a entraîné une dérive de « cadeaux inutiles » qui s'échangent sur le net. On peut se demander si l'on ne trouve pas là une trace d'un changement de normes, comme dans la zone *massim* où les biens *kula* ont pu sortir du circuit *kula* au XX^{e} siècle. L'obligation de recevoir semble s'être allégée dans les sociétés contemporaines sans pour autant avoir supprimé la réprobation morale devant la transgression des frontières entre scènes sociales. Les règles des cadeaux ne sont pas immuables, bien qu'une histoire systématique n'en ait pas encore été tentée. L'un des meilleurs exemples d'une telle transformation est fourni par les cadeaux de mariage dans la bonne société bâloise à la fin du XIX^{e} siècle. Un usage établi y devient brutalement une « coutume barbare » : il fallait récompenser le domestique porteur d'un cadeau par un pourboire équivalent à une proportion fixe de la valeur de ce cadeau, c'est-à-dire aussi être capable d'en évaluer correctement le prix d'un seul coup d'œil. Cette règle de politesse a été balayée par les transformations sociales en l'espace de quelques années[63].

Le gage et le nexum *: des choses personnelles*

Mauss n'aurait pas prêté une telle attention à ce texte de Tamati Ranapiri, qu'il connaissait déjà et auquel son ami Robert Hertz accordait une grande attention, s'il n'avait pas étudié les droits

archaïques, dans le troisième chapitre de l'*Essai sur le don*. Mauss y revient en effet sur la théorie juridique du *nexum*, chose qui lie les contractants entre eux et qui, tout autant que le formalisme des gestes et des formules rituelles, fait la force du contrat. Le terme *nexum* désigne concrètement un « nœud » et plus précisément un gage, une chose gagée. En droit germanique, le gage, comme le *nexum* en droit romain, est une chose de peu de prix, mais personnelle, un gant par exemple, donné par l'un des contractants à l'autre, et qui pousse celui-ci à exécuter le contrat, à respecter sa parole. Le gage est une chose personnelle qui engage l'honneur de celui qui le donne – qui le jette, plutôt, comme on jette son gant lors d'un défi – mais aussi l'honneur de celui qui le reçoit, bon gré mal gré. Cette fois, contrairement aux choses précieuses d'abord liées entre elles, le gage est d'abord une chose qui lie deux personnes.

Comparer gage et symbole permet de mieux comprendre la portée des remarques finales de Mauss sur les droits archaïques. Comme le symbole (un objet qui en représente un autre), « le gage, coupé en deux, était gardé par moitié par chacun des deux contractants » [64]. Mais un symbole – la monnaie, par exemple, mais aussi la Marianne de la République – comporte d'emblée une valence universelle, compréhensible par tout individu appartenant à une collectivité donnée. L'efficacité propre du gage, au contraire, est strictement limitée aux personnes entre lesquelles il circule. On trouve dans les interactions contemporaines (transaction marchande ou cadeau) à la fois des symboles de portée universelle et des gages de portée interpersonnelle. Du côté des symboles, la monnaie sous quelque forme que ce soit, billets de banque, chèques, cartes de crédit, mais aussi le paquet-cadeau ou le carton sur lequel est imprimé « ceci est un cadeau ». Du côté des gages, ma signature, qui n'engage que moi vis-à-vis de toi pour cette action donnée et qui n'a pas de portée en dehors de ce contrat, même si celui-ci est garanti par l'État, qui reconnaît la portée personnelle de ma signature. Mais aussi des gages privés, comme la dédicace sur un livre ou le carton sur lequel j'ai moi-même écrit, à la main, « De Florence à Caroline, amicalement ». On sait à quel point le marketing, commercial ou politique, joue avec ces signes soi-disant personnels pour faire croire – sans succès ? – que mon banquier, mon garagiste ou mon député entretient avec moi une relation chaleureusement personnelle.

Transaction, prière, politesse : des interactions efficaces

Remarquons pour finir les deux extensions envisagées par Mauss à la fin du chapitre I et à la fin de l'introduction : le présent fait aux dieux[65], l'échange de politesses[66]. Ces deux extensions confirment qu'au-delà d'une analyse des transferts de choses matérielles et de richesses, l'*Essai* comporte une véritable analyse des interactions. Elles permettent également de situer l'*Essai sur le don* dans l'ensemble des recherches de Mauss.

En amont de l'*Essai sur le don*, l'analyse du présent fait aux dieux renvoie explicitement à deux de ses travaux antérieurs : son analyse ancienne du sacrifice[67], où l'interaction avec les dieux comptait moins, alors, que la frontière entre sacré et profane ; et surtout sa thèse inachevée sur la prière[68], qu'il avait tenté d'analyser comme un acte efficace *sui generis*. Dans les deux cas Mauss avait noté la parenté de ces phénomènes religieux avec le contrat et le don. Mais du *Sacrifice* à la *Prière* et au *Don*, son analyse des rites s'est transformée : son attention s'est déportée de la consécration par le sacrifice vers l'efficacité des rites et de leur efficacité matérielle vers leur efficacité sociale.

Parallèlement à l'*Essai sur le don*, Mauss poursuit son travail sur les échanges de politesses. En 1921, il publie dans le *Journal de psychologie* un bref article, « L'expression obligatoire des sentiments », qu'il présente comme l'étude d'un « moyen de salutation » [69] et du groupe « en interaction » [70]. La question posée ressemble fort à celle de l'*Essai :* il s'agit à la fois de montrer le caractère obligatoire de l'expression des sentiments dans les rituels funéraires australiens et de refuser l'hypothèse du mensonge : cette obligation n'enlève rien à leur sincérité ni à leur intensité, tout au contraire elle les produit. Raisonnement qui n'est pas sans rappeler celui de Pascal sur le rite comme producteur de croyance. En 1926 enfin, il analyse les « coutumes d'étiquettes et de brimades » caractéristiques des célèbres « parentés à plaisanteries », relations spécifiques dans lesquelles un comportement proscrit ailleurs est, exceptionnellement, obligatoire. Il affirme une

fois encore que ces échanges de politesses – ici d'impolitesses – ne sont qu'une des modalités des échanges analysés dans le *Don*.

Rituels d'interaction et scènes sociales

Lorsqu'il abandonne le manuscrit de *La Prière*, Mauss conserve son intérêt pour les rituels, et le déplace des rituels magiques ou religieux vers les rituels sociaux : il est convaincu de l'efficacité de la forme ou de la formule, alors même qu'il ne dispose pas du concept de performativité des rituels. Pour l'ethnographie contemporaine[71], la formule du salut, fût-elle réduite à sa plus simple expression, un coup d'œil, assure la coprésence sociale de deux personnes et leur capacité à interagir. Plus généralement les rituels découpent dans le flux de la vie sociale un espace avec ses règles spécifiques, une « scène sociale ». Ainsi, c'est la formule solennelle d'ouverture d'une cérémonie qui assure la distinction entre les actes qui comptent sur cette scène et ce qui restera « off ». Si le *hau* dit et fait la relation entre deux choses, si le *nexum* dit et fait la relation entre deux personnes, les formules de politesse ouvrent et ferment une interaction, c'est-à-dire qu'elles permettent, entre autres, de distinguer entre transactions et transferts.

Une telle analyse ethnographique des prestations sans marché se rattache aux théories polyphoniques des mondes imbriqués[72] qui cherchent à analyser les pratiques individuelles, au croisement de différentes scènes sociales ; elle porte l'attention sur la construction institutionnelle de ces scènes et sur les façons indigènes de s'y inscrire. Elle insiste, comme Mauss étudiant nos propres sociétés où coexistent marché et don, comme Malinowski étudiant la coexistence entre *kula* et *gimwali*, sur la coexistence entre plusieurs principes de comportement sur des scènes sociales différentes.

Ces différents principes de comportement ne renvoient pas à des Mondes hostiles, mais à des mondes à la fois rituellement séparés et socialement connectés. Loin d'être naturellement étanches, ces mondes sont tissés les uns aux autres dans la trame du quotidien. Quels sont les dispositifs institutionnels, matériels et juridiques qui, malgré cette imbrication incessante, les maintiennent séparés ? Comment les individus marquent-ils le passage d'un monde à l'autre ? Que font-ils pour éviter l'empiètement d'un monde sur l'autre ? Pour répondre à ces questions, plusieurs approches sont possibles, selon qu'on s'intéresse aux différents processus qui fabriquent la séparation entre ces mondes : une sociohistoire du droit, une sociologie des dispositifs matériels et des institutions, ou encore une ethnographie des rituels d'interaction. En tout cas, il n'est plus question, pour ces théories des mondes imbriqués, d'admettre une spécialisation disciplinaire calquée sur les frontières entre ces mondes, qui sépare le monde de la rationalité du monde du don par exemple, mais bien plutôt d'étudier en même temps leur fonctionnement spécifique et les allers et retours des individus entre ces différents circuits.

Des rationalités contextuelles

Un long débat a opposé les disciplines ou les courants qui posaient la rationalité individuelle comme axiome (théories économiques fondées sur l'hypothèse d'un *homo œconomicus*, courants sociologiques dits « du choix rationnel ») et ceux qui, loin de postuler la rationalité des comportements observés, cherchaient à comprendre, dans leur diversité et leur complexité, les raisonnements indigènes. Ici encore, les théories des Mondes hostiles opposent les univers où se vérifie le postulat de la rationalité individuelle (chacun poursuivrait systématiquement son propre intérêt) à ceux où les comportements seraient illogiques ou irrationnels, régis par l'émotion ou la routine. Les théories réductionnistes considèrent que tous les comportements humains relèvent de la rationalité ou, au contraire, de l'émotion et de la routine. Quant aux théories des mondes imbriqués, elles admettent la pluralité des raisonnements indigènes selon les moments et les situations, avant de s'intéresser à leur genèse et à leur coexistence.

Si l'on revient à l'observation ethnographique des prestations, la clé d'interprétation proposée par les théories des mondes imbriqués consiste à examiner les conditions de félicité, objectives et subjectives, qui permettent à une interaction donnée de se poursuivre sans heurts. Deux cas de

figure se présentent. Soit les prestations sont encadrées par un système juridique ou normatif et un dispositif matériel qui leur enlèvent toute ambiguïté. Chacun des partenaires de la prestation sait ce qu'il est en train de faire et partage ce savoir implicite avec les autres. C'est le cas général : ce n'est pas de la bienveillance de mon boucher que j'attends mon repas, et le Trobriandais, lorsqu'il est pris dans le système cérémoniel *kula*, ne règle pas sa conduite sur les principes marchands du *gimwali*, et réciproquement. Soit les différents partenaires d'une transaction donnée ont à leur disposition plusieurs manières de la penser, et jouent de cette ambiguïté pour inscrire leur action sur plusieurs registres. À nouveau deux cas de figure se présentent : soit le malentendu permet à la transaction de se poursuivre, soit l'ambiguïté débouche sur son interruption ou sur un conflit.

Le travail ethnographique consiste donc à mettre au jour, à partir de l'analyse fine des interactions, les contextes sociaux dans lesquels elles prennent leur signification pour leurs partenaires. Ce sont ces contextes que j'appelle scènes sociales[73] et qui fonctionnent comme des cadres cognitifs, constitués d'abord par la langue, et par les diverses procédures de qualification de l'interaction. D'où l'intérêt pour la construction sociale des catégories à l'échelle d'une communauté linguistique, et pour la qualification en droit des prestations (ceci est un don, ceci est un prêt, par exemple). D'où aussi l'intérêt pour la dimension performative de la parole : ouvrir une interaction par des formules figées, c'est une façon de dire sans ambiguïté ce que l'on est en train de faire. Les rituels de politesse sont des techniques socialement efficaces : ils permettent d'inscrire l'événement dans une série d'événements semblables, et sont utilisés pour ouvrir et clore une séquence qui fait sens. Au-delà ou en deçà des rituels, les dispositifs matériels fixent la signification de « ce qui se passe ici ». Parmi ces dispositifs matériels, les lieux, les postures, les gestes (l'*hexis* corporel, adapté à la situation) comptent, mais aussi les outils techniques, particulièrement toutes les procédures d'inscription des prestations dans des séries, par le biais de registres ou de listings où la mise en colonne permet de poser des opérations de calcul. On retrouve ici les questions d'une anthropologie de l'écriture inaugurée par Jack Goody[74], et leurs prolongements possibles du côté d'une ethnographie du droit, lorsque celui-ci passe par l'utilisation de formulaires écrits, et d'une ethnographie des techniques d'inscription[75]. Ainsi, un système de notation des crédits par des entailles sur une baguette[76], barrées une fois le crédit remboursé, offre une trace matérielle de ce qu'est une transaction différée, à mille lieues de l'échange de cadeaux. À l'inverse, l'ouverture d'un cahier pour noter l'ensemble des prestations cérémonielles reçues et offertes à l'occasion d'un deuil offre une trace matérielle de l'unité indigène dans laquelle on pense un échange de cadeaux[77].

Le rôle de la monnaie

Les analyses ethnographiques des échanges non marchands dans lesquels intervient la monnaie permettent de reprendre la question classique posée par Mauss : les différentes fonctions de la monnaie sont-elles toujours superposées[78] ? Au-delà, elles permettent de se demander quel rôle joue la monnaie dans les relations personnelles, selon la ou les fonctions qu'elle remplit.

Ainsi, les transferts de patrimoine, y compris sous forme monétaire, contribuent à lier les vivants aux morts dont ils héritent bien plus qu'à les libérer de toute relation personnelle : la monnaie-symbole est compatible avec la dette inextinguible et l'héritage oblige[79]. Au contraire, la monnaie moyen de paiement libère l'endetté de sa dette et rompt le lien personnel, comme par exemple les prestations monétaires versées au moment d'un divorce. Par ailleurs, l'absence de contrepartie monétaire rend la transaction marchande plus complexe non seulement à réaliser, mais aussi à analyser, puisque les biens échangés ont un prix sur deux marchés distincts[80] : l'absence de monnaie ne suffit pas à transformer une transaction marchande en transaction rituelle ni en élément d'une relation personnelle. C'est d'ailleurs ce que révèlent les « paiements en nature », qui peuvent être mesurés en monnaie et faire partie d'un contrat de travail standard.

Anonymat des individus, transaction avec contrepartie exigible, monnaie, ces trois dimensions des prestations sont analytiquement disjointes, ce qui permet d'envisager huit combinaisons possibles et non deux seulement – du côté de la modernité, l'individu anonyme, le marché, la monnaie moderne ; en face, les relations personnelles, l'absence de marché et la monnaie primitive. Individu et monnaie sans marché : voilà la Sécurité sociale. Marché, monnaie et relation personnelle : voilà la relation commerciale si fréquente qu'il est impossible de l'interdire efficacement dans

la plupart des filières professionnelles. Relations personnelles, absence de marché et monnaie moderne : dons cérémoniels en argent. Individu et marché sans monnaie : tickets restaurant… Toutes ces combinaisons, envisageables dès que l'on distingue analytiquement les trois dimensions des prestations, ouvrent des perspectives pour l'ethnographie économique.

Mais c'est en définitive la monnaie comme unité de compte qui a les conséquences les plus tranchées sur la nature des interactions : l'évaluation des biens, des dommages ou des avantages, construit une équivalence sans ambiguïté admise par tous les partenaires de l'échange, et réduit les risques de conflits d'interprétation. Au-delà des affirmations de Testart sur l'existence d'une contrepartie exigible dans la *kula*, l'absence d'évaluation d'une *taonga* au moment de son premier transfert (« Vous me donnez une *taonga* ; vous me la donnez sans prix fixé ; nous ne faisons pas de marché à ce propos ») laisse à penser que les transactions cérémonielles entre des personnes sont d'autant plus sujettes à conflits d'interprétation qu'elles ne comportent pas d'évaluation – et il semble qu'elles ne *doivent* pas en comporter.

4. DERRIÈRE LES ENJEUX THÉORIQUES, DES ENJEUX POLITIQUES

Pour finir il nous reste à comparer le contexte politique de rédaction de l'*Essai* avec le contexte politique de ce début du XXI^{e} siècle : vingt ans avant le début de l'État-providence, vingt ans après son ébranlement idéologique. Dans les deux cas il s'agit d'inventer, ou de réinventer, un système de prestations qui, tout en corrigeant l'économie de marché, ne renoue pas avec la charité.

Pourquoi le don ?

L'objet étudié n'a rien d'anodin. En s'intéressant aux échanges de cadeaux, Mauss effectue une critique théorique de la conception naturaliste du marché et une critique politique de la conception charitable de l'assistance sociale, dans une période marquée par l'ébranlement du consensus entre sociologues, philanthropes et mouvement ouvrier qui avait permis au tournant du XX^{e} siècle la naissance des premières lois sociales[81].

Avant l'*Essai sur le don*, ces prestations non marchandes, déjà étudiées, n'avaient pas été constituées en objet scientifique. Il y a donc dans l'*Essai sur le don* un complément critique des analyses classiques de l'économie de marché : une analyse de l'économie de don, si l'on veut mettre l'accent sur son unité, ou des économies sans marché, si l'on veut mettre l'accent sur leur hétérogénéité.

Mauss arrache ainsi l'immense univers des interactions personnelles, ou encore de ce que Durkheim appelait « les libres courants de la vie sociale » [82], à la psychologie des singularités individuelles et des régularités physiologiques, pour le rattacher à la sociologie. En effet, il dévoile l'existence de règles sociales au cœur même des actions individuelles volontaires. Et il donne d'emblée à cette découverte une portée universelle : il n'y a rien là de spécifiquement primitif, élémentaire ou archaïque – au sens où l'entendaient les durkheimiens, comme un état de faible division du travail – mais, dit-il, « nous croyons avoir ici trouvé un des rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés », entendez les sociétés modernes occidentales[83]. Comme dans son travail sur la magie, où il appliquait la sociologie durkheimienne de la religion comme institution sociale, précisément à l'objet qui lui résistait le plus, la relation privée entre deux individus, le magicien et son client, Mauss applique ici l'analyse durkheimienne des contrats et des institutions, précisément à l'objet qui lui résiste le plus, le cadeau volontaire, l'acte libre et désintéressé.

Contre l'ethnocentrisme des économistes…

Certes, il commence par étudier ces échanges de cadeaux dans les sociétés primitives. Ce faisant, il rencontre l'objectif de critique de l'économie politique que poursuivait Malinowski : contester « la fable du troc » par laquelle les économistes classiques ont tenté d'expliquer l'apparition du marché et de la monnaie, et montrer, tout au contraire, la complexité des comportements économiques des

membres des sociétés primitives. Il ne nous est pas interdit, près d'un siècle plus tard, de rapprocher cet objectif de celui du sociologue allemand Max Weber lorsqu'il découvrit dès 1905 le caractère historiquement situé des concepts et des outils de la science économique, et qu'il retrouva dans la maxime de vie des puritains le modèle du raisonnement économique marginaliste[84]. On peut considérer aujourd'hui que l'histoire économique après Max Weber et l'ethnographie économique après Malinowski convergent dans une dénonciation de l'ethnocentrisme de la science économique lorsqu'elle impute des motivations universelles à un *homo œconomicus* imaginaire. Loin d'atteindre alors une clé universelle des comportements humains, les économistes ne feraient que projeter sur les comportements d'autrui leurs propres raisonnements, historiquement et culturellement situés.

Mais ce qui intéressait la deuxième génération des sociologues durkheimiens travaillant en France dans l'entre-deux-guerres, à laquelle Mauss appartenait, c'était moins la genèse culturelle des concepts économiques, comme pour Weber, ou la diversité culturelle des comportements économiques, comme pour Malinowski, que la dimension sociale des phénomènes économiques. Les durkheimiens ont donc cherché à mettre en évidence cette dimension sociale des faits économiques, soit dans le cas de phénomènes contemporains et explicitement collectifs, comme la monnaie, le mouvement des prix et des salaires, étudiés par François Simiand[85] et par Maurice Halbwachs[86], soit dans le cas d'un phénomène apparemment individuel et exotique, le don, ce que fit Mauss sans perdre de vue le lien entre ses propres travaux et ceux de Simiand et d'Halbwachs.

Après coup, ces différences d'approche entre une histoire culturelle s'enracinant dans l'œuvre de Max Weber, une ethnographie économique puisant ses concepts dans celle de Malinowski, et une histoire et une sociologie économiques d'inspiration durkheimienne, semblent moins importantes que la convergence des critiques portées alors de façon non concertée à la science économique, dont s'inspirent aujourd'hui les différents courants critiques de l'économie politique, histoire, sociologie et anthropologie réunies[87]. À condition de ne pas sous-estimer les progrès faits par la science économique depuis l'entre-deux-guerres, lorsqu'elle a su intégrer les résultats empiriques de ses voisines.

… quelle règle de droit et d'intérêt ?

Revenons à la première question posée aux échanges de cadeaux : « Quelle est la règle de droit et d'intérêt qui, dans les sociétés de type arriéré ou archaïque, fait que le présent reçu est obligatoirement rendu ? » Il faut remarquer sa parenté avec les questions classiques posées par les économistes sur le marché. Je suis ici le parallèle extrêmement suggestif établi par Steiner entre le texte de Mauss et un texte d'Adam Smith dans *La Richesse des nations*[88] : « Je vais examiner à présent, écrit en substance Adam Smith, quelles sont les règles que les hommes observent naturellement lorsqu'ils échangent des biens soit contre de l'argent soit l'un contre l'autre. Ce sont ces règles qui déterminent ce qu'on peut appeler la valeur relative ou valeur d'échange des biens. »

Smith est aveugle à la règle de droit qui définit pourtant l'échange : contrairement au don mais aussi au vol, l'échange n'est pas un transfert mais une transaction dont la contrepartie est exigible, ce qui suppose l'existence de sanctions légitimes, qu'une collectivité (un État et ses professionnels, une mafia et ses affidés, un club et son règlement intérieur) impose par la force aux individus (au sens à la fois physiologique et politique du terme) ou aux personnes (au sens de personne morale ou de représentant d'un groupe) qui l'auraient transgressée. En d'autres termes, il existe un tiers – représentant de l'État, gâchette de la mafia ou chœur de la tragédie grecque – qui garantit le respect de cette règle de droit. Nul n'est censé ignorer la loi : chacun sait, y compris le contrevenant, qu'une règle a été transgressée.

Pour Smith, les règles de l'échange marchand sont à la fois « naturelles », non historiques, et déterministes, puisqu'elles expliquent la construction d'une équivalence entre les biens échangés, c'est-à-dire de leurs prix relatifs. C'est bien une règle d'intérêt qui explique mon entrée dans l'échange, et à quel prix.

Poser les deux questions en même temps, celle du juriste, celle de l'économiste, sur un objet qui ne relève ni du droit ni de l'économie de marché, ce fut pour Mauss le moyen de chercher à comprendre

la nature des obligations purement sociales en dehors de l'institution qu'est le marché. Rendre le présent reçu relève-t-il de la même règle de droit que payer le bien acheté ? Entrer dans un jeu d'interactions et le poursuivre relève-t-il de la même règle d'intérêt qu'entrer sur un marché ? La question reste indissociable de l'objet : ce qu'isole Mauss, ce sont des actes individuels en apparence *libres* et *gratuits*, en réalité *obligatoires* et *intéressés*.

Deux obligations, deux intérêts

À ce stade, la question de Mauss pose problème, parce qu'elle risque d'entraîner une confusion entre deux types d'obligation, l'obligation juridique à clore une transaction commencée – lorsque la contrepartie est exigible – et l'obligation sociale à jouer le jeu des transferts et de leur succession, jeu où l'on peut gagner ou perdre, et que l'on peut poursuivre ou interrompre.

Si mon partenaire *kula* ne m'offre pas, le moment venu, le collier qui scelle notre alliance en échange du bracelet que je lui ai offert lors d'un précédent voyage ; si celui à qui j'ai offert un bien précieux *taonga* en reçoit un autre en échange et ne me l'offre pas ; ils s'exposent tous deux à des sanctions légitimes : la mort par magie (c'est la sanction envisagée par Tamati Ranapiri), le raid pour récupérer la chose due, et même le recours à un officier colonial[89]. Nous sommes bien ici dans l'univers du droit, c'est-à-dire du recours légitime à la force, que celle-ci soit confiée ou non à un corps de professionnels appointés ou non par un État, et dans l'univers du contrat, que celui-ci porte seulement sur des biens comme dans une économie de marché ou qu'il engage également les personnes comme un contrat de mariage ou un contrat de travail.

La question risque également d'entraîner une confusion entre deux types d'intérêt – l'intérêt proprement économique à ne pas échanger à perte, par exemple, ou à maximiser son profit, et l'intérêt plus largement défini à préserver son honneur ou sa réputation. Depuis les travaux de l'économiste américain Thorstein Veblen[90], les économistes connaissent les biens de prestige et savent tenir compte des préférences individuelles d'un consommateur pour les biens ostentatoires. Il n'est pas sûr cependant que le « noblesse oblige » et la lutte de générosité découverts dans le *potlatch* aient franchi leurs portes, si l'on en juge par la pauvreté de leur conception de l'altruisme, incompatible avec la dimension agonistique de la générosité. Il y a dans le jeu du *potlatch* une dynamique propre de l'interaction (imitation exponentielle des comportements) modélisée par Bateson comme schismogenèse : la genèse de deux comportements, ici symétriques, au sein même de l'interaction. Le modèle schismogénétique est certainement intégrable dans les formalisations mathématiques issues de la théorie des jeux, tout comme la théorie des jeux répétés a su prendre en compte le rôle de la réputation.

Rompre avec la charité

Il n'est pas exagéré de dire que, au-delà de la critique implicite de la théorie économique de l'échange, la critique de l'aumône, tout à fait explicite, constitue le principal enjeu politique de l'*Essai sur le don*. L'aumône est le type même du don sans retour, humiliant dès lors que les pauvres acceptent de recevoir sans pouvoir rendre. « La charité est encore blessante pour celui qui l'accepte, et tout l'effort de notre morale tend à supprimer le patronage inconscient et injurieux du riche "aumônier" » [91].

Sortir les politiques sociales de leur genèse charitable, pour les rendre acceptables et non humiliantes, c'est d'abord en transformer la signification. L'effort conceptuel de Mauss tend à présenter les politiques sociales alors en cours de construction non pas comme des dons faits aux pauvres, mais comme des contre-dons rendus aux travailleurs en échange du don initial qu'ils ont fait de leur travail et dont le salaire ne représente pas un contre-don suffisant. Ni les patrons ni la société, dit Mauss, ne sont « quittes » envers eux après le versement du salaire. On parlerait aujourd'hui d'incomplétude du contrat de travail. Mais ce que pressent Mauss, et qui ne sera tout à fait accompli qu'après 1945, c'est le mouvement qui déplace la dette sociale des entreprises vers la société tout entière, du paternalisme patronal (le riche « aumônier ») vers l'anonymat du collectif. Ce mouvement, préparé par des décennies de rapprochement entre le mouvement ouvrier, les

intellectuels et la bourgeoisie philanthropique, trouvera sa pleine expression dans l'élan de la Libération qui porte la Sécurité sociale. Mais aujourd'hui, vingt ans après les premières remises en cause idéologiques de l'État-providence dans les années 1990, les politiques d'assistance sociale n'ont pas su éviter le risque d'une régression vers la charité : sous des formes plus ou moins sophistiquées, ces politiques enchaînent les perpétuels donataires (les « assistés », les Rmistes, les pauvres) dans une dette perpétuelle. Ce qui manque aujourd'hui, ce ne sont pas tant les moyens financiers qu'un mouvement qui sache regrouper à nouveau des militants, des intellectuels et des philanthropes pour « repenser la solidarité ».

Pour rompre avec la charité, Mauss avait choisi de mettre l'accent sur le « premier don », celui auquel répondait une politique sociale pensée comme contrepartie. Plusieurs autres pistes sont possibles pour rompre la relation de domination personnelle entre le philanthrope et « ses » pauvres. On peut mettre l'accent sur l'existence d'une mutualisation des ressources à l'intérieur d'un groupe, par exemple le groupe domestique[92] : les conflits au moment d'un divorce ne proviennent-ils pas justement du fait que la spirale perd son horizon temporel indéfini et qu'il faut, à présent, « faire les comptes », relisant l'histoire passée à la lumière de la dissolution du groupe ? On peut chercher à mettre en évidence une générosité non humiliante : c'est la tentative faite par Luc Boltanski de définir une attitude spécifique, l'*agapê*, un amour singulier sans calcul[93]. Une autre ligne d'analyse met l'accent sur l'anonymat des donateurs. Si le donataire ne connaît pas l'identité de son donateur, en quoi pourrait-il être engagé, contre son gré, dans une relation personnelle inégale ? On pourrait considérer cet anonymat comme le principe de la redistribution par l'impôt. Certaines institutions liées à la bioéthique préservent le principe du don sans retour, don du sang ou don d'organes, en reposant explicitement sur l'anonymat des donneurs (on parle alors, non plus de donateurs, mais de donneurs), de sorte que rien ne puisse venir ternir la générosité pure dont ceux-ci font preuve, mais de sorte aussi que la dette, immense, inextinguible, qu'a contractée le donataire envers son donneur ne l'oblige pas à entrer dans une relation personnelle d'infinie dépendance[94].

Le cas des rares donneurs non anonymes – les donneurs d'organes qui font partie de la famille du donataire, par exemple – permet d'avancer plus avant dans l'analyse. Si le don était une relation réciproque entre deux personnes de la même famille, le risque existe que le donateur revienne sur son acte (c'est l'obsession du juriste, de rendre les donations entre vifs irréversibles) ou qu'il le fasse « payer » très cher au donataire, soit à l'avance (sous la forme d'un chantage), soit après coup (sous la forme d'une exigence de reconnaissance). Au contraire, si le don s'inscrit à l'intérieur d'un collectif qui fonctionne sur la mutualisation des ressources, il devient un élément parmi d'autres d'une spirale d'échanges dont nul ne peut dire où et quand elle a commencé. Nous faisons ainsi le chemin inverse de celui parcouru par Mauss : alors que Mauss était passé de l'analyse des groupes à l'analyse des relations, nous revenons de l'analyse des relations à l'analyse des groupes, à condition de ne pas faire l'impasse sur ce que signifie – y compris sur ce que coûte à chacun – l'appartenance à un groupe.

*La genèse politique de l'*Essai sur le don

Mauss a rédigé l'*Essai* en même temps qu'il s'efforçait d'effectuer une « appréciation sociologique », selon ses propres termes, du bolchevisme russe[95] et du fascisme italien ; en même temps qu'il réfléchissait aux liens entre les nations, la division du travail entre les nations, et l'internationalisme. On trouve dans les conclusions de l'*Essai* une référence à la Table ronde, métaphore de la Société des nations en laquelle les intellectuels des années 1920 plaçaient de grands espoirs. Socialiste militant, admirateur de Jaurès, il s'efforçait alors de soutenir activement un parti socialiste affaibli par la scission d'où était né en 1920 le Parti communiste français. L'*Essai* porte la trace de cette recherche de solutions politiques qui rompent avec l'idée durkheimienne de collectifs intermédiaires entre l'individu et l'État : Mauss craignait en effet de retrouver la trace de ces collectifs intermédiaires dans les soviets russes et dans les organisations fascistes italiennes. Crainte qui paraît d'autant plus fondée, avec le recul, qu'en l'espace d'une ou deux décennies quelques durkheimiens convaincus, proches relations de Mauss, allaient se trouver engagés dans des mouvements d'extrême droite issus du mouvement socialiste, comme Marcel Déat, à moins qu'ils n'aient été compromis à des degrés divers dans le régime de Vichy. De fait ces dérapages politiques, alliés à la vigoureuse occultation des origines républicaines – donc

durkheimiennes – du régime de Vichy[96], ne sont sans doute pas sans expliquer le long purgatoire qu'a connu en France la sociologie durkheimienne.

Les jardins ouvriers : du travail à la résidence

Toujours est-il qu'en 1925, Mauss cherche des solutions juridiques plutôt que politiques, et des solutions relationnelles plutôt que collectives, pour rompre avec la charité. Il croit avoir trouvé dans le système des prestations totales « le plus ancien système d'économie et de droit que nous puissions constater et concevoir » mais aussi « celui vers lequel nous voudrions voir nos sociétés se diriger » [97] : donner librement et obligatoirement.

Son intérêt pour les mutuelles ouvrières ainsi que pour les coopératives est bien connu. Son intérêt pour le mouvement des jardins ouvriers l'est moins. Il le cite comme un exemple de cette direction que nous voudrions prendre : « Puisque la famille c'est le foyer et la terre [le mouvement s'appelle la Ligue du coin de terre et du foyer], il est normal que la terre échappe au droit et à l'économie du capital. En fait les vieilles et nouvelles lois du "homestead" et les lois françaises plus récentes sur le « bien de famille insaisissable » sont une persistance de l'état ancien et un retour vers lui » [98]. Les jardins ouvriers, issus du paternalisme patronal des années 1870 mais en rupture avec lui, représentent une synthèse originale entre le catholicisme social et le radicalisme anticlérical. Sous la double impulsion de l'abbé Lemire, longtemps député du Nord, et du syndicaliste maraîcher de conviction radicale Jules Curé, les jardins ouvriers ont été l'occasion d'une triple requalification : dès avant 1900, le jardinage, de travail, est devenu loisir, comme en témoignent les discussions sur la légitimité de sa pratique le dimanche, à une période et dans un milieu où il est interdit pour des raisons religieuses de travailler le dimanche ; dans les années 1920, le lopin de jardin, de concession sans droit, fait l'objet de la proposition de loi évoquée par Mauss – il ne s'agit en fait que d'un projet défendu par l'abbé Lemire et qui n'aboutira pas – pour devenir une propriété insaisissable ou, pour parler comme Annette Weiner, inaliénable ; dans ces mêmes années, la relation entre le notable qui offre et gère les terrains et ses obligés, les jardiniers, s'inverse dès lors que les jardiniers doivent régler une cotisation et qu'ils peuvent offrir fièrement en cadeau des produits du jardin à leur bienfaiteur[99].

Les jardins ouvriers changeront encore de sens pendant la guerre, où ils deviennent un instrument de lutte contre la pénurie alimentaire, et de régénérescence morale en lien avec le slogan vichyste « la terre ne ment pas » ; puis pendant les Trente glorieuses, où ils subsistent comme une niche oubliée de culture populaire en marge du salariat et de la consommation de masse. Avec la montée du chômage de masse, les jardins ouvriers se trouvèrent pris dans la tourmente du RMI puis dans les errements de l'économie solidaire. On envisagea un temps de déduire du montant versé aux allocataires du RMI un montant estimé de dépenses évitées par le jardinier. On inventa des circuits de vente de produits des jardins pour rendre économiquement rentable une pratique de loisir. Dans les deux cas, on ne s'avisa pas assez que les jardins relevaient d'un circuit *kula* tandis que RMI ou recherche de ressources monétaires relevaient d'une logique *gimwali*, et que les jardiniers eux-mêmes s'évertuaient à protéger l'étanchéité des deux scènes sociales.

Vers une nouvelle définition du travail ?

Rien n'interdit pourtant de s'inspirer à la fois de l'*Essai sur le don* et de l'expérience séculaire des jardins ouvriers pour imaginer de nouvelles requalifications, après la crise d'un modèle où la protection sociale apparaissait comme la contrepartie, exigible et anonyme, de droits liés au travail salarié et étendus aux ayants droit du salarié. Outre qu'il a échoué à s'internationaliser, ce modèle de protection sociale n'a pu s'imposer que parce qu'il laissait dans l'ombre sa condition de possibilité : le lien entre travail salarié masculin et droits sociaux étendus aux ayants droit du salarié que sont sa femme et ses enfants. L'accès au travail des femmes et les transformations familiales ont ébranlé le système, adapté au salarié à temps plein tout au long d'une longue vie active. Restent au bord de la route les chômeurs en fin de droits, les jeunes n'ayant jamais travaillé, les familles monoparentales. Faut-il pour autant s'engager dans la voie de l'assistance aux pauvres, sur le modèle britannique ou américain ? La Couverture maladie universelle (CMU) s'y est essayée.

Sans songer qu'une telle assistance défavorisait d'un côté la frange des travailleurs pauvres tenus, eux, de payer puisqu'ils fonctionnaient sur le modèle précédent, tout en enfermant ses bénéficiaires dans les figures humiliantes du bon ou du mauvais pauvre.

Pourquoi ne pas tenter de prendre la mesure des redéfinitions en cours de l'activité, tout en réaffirmant, comme autrefois dans les jardins ouvriers, la valeur libératoire de la cotisation obligatoire ? On pourrait s'inspirer du statut étudiant pour inventer, moyennant cotisation, un statut de bénévole dans les associations, un statut de chargé de famille, un statut de travailleur à temps partiel qui supprime les seuils réservant *de facto* l'accès aux droits sociaux aux travailleurs à temps plein et à carrière complète. À condition bien sûr de vérifier que les entreprises n'en profitent pas pour multiplier sous diverses formes le travail dissimulé.

Rompre avec le modèle de l'emploi salarié masculin à temps plein, qui laissait dans l'ombre le travail gratuit de reproduction effectué par les femmes, c'est distinguer fermement deux systèmes, le travail professionnel *vs* le travail non rémunéré qui ne produit aucun profit, et inventer un statut social pour le second, tout en autorisant le cumul des deux statuts en dessous d'un certain nombre d'heures. On rompt ainsi avec le réductionnisme qui rabat le travail non rémunéré sur le travail professionnel, tout en reconnaissant la frontière entre les deux – fût-elle mobile historiquement – et en favorisant leur articulation. Une telle réforme ne peut s'imposer au niveau d'une nation seulement, ni être cantonnée à un club de nations favorisées. Il faut désormais trouver des solutions à l'échelle mondiale, ce qui suppose que les pays favorisés commencent par régulariser les travailleurs sans papiers dès lors qu'ils peuvent prouver qu'ils travaillent. Mais aussi que les entreprises reconnaissent le travail gratuit de socialisation dont leurs employés sont le produit.

Reconnaître ainsi l'existence d'un travail social non rémunéré qui représente un don de l'individu à la collectivité permettrait de rompre dans bien des cas avec la tentation charitable à l'œuvre dans l'assistance, à condition de mener parallèlement une politique de formation auprès des travailleurs sociaux. Ceux-ci sont en effet enfermés dans une approche psychologisante et essentialiste de leur public, aux prises avec leur propre morale de classe, et incapables d'offrir par eux-mêmes une reconnaissance sociale aux individus qu'ils veulent traiter « humainement », alors que seul un statut leur rendrait leur dignité.

*Lire l'*Essai*... pour en finir avec le don*

À l'issue de cette lecture, on a constaté que les prestations totales représentaient un continent ou, mieux peut-être, un archipel d'une grande complexité. Il n'y a pas une forme de don, mais plusieurs ; l'ambivalence du don s'entend de deux façons. C'est d'abord, à l'échelle de l'observation ethnographique, l'ambivalence des prestations auxquelles manque le cadre matériel et cognitif qui fixerait leur interprétation. C'est ensuite, d'un point de vue théorique, l'ambivalence de la catégorie de don elle-même, qui oscille entre la rivalité politique dans le *potlatch* et l'alliance politique dans la *kula*, sans oublier la dette personnelle qui enchaîne et la mutualisation qui libère.

Pourtant, surtout en France, les travaux anthropologiques sur le don ont donné lieu à des lectures unificatrices, qui minimisaient ces différences internes pour mettre l'accent sur l'opposition binaire entre don et marché. Il n'est pas inutile de revenir au texte même de Mauss et aux lectures contrastées auxquelles il a donné lieu dès 1950, pour percevoir la précision des concepts forgés par l'anthropologie, sans lesquels l'observation ethnographique resterait désarmée.

FLORENCE WEBER

Bibliographie de la présentation

APPADURAI A. (ed.), *The Social Life of Things : Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1986.

BATAILLE G., « La notion de dépense », *La critique sociale*, n° 7, 1933 ; republié dans *La Part maudite*, Paris, Minuit, 1967.

BAZIN J., « La chose donnée », *Critique,* n° 596-597, janv.-fév. 1997, p. 7-25.

BOLTANSKI L., *L'Amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié, 1990.

BOLTANSKI L., THÉVENOT L., *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

BOURDIEU P., « L'économie des biens symboliques », *Raisons pratiques*, Paris, Seuil, « Points Essais », 1994.

CAILLÉ A., *Anthropologie du don ; le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

CALLON M. (ed.), *Laws of the Market*, Oxford, Blackwell Publishers, 1998.

CALLON M., LASCOUMES P., BARTHE Y., *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001.

COQUERY N., MENANT F., WEBER F., *Écrire, compter, mesurer. Vers une histoire des rationalités pratiques*, Paris, Éditions rue d'Ulm, 2006.

DUFY C., WEBER F., *L'Ethnographie économique*, Paris, La Découverte, « Repères », 2007.

DURKHEIM É., *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan, 1895.

ESPING-ANDERSEN G., *Les Trois Mondes de l'État-providence*, Paris, PUF, « Le lien social », 1999.

FABIANI J.-L., *Les Philosophes de la République*, Paris, Minuit, 1988.

FARGE A., *Le Goût de l'archive*, Paris, Seuil, 1989.

FELLER L., GRAMAIN A., WEBER F., *La Fortune de Karol. Marché de la terre et liens personnels dans les Abruzzes du haut Moyen Âge*, Rome, École française de Rome, 2005.

GODBOUT J., en coll. avec CAILLÉ A., *L'Esprit du don*, Paris, La Découverte, 1992.

GODELIER M., *L'Énigme du don*, Paris, Fayard, 1996.

GOFFMAN E., *Les Rites d'interaction* [1967], Paris, Minuit, 1974.

GOLLAC S., « Faire ses partages », *Terrain*, n° 45, 2005, p. 113-124.

GOODY J., *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage* [1968], Paris, Minuit, 1979.

GOTMAN A., *Hériter*, Paris, PUF, 1988.

HEALY K., *Last Best Gifts. Altruism and the Market for Human Blood and Organs*, Chicago, Chicago University Press, 2006.

HALBWACHS M., *Les Expropriations et le prix des terrains à Paris (1860-1900)*, Paris, Cornély, 1909.

HALBWACHS M., *L'Évolution des besoins dans les classes ouvrières*, Paris, Alcan, 1933.

HUBERT H., MAUSS M., « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice » [1899], in *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1929, 2e édition.

LAFERTÉ G., *La Bourgogne et ses vins : image d'origine contrôlée*, Paris, Belin, 2006.

LEACH J.W. & LEACH E. (eds.), *The Kula : New Perspectives on Massim Exchange*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

LEFORT C., « L'échange ou la lutte des hommes », *Les Temps modernes*, 1951, p. 1404-1417.

LÉVI-STRAUSS C., « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », *in* Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

MALINOWSKI B., *Les Argonautes du Pacifique occidental* [1922], présentation de M. Panoff, Paris, Gallimard, 1989.

MARCUS G.E., « Ethnography in/of the World System : the Emergence of Multi-Sited Ethnography », in *Ethnography Through Thick and Thin*, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 79-104.

MAUSS M., « La Prière » [1909], in *Œuvres*, tome 1 : *Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Minuit, 1968, p. 357-477.

MAUSS M., « Appréciation politique du bolchevisme », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 31, 1924, p. 103-132.

NOIRIEL G., *Les Origines républicaines de Vichy*, Paris, Hachette, 1999.

SAHLINS M., *Âge de pierre, âge d'abondance, l'économie des sociétés primitives* [1972], introd. de Pierre Clastres Paris, Gallimard, 1976.

SARASIN P., « Une coutume barbare. Les fonctions signifiantes de l'argent dans une société bourgeoise vers 1900 », *Genèses*, n° 15, mars 1994, p. 84-102.

SCHULTE-TENCKHOFF I., *Potlatch : Conquête et invention. Réflexion sur un concept anthropologique*, Lausanne, Éd. d'En bas, 1986.

SIMIAND F., *Le Salaire, l'évolution sociale et la monnaie. Essai de théorie expérimentale du salaire*, Paris, Alcan, 1932.

SIMIAND F., « La monnaie, réalité sociale », *Annales sociologiques*, série D, 1, 1934, p. 1-86.

SIMIAND F., *Critique sociologique de l'économie*, textes choisis et introduits par J.-C. Marcel et P. Steiner, Paris, PUF, « Le lien social », 2006.

STEINER P., *La Sociologie économique*, Paris, La Découverte, « Repères », 1999.

STEINER P., « Le don d'organes : une affaire de familles ? », *Annales : Histoire, Sciences sociales*, mai 2004, p. 255-283.

STEINER P., *L'École durkheimienne et l'économie. Sociologie, religion et connaissance*, Genève, Droz, 2005.

TESTART A., *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, Paris, Syllepse, 2007.

TOPALOV C. (dir.), *Laboratoires du nouveau siècle. La nébuleuse réformatrice et ses réseaux en France, 1880-1914*, Paris, EHESS, 1999.

VEBLEN T., *Théorie de la classe de loisir* [1899], Paris, Gallimard, 1970.

WEBER F., *Le Travail à-côté. Étude d'ethnographie ouvrière*, Paris, ÊHESS, 1989.

WEBER F., *L'Honneur des jardiniers. Les potagers dans la France du* XX^{e} *siècle*, Paris, Belin, 1998.

WEBER F., « Transactions marchandes, échanges rituels, relations personnelles. Une ethnographie économique après le Grand Partage », *Genèses* n° 41, déc. 2000, p. 85-107.

WEBER F., « Settings, Interactions and Things. A Plea for a Multi-integrative Ethnography », *Ethnography*, vol. 2, n° 4, 2001, p. 475-499 ; trad. fr. *in* S. Beaud, F. Weber, *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 2010, p. 308-333.

WEBER F. [2002], « Pour penser la parenté contemporaine », *in* Debordeaux D., Strobel P. (dir.), *Les Solidarités familiales en questions. Entraide et transmission*, Paris, LGDJ, « Droit et Société », vol. 34, 2002, p. 73-106.

WEBER M., *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* [1905], trad. I. Kalinowski, Paris, Flammarion, « Champs », 1995.

WEINER A., *Women of Value, Men of Renown : New Perspectives in Trobriand Exchange*, Austin, University of Texas Press, 1976 ; trad. fr. *La Richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes : îles Trobriand*, Paris, Seuil, 1983.

WEINER A., *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1992.

ZELIZER V., *The Purchase of Intimacy*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

Notes de l'éditrice scientifique

1. Henri Hubert, Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 140.

2. On conservera ici l'usage, issu de la première traduction française de Malinowski (*Les Argonautes du Pacifique occidental* [1922], présentation de M. Panoff, Paris, Gallimard, 1989), d'utiliser le terme *kula* au féminin. On trouvera la bibliographie de cette présentation p. 56-59.

3. C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* [1950], Paris, PUF, 2012.

4. M. Mauss, *Essai sur le don*, voir p. 234 de la présente édition.

5. *Ibid*., voir p. 236 de la présente édition.

6. *Ibid*.

7. B. Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental* [1922], *op. cit*.

8. A. Farge, *Le Goût de l'archive*, Paris, Seuil, 1989.

9. G. Laferté, *La Bourgogne et ses vins : image d'origine contrôlée*, Paris, Belin, 2006.

10. G.E. Marcus, « Ethnography in/of the World System : the Emergence of Multi-Sited Ethnography », in *Ethnography Through Thick and Thin*, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 79-104.

11. F. Weber, « Settings, Interactions and Things. A Plea for a Multi-integrative Ethnography », *Ethnography*, vol. 2, 4, 2001, p. 475-499 ; trad. fr. *in* S. Beaud, F. Weber, *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 2010, p. 308-333.

12. J.-L. Fabiani, *Les Philosophes de la République*, Paris, Minuit, 1988.

13. M. Mauss, *Essai sur le don*, voir p. 214 de la présente édition.

14. *Ibid*., voir p. 66 de la présente édition.

15. G. Esping-Andersen, *Les Trois Mondes de l'État-providence*, Paris, PUF, « Le Lien social », 1999.

16. M. Mauss, *Essai sur le don*, voir p. 64 de la présente édition.

17. *Ibid*., voir p. 65 de la présente édition.

18. A. Testart, *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, Paris, Syllepse, 2007.

19. A. Caillé, *Anthropologie du don : le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

20. G. Bataille, « La notion de dépense », *La critique sociale*, 1933, n° 7 ; rééd. *La part maudite*, Paris, Minuit, 1967.

21. C. Lefort, « L'échange ou la lutte des hommes », *Les Temps modernes*, 1951, p. 1404-1417.

22. I. Schulte-Tenckoff, *Potlatch : conquête et invention. Réflexion sur un concept anthropologique*, Lausanne, Éd. d'En bas, 1986.

23. M. Mauss, *Essai sur le don*, voir p. 71 de la présente édition.

24. *Ibid*., voir p. 96 de la présente édition.

25. *Ibid*., voir p. 76 de la présente édition.

26. *Ibid*., voir p. 96 de la présente édition.

27. A. Weiner, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving,* Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1992, p. 49-54.

28. E. Goffman, *Les Rites d'interaction* [1967], Paris, Minuit, 1974.

29. J.W. Leach, E. Leach (eds.), *The Kula : New Perspectives on Massim Exchange*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

30. A. Testart, *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, *op. cit.*, p. 176.

31. M. Mauss, *Essai sur le don*, voir p. 106 de la présente édition.

32. A. Weiner, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*, *op. cit.*

33. M. Mauss, *Essai sur le don*, voir p. 96 de la présente édition.

34. *Ibid.*, voir p. 239 de la présente édition.

35. I. Schulte-Tenckoff, *Potlatch : conquête et invention. Réflexion sur un concept anthropologique*, *op. cit.*

36. A. Weiner, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*, *op. cit.*

37. M. Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance, l'économie des sociétés primitives* [1972], introduction P. Clastres, Paris, Gallimard, 1976.

38. Voir A. Testart, *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, *op. cit.* ; V. Zelizer, *The Purchase of Intimacy*, Princeton, Princeton University Press, 2005 ; F. Weber, « Transactions marchandes, échanges rituels, relations personnelles. Une ethnographie économique après le Grand Partage », *Genèses*, n° 41, déc. 2000, p. 85-107.

39. F. Weber, « Transactions marchandes, échanges rituels, relations personnelles. Une ethnographie économique après le Grand Partage », *op. cit.*

40. V. Zelizer, *The Purchase of Intimacy*, *op. cit.*

41. A. Testart, *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, *op. cit.*

42. P. Bourdieu, « L'économie des biens symboliques », *Raisons pratiques*, Paris, Seuil, « Points Essais », 1994.

43. F. Weber, « Transactions marchandes, échanges rituels, relations personnelles. Une ethnographie économique après le Grand Partage », *op. cit.*

44. V. Zelizer, *The Purchase of Intimacy*, *op. cit.*

45. M. Mauss, *Essai sur le don*, voir p. 65 de la présente édition.

46. *Ibid.*, voir p. 64 de la présente édition.

47. C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* [1950], *op. cit.*

48. C. Lefort, « L'échange ou la lutte des hommes », *op. cit.*

49. A. Appadurai (ed.), *The Social Life of Things : Commodities in Cultural Perspectives*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1986.

50. Voir M. Callon, *Laws of the Market*, Oxford, Blackwell Publishers, 1998 ; voir aussi M. Callon, P. Lascoumes, Y. Barthe, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001.

51. L. Boltanski, L. Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

52. Voir F. Weber, *Le Travail à-côté. Étude d'ethnographie ouvrière*, Paris, EHESS, 1989 et J. Godbout, en collaboration avec A. Caillé, *L'Esprit du don*, Paris, La Découverte, 1992.

53. A. Testart, *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, *op. cit.*, p. 197.

54. L. Feller, A. Gramain, F. Weber, *La Fortune de Karol. Marché de la terre et liens personnels dans les Abruzzes du haut Moyen Âge*, Rome, École française de Rome, 2005.

55. J. Bazin, « La chose donnée », *Critique*, n° 596-597, 1997, p. 7-25.

56. M. Mauss, *Essai sur le don*, voir p. 77 de la présente édition.

57. *Ibid.*, voir p. 68 de la présente édition.

58. *Ibid.*, voir p. 80 de la présente édition.

59. A. Weiner, *Women of Value, Men of Renown : New Perspectives in Trobriand Exchange*, Austin, University of Texas Press, 1976 ; trad. fr. *La Richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes : îles Trobriand*, Paris, Seuil, 1983.

60. A. Weiner, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving, op. cit.*

61. M. Godelier, *L'Énigme du don*, Paris, Fayard, 1996.

62. A. Gotman, *Hériter*, Paris, PUF, 1988.

63. P. Sarasin, « Une coutume barbare. Les fonctions signifiantes de l'argent dans une société bourgeoise vers 1900 », *Genèses*, n° 15, mars 1994, p. 84-102.

64. M. Mauss, *Essai sur le don*, voir p. 206 de la présente édition.

65. *Ibid.*, voir p. 86 de la présente édition.

66. *Ibid.*, voir p. 69 de la présente édition.

67. H. Hubert, M. Mauss, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice » [1899], in *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Félix Alcan, 1929.

68. M. Mauss, *La Prière* [1909], in *Œuvres*, tome 1 : *Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Minuit, 1968, p. 357-477.

69. M. Mauss, *Essais de sociologie*, Paris, Seuil, 1971, p. 81 ; ce texte sera repris dans le volume 9, *Sociologie et psychologie*, de la présente édition « Quadrige ».

70. *Ibid.*, p. 83.

71. F. Weber, « Settings, Interactions and Things. A Plea for a Multi-integrative Ethnography », *op. cit.*

72. Voir V. Zelizer, *The Purchase of Intimacy*, *op. cit.* et C. Dufy, F. Weber, *L'ethnographie économique*, Paris, La Découverte, « Repères », 2007.

73. F. Weber, « Settings, Interactions and Things. A Plea for a Multi-integrative Ethnography », *op. cit.*

74. J. Goody, *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage* [1968], Paris, Minuit, 1979.

75. N. Coquery, F. Menant, F. Weber, *Écrire, compter, mesurer. Vers une histoire des rationalités pratiques*, Paris, Éd. de la rue d'Ulm, 2006.

76. L. Kuchenbuch, *in* N. Coquery, F. Menant, F. Weber, *Écrire, compter, mesurer. Vers une histoire des rationalités pratiques*, *op. cit.*

77. A. Bensa, *in* N. Coquery, F. Menant, F. Weber, *Écrire, compter, mesurer. Vers une histoire des rationalités pratiques*, *op. cit.*

78. M. Mauss, *Essai sur le don*, voir p. 105 de la présente édition.

79. S. Gollac, « Faire ses partages », *Terrain*, n° 45, 2005, p. 113-124.

80. L. Feller, A. Gramain, F. Weber, *La Fortune de Karol. Marché de la terre et liens personnels dans les Abruzzes du haut Moyen Âge*, *op. cit.*

81. C. Topalov (dir.), *Laboratoires du nouveau siècle. La nébuleuse réformatrice et ses réseaux en France*, 1880-1914, Paris, EHESS, 1999.

82. É. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan, 1895, p. 19.

83. M. Mauss, *Essai sur le don*, voir p. 66 de la présente édition.

84. M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* [1905], trad. I. Kalinowski, Paris, Flammarion, « Champs », 1995.

85. F. Simiand, *Le Salaire, l'évolution sociale et la monnaie. Essai de théorie expérimentale du salaire*, Paris, Alcan, 1932 ; F. Simiand, « La monnaie, réalité sociale », *Annales sociologiques*, série D, n° 1, p. 1-86.

86. M. Halbwachs, *Les Expropriations et le prix des terrains à Paris (1860-1900)*, Paris, Cornély, 1909 ; M. Halbwachs, *L'évolution des besoins dans les classes ouvrières*, Paris, Alcan, 1933.

87. P. Steiner, *La Sociologie économique*, Paris, La Découverte, « Repères », 1999 ; P. Steiner, *L'École durkheimienne et l'économie. Sociologie, religion et connaissance*, Genève, Droz, 2005 ; C. Dufy, F. Weber, *L'ethnographie économique*, *op. cit.* ; F. Simiand, *Critique sociologique de l'économie*, textes choisis et introduits par J.-C. Marcel et P. Steiner, Paris, PUF, « Le lien social », 2006.

88. Cité in P. Steiner, *L'École durkheimienne et l'économie. Sociologie, religion et connaissance*, *op. cit.*, p. 186.

89. A. Testart, *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, *op. cit.*, p. 175.

90. T. Veblen, *Théorie de la classe de loisir* [1899], Paris, Gallimard, 1970.

91. M. Mauss, *Essai sur le don*, voir p. 214 de la présente édition.

92. F. Weber, « Pour penser la parenté contemporaine », *in* D. Debordeaux, P. Stroebel (dir.), *Les Solidarités familiales en questions. Entraide et transmission*, Paris, LGDJ, « Droit et société », vol. 34, 2002, p. 73-106.

93. L. Boltanski, *L'Amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié, 1990.

94. P. Steiner, « Le don d'organes : une affaire de familles ? », *Annales : Histoire, Sciences sociales*, mai 2004, p. 255-283 ; K. Healy, *Last Best Gifts. Altruism and the Market for Human Blood and Organs*, Chicago, Chicago University Press, 2006.

95. M. Mauss, « Appréciation politique du bolchevisme », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 31, 1924, p. 103-132.

96. G. Noiriel, *Les Origines républicaines de Vichy*, Paris, Hachette, 1999.

97. M. Mauss, *Essai sur le don*, voir p. 221 de la présente édition.

98. *Ibid.*, voir p. 210 de la présente édition.

99. F. Weber, *L'Honneur des jardiniers. Les potagers dans la France du* XX*e siècle*, Paris, Belin, 1998.

INTRODUCTION

Du don, et en particulier
de l'obligation à rendre les présents

Épigraphe

Voici quelques strophes de l'Havamál, l'un des vieux poèmes de l'Edda scandinave[1]. Elles peuvent servir d'épigraphe à ce travail, tant elles mettent directement le lecteur dans l'atmosphère d'idées et de faits où va se mouvoir notre démonstration[2].

39 Je n'ai jamais trouvé d'homme si généreux

et si large à nourrir ses hôtes

que « recevoir ne fût pas reçu »,

ni d'homme si… (l'adjectif manque)

de son bien

que recevoir en retour lui fût désagréable[3].

41 Avec des armes et des vêtements
les amis doivent se faire plaisir ;
chacun le sait de par lui-même (par ses propres
expériences)
Ceux qui se rendent mutuellement les cadeaux
sont le plus longtemps amis,
si les choses réussissent à prendre bonne tournure.

42 On doit être un ami
pour son ami
et rendre cadeau pour cadeau ;
on doit avoir
rire pour rire
et dol pour mensonge.

44 Tu le sais, si tu as un ami
en qui tu as confiance
et si tu veux obtenir un bon résultat,
il faut mêler ton âme à la sienne
et échanger les cadeaux
et lui rendre souvent visite.

44 Mais si tu en as un autre
de qui tu te défies
et si tu veux arriver à un bon résultat,
il faut lui dire de belles paroles
mais avoir des pensées fausses
et rendre dol pour mensonge.

46 Il en est ainsi de celui
en qui tu n’as pas confiance
et dont tu suspectes les sentiments,
il faut lui sourire
mais parler contre cœur :
les cadeaux rendus doivent être semblables aux cadeaux reçus.

48 Les hommes généreux et valeureux

ont la meilleure vie ;

ils n’ont point de crainte.

Mais un poltron a peur de tout ;

l’avare a toujours peur des cadeaux.

M. Cahen nous signale aussi la strophe 145 :

145 Il vaut mieux ne pas prier (demander)

que de sacrifier trop (aux dieux) :

Un cadeau donné attend toujours un cadeau en retour.

Il vaut mieux ne pas apporter d’offrande

que d’en dépenser trop.

Programme

On voit le sujet. Dans la civilisation scandinave et dans bon nombre d’autres, les échanges et les contrats se font sous la forme de cadeaux, en théorie volontaires, en réalité obligatoirement faits et rendus.

Ce travail est un fragment d’études plus vastes. Depuis des années, notre attention se porte à la fois sur le régime du droit contractuel et sur le système des prestations économiques entre les diverses sections ou sous-groupes dont se composent les sociétés dites primitives et aussi celles que nous pourrions dire archaïques. Il y a là tout un énorme ensemble de faits. Et ils sont eux-mêmes très complexes. Tout s’y mêle, tout ce qui constitue la vie proprement sociale des sociétés qui ont précédé les nôtres – jusqu’à celles de la protohistoire. – Dans ces phénomènes sociaux « totaux », comme nous proposons de les appeler, s’expriment à la fois et d’un coup toutes sortes d’institutions : religieuses, juridiques et morales – et celles-ci politiques et familiales en même temps ; économiques – et celles-ci supposent des formes particulières de la production et de la consommation, ou plutôt de la prestation et de la distribution ; sans compter les phénomènes esthétiques auxquels aboutissent ces faits et les phénomènes morphologiques que manifestent ces institutions.

De tous ces thèmes très complexes et de cette multiplicité de choses sociales en mouvement, nous voulons ici ne considérer qu’un des traits, profond mais isolé : le caractère volontaire, pour ainsi dire, apparemment libre et gratuit, et cependant contraint et intéressé de ces prestations. Elles ont revêtu presque toujours la forme du présent, du cadeau offert généreusement même quand, dans ce geste qui accompagne la transaction, il n’y a que fiction, formalisme et mensonge social, et quand il y a, au fond, obligation et intérêt économique. Même, quoique nous indiquerons avec précision tous les divers principes qui ont donné cet aspect à une forme nécessaire de l’échange – c’est-à-dire, de la division du travail social elle-même – de tous ces principes, nous n’en étudions à fond qu’un. *Quelle est la règle de droit et d’intérêt qui, dans les sociétés de type arriéré ou archaïque, fait que le présent reçu est obligatoirement rendu ? Quelle force y a-t-il dans la chose qu’on donne qui fait que le donataire la rend ?* Voilà le problème auquel nous nous attachons plus spécialement tout en indiquant les autres. Nous espérons donner, par un assez grand nombre de faits, une réponse à cette question précise et montrer dans quelle direction on peut engager toute une étude des questions connexes. On verra aussi à quels problèmes nouveaux nous sommes amenés : les uns concernant une forme permanente de la morale contractuelle, à savoir : la façon dont le droit réel reste encore de nos jours attaché au droit personnel ; les autres concernant les formes et les idées qui ont toujours présidé, au moins en partie, à l’échange et qui, encore maintenant, suppléent en partie la notion d’intérêt individuel.

Ainsi, nous atteindrons un double but. D'une part, nous arriverons à des conclusions en quelque sorte archéologiques sur la nature des transactions humaines dans les sociétés qui nous entourent ou nous ont immédiatement précédés. Nous décrirons les phénomènes d'échange et de contrat dans ces sociétés qui sont non pas privées de marchés économiques comme on l'a prétendu, – car le marché est un phénomène humain qui selon nous n'est étranger à aucune société connue, – mais dont le régime d'échange est différent du nôtre. On y verra le marché avant l'institution des marchands et avant leur principale invention, la monnaie proprement dite ; comment il fonctionnait avant qu'eussent été trouvées les formes, on peut dire modernes (sémitique, hellénique, hellénistique et romaine) du contrat et de la vente d'une part, la monnaie titrée d'autre part. Nous verrons la morale et l'économie qui agissent dans ces transactions.

Et comme nous constaterons que cette morale et cette économie fonctionnent encore dans nos sociétés de façon constante et pour ainsi dire sous-jacente, comme nous croyons avoir ici trouvé un des rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés, nous pourrons en déduire quelques conclusions morales sur quelques problèmes que posent la crise de notre droit et la crise de notre économie et nous nous arrêterons là. Cette page d'histoire sociale, de sociologie théorique, de conclusions de morale, de pratique politique et économique, ne nous mène, au fond, qu'à poser une fois de plus, sous de nouvelles formes, de vieilles mais toujours nouvelles questions[4].

Méthode suivie

Nous avons suivi une méthode de comparaison précise. D'abord, comme toujours, nous n'avons étudié notre sujet que dans des aires déterminées et choisies : Polynésie, Mélanésie, Nord-Ouest américain, et quelques grands droits. Ensuite, naturellement, nous n'avons choisi que des droits où, grâce aux documents et au travail philologique, nous avions accès à la conscience des sociétés elles-mêmes, car il s'agit ici de termes et de notions ; ceci restreignait encore le champ de nos comparaisons. Enfin chaque étude a porté sur des systèmes que nous nous sommes astreint à décrire, chacun à la suite, dans son intégrité ; nous avons donc renoncé à cette comparaison constante où tout se mêle et où les institutions perdent toute couleur locale, et les documents leur saveur[5].

Prestation. Don et potlatch

Le présent travail fait partie de la série de recherches que nous poursuivons depuis longtemps, M. Davy et moi, sur les formes archaïques du contrat[6]. Un résumé de celles-ci est nécessaire.

*
**

Il ne semble pas qu'il ait jamais existé, ni jusqu'à une époque assez rapprochée de nous, ni dans les sociétés qu'on confond fort mal sous le nom de primitives ou inférieures, rien qui ressemblât à ce qu'on appelle l'Économie naturelle[7]. Par une étrange mais classique aberration, on choisissait même pour donner le type de cette économie les textes de Cook concernant l'échange et le troc chez les Polynésiens[8]. Or, ce sont ces mêmes Polynésiens que nous allons étudier ici et dont on verra combien ils sont éloignés, en matière de droit et d'économie, de l'état de nature.

Dans les économies et dans les droits qui ont précédé les nôtres, on ne constate pour ainsi dire jamais de simples échanges de biens, de richesses et de produits au cours d'un marché passé entre les individus. D'abord, ce ne sont pas des individus, ce sont des collectivités qui s'obligent mutuellement, échangent et contractent[9] ; les personnes présentes au contrat sont des personnes morales : clans, tribus, familles, qui s'affrontent et s'opposent soit en groupes se faisant face sur le terrain même, soit par l'intermédiaire de leurs chefs, soit de ces deux façons à la fois[10]. De plus, ce qu'ils échangent, ce n'est pas exclusivement des biens et des richesses, des meubles

et des immeubles, des choses utiles économiquement. Ce sont avant tout des politesses, des festins, des rites, des services militaires, des femmes, des enfants, des danses, des fêtes, des foires dont le marché n'est qu'un des moments et où la circulation des richesses n'est qu'un des termes d'un contrat beaucoup plus général et beaucoup plus permanent. Enfin, ces prestations et contre-prestations s'engagent sous une forme plutôt volontaire, par des présents, des cadeaux, bien qu'elles soient au fond rigoureusement obligatoires, à peine de guerre privée ou publique. Nous avons proposé d'appeler tout ceci le *système des prestations totales*. Le type le plus pur de ces institutions nous paraît être représenté par l'alliance des deux phratries dans les tribus australiennes ou nord-américaines en général, où les rites, les mariages, la succession aux biens, les liens de droit et d'intérêt, rangs militaires et sacerdotaux, tout est complémentaire et suppose la collaboration des deux moitiés de la tribu. Par exemple, les jeux sont tout particulièrement régis par elles[11]. Les Tlinkit et les Haïda, deux tribus du nord-ouest américain expriment fortement la nature de ces pratiques en disant que « les deux phratries se montrent respect » [12].

Mais, dans ces deux dernières tribus du nord-ouest américain et dans toute cette région apparaît une forme typique certes, mais évoluée et relativement rare, de ces prestations totales. Nous avons proposé de l'appeler *potlatch*, comme font d'ailleurs les auteurs américains se servant du nom *chinook* devenu partie du langage courant des Blancs et des Indiens de Vancouver à l'Alaska. « Potlatch » veut dire essentiellement « nourrir », « consommer » [13]. Ces tribus, fort riches, qui vivent dans les îles ou sur la côte ou entre les Rocheuses et la côte, passent leur hiver dans une perpétuelle fête : banquets, foires et marchés, qui sont en même temps l'assemblée solennelle de la tribu. Celle-ci y est rangée suivant ses confréries hiérarchiques, ses sociétés secrètes, souvent confondues avec les premières et avec les clans ; et tout, clans, mariages, initiations, séances de shamanisme et du culte des grands dieux, des totems ou des ancêtres collectifs ou individuels du clan, tout se mêle en un inextricable lacis de rites, de prestations juridiques et économiques, de fixations de rangs politiques dans la société des hommes, dans la tribu et dans les confédérations de tribus et même internationalement[14]. Mais ce qui est remarquable dans ces tribus, c'est le principe de la rivalité et de l'antagonisme qui domine toutes ces pratiques. On y va jusqu'à la bataille, jusqu'à la mise à mort des chefs et nobles qui s'affrontent ainsi. On y va d'autre part jusqu'à la destruction purement somptuaire[15] des richesses accumulées pour éclipser le chef rival en même temps qu'associé (d'ordinaire grand-père, beau-père ou gendre). Il y a prestation totale en ce sens que c'est bien tout le clan qui contracte pour tous, pour tout ce qu'il possède et pour tout ce qu'il fait, par l'intermédiaire de son chef[16]. Mais cette prestation revêt de la part du chef une allure agonistique très marquée. Elle est essentiellement usuraire et somptuaire et l'on assiste avant tout à une lutte des nobles pour assurer entre eux une hiérarchie dont ultérieurement profite leur clan.

Nous proposons de réserver le nom de *potlatch* à ce genre d'institution que l'on pourrait, avec moins de danger et plus de précision, mais aussi plus longuement, appeler : *prestations totales de type agonistique*.

Jusqu'ici nous n'avions guère trouvé d'exemples de cette institution que dans les tribus du nord-ouest américain et dans celles d'une partie du nord américain[17], en Mélanésie et en Papouasie[18]. Partout ailleurs, en Afrique, en Polynésie et en Malaisie, en Amérique du Sud, dans le reste de l'Amérique du Nord, le fondement des échanges entre les clans et les familles, nous semblait rester du type plus élémentaire de la prestation totale. Cependant, des recherches plus approfondies font apparaître maintenant un nombre assez considérable de formes intermédiaires entre ces échanges à rivalité exaspérée, à destruction de richesses comme ceux du nord-ouest américain et de Mélanésie, et d'autres, à émulation plus modérée où les contractants rivalisent de cadeaux : ainsi nous rivalisons dans nos étrennes, nos festins, nos noces, dans nos simples invitations et nous nous sentons encore obligés à nous *revanchieren*[19], comme disent les Allemands. Nous avons constaté de ces formes intermédiaires dans le monde indo-européen antique, en particulier chez les Thraces[20].

Divers thèmes – règles et idées – sont contenus dans ce type de droit et d'économie. Le plus important, parmi ces mécanismes spirituels, est évidemment celui qui oblige à rendre le présent reçu. Or, nulle part la raison morale et religieuse de cette contrainte n'est plus apparente qu'en Polynésie. Étudions-la particulièrement, nous verrons clairement quelle force pousse à

rendre une chose reçue, et en général à exécuter les contrats réels.

CHAPITRE PREMIER

Les dons échangés
et l'obligation de les rendre
(Polynésie)

I. – PRESTATION TOTALE, BIENS UTÉRINS CONTRE BIENS MASCULINS (SAMOA)

Dans ces recherches sur l'extension du système des dons contractuels, il a semblé longtemps qu'il n'y avait pas de potlatch proprement dit en Polynésie. Les sociétés polynésiennes où les institutions s'en rapprochaient le plus ne semblaient pas dépasser le système des « prestations totales », des contrats perpétuels entre clans mettant en commun leurs femmes, leurs hommes, leurs enfants, leurs rites, etc. Les faits que nous avons étudiés alors, en particulier à Samoa, le remarquable usage des échanges de nattes blasonnées entre chefs lors du mariage, ne nous paraissaient pas au-dessus de ce niveau[21]. L'élément de rivalité, celui de destruction, de combat, paraissaient manquer, tandis qu'il ne manque pas en Mélanésie. Enfin il y avait trop peu de faits. Nous serions moins critique maintenant.

D'abord ce système de cadeaux contractuels à Samoa s'étend bien au-delà du mariage ; ils accompagnent les événements suivants : naissance d'enfant[22], circoncision[23], maladie[24], puberté de la fille[25], rites funéraires[26], commerce[27].

Ensuite deux éléments essentiels du potlatch proprement dit sont nettement attestés : celui de l'honneur, du prestige, du « mana » que confère la richesse[28], et celui de l'obligation absolue de rendre ces dons sous peine de perdre ce « mana », cette autorité, ce talisman et cette source de richesse qu'est l'autorité elle-même[29].

D'une part, Turner nous le dit : « Après les fêtes de la naissance, après avoir reçu et rendu les *oloa* et les *tonga* – autrement dit les biens masculins et les biens féminins – le mari et la femme n'en sortaient pas plus riches qu'avant. Mais ils avaient la satisfaction d'avoir vu ce qu'ils considéraient comme un grand honneur : des masses de propriétés rassemblées à l'occasion de la naissance de leur fils. » [30] D'autre part, ces dons peuvent être obligatoires, permanents, sans autre contre-prestation que l'état de droit qui les entraîne. Ainsi, l'enfant, que la sœur, et par conséquent le beau-frère, oncle utérin, reçoivent pour l'élever de leur frère et beau-frère, est lui-même appelé un *tonga*, un bien utérin[31]. Or, il est « le canal par lequel les biens de nature indigène[32], les *tonga*, continuent à couler de la famille de l'enfant vers cette famille. D'autre part, l'enfant est le moyen pour ses parents d'obtenir des biens de nature étrangère *(oloa)* des parents qui l'ont adopté, et cela tout le temps que l'enfant vit ». « … Ce sacrifice [des liens naturels crée une] facilité systématique de trafic entre propriétés indigènes et étrangères. » En somme, l'enfant, bien utérin, est le moyen par lequel les biens de la famille utérine s'échangent contre ceux de la famille masculine. Et il suffit de constater que, vivant chez son oncle utérin, il a évidemment un droit d'y vivre, et par conséquent un droit général sur ses propriétés, pour que ce système de « fosterage » apparaisse comme fort voisin du droit général reconnu au neveu utérin sur les propriétés de son oncle en pays mélanésien[33]. Il ne manque que le thème de la rivalité, du combat, de la destruction, pour qu'il y ait potlatch.

Mais remarquons les deux termes : *oloa*, *tonga ;* ou plutôt retenons le deuxième. Ils désignent l'un des parapharnalia permanents, en particulier les nattes de mariage[34], dont héritent les filles issues du dit mariage, les décorations, les talismans, qui entrent par la femme dans la famille nouvellement fondée, à charge de retour[35] ; ce sont en somme des sortes d'immeubles par destination. Les *oloa*[36] désignent en somme des objets, instruments pour la plupart, qui sont spécifiquement ceux du mari ; ce sont essentiellement des meubles. Aussi applique-t-on ce terme maintenant aux choses provenant des blancs[37]. C'est évidemment une extension récente de sens. Et nous pouvons négliger cette traduction de Turner : « *Oloa-foreign* » ; « *tonga-native* ». Elle est inexacte et insuffisante sinon sans intérêt, car elle prouve que certaines propriétés appelées *tonga* sont plus attachées au sol[38], au clan, à la famille et à la personne que certaines autres appelées *oloa*.

Mais si nous étendons notre champ d'observation, la notion de *tonga* prend tout de suite une autre ampleur. Elle connote en maori, en tahitien, en tongan et mangarevan, tout ce qui est propriété proprement dite, tout ce qui fait riche, puissant, influent, tout ce qui peut être échangé, objet de compensation[39]. Ce sont exclusivement les trésors, les talismans, les blasons, les nattes et idoles sacrées, quelquefois même les traditions, cultes et rituels magiques. Ici nous rejoignons cette notion de propriété-talisman dont nous sommes sûr qu'elle est générale dans tout le monde malayo-polynésien et même pacifique entier[40].

II. – L'ESPRIT DE LA CHOSE DONNÉE (MAORI)

Or, cette observation nous mène à une constatation fort importante. Les *taonga* sont, au moins dans la théorie du droit et de la religion maori, fortement attachés à la personne, au clan, au sol ; ils sont le véhicule de son « mana », de sa force magique, religieuse et spirituelle. Dans un proverbe, heureusement recueilli par sir G. Grey[41], et C. O. Davis[42], ils sont priés de détruire l'individu qui les a acceptés. C'est donc qu'ils contiennent en eux cette force, aux cas où le droit, surtout l'obligation de rendre, ne serait pas observé.

Notre regretté ami Hertz avait entrevu l'importance de ces faits ; avec son touchant désintéressement, il avait noté « pour Davy et Mauss » sur la fiche contenant le fait suivant. Colenso dit[43] : « Ils avaient une sorte de système d'échange, ou plutôt de donner des cadeaux qui doivent être ultérieurement échangés ou rendus. » Par exemple, on échange du poisson sec contre des oiseaux confits, des nattes[44]. Tout ceci est échangé entre tribus ou « familles amies sans aucune sorte de stipulation ».

Mais Hertz avait encore noté – et je retrouve dans ses fiches – un texte dont l'importance nous avait échappé à tous deux, car je le connaissais également.

À propos du *hau*, de l'esprit des choses et en particulier de celui de la forêt, et des gibiers qu'elle contient, Tamati Ranaipiri, l'un des meilleurs informateurs maori de R. Elsdon Best, nous donne tout à fait par hasard, et sans aucune prévention la clef du problème[45]. « Je vais vous parler du *hau*… Le *hau* n'est pas le vent qui souffle. Pas du tout. Supposez que vous possédez un article déterminé *(taonga)* et que vous me donnez cet article ; vous me le donnez sans prix fixé[46]. Nous ne faisons pas de marché à ce propos. Or, je donne cet article à une troisième personne qui, après qu'un certain temps s'est écoulé, décide de rendre quelque chose en paiement *(utu)*[47] , il me fait présent de quelque chose *(taonga)*. Or, ce *taonga* qu'il me donne est l'esprit *(hau)* du *taonga* que j'ai reçu de vous et que je lui ai donné à lui. Les *taonga* que j'ai reçus pour ces *taonga* (venus de vous) il faut que je vous les rende. Il ne serait pas juste *(tika)* de ma part de garder ces *taonga* pour moi, qu'ils soient désirables *(rawe)*, ou désagréables *(kino)*. Je dois vous les donner car ils sont un *hau*[48] du *taonga* que vous m'avez donné. Si je conservais ce deuxième *taonga* pour moi, il pourrait m'en venir du mal, sérieusement, même la mort. Tel est le *hau*, le *hau* de la propriété personnelle, le *hau* des *taonga*, le *hau* de la forêt. *Kati ena*. (Assez sur ce sujet.) »

Ce texte capital mérite quelques commentaires. Purement maori, imprégné de cet esprit théologique et juridique encore imprécis, les doctrines de la « maison des secrets », mais étonnamment clair par moments, il n'offre qu'une obscurité : l'intervention d'une tierce personne. Mais pour bien comprendre le juriste maori, il suffit de dire : « Les *taonga* et toutes propriétés rigoureusement dites personnelles ont un *hau*, un pouvoir spirituel. Vous m'en donnez un, je le donne à un tiers ; celui-ci m'en rend un autre, parce qu'il est poussé par le *hau* de mon cadeau ; et moi je suis obligé de vous donner cette chose, parce qu'il faut que je vous rende ce qui est en réalité le produit du *hau* de votre *taonga*. »

Interprétée ainsi, non seulement l'idée devient claire, mais elle apparaît comme une des idées maîtresses du droit maori. Ce qui, dans le cadeau reçu, échangé, oblige, c'est que la chose reçue n'est pas inerte. Même abandonnée par le donateur, elle est encore quelque chose de lui. Par elle, il a prise sur le bénéficiaire, comme par elle, propriétaire, il a prise sur le voleur[49]. Car le *taonga* est animé du *hau* de sa forêt, de son terroir, de son sol ; il est vraiment « native »[50] : le *hau* poursuit tout détenteur.

Il poursuit non seulement le premier donataire, même éventuellement un tiers, mais tout individu auquel le *taonga* est simplement transmis[51]. Au fond, c'est le *hau* qui veut revenir au lieu de sa

naissance, au sanctuaire de la forêt et du clan et au propriétaire. C'est le *taonga* ou son *hau* – qui d'ailleurs est lui-même une sorte d'individu[52] – qui s'attache à cette série d'usagers jusqu'à ce que ceux-ci rendent de leurs propres, de leurs *taonga*, de leurs propriétés ou bien de leur travail ou de leur commerce par leurs festins, fêtes et présents, un équivalent ou une valeur supérieure qui, à leur tour, donneront aux donateurs autorité et pouvoir sur le premier donateur devenu dernier donataire. Et voilà l'idée maîtresse qui semble présider à Samoa et en Nouvelle-Zélande, à la circulation obligatoire des richesses, tributs et dons.

Un pareil fait éclaire deux systèmes importants de phénomènes sociaux en Polynésie et même hors de Polynésie. D'abord, on saisit la nature du lien juridique que crée la transmission d'une chose. Nous reviendrons tout à l'heure sur ce point. Nous montrerons comment ces faits peuvent contribuer à une théorie générale de l'obligation. Mais, pour le moment, il est net qu'en droit maori, le lien de droit, lien par les choses, est un lien d'âmes, car la chose elle-même a une âme, est de l'âme. D'où il suit que présenter quelque chose à quelqu'un, c'est présenter quelque chose de soi. Ensuite, on se rend mieux compte ainsi de la nature même de l'échange par dons, de tout ce que nous appelons prestations totales, et, parmi celles-ci, « potlatch ». On comprend clairement et logiquement, dans ce système d'idées, qu'il faille rendre à autrui ce qui est en réalité parcelle de sa nature et substance ; car, accepter quelque chose de quelqu'un, c'est accepter quelque chose de son essence spirituelle, de son âme ; la conservation de cette chose serait dangereuse et mortelle et cela non pas simplement parce qu'elle serait illicite, mais aussi parce que cette chose qui vient de la personne, non seulement moralement, mais physiquement et spirituellement, cette essence, cette nourriture[53], ces biens, meubles ou immeubles, ces femmes ou ces descendants, ces rites ou ces communions, donnent prise magique et religieuse sur vous. Enfin, cette chose donnée n'est pas chose inerte. Animée, souvent individualisée, elle tend à rentrer à ce que Hertz appelait son « foyer d'origine » ou à produire, pour le clan et le sol dont elle est issue, un équivalent qui la remplace.

III. – AUTRES THÈMES : L'OBLIGATION DE DONNER, L'OBLIGATION DE RECEVOIR

Il reste pour comprendre complètement l'institution de la prestation totale et du potlatch, à chercher l'explication des deux autres moments qui sont complémentaires de celui-là ; car la prestation totale n'emporte pas seulement l'obligation de rendre les cadeaux reçus ; mais elle en suppose deux autres aussi importantes : obligation d'en faire, d'une part, obligation d'en recevoir, de l'autre. La théorie complète de ces trois obligations, de ces trois thèmes du même complexus, donnerait l'explication fondamentale satisfaisante de cette forme du contrat entre clans polynésiens. Pour le moment, nous ne pouvons qu'indiquer la façon de traiter le sujet.

On trouvera aisément un grand nombre de faits concernant l'obligation de recevoir. Car un clan, une maisonnée, une compagnie, un hôte, ne sont pas libres de ne pas demander l'hospitalité[54], de ne pas recevoir de cadeaux, de ne pas commercer[55], de ne pas contracter alliance, par les femmes et par le sang. Les Dayaks ont même développé tout un système de droit et de morale, sur le devoir que l'on a de ne pas manquer de partager le repas auquel on assiste ou que l'on a vu préparer[56].

L'obligation de donner est non moins importante ; son étude pourrait faire comprendre comment les hommes sont devenus échangistes. Nous ne pouvons qu'indiquer quelques faits. Refuser de donner[57], négliger d'inviter, comme refuser de prendre[58], équivaut à déclarer la guerre ; c'est refuser l'alliance et la communion[59]. Ensuite, on donne parce qu'on y est forcé, parce que le donataire a une sorte de droit de propriété sur tout ce qui appartient au donateur[60]. Cette propriété s'exprime et se conçoit comme un lien spirituel. Ainsi, en Australie, le gendre, qui doit tous les produits de sa chasse à son beau-père et à sa belle-mère, ne peut rien consommer devant eux, de peur que leur seule respiration n'empoisonne ce qu'il mange[61]. On a vu plus haut les droits de ce genre qu'a le *taonga* neveu utérin à Samoa, et qui sont tout à fait comparables à ceux qu'a le neveu utérin *(vasu)* à Fiji[62].

En tout ceci, il y a une série de droits et de devoirs de consommer et de rendre, correspondant à des droits et des devoirs de présenter et de recevoir. Mais ce mélange étroit de droits et de devoirs symétriques et contraires cesse de paraître contradictoire si l'on conçoit qu'il y a, avant tout, mélange de liens spirituels entre les choses qui sont à quelque degré de l'âme et les individus

et les groupes qui se traitent à quelque degré comme des choses.

Et toutes ces institutions n'expriment uniquement qu'un fait, un régime social, une mentalité définie : c'est que tout, nourriture, femmes, enfants, biens, talismans, sol, travail, services, offices sacerdotaux et rangs, est matière à transmission et reddition. Tout va et vient comme s'il y avait échange constant d'une matière spirituelle comprenant choses et hommes, entre les clans et les individus, répartis entre les rangs, les sexes et les générations.

IV. – *REMARQUE* LE PRÉSENT FAIT AUX HOMMES ET LE PRÉSENT FAIT AUX DIEUX

Un quatrième thème joue un rôle dans cette économie et cette morale des présents, c'est celui du cadeau fait aux hommes en vue des dieux et de la nature. Nous n'avons pas fait l'étude générale qu'il faudrait pour en faire ressortir l'importance. De plus, les faits dont nous disposons n'appartiennent pas tous aux aires auxquelles nous nous sommes limité. Enfin l'élément mythologique que nous comprenons encore mal y est trop fort pour que nous puissions en faire abstraction. Nous nous bornons donc à quelques indications.

Dans toutes les sociétés du nord-est sibérien[63] et chez les Eskimos, de l'ouest alaskan[64], comme chez ceux de la rive asiatique du détroit de Behring, le potlatch[65] produit un effet non seulement sur les hommes qui rivalisent de générosité, non seulement sur les choses qu'ils s'y transmettent ou y consomment, sur les âmes des morts qui y assistent et y prennent part et dont les hommes portent le nom, mais encore sur la nature. Les échanges de cadeaux entre les hommes, « namesakes », homonymes des esprits, incitent les esprits des morts, les dieux, les choses, les animaux, la nature, à être « généreux envers eux » [66]. L'échange de cadeaux produit l'abondance de richesses, explique-t-on. MM. Nelson[67] et Porter[68] nous ont donné une bonne description de ces fêtes et de leur action sur les morts, sur les gibiers, cétacés et poissons que chassent et pêchent les Eskimos. On les appelle dans l'espèce de langue des trappeurs anglais du nom expressif de « Asking Festival » [69], d'« Inviting in festival ».

Elles dépassent d'ordinaire les limites des villages d'hiver. Cette action sur la nature est tout à fait marquée dans l'un des derniers travaux sur ces Eskimos[70].

Même, les Eskimos d'Asie ont inventé une sorte de mécanique, une roue ornée de toutes sortes de provisions, et portée sur une espèce de mât de cocagne surmonté lui-même d'une tête de morse. Cette partie du mât dépasse la tente de cérémonie dont il forme l'axe. Il est manœuvré à l'intérieur de la tente à l'aide d'une autre roue et on le fait tourner dans le sens du mouvement du soleil. On ne saurait exprimer mieux la conjonction de tous ces thèmes[71].

Elle est aussi évidente chez les Chukchee[72] et les Koryaks de l'extrême nord-est sibérien. Les uns et les autres ont le potlatch. Mais ce sont les Chukchee maritimes qui, comme leurs voisins Yuit, Eskimos asiatiques dont nous venons de parler, pratiquent le plus ces échanges obligatoires et volontaires de dons, de cadeaux au cours des longs « Thanksgiving Ceremonies » [73], cérémonials d'actions de grâce qui se succèdent, nombreux en hiver, dans chacune des maisons, l'une après l'autre. Les restes du sacrifice festin sont jetés à la mer ou répandus au vent ; ils se rendent au pays d'origine et emmènent avec eux les gibiers tués de l'année qui reviendront l'an suivant. M. Jochelson mentionne des fêtes du même genre chez les Koryaks, mais n'y a pas assisté, sauf à la fête de la baleine[74]. Chez ceux-ci, le système du sacrifice apparaît très nettement développé[75].

M. Bogoras[76] rapproche avec raison ces usages de la « Koliada » russe : des enfants masqués vont de maison en maison demander des œufs, de la farine et on n'ose pas les leur refuser. On sait que cet usage est européen[77].

Les rapports de ces contrats et échanges entre hommes et de ces contrats et échanges entre hommes et dieux éclairent tout un côté de la théorie du Sacrifice. D'abord, on les comprend parfaitement, surtout dans ces sociétés où ces rituels contractuels et économiques se pratiquent entre hommes, mais où ces hommes sont les incarnations masquées, souvent shamanistiques et possédées par l'esprit dont ils portent le nom : ceux-ci n'agissent en réalité qu'en tant que

représentants des esprits[78]. Car, alors, ces échanges et ces contrats entraînent en leur tourbillon, non seulement les hommes et les choses, mais les êtres sacrés qui leur sont plus ou moins associés[79]. Ceci est très nettement le cas du potlatch tlingit, de l'une des deux sortes du potlatch haïda et du potlatch eskimo.

L'évolution était naturelle. L'un des premiers groupes d'êtres avec lesquels les hommes ont dû contracter et qui par définition étaient là pour contracter avec eux, c'étaient avant tout les esprits des morts et les dieux. En effet, ce sont eux qui sont les véritables propriétaires des choses et des biens du monde[80]. C'est avec eux qu'il était le plus nécessaire d'échanger et le plus dangereux de ne pas échanger. Mais, inversement, c'était avec eux qu'il était le plus facile et le plus sûr d'échanger. La destruction sacrificielle a précisément pour but d'être une donation qui soit nécessairement rendue. Toutes les formes du potlatch nord-ouest américain et du nord-est asiatique connaissent ce thème de la destruction[81]. Ce n'est pas seulement pour manifester puissance et richesse et désintéressement qu'on met à mort des esclaves, qu'on brûle des huiles précieuses, qu'on jette des cuivres à la mer, qu'on met même le feu à des maisons princières. C'est aussi pour sacrifier aux esprits et aux dieux, en fait confondus avec leurs incarnations vivantes, les porteurs de leurs titres, leurs alliés initiés.

Mais déjà apparaît un autre thème qui n'a plus besoin de ce support humain et qui peut être aussi ancien que le potlatch lui-même : on croit que c'est aux dieux qu'il faut acheter et que les dieux savent rendre le prix des choses. Nulle part peut-être cette idée ne s'exprime d'une façon plus typique que chez les Toradja de Célèbes. Kruyt[82] nous dit « que le propriétaire y doit "acheter" des esprits le droit d'accomplir certains actes sur "sa", en réalité sur "leur" propriété ». Avant de couper « son » bois, avant de gratter même « sa » terre, de planter le poteau de « sa » maison, il faut payer les dieux. Même, tandis que la notion d'achat semble très peu développée dans la coutume civile et commerciale des Toradja[83], celle de cet achat aux esprits et aux dieux est au contraire parfaitement constante.

M. Malinowski, à propos des formes d'échange que nous allons décrire tout de suite, signale des faits du même genre aux Trobriand. On conjure un esprit malfaisant, un « *tauvau* » dont on a trouvé un cadavre (serpent ou crabe de terre), en présentant à celui-ci un de ces *vaygu'a*, un de ces objets précieux, ornement, talisman et richesse à la fois, qui servent aux échanges du *kula*. Ce don a une action directe sur l'esprit de cet esprit[84]. D'autre part, lors de la fête des *mila-mila*[85], potlatch en l'honneur des morts, les deux sortes de *vaygu'a*, ceux du *kula* et ceux que M. Malinowski appelle pour la première fois[86] les « *vaygu'a* permanents », sont exposés et offerts aux esprits sur une plate-forme identique à celle du chef. Ceci rend leurs esprits bons. Ils emportent l'ombre de ces choses précieuses au pays des morts[87], où ils rivalisent de richesses comme rivalisent les hommes vivants qui reviennent d'un kula solennel[88].

M. van Ossenbruggen, qui est non seulement un théoricien mais un observateur distingué et qui vit sur place, a aperçu un autre trait de ces institutions[89]. Les dons aux hommes et aux dieux ont aussi pour but d'acheter la paix avec les uns et les autres. On écarte ainsi les mauvais esprits, plus généralement les mauvaises influences, même non personnalisées : car une malédiction d'homme permet aux esprits jaloux de pénétrer en vous, de vous tuer, aux influences mauvaises d'agir, et les fautes contre les hommes rendent le coupable faible vis-à-vis des esprits et des choses sinistres. M. van Ossenbruggen interprète ainsi en particulier les jets de monnaie par le cortège du mariage en Chine et même le prix d'achat de la fiancée. Suggestion intéressante à partir de laquelle toute une chaîne de faits est à dégager[90].

On voit comment on peut amorcer ici une théorie et une histoire du sacrifice contrat. Celui-ci suppose des institutions du genre de celles que nous décrivons, et, inversement, il les réalise au suprême degré, car ces dieux qui donnent et rendent sont là pour donner une grande chose à la place d'une petite.

Ce n'est peut-être pas par l'effet d'un pur hasard que les deux formules solennelles du contrat : en latin *do ut des*, en sanscrit *dadami se, dehi me*[91], ont été conservées aussi par des textes religieux.

Autre remarque, l'aumône. – Cependant, plus tard, dans l'évolution des droits et des religions,

réapparaissent les hommes, redevenus encore une fois représentants des dieux et des morts, s'ils ont jamais cessé de l'être. Par exemple, chez les Haoussa du Soudan, quand le « blé de Guinée » est mûr, il arrive que des fièvres se répandent ; la seule façon d'éviter cette fièvre est de donner des présents de ce blé aux pauvres[92]. Chez les mêmes Haoussa (cette fois de Tripoli), lors de la Grande Prière (Baban Salla), les enfants (usages méditerranéens et européens) visitent les maisons : « Dois-je entrer ?… » « Ô lièvre à grandes oreilles ! répond-on, pour un os on reçoit des services. » (Un pauvre est heureux de travailler pour les riches.) Ces dons aux enfants et aux pauvres plaisent aux morts[93]. Peut-être chez les Haoussa, ces usages sont-ils d'origine musulmane[94] ou d'origine musulmane, nègre et européenne à la fois, berbère aussi.

En tout cas, on voit comment s'amorce ici une théorie de l'aumône. L'aumône est le fruit d'une notion morale du don et de la fortune[95], d'une part, et d'une notion du sacrifice de l'autre. La libéralité est obligatoire, parce que la Némésis venge les pauvres et les dieux de l'excès de bonheur et de richesse de certains hommes qui doivent s'en défaire : c'est la vieille morale du don devenue principe de justice ; et les dieux et les esprits consentent à ce que les parts qu'on leur en faisait et qui étaient détruites dans des sacrifices inutiles servent aux pauvres et aux enfants[96]. Nous racontons là l'histoire des idées morales des Sémites. La sadaka[97] arabe est, à l'origine, comme la zedaqa hébraïque, exclusivement la justice ; et elle est devenue l'aumône. On peut même dater de l'époque mischnaïque, de la victoire des « Pauvres » à Jérusalem, le moment où naquit la doctrine de la charité et de l'aumône qui fit le tour du monde avec le christianisme et l'islam. C'est à cette époque que le mot zedaqa change de sens, car il ne voulait pas dire aumône dans la Bible.

Mais revenons à notre sujet principal : le don et l'obligation de rendre.

Ces documents et ces commentaires n'ont pas seulement un intérêt ethnographique local. Une comparaison peut étendre et approfondir ces données.

Les éléments fondamentaux du potlatch[98] se trouvent ainsi en Polynésie, même si l'institution complète[99] ne s'y trouve pas ; en tout cas, l'échange-don y est la règle. Mais ce serait pure érudition que de souligner ce thème de droit s'il n'était que maori, ou à la rigueur polynésien. Déplaçons le sujet. Nous pouvons, au moins pour l'*obligalion de rendre*, montrer qu'elle a une bien autre extension. Nous indiquerons également l'extension des autres obligations et nous allons prouver que cette interprétation vaut pour plusieurs autres groupes de sociétés.

CHAPITRE II

Extension de ce système
Libéralité, honneur, monnaie

I. – RÈGLES DE LA GÉNÉROSITÉ. ANDAMANS[100]

D'abord on trouve aussi ces coutumes chez les Pygmées, les plus primitifs des hommes, selon le Père Schmidt[101]. M. Brown a observé, dès 1906, des faits de ce genre parmi les Andamans (île du Nord) et les a décrits en excellents termes à propos de l'hospitalité entre groupes locaux et des visites – fêtes, foires qui servent aux échanges volontaires-obligatoires – (commerce de l'ocre et produits de la mer contre produits de la forêt, etc.) : « Malgré l'importance de ces échanges, comme le groupe local et la famille, en d'autres cas, savent se suffire en fait d'outils, etc., ces présents ne servent pas au même but que le commerce et l'échange dans les sociétés plus développées. Le but est avant tout moral, l'objet en est de produire un sentiment amical entre les deux personnes en jeu, et si l'opération n'avait pas cet effet, tout en était manqué[102]… »

« Personne n'est libre de refuser un présent offert. Tous, hommes et femmes, tâchent de se surpasser les uns les autres en générosité. Il y avait une sorte de rivalité à qui pourrait donner le plus d'objets de plus de valeur[103]. » Les présents scellent le mariage, forment une parenté entre les deux couples de parents. Ils donnent aux deux « côtés » même nature, et cette identité de nature est bien manifestée par l'interdit qui, dorénavant, tabouera, depuis le premier engagement de fiançailles,

jusqu'à la fin de leurs jours, les deux groupes de parents qui ne se voient plus, ne s'adressent plus la parole, mais échangent de perpétuels cadeaux[104].

En réalité, cet interdit exprime, et l'intimité et la peur qui règnent entre ce genre de créditeurs et ce genre de débiteurs réciproques. Que tel soit le principe, c'est ce que prouve ceci : le même tabou, significatif de l'intimité et de l'éloignement simultanés, s'établit encore entre jeunes gens des deux sexes qui ont passé en même temps par les cérémonies du « manger de la tortue et manger du cochon » [105], et qui sont pour leur vie également obligés à l'échange de présents. Il y a des faits de ce genre également en Australie[106]. M. Brown nous signale encore les rites de la rencontre après de longues séparations, l'embrassade, le salut par les larmes, et montre comment les échanges de présents en sont les équivalents[107] et comment on y mélange et les sentiments et les personnes[108].

Au fond, ce sont des mélanges. On mêle les âmes dans les choses ; on mêle les choses dans les âmes. On mêle les vies et voilà comment les personnes et les choses mêlées sortent chacune de sa sphère et se mêlent : ce qui est précisément le contrat et l'échange.

II. – PRINCIPES, RAISONS ET INTENSITÉ DES ÉCHANGES DE DONS (MÉLANÉSIE)

Les populations mélanésiennes ont, mieux que les polynésiennes, ou conservé ou développé le potlatch[109]. Mais ceci n'est pas notre sujet. Elles ont en tout cas, mieux que les polynésiennes, d'une part conservé, et d'autre part développé tout le système des dons et de cette forme d'échange. Et comme, chez elles, apparaît beaucoup plus nettement qu'en Polynésie la notion de monnaie[110], le système se complique en partie, mais aussi se précise.

Nouvelle-Calédonie

Nous retrouvons non seulement les idées que nous voulons dégager, mais même leur expression, dans les documents caractéristiques que M. Leenhardt a rassemblés sur les Néo-Calédoniens. Il a commencé à décrire le pilou-pilou et le système de fêtes, cadeaux, prestations de toute sorte, y compris de monnaie[111], qu'il ne faut pas hésiter à qualifier de potlatch. Des dires de droit dans les discours solennels du héraut sont tout à fait typiques. Ainsi, lors de la présentation cérémonielle des ignames[112] du festin, le héraut dit : « S'il y a quelque ancien pilou au devant duquel nous n'avons pas été là-bas, chez les Wi…, etc., cette igname s'y précipite comme autrefois une igname pareille est venue de chez eux chez nous[113]… » C'est la chose elle-même qui revient. Plus loin, dans le même discours, c'est l'esprit des ancêtres qui laisse « descendre… sur ces parts de vivres l'effet de leur action et leur force ». « Le résultat de l'acte que vous avez accompli apparaît aujourd'hui. Toutes les générations ont apparu dans sa bouche. » Voici une autre façon de figurer le lien de droit, non moins expressive : « Nos fêtes sont le mouvement de l'aiguille qui sert à lier les parties de la toiture de paille, pour ne faire qu'un seul toit, qu'une seule parole. » [114] Ce sont les mêmes choses qui reviennent, le même fil qui passe[115]. D'autres auteurs signalent ces faits[116].

Trobriand

À l'autre extrémité du monde mélanésien, un système fort développé est équivalent à celui des Néo-Calédoniens. Les habitants des îles Trobriand sont parmi les plus civilisés de ces races. Aujourd'hui riches pêcheurs de perles et, avant l'arrivée des Européens, riches fabricants de poterie, de monnaie de coquillages, de haches de pierre et de choses précieuses, ils ont été de tout temps bons commerçants et hardis navigateurs. Et M. Malinowski les appelle d'un nom vraiment exact quand il les compare aux compagnons de Jason : « Argonautes de l'ouest du Pacifique ». Dans un livre qui est un des meilleurs de sociologie descriptive, se cantonnant pour ainsi dire sur le sujet qui nous intéresse, il nous a décrit tout le système de commerce intertribal et intratribal qui porte le nom de *kula*[117]. Il nous laisse encore attendre la description de toutes les institutions auxquelles les mêmes principes de droit et d'économie président : mariage, fête des morts, initiation, etc.,

et, par conséquent, la description que nous allons donner n'est encore que provisoire. Mais les faits sont capitaux et évidents[118].

Le *kula* est une sorte de grand potlatch ; véhiculant un grand commerce intertribal, il s'étend sur toutes les îles Trobriand, sur une partie des îles d'Entrecasteaux et des îles Amphlett. Dans toutes ces terres, il intéresse indirectement toutes les tribus et directement quelques grandes tribus : celles de Dobu dans les Amphlett, celles de Kiriwina, de Sinaketa et de Kitava dans les Trobriand, de Vakuta à l'île Woodlark. M. Malinowski ne donne pas la traduction du mot, qui veut sans doute dire cercle ; et, en effet, c'est comme si toutes ces tribus, ces expéditions maritimes, ces choses précieuses et ces objets d'usage, ces nourritures et ces fêtes, ces services de toutes sortes, rituels et sexuels, ces hommes et ces femmes, étaient pris dans un cercle[119] et suivaient autour de ce cercle, et dans le temps et dans l'espace, un mouvement régulier.

Le commerce *kula* est d'ordre noble[120]. Il semble être réservé aux chefs, ceux-ci étant à la fois les chefs des flottes, des canots, et les commerçants et aussi les donataires de leurs vassaux, en l'espèce de leurs enfants, de leurs beaux-frères, qui sont aussi leurs sujets, et en même temps les chefs de divers villages inféodés. Il s'exerce de façon noble, en apparence purement désintéressée et modeste[121]. On le distingue soigneusement du simple échange économique de marchandises utiles qui porte le nom de *gimwali*[122]. Celui-ci se pratique, en effet, en plus du *kula*, dans les grandes foires primitives que sont les assemblées du *kula* intertribal ou dans les petits marchés du *kula* intérieur : il se distingue par un marchandage très tenace des deux parties, procédé indigne du *kula*. On dit d'un individu qui ne conduit pas le *kula* avec la grandeur d'âme nécessaire, qu'il le « conduit comme un *gimwali* ». En apparence, tout au moins, le *kula* – comme le *potlatch* nord-ouest américain – consiste à donner, de la part des uns, à recevoir, de la part des autres[123], les donataires d'un jour étant les donateurs de la fois suivante. Même, dans la forme la plus entière, la plus solennelle, la plus élevée, la plus compétitive[124] du *kula*, celle des grandes expéditions maritimes, des *Uvalaku*, la règle est de partir sans rien avoir à échanger, même sans rien avoir à donner, fût-ce en échange d'une nourriture, qu'on refuse même de demander. On affecte de ne faire que recevoir. C'est quand la tribu visiteuse hospitalisera, l'an d'après, la flotte de la tribu visitée, que les cadeaux seront rendus avec usure.

Cependant, dans les *kula* de moindre envergure, on profite du voyage maritime pour échanger des cargaisons ; les nobles eux-mêmes font du commerce, car il y a beaucoup de théorie indigène là-dedans ; de nombreuses choses sont sollicitées[125], demandées et échangées, et toutes sortes de rapports se lient en plus du *kula ;* mais celui-ci reste toujours le but, le moment décisif de ces rapports.

La donation elle-même affecte des formes très solennelles, la chose reçue est dédaignée, on se défie d'elle, on ne la prend qu'un instant après qu'elle a été jetée au pied ; le donateur affecte une modestie exagérée[126] : après avoir amené solennellement, et à son de conque, son présent, il s'excuse de ne donner que ses restes et jette au pied du rival et partenaire la chose donnée[127]. Cependant, la conque et le héraut proclament à tous la solennité du transfert. On recherche en tout ceci à montrer de la libéralité, de la liberté et de l'autonomie, en même temps que de la grandeur[128]. Et pourtant, au fond, ce sont des mécanismes d'obligation, et même d'obligation par les choses, qui jouent.

L'objet essentiel de ces échanges-donations sont les *vaygu'a*, sorte de monnaie[129]. Il en est de deux genres : les *mwali*, beaux bracelets taillés et polis dans une coquille et portés dans les grandes occasions par leurs propriétaires ou leurs parents ; les *soulava*, colliers ouvrés par les habiles tourneurs de Sinaketa dans la jolie nacre du spondyle rouge. Ils sont portés solennellement par les femmes[130], exceptionnellement par les hommes, par exemple en cas d'agonie[131]. Mais, normalement, les uns et les autres sont thésaurisés. On les a pour jouir de leur possession. La fabrication des uns, la pêche et la joaillerie des autres, le commerce de ces deux objets d'échange et de prestige sont, avec d'autres commerces plus laïques et vulgaires, la source de la fortune des Trobriandais.

D'après M. Malinowski, ces *vaygu'a* sont animés d'une sorte de mouvement circulaire : les *mwali*, les bracelets, se transmettent régulièrement d'Ouest en Est, et les *soulava* voyagent toujours d'Est en Ouest[132]. Ces deux mouvements de sens contraire se font entre toutes les îles Trobriand,

d'Entrecasteaux, Amphlett et les îles isolées, Woodlark, Marshall Bennett, Tubetube et enfin l'extrême côte sud-est de la Nouvelle-Guinée, dont viennent les bracelets bruts. Là ce commerce rencontre les grandes expéditions de même nature qui viennent de Nouvelle-Guinée (Massim-Sud) [133], et que M. Seligmann a décrites.

En principe, la circulation de ces signes de richesse est incessante et infaillible. Ni on ne doit les garder trop longtemps, ni il ne faut être lent, ni il ne faut être dur[134] à s'en défaire, ni on ne doit en gratifier personne d'autre que des partenaires déterminés dans un sens déterminé, « sens bracelet », « sens collier » [135]. On doit et on peut les garder d'un *kula* à l'autre, et toute la communauté s'enorgueillit des *vaygu'a* qu'a obtenus un de ses chefs. Même, il est des occasions, comme la préparation des fêtes funéraires, des grands *s'oi*, où il est permis de toujours recevoir et de ne rien rendre[136].

Seulement, c'est pour rendre tout, dépenser tout lorsqu'on donnera la fête. C'est donc bien une propriété que l'on a sur le cadeau reçu. Mais c'est une propriété d'un certain genre. On pourrait dire qu'elle participe à toutes sortes de principes de droit que nous avons, nous, modernes, soigneusement isolés les uns des autres. C'est une propriété et une possession, un gage et une chose louée, une chose vendue et achetée et en même temps déposée, mandatée et fidéi-commise : car elle ne vous est donnée qu'à condition d'en faire usage pour un autre, ou de la transmettre à un tiers, « partenaire lointain », *murimuri*[137]. Tel est le complexus économique, juridique et moral, vraiment typique, que M. Malinowski a su découvrir, retrouver, observer et décrire.

Cette institution a aussi sa face mythique, religieuse et magique. Les *vaygu'a* ne sont pas choses indifférentes, de simples pièces de monnaie. Chacun, du moins les plus chers et les plus convoités – et d'autres objets ont le même prestige[138], chacun a un nom[139], une personnalité, une histoire, même un roman. Tant et si bien que certains individus leur empruntent même leur nom. Il n'est pas possible de dire qu'ils sont réellement l'objet d'un culte, car les Trobriandais sont positivistes à leur façon. Mais il n'est pas possible de ne pas reconnaître leur nature éminente et sacrée. En posséder est « exhilarant, réconfortant, adoucissant en soi » [140]. Les propriétaires les manient et les regardent pendant des heures. Un simple contact en transmet les vertus[141]. On pose des *vaygu'a* sur le front, sur la poitrine du moribond, on les frotte sur son ventre, on les fait danser devant son nez. Ils sont son suprême confort.

Mais il y a plus. Le contrat lui-même se ressent de cette nature des *vaygu'a*. Non seulement les bracelets et les colliers, mais même tous les biens, ornements, armes, tout ce qui appartient au partenaire est tellement animé, de sentiment tout au moins, sinon d'âme personnelle, qu'ils prennent part eux-mêmes au contrat[142]. Une très belle formule, celle de l'« enchantement de la conque » [143], sert, après les avoir évoquées, à enchanter, à entraîner[144] vers le « partenaire candidat » les choses qu'il doit demander et recevoir.

> [Un état d'excitation[145] s'empare de mon partenaire[146],]
>
> Un état d'excitation s'empare de son chien,
>
> Un état d'excitation s'empare de sa ceinture,
>
> Et ainsi de suite : « … de son *gwara* (tabou sur les noix de coco et le bétel) [147] ; … de son collier *bagido'u… ;* …de son collier *bagiriku ;* … de son collier *bagidudu*[148], etc. »

Une autre formule plus mythique[149], plus curieuse, mais d'un type plus commun, exprime la même idée. Le partenaire du *kula* a un animal auxiliaire, un crocodile qu'il invoque et qui doit lui apporter les colliers (à Kitava, les *mwali*).

> Crocodile tombe dessus, emporte ton homme, pousse-le sous le *gebobo* (cale à marchandise du canot).
>
> Crocodile, apporte-moi le collier, apporte-moi le *bagido'u*, le *bagiriku*, etc…

Une formule précédente du même rituel invoque un oiseau de proie[150].

La dernière formule d'enchantement des associés et contractants (à Dobu ou à Kitava, par les gens de Kiriwina) contient un couplet[151] dont deux interprétations sont données. Le rituel est d'ailleurs

très long ; il est longuement répété ; il a pour but d'énumérer tout ce que le *kula* proscrit, toutes les choses de haine et de guerre, qu'il faut conjurer pour pouvoir commencer entre amis.

Ta furie, le chien renifle,

Ta peinture de guerre, le chien renifle,

Etc.

D'autres versions disent [152] :

Ta furie, le chien est docile, etc.

ou bien :

Ta furie part comme la marée, le chien joue ;

Ta colère part comme la marée, le chien joue

Etc.

Il faut entendre : « Ta furie devient comme le chien qui joue. » L'essentiel est la métaphore du chien qui se lève et vient lécher la main du maître. Ainsi doit faire l'homme, sinon la femme de Dobu. Une deuxième interprétation, sophistiquée, non exempte de scolastique, dit M. Malinowski, mais évidemment bien indigène, donne un autre commentaire qui coïncide mieux avec ce que nous savons de reste : « Les chiens jouent nez à nez. Quand vous mentionnez ce mot de chien, comme il est prescrit depuis longtemps, les choses précieuses viennent de même (jouer). Nous avons donné des bracelets, des colliers viendront, les uns et les autres se rencontreront (comme des chiens qui viennent se renifler). » L'expression, la parabole est jolie. Tout le plexus de sentiments collectifs y est donné d'un coup : la haine possible des associés, l'isolement des *vaygu'a* cessant par enchantement ; hommes et choses précieuses se rassemblant comme des chiens qui jouent et accourent à la voix.

Une autre expression symbolique est celle du mariage des *mwali*, bracelets, symboles féminins, et des *soulava*, colliers, symbole masculin, qui tendent l'un vers l'autre, comme le mâle vers la femelle[153].

Ces diverses métaphores signifient exactement la même chose que ce qu'exprime en d'autres termes la jurisprudence mythique des Maori. Sociologiquement, c'est, encore une fois, le mélange des choses, des valeurs, des contrats et des hommes qui se trouve exprimé[154].

Malheureusement, nous connaissons mal la règle de droit qui domine ces transactions. Ou bien elle est inconsciente et mal formulée par les gens de Kiriwina, informateurs de M. Malinowski ; ou bien, étant claire pour les Trobriandais, elle devrait être l'objet d'une nouvelle enquête. Nous ne possédons que des détails. Le premier don d'un *vaygu'a* porte le nom de *vaga* « opening gift » [155]. Il ouvre, il engage définitivement le donataire à un don de retour, le *yotile*[156], que M. Malinowski traduit excellement par « clinching gift » : le « don qui verrouille » la transaction. Un autre titre de ce dernier don est *kudu*, la dent qui mord, qui coupe vraiment, tranche et libère[157]. Celui-là est obligatoire ; on l'attend, et il doit être équivalent au premier ; à l'occasion, on peut le prendre de force ou par surprise[158] ; on peut[159] se venger[160] par magie, ou tout au moins par injure et ressentiment, d'un *yotile* mal rendu. Si on est incapable de le rendre, on peut à la rigueur offrir un *basi* qui seulement « perce » la peau, ne la mord pas, ne finit pas l'affaire. C'est une sorte de cadeau d'attente, d'intérêt moratoire ; il apaise le créancier ex-donateur ; mais ne libère pas le débiteur[161], futur donateur. Tous ces détails sont curieux et tout est frappant dans ces expressions ; mais nous n'avons pas la sanction. Est-elle purement morale[162] et magique ? L'individu « dur au *kula* » n'est-il que méprisé, et éventuellement enchanté ? Le partenaire infidèle ne perd-il pas autre chose : son rang noble ou au moins sa place parmi les chefs ? Voilà ce qu'il faudrait encore savoir.

Mais par un autre côté, le système est typique. Excepté le vieux droit germanique dont nous parlons plus loin, dans l'état actuel de l'observation, de nos connaissances historiques, juridiques et économiques, il serait difficile de rencontrer une pratique du don-échange plus nette, plus complète, plus consciente et d'autre part mieux comprise par l'observateur qui l'enregistre que celle que M. Malinowski a trouvée aux Trobriand[163].

Le *kula*, sa forme essentielle, n'est lui-même qu'un moment, le plus solennel, d'un vaste système de prestations et de contre-prestations qui, en vérité, semble englober la totalité de la vie économique et civile des Trobriand. Le *kula* semble n'être que le point culminant de cette vie, le *kula* international et intertribal surtout ; certes il est un des buts de l'existence et des grands voyages, mais n'y prennent part, en somme, que les chefs et encore seulement ceux des tribus maritimes et plutôt ceux de quelques tribus maritimes. Il ne fait que concrétiser, rassembler bien d'autres institutions.

D'abord, l'échange des *vaygu'a* lui-même s'encadre, lors du *kula*, dans toute une série d'autres échanges d'une gamme extrêmement variée, allant du marchandage au salaire, de la sollicitation à la pure politesse, de l'hospitalité complète à la réticence et à la pudeur. En premier lieu, sauf les grandes expéditions solennelles, purement cérémonielles et compétitives[164], les *uvalaku*, tous les *kula* sont l'occasion de *gimwali*, de prosaïques échanges, et ceux-ci ne se passent pas nécessairement entre partenaires[165]. Il y a un marché libre entre les individus des tribus alliées à côté des associations plus étroites. En second lieu, entre les partenaires du *kula*, passent, comme une chaîne ininterrompue de cadeaux supplémentaires, donnés et rendus, et aussi de marchés obligatoires. Le *kula* les suppose même. L'association qu'il constitue, qui en est le principe[166], débute par un premier cadeau, le *vaga*, qu'on sollicite de toutes ses forces par des « sollicitoires » ; pour ce premier don, on peut courtiser le partenaire futur encore indépendant, qu'on paye en quelque sorte par une première série de cadeaux[167]. Tandis qu'on est sûr que le *vaygu'a* de retour, le *yotile*, le verrou sera rendu, on n'est pas sûr que le *vaga* sera donné et les « sollicitoires » même acceptés. Cette façon de solliciter et d'accepter un cadeau est de règle ; chacun des cadeaux qu'on fait ainsi porte un nom spécial ; on les expose avant de les offrir ; dans ce cas, ce sont les « *pari* »[168]. D'autres portent un titre désignant la nature noble et magique de l'objet offert[169]. Mais accepter l'une de ces offrandes, c'est montrer qu'on est enclin à entrer en jeu, sinon à y rester. Certains noms de ces cadeaux expriment la situation de droit que leur acceptation entraîne[170] : cette fois, l'affaire est considérée comme conclue ; ce cadeau est d'ordinaire quelque chose d'assez précieux : une grande hache de pierre polie par exemple, une cuillère en os de baleine. Le recevoir, c'est s'engager vraiment à donner le *vaga*, le premier don désiré. Mais l'on n'est encore qu'à demi partenaire. Seule, la tradition solennelle engage complètement. L'importance et la nature de ces dons proviennent de l'extraordinaire compétition qui prend place entre les partenaires possibles de l'expédition qui arrive. Ils recherchent le meilleur partenaire possible de la tribu opposée. La cause est grave : car l'association qu'on tend à créer établit une sorte de clan entre les partenaires[171]. Pour choisir, il faut donc séduire, éblouir[172]. Tout en tenant compte des rangs[173], il faut arriver au but avant les autres, ou mieux que les autres, provoquer ainsi de plus abondants échanges des choses les plus riches, qui sont naturellement la propriété des gens les plus riches. Concurrence, rivalité, étalage, recherche de la grandeur et de l'intérêt, tels sont les motifs divers qui sous-tendent tous ces actes[174].

Voilà les dons d'arrivée ; d'autres dons leur répondent et leur équivalent ; ce sont des dons de départ (appelés *talo'i* à Sinaketa) [175], de congé ; ils sont toujours supérieurs aux dons d'arrivée. Déjà le cycle des prestations et contre-prestations usuraires est accompli à côté du *kula*.

Il y a naturellement eu – tout le temps que ces transactions durent – prestations d'hospitalité, de nourriture et, à Sinaketa, de femmes[176]. Enfin, pendant tout ce temps, interviennent d'autres dons supplémentaires, toujours régulièrement rendus. Même, il nous semble que l'échange de ces *korotumna* représente une forme primitive du *kula*, – lorsqu'il consistait à échanger aussi des haches de pierre[177] et des défenses recourbées de porc[178].

D'ailleurs, tout le *kula* intertribal n'est à notre sens que le cas exagéré, le plus solennel et le plus dramatique d'un système plus général. Il sort la tribu elle-même tout entière du cercle étroit de ses frontières, même de ses intérêts et de ses droits ; mais normalement, à l'intérieur, les clans, les villages sont liés par des liens de même genre. Cette fois-ci, ce sont seulement les groupes locaux et domestiques et leurs chefs qui sortent de chez eux, se rendent visite, commercent et s'épousent. Cela ne s'appelle plus du *kula* peut-être. Cependant, M. Malinowski, par opposition au « *kula* maritime », parle à juste titre du « *kula* de l'intérieur » et de « communautés à *kula* » qui munissent le chef de ses objets d'échange. Mais il n'est pas exagéré de parler dans ces cas de potlatch proprement dit. Par exemple, les visites des gens de Kiriwina à Kitava pour les fêtes funéraires,

s'oi[179], comportent bien d'autres choses que l'échange des *vaygu'a ;* on y voit une sorte d'attaque simulée *(youlawada)*[180], une distribution de nourriture, avec étalage de cochons et d'ignames.

D'autre part, les *vaygu'a* et tous ces objets ne sont pas acquis, fabriqués et échangés toujours par les chefs eux-mêmes[181] et, peut-on dire, ils ne sont ni fabriqués[182] ni échangés par les chefs pour eux-mêmes. La plupart parviennent aux chefs sous la forme de dons de leurs parents de rang inférieur, des beaux-frères en particulier, qui sont en même temps des vassaux[183], ou des fils qui sont fieffés à part. En retour, la plupart des *vaygu'a*, lorsque l'expédition rentre, sont solennellement transmis aux chefs des villages, des clans, et même aux gens du commun des clans associés : en somme à quiconque a pris part directe ou indirecte, et souvent très indirecte, à l'expédition[184]. Ceux-ci sont ainsi récompensés.

Enfin, à côté ou, si l'on veut, par-dessus, par-dessous, tout autour et, à notre avis, au fond, de ce système du *kula* interne, le système des dons échangés envahit toute la vie économique et tribale et morale des Trobriandais. Elle en est « imprégnée », comme dit très bien M. Malinowski. Elle est un constant « donner et prendre » [185]. Elle est comme traversée, par un courant continu et en tous sens, de dons donnés, reçus, rendus, obligatoirement et par intérêt, par grandeur et pour services, en défis et en gages. Nous ne pouvons ici décrire tous ces faits dont M. Malinowski n'a d'ailleurs pas lui-même terminé la publication. En voici d'abord deux principaux.

Une relation tout à fait analogue à celle du *kula* est celle des *wasi*[186]. Elle établit des échanges réguliers, obligatoires entre partenaires de tribus agricoles d'une part, de tribus maritimes d'autre part. L'associé agriculteur vient déposer ses produits devant la maison de son partenaire pêcheur. Celui-ci, une autre fois, après une grande pêche, ira rendre avec usure au village agricole le produit de sa pêche[187]. C'est le même système de division du travail que nous avons constaté en Nouvelle-Zélande.

Une autre forme d'échange considérable revêt l'aspect d'expositions[188]. Ce sont les *sagali*, grandes distributions[189] de nourriture que l'on fait à plusieurs occasions : moissons, construction de la hutte du chef, construction de nouveaux canots, fêtes funéraires[190]. Ces répartitions sont faites à des groupes qui ont rendu des services au chef ou à son clan[191] : culture, transport des grands fûts d'arbres où sont taillés les canots, les poutres, services funèbres rendus par les gens du clan du mort, etc. Ces distributions sont tout à fait équivalentes au potlatch tlingit ; le thème du combat et de la rivalité y apparaît même. On y voit s'affronter les clans et les phratries, les familles alliées, et en général elles semblent être des faits de groupes dans la mesure où l'individualité du chef ne s'y fait pas sentir.

Mais en plus de ces droits des groupes et de cette économie collective, déjà moins voisins du *kula*, toutes les relations individuelles d'échange, nous semble-t-il, sont de ce type. Peut-être seulement quelques-unes sont-elles de l'ordre du simple troc. Cependant, comme celui-ci ne se fait guère qu'entre parents, alliés, ou partenaires du *kula* et du *wasi*, il ne semble pas que l'échange soit réellement libre. Même, en général, ce qu'on reçoit, et dont on a ainsi obtenu la possession – de n'importe quelle façon – on ne le garde pas pour soi, sauf si on ne peut s'en passer ; d'ordinaire, on le transmet à quelqu'un d'autre, à un beau-frère, par exemple[192]. Il arrive que des choses qu'on a acquises et données vous reviennent dans la même journée, identiques.

Toutes les récompenses de prestations de tout genre, de choses et de services, rentrent dans ces cadres. Voici, en désordre, les plus importants.

Les *pokala*[193] et *kaributu*[194], « sollicitory gifts » que nous avons vus dans le *kula*, sont des espèces d'un genre beaucoup plus vaste qui correspond assez bien à ce que nous appelons salaire. On en offre aux dieux, aux esprits. Un autre nom générique du salaire, c'est *vakapula*[195], *mapula*[196] : ce sont des marques de reconnaissance et de bon accueil et elles doivent être rendues. À ce propos, M. Malinowski a fait[197], selon nous, une très grande découverte qui éclaire tous les rapports économiques et juridiques entre les sexes à l'intérieur du mariage : les services de toutes sortes rendus à la femme par le mari sont considérés comme un salaire-don pour le service rendu par la femme lorsqu'elle prête ce que le Koran appelle encore « le champ ».

Le langage juridique un peu puéril des Trobriandais a multiplié les distinctions de noms pour toutes sortes de contre-prestations : suivant le nom de la prestation récompensée[198], de la chose donnée[199],

de la circonstance[200], etc. Certains noms tiennent compte de toutes ces considérations ; par exemple, le don fait à un magicien, ou pour l'acquisition d'un titre, s'appelle *laga*[201]. On ne saurait croire à quel degré tout ce vocabulaire est compliqué par une étrange inaptitude à diviser et à définir, et par d'étranges raffinements de nomenclatures.

Autres sociétés mélanésiennes

Multiplier les comparaisons avec d'autres points de la Mélanésie n'est pas nécessaire. Cependant quelques détails empruntés ici et là fortifieront la conviction et prouveront que les Trobriandais et les Néo-Calédoniens n'ont pas développé de façon anormale un principe qui ne se retrouverait pas chez les peuples parents.

À l'extrémité sud de la Mélanésie, à Fiji, où nous avons identifié le potlatch, sont en vigueur d'autres institutions remarquables qui appartiennent au système du don. Il y a une saison, celle du *kere-kere*, pendant laquelle on ne peut rien refuser à personne[202]. Des dons sont échangés entre les deux familles lors du mariage[203], etc. De plus la monnaie de Fiji, en dents de cachalot, est exactement du même genre que celle des Trobriand. Elle porte le titre de *tambua*[204] ; elle est complétée par des pierres (mères des dents) et des ornements, sortes de « mascottes », talismans et « porte-bonheur » de la tribu. Les sentiments nourris par les Fijiens à l'égard de leurs *tambua* sont exactement les mêmes que ceux que nous venons de décrire : « On les traite comme des poupées ; on les sort du panier, les admire et parle de leur beauté ; on huile et polit leur mère. » [205] Leur présentation constitue une requête ; les accepter, c'est s'engager[206].

Les Mélanésiens de la Nouvelle-Guinée et certains des Papous influencés par eux appellent leur monnaie du nom de *tau-tau*[207] ; elle est du même genre et l'objet des mêmes croyances que la monnaie des Trobriand[208]. Mais il faut rapprocher ce nom aussi de *tahu-tahu*[209] qui signifie le « prêt de porcs » (Motu et Koita). Or, ce nom[210] nous est familier. C'est le terme même polynésien, racine du mot *taonga*, à Samoa et en Nouvelle-Zélande, joyaux et propriétés incorporés à la famille. Les mots eux-mêmes sont polynésiens comme les choses[211].

On sait que les Mélanésiens et les Papous de la Nouvelle-Guinée ont le potlatch[212].

Les beaux documents que M. Thurnwald nous transmet sur les tribus de Buin[213] et sur les Banaro[214], nous ont fourni déjà de nombreux points de comparaison. Le caractère religieux des choses échangées y est évident, en particulier, celui de la monnaie, de la façon dont elle récompense les chants, les femmes, l'amour, les services ; elle est, comme aux Trobriand, une sorte de gage. Enfin M. Thurnwald a analysé, en un cas d'espèce bien étudié[215], l'un des faits qui illustrent le mieux à la fois ce que c'est que ce système de dons réciproques et ce que l'on appelle improprement le mariage par achat : celui-ci, en réalité, comprend des prestations en tous sens, y compris celles de la belle-famille : on renvoie la femme dont les parents n'ont pas fait des présents de retour suffisants.

En somme, tout le monde des îles, et probablement une partie du monde de l'Asie méridionale qui lui est apparenté, connaît un même système de droit et d'économie.

L'idée qu'il faut se faire de ces tribus mélanésiennes, encore plus riches et commerçantes que les polynésiennes, est donc très différente de celle qu'on se fait d'ordinaire. Ces gens ont une économie extradomestique et un système d'échange fort développé, à battements plus intenses et plus précipités peut-être que celui que connaissaient nos paysans ou les villages de pêcheurs de nos côtes il n'y a peut-être pas cent ans. Ils ont une vie économique étendue, dépassant les frontières des îles, et des dialectes, un commerce considérable. Or ils remplacent vigoureusement, par des dons faits et rendus, le système des achats et des ventes.

Le point sur lequel ces droits, et, on le verra, le droit germanique aussi, ont buté, c'est l'incapacité où ils ont été d'abstraire et de diviser leurs concepts économiques et juridiques. Ils n'en avaient pas besoin, d'ailleurs. Dans ces sociétés : ni le clan, ni la famille ne savent ni se dissocier ni dissocier leurs actes ; ni les individus eux-mêmes, si influents et si conscients qu'ils soient, ne savent comprendre qu'il leur faut s'opposer les uns aux autres et qu'il faut qu'ils sachent dissocier leurs actes les uns des autres. Le chef se confond avec son clan et celui-ci avec lui ; les individus ne

se sentent agir que d'une seule façon. M. Holmes remarque finement que les deux langages, l'un papou, l'autre mélanésien, des tribus qu'il connaît à l'embouchure de la Finke (Toaripi et Namau), n'ont qu'« un seul terme pour désigner l'achat et la vente, le prêt et l'emprunt ». Les opérations « antithétiques sont exprimées par le même mot » [216]. « Strictement parlant, ils ne savaient pas emprunter et prêter dans le sens où nous employons ces termes, mais il y avait toujours quelque chose de donné en forme d'honoraires pour le prêt et qui était rendu lorsque le prêt était rendu. » [217] Ces hommes n'ont ni l'idée de la vente, ni l'idée du prêt et cependant font des opérations juridiques et économiques qui ont même fonction.

De même, la notion de troc n'est pas plus naturelle aux Mélanésiens qu'aux Polynésiens.

Un des meilleurs ethnographes, M. Kruyt, tout en se servant du mot vente nous décrit avec précision[218] cet état d'esprit parmi les habitants des Célèbes centrales. Et cependant, les Toradja sont depuis bien longtemps au contact des Malais, grands commerçants.

Ainsi une partie de l'humanité, relativement riche, travailleuse, créatrice de surplus importants, a su et sait échanger des choses considérables, sous d'autres formes et pour d'autres raisons que celles que nous connaissons.

III. – NORD-OUEST AMÉRICAIN

L'honneur et le crédit

De ces observations sur quelques peuples mélanésiens et polynésiens se dégage déjà une figure bien arrêtée de ce régime du don. La vie matérielle et morale, l'échange, y fonctionnent sous une forme désintéressée et obligatoire en même temps. De plus, cette obligation s'exprime de façon mythique, imaginaire ou, si l'on veut, symbolique et collective : elle prend l'aspect de l'intérêt attaché aux choses échangées : celles-ci ne sont jamais complètement détachées de leurs échangistes ; la communion et l'alliance qu'elles établissent sont relativement indissolubles. En réalité, ce symbole de la vie sociale – la permanence d'influence des choses échangées – ne fait que traduire assez directement la manière dont les sous-groupes de ces sociétés segmentées, de type archaïque, sont constamment imbriqués les uns dans les autres, et sentent qu'ils se doivent tout.

Les sociétés indiennes du nord-ouest américain présentent les mêmes institutions, seulement elles sont encore chez elles plus radicales et plus accentuées. D'abord, on dirait que le troc y est inconnu. Même après un long contact avec les Européens[219], il ne semble pas qu'aucun des considérables transferts de richesses[220] qui s'y opèrent constamment se fasse autrement que dans les formes solennelles du *potlatch*[221]. Nous allons décrire cette dernière institution à notre point de vue.

> *N.B.* – Auparavant une courte description de ces sociétés est indispensable. Les tribus, peuples ou plutôt groupes de tribus[222] dont nous allons parler résident toutes sur la côte du nord-ouest américain, de l'Alaska : Tlingit et Haïda ; et de la Colombie britannique, principalement Haïda, Tsimshian et Kwakiutl[223]. Elles aussi vivent de la mer, ou sur les fleuves, de leur pêche plus que de leur chasse ; mais, à la différence des Mélanésiens et des Polynésiens elles n'ont pas d'agriculture. Elles sont très riches cependant et, même maintenant, leurs pêcheries, leurs chasses, leurs fourrures, leur laissent des surplus importants, surtout chiffrés aux taux européens. Elles ont les plus solides maisons de toutes les tribus américaines, et une industrie du cèdre extrêmement développée. Leurs canots sont bons ; et quoiqu'ils ne s'aventurent guère en pleine mer, ils savent naviguer entre les îles et les côtes. Leurs arts matériels sont très élevés. En particulier, même avant l'arrivée du fer, au XVIII^{e} siècle, ils savaient recueillir, fondre, mouler et frapper le cuivre que l'on trouve à l'état natif en pays tsimshian et tlingit. Certains de ces cuivres, véritables écus blasonnés, leur servaient de sorte de monnaie. Une autre sorte de monnaie a sûrement été les belles couvertures dites de Chilkat[224], admirablement historiées et qui servent encore d'ornements, certaines ayant une valeur considérable. Ces peuples ont d'excellents sculpteurs et dessinateurs professionnels. Les pipes, masses, cannes, les cuillères de corne sculptées, etc., sont l'ornement de nos collections ethnographiques. Toute cette civilisation est remarquablement uniforme, dans des limites assez larges.

Évidemment ces sociétés se sont pénétrées mutuellement à des dates très anciennes, bien qu'elles appartiennent, au moins par leurs langues, à au moins trois différentes familles de peuples[225]. Leur vie d'hiver, même pour les tribus les plus méridionales, est très différente de celle d'été. Les tribus ont une double morphologie : dispersées dès la fin du printemps, à la chasse, à la cueillette des racines et des baies succulentes des montagnes, à la pêche fluviale du saumon, dès l'hiver, elles se reconcentrent dans ce qu'on appelle les « villes ». Et c'est alors, pendant tout le temps de cette concentration, qu'elles se mettent dans un état de perpétuelle effervescence. La vie sociale y devient extrêmement intense, même plus intense que dans les congrégations de tribus qui peuvent se faire à l'été. Elle consiste en une sorte d'agitation perpétuelle. Ce sont des visites constantes de tribus à tribus entières, de clans à clans et de familles à familles. Ce sont des fêtes répétées, continues, souvent chacune elle-même très longue. À l'occasion de mariage, de rituels variés, de promotions, on dépense sans compter tout ce qui a été amassé pendant l'été et l'automne avec grande industrie sur une des côtes les plus riches du monde. Même la vie privée se passe ainsi ; on invite les gens de son clan : quand on a tué un phoque, quand on ouvre une caisse de baies ou de racines conservées ; on invite tout le monde quand échoue une baleine.

La civilisation morale est, elle aussi, remarquablement uniforme, quoique s'étageant entre le régime de la phratrie (Tlingit et Haïda) à descendance utérine, et le clan à descendance masculine mitigée des Kwakiutl, les caractères généraux de l'organisation sociale et en particulier du totémisme se retrouvent à peu près les mêmes chez toutes les tribus. Elles ont des confréries, comme en Mélanésie, aux îles Banks, improprement appelées sociétés secrètes, souvent internationales, mais où la société des hommes, et, sûrement chez les Kwakiutl, la société des femmes, recoupent les organisations de clans. Une partie des dons et contre-prestations dont nous allons parler est destinée comme en Mélanésie[226] à payer les grades et les ascensions[227] successives dans ces confréries. Les rituels, ceux de ces confréries et des clans, succèdent aux mariages des chefs, aux « ventes des cuivres », aux initiations, aux cérémonies shamanistiques, aux cérémonies funéraires, ces dernières étant plus développées en pays haïda et tlingit. Tout cela accompli au cours d'une série indéfiniment rendue de « potlatch ». Il y a des potlatch en tout sens, répondant à d'autres potlatch en tout sens. Comme en Mélanésie, c'est un constant *give and take*, « donner et recevoir ».

Le potlatch lui-même, si typique comme fait, et en même temps si caractéristique de ces tribus, n'est pas autre chose que le système des dons échangés[228]. Il n'en diffère que par la violence, l'exagération, les antagonismes qu'il suscite d'une part, et d'autre part, par une certaine pauvreté des concepts juridiques, par une structure plus simple, plus brute qu'en Mélanésie, surtout chez les deux nations du Nord : Tlingit, Haïda[229]. Le caractère collectif du contrat[230] y apparaît mieux qu'en Mélanésie et en Polynésie. Ces sociétés sont au fond, plus près, malgré les apparences, de ce que nous appelons les prestations totales simples. Aussi les concepts juridiques et économiques y ont-ils moins de netteté, de précision consciente. Cependant, dans la pratique, les principes sont formels et suffisamment clairs.

Deux notions y sont pourtant bien mieux en évidence que dans le potlatch mélanésien ou que dans les institutions plus évoluées ou plus décomposées de Polynésie : c'est la notion de crédit, de terme, et c'est aussi la notion d'honneur[231].

Les dons circulent, nous l'avons vu, en Mélanésie, en Polynésie, avec la certitude qu'ils seront rendus, ayant comme « sûreté » la vertu de la chose donnée qui est elle-même cette « sûreté ». Mais il est, dans toute société possible, de la nature du don d'obliger à terme. Par définition même, un repas en commun, une distribution de kava, un talisman qu'on emporte ne peuvent être rendus immédiatement. Le « temps » est nécessaire pour exécuter toute contre-prestation. La notion de terme est donc impliquée logiquement quand il s'agit de rendre des visites, de contracter des mariages, des alliances, d'établir une paix, de venir à des jeux et des combats réglés, de célébrer des fêtes alternatives, de se rendre les services rituels et d'honneur, de se « manifester des respects » réciproques[232], toutes choses que l'on échange en même temps que les choses de plus en plus nombreuses et plus précieuses, à mesure que ces sociétés sont plus riches.

L'histoire économique et juridique courante est grandement fautive sur ce point. Imbue d'idées modernes, elle se fait des idées *a priori* de l'évolution[233], elle suit une logique soi-disant nécessaire ; au fond, elle en reste aux vieilles traditions. Rien de plus dangereux que cette « sociologie inconsciente » comme l'a appelée M. Simiand. Par exemple, M. Cuq dit encore : « Dans les sociétés primitives, on ne conçoit que le régime du troc ; dans celles qui sont avancées, on pratique la vente au comptant. La vente à crédit caractérise une phase supérieure de la civilisation ; elle apparaît d'abord sous une forme détournée combinaison de la vente au comptant et du prêt. » [234] En fait, le point de départ est ailleurs. Il a été donné dans une catégorie de droits que laissent de côté les juristes et les économistes qui ne s'y intéressent pas ; c'est le don, phénomène complexe, surtout dans sa forme la plus ancienne, celle de la prestation totale que nous n'étudions pas dans ce mémoire ; or, le don entraîne nécessairement la notion de crédit. L'évolution n'a pas fait passer le droit de l'économie du troc à la vente et celle-ci du comptant au terme. C'est sur un système de cadeaux donnés et rendus à terme que se sont édifiés d'une part le troc, par simplification, par rapprochements de temps autrefois disjoints, et d'autre part, l'achat et la vente, celle-ci à terme et au comptant, et aussi le prêt. Car rien ne prouve qu'aucun des droits qui ont dépassé la phase que nous décrivons (droit babylonien en particulier) n'ait pas connu le crédit que connaissent toutes les sociétés archaïques qui survivent autour de nous. Voilà une autre façon simple et réaliste de résoudre le problème des deux « moments du temps » que le contrat unifie, et que M. Davy a déjà étudié[235].

Non moins grand est le rôle que dans ces transactions des Indiens joue la notion d'honneur.

Nulle part le prestige individuel d'un chef et le prestige de son clan ne sont plus liés à la dépense, et à l'exactitude à rendre usurairement les dons acceptés, de façon à transformer en obligés ceux qui vous ont obligés. La consommation et la destruction y sont réellement sans bornes. Dans certains potlatch on doit dépenser tout ce que l'on a et ne rien garder[236]. C'est à qui sera le plus riche et aussi le plus follement dépensier. Le principe de l'antagonisme et de la rivalité fonde tout. Le statut politique des individus, dans les confréries et les clans, les rangs de toutes sortes s'obtiennent par la « guerre de propriété » [237] comme par la guerre, ou par la chance, ou par l'héritage, par l'alliance et le mariage. Mais tout est conçu comme si c'était une « lutte de richesse » [238]. Le mariage des enfants, les sièges dans les confréries ne s'obtiennent qu'au cours de potlatch échangés et rendus. On les perd au potlatch comme on les perd à la guerre, au jeu, à la course, à la lutte[239]. Dans un certain nombre de cas, il ne s'agit même pas de donner et de rendre, mais de détruire[240], afin de ne pas vouloir même avoir l'air de désirer qu'on vous rende. On brûle des boîtes entières d'huile d'olachen (candle-fisch, poisson-chandelle) ou d'huile de baleine[241], on brûle les maisons et des milliers de couvertures ; on brise les cuivres les plus chers, on les jette à l'eau, pour écraser, pour « aplatir » son rival[242]. Non seulement on se fait ainsi progresser soi-même, mais encore on fait progresser sa famille sur l'échelle sociale. Voilà donc un système de droit et d'économie où se dépensent et se transfèrent constamment des richesses considérables. On peut, si on veut, appeler ces transferts du nom d'échange ou même de commerce, de vente[243] ; mais ce commerce est noble, plein d'étiquette et de générosité ; et, en tout cas, quand il est fait dans un autre esprit, en vue de gain immédiat, il est l'objet d'un mépris bien accentué[244].

On le voit, la notion d'honneur qui agit violemment en Polynésie, qui est toujours présente en Mélanésie, exerce ici de véritables ravages. Sur ce point encore, les enseignements classiques mesurent mal l'importance des mobiles qui ont animé les hommes, et tout ce que nous devons aux sociétés qui nous ont précédés. Même un savant aussi averti qu'Huvelin s'est cru obligé de déduire la notion d'honneur, réputée sans efficace, de la notion d'efficace magique[245]. Il ne voit dans l'honneur, le prestige que le succédané de celle-ci. La réalité est plus complexe. Pas plus que la notion de magie, la notion d'honneur n'est étrangère à ces civilisations[246]. Le *mana* polynésien, lui-même, symbolise non seulement la force magique de chaque être, mais aussi son honneur, et l'une des meilleures traductions de ce mot, c'est : autorité, richesse[247]. Le potlatch tlingit, haïda, consiste à considérer comme des honneurs les services mutuels[248]. Même dans des tribus réellement primitives comme les australiennes, le point d'honneur est aussi chatouilleux que dans les nôtres, et on est satisfait par des prestations, des offrandes de nourriture, des préséances et des rites aussi bien que par des dons[249]. Les hommes ont su engager leur honneur et leur nom bien avant de savoir signer.

Le potlatch nord-ouest américain a été suffisamment étudié pour tout ce qui concerne la forme même du contrat. Il est cependant nécessaire de situer l'étude qu'en ont faite M. Davy et M. Léonhard Adam[250] dans le cadre plus vaste où elle devrait prendre place pour le sujet qui nous occupe. Car le potlatch est bien plus qu'un phénomène juridique : il est un de ceux que nous proposons d'appeler « totaux ». Il est religieux, mythologique et shamanistique, puisque les chefs qui s'y engagent y représentent, y incarnent les ancêtres et les dieux, dont ils portent le nom, dont ils dansent des danses et dont les esprits les possèdent[251]. Il est économique et il faut mesurer la valeur, l'importance, les raisons et les effets de ces transactions énormes, même actuellement, quand on les chiffre en valeurs européennes[252]. Le potlatch est aussi un phénomène de morphologie sociale : la réunion des tribus, des clans et des familles, même celle des nations y produit une nervosité, une excitation remarquables : on fraternise et cependant on reste étranger ; on communique et on s'oppose dans un gigantesque commerce et un constant tournoi[253]. Nous passons sur les phénomènes esthétiques qui sont extrêmement nombreux. Enfin, même au point de vue juridique, en plus de ce qu'on a déjà dégagé de la forme de ces contrats et de ce qu'on pourrait appeler l'objet humain du contrat, en plus du statut juridique des contractants (clans, familles, rangs et épousailles), il faut ajouter ceci : les objets matériels des contrats, les choses qui y sont échangées, ont, elles aussi, une vertu spéciale, qui fait qu'on les donne et surtout qu'on les rend.

> Il aurait été utile – si nous avions eu assez de place – de distinguer, pour notre exposé, quatre formes du potlatch nord-ouest américain : 1º un potlatch où les phratries et les familles des chefs sont seules ou presque seules en cause (Tlingit) ; 2º un potlatch où phratries, clans, chefs et familles jouent à peu près un égal rôle ; 3º un potlatch entre chefs affrontés par clans (Tsimshian) ; 4º un potlatch de chefs et de confréries (Kwakiutl). Mais il serait trop long de procéder ainsi et de plus, la distinction de trois formes sur quatre (manque la forme tsimshian) a été exposée par M. Davy[254]. Enfin, en ce qui concerne notre étude, celle des trois thèmes du don, l'obligation de donner, l'obligation de recevoir et l'obligation de rendre, ces quatre formes du potlatch sont relativement identiques.

Les trois obligations : donner, recevoir, rendre

L'obligation de donner est l'essence du potlatch. Un chef doit donner des *potlatch*, pour lui-même, pour son fils, son gendre ou sa fille[255], pour ses morts[256]. Il ne conserve son autorité sur sa tribu et sur son village, voire sur sa famille, il ne maintient son rang entre chefs[257] – nationalement et internationalement – que s'il prouve qu'il est hanté et favorisé des esprits et de la fortune[258], qu'il est possédé par elle et qu'il la possède[259] ; et il ne peut prouver cette fortune qu'en la dépensant, en la distribuant, en humiliant les autres, en les mettant « à l'ombre de son nom » [260]. Le noble kwakiutl et haïda a exactement la même notion de la « face » que le lettré ou l'officier chinois[261]. On dit de l'un des grands chefs mythiques qui ne donnait pas de potlatch qu'il avait la « face pourrie » [262]. Même l'expression est ici plus exacte qu'en Chine. Car, au nord-ouest américain, perdre le prestige, c'est bien perdre l'âme : c'est vraiment la « face », c'est le masque de danse, le droit d'incarner un esprit, de porter un blason, un totem, c'est vraiment la *persona*, qui sont ainsi mis en jeu, qu'on perd au potlatch[263], au jeu des dons[264] comme on peut les perdre à la guerre[265] ou par une faute rituelle[266]. Dans toutes ces sociétés, on se presse à donner. Il n'est pas un instant dépassant l'ordinaire, même hors les solennités et rassemblements d'hiver, où on ne soit obligé d'inviter ses amis, de leur partager les aubaines de chasse ou de cueillette qui viennent des dieux et des totems[267] ; où on ne soit obligé de leur redistribuer tout ce qui vous vient d'un potlatch dont on a été bénéficiaire[268] ; où on ne soit obligé de reconnaître par des dons n'importe quel service[269], ceux des chefs[270], ceux des vassaux, ceux des parents[271] ; le tout sous peine, au moins pour les nobles, de violer l'étiquette et de perdre leur rang[272].

L'obligation d'inviter est tout à fait évidente quand elle s'exerce de clans à clans ou de tribus à tribus. Elle n'a même de sens que si elle s'offre à d'autres qu'aux gens de la famille, du clan, ou de la phratrie[273], il faut convier qui peut[274] et veut bien[275] ou vient[276] assister à la fête, au potlatch[277]. L'oubli a des conséquences funestes[278]. Un mythe tsimshian important[279] montre dans quel état d'esprit a germé ce thème essentiel du folklore européen : celui de la mauvaise fée oubliée au baptême et au mariage. Le tissu d'institutions sur lequel il est broché apparaît ici nettement ; on voit dans quelles civilisations il a fonctionné. Une princesse d'un des villages tsimshian a conçu au

« pays des loutres » et elle accouche miraculeusement de « Petite Loutre ». Elle revient avec son enfant au village de son père, le Chef. « Petite Loutre » pêche de grands flétans dont son grand-père fait fête à tous ses confrères, chefs de toutes les tribus. Il le présente à tous et leur recommande de ne pas le tuer s'ils le rencontrent à la pêche, sous sa forme animale : « Voici mon petit-fils qui a apporté cette nourriture pour vous, que je vous ai servie, mes hôtes. » Ainsi, le grand-père devint riche de toutes sortes de biens qu'on lui donnait lorsqu'on venait chez lui manger les baleines, les phoques et tous les poissons frais que « Petite Loutre » rapportait pendant les famines d'hiver. Mais on avait oublié d'inviter un chef. Alors, un jour que l'équipage d'un canot de la tribu négligée rencontra en mer « Petite Loutre » qui tenait dans sa gueule un grand phoque, l'archer du canot tua « Petite Loutre » et prit le phoque. Et le grand-père et les tribus cherchèrent « Petite Loutre » jusqu'à ce qu'on apprît ce qui était arrivé à la tribu oubliée. Celle-ci s'excusa ; elle ne connaissait pas « Petite Loutre ». La princesse sa mère mourut de chagrin ; le chef involontairement coupable apporta au chef grand-père toutes sortes de cadeaux en expiation. Et le mythe conclut[280] : « C'est pourquoi les peuples faisaient de grandes fêtes lorsqu'un fils de chef naissait et recevait un nom, pour que personne n'en ignorât. » Le potlatch, la distribution des biens est l'acte fondamental de la « reconnaissance » militaire, juridique, économique, religieuse, dans tous les sens du mot. On « reconnaît » le chef ou son fils et on lui devient « reconnaissant » [281].

Quelquefois le rituel des fêtes kwakiutl[282] et des autres tribus de ce groupe exprime ce principe de l'invitation obligatoire. Il arrive qu'une partie des cérémonies débute par celle des Chiens. Ceux-ci sont représentés par des hommes masqués qui partent d'une maison pour entrer de force dans une autre. Elle commémore cet événement où les gens des trois autres clans de la tribu des Kwakiutl proprement dits négligèrent d'inviter le plus haut placé des clans d'entre eux, les Guetela[283]. Ceux-ci ne voulurent pas rester « profanes », ils entrèrent dans la maison de danses et détruisirent tout.

L'obligation de recevoir ne contraint pas moins. On n'a pas le droit de refuser un don, de refuser le potlatch[284]. Agir ainsi, c'est manifester qu'on craint d'avoir à rendre, c'est craindre d'être « aplati » tant qu'on n'a pas rendu. En réalité, c'est être « aplati » déjà. C'est « perdre le poids » de son nom[285] ; c'est ou s'avouer vaincu d'avance[286], ou, au contraire, dans certains cas, se proclamer vainqueur et invincible[287]. Il semble, en effet, au moins chez les Kwakiutl, qu'une position reconnue dans la hiérarchie, des victoires dans les potlatch antérieurs permettent de refuser l'invitation ou même, quand on est présent, de refuser le don, sans que guerre s'ensuive. Mais alors, le potlatch est obligatoire pour celui qui a refusé ; en particulier, il faut rendre plus riche la fête de graisse où précisément ce rituel du refus peut s'observer[288]. Le chef qui se croit supérieur refuse la cuillère pleine de graisse qu'on lui présente ; il sort, va chercher son « cuivre » et revient avec ce cuivre « éteindre le feu » (de la graisse). Suit une série de formalités qui marquent le défi et qui engagent le chef qui a refusé à donner lui-même un autre potlatch, une autre fête de graisse[289]. Mais en principe, tout don est toujours accepté et même loué[290]. On doit apprécier à haute voix la nourriture préparée pour vous[291]. Mais, en l'acceptant, on sait qu'on s'engage[292]. On reçoit un don « sur le dos » [293]. On fait plus que de bénéficier d'une chose et d'une fête, on a accepté un défi ; et on a pu l'accepter parce qu'on a la certitude de rendre[294], de prouver qu'on n'est pas inégal[295]. En s'affrontant ainsi, les chefs arrivent à se mettre dans des situations comiques, et sûrement senties commes telles. Comme dans l'ancienne Gaule ou en Germanie, comme en nos festins d'étudiants, de troupiers ou de paysans, on s'engage à avaler des quantités de vivre, à « faire honneur » de façon grotesque à celui qui vous invite. On s'exécute même quand on n'est que l'héritier de celui qui a porté le défi[296]. S'abstenir de donner, comme s'abstenir de recevoir[297], c'est déroger – comme s'abstenir de rendre[298].

L'obligation de rendre[299] *est tout le potlatch*, dans la mesure où il ne consiste pas en pure destruction. Ces destructions, elles, très souvent sacrificielles et bénéficiaires pour les esprits, n'ont pas, semble-t-il, besoin d'être toutes rendues sans conditions, surtout quand elles sont l'œuvre d'un chef supérieur dans le clan ou d'un chef d'un clan déjà reconnu supérieur[300]. Mais normalement le potlatch doit toujours être rendu de façon usuraire et même tout don doit être rendu de façon usuraire. Les taux sont en général de 30 à 100 pour 100 par an. Même si pour un service rendu un sujet reçoit une couverture de son chef, il lui en rendra deux à l'occasion du mariage de la famille du chef, de l'intronisation du fils du chef, etc. Il est vrai que celui-ci à son tour lui redistribuera tous les biens qu'il obtiendra dans les prochains *potlatch* où les clans opposés lui rendront ses bienfaits.

L'obligation de rendre dignement est impérative[301]. On perd la « face » à jamais si on ne rend pas, ou si on ne détruit pas les valeurs équivalentes[302].

La sanction de l'obligation de rendre est l'esclavage pour dette. Elle fonctionne au moins chez les Kwakiutl, Haïda et Tsimshian. C'est une institution comparable vraiment, en nature et en fonction, au *nexum* romain. L'individu, qui n'a pu rendre le prêt ou le potlatch perd son rang et même celui d'homme libre. Quand, chez les Kwakiutl, un individu de mauvais crédit emprunte, il est dit « vendre un esclave ». Inutile de faire encore remarquer l'identité de cette expression et de l'expression romaine[303].

Les Haïda[304] disent même – comme s'ils avaient retrouvé indépendamment l'expression latine – d'une mère qui donne un présent pour fiançailles en bas âge à la mère d'un jeune chef : qu'elle « met un fil sur lui ».

Mais, de même que le « kula » trobriandais n'est qu'un cas suprême de l'échange des dons, de même le potlatch n'est, dans les sociétés de la côte nord-ouest américaine, qu'une sorte de produit monstrueux du système des présents. Au moins en pays de phratries, chez les Haïda et Tlingit, il reste d'importants vestiges de l'ancienne prestation totale, d'ailleurs si caractéristique des Athapascans, l'important groupe de tribus apparentées. On échange des présents à propos de tout, de chaque « service » ; et tout se rend ultérieurement ou même sur le champ pour être redistribué immédiatement[305]. Les Tsimshian ne sont pas très loin d'avoir conservé les mêmes règles[306]. Et dans de nombreux cas, elles fonctionnent même en dehors du potlatch, chez les Kwakiutl[307]. Nous n'insisterons pas sur ce point évident : les vieux auteurs ne décrivent pas le potlatch dans d'autres termes, tellement qu'on peut se demander s'il constitue une institution distincte[308]. Rappelons que chez les Chinook, une des tribus les plus mal connues, mais qui aurait été parmi les plus importantes à étudier, le mot potlatch veut dire don[309].

La force des choses

On peut encore pousser plus loin l'analyse et prouver que dans les choses échangées au potlatch, il y a une vertu qui force les dons à circuler, à être donnés et à être rendus.

D'abord, au moins les Kwakiutl et les Tsimshian font entre les diverses sortes de propriétés, la même distinction que les Romains ou les Trobriandais et les Samoans. Pour eux, il y a, d'une part, les objets de consommation et de vulgaire partage[310]. (Je n'ai pas trouvé traces d'échanges.) Et d'autre part, il y a les choses précieuses de la famille[311], les talismans, les cuivres blasonnés, les couvertures de peaux, ou de tissus armoriés. Cette dernière classe d'objets se transmet aussi solennellement que se transmettent les femmes dans le mariage, les « privilèges » au gendre[312], les noms et les grades aux enfants et aux gendres. Il est même inexact de parler dans leur cas d'aliénation. Ils sont objets de prêts plus que de ventes et de véritables cessions. Chez les Kwakiutl, un certain nombre d'entre eux, quoiqu'ils apparaissent au potlatch, ne peuvent être cédés. Au fond, ces « propriétés » sont des *sacra* dont la famille ne se défait qu'à grand'peine et quelquefois jamais.

Des observations plus approfondies feront apparaître la même division des choses chez les Haïda. Ceux-ci ont, en effet, même divinisé la notion de propriété, de fortune, à la façon des Anciens. Par un effort mythologique et religieux assez rare en Amérique, ils se sont haussés à substantialiser une abstraction : « Dame propriété » (les auteurs anglais disent *Property Woman*) dont nous avons mythes et descriptions[313]. Chez eux, elle n'est rien moins que la mère, la déesse souche de la phratrie dominante, celle des Aigles. Mais d'un autre côté, fait étrange, et qui éveille de très lointaines réminiscences du monde asiatique et antique, elle semble identique à la « reine » [314], à la pièce principale du jeu de bâtonnets, celle qui gagne tout et dont elle porte en partie le nom. Cette déesse se retrouve en pays tlingit[315] et son mythe, sinon son culte, se retrouve chez les Tsimshian[316] et les Kwakiutl[317].

L'ensemble de ces choses précieuses constitue le douaire magique ; celui-ci est souvent identique et au donateur et au *récipiendaire*, et aussi à l'esprit qui a doté le clan de ces talismans, ou au héros auteur du clan auquel l'esprit les a donnés[318]. En tout cas, l'ensemble de ces choses est toujours dans toutes ces tribus d'origine spirituelle et de nature spirituelle[319]. De plus, il est contenu

dans une boîte, plutôt une grande caisse blasonnée[320] qui est elle-même douée d'une puissante individualité[321], qui parle, s'attache à son propriétaire, qui contient son âme, etc. [322]

Chacune de ces choses précieuses, chacun de ces signes de ces richesses a – comme aux Trobriand – son individualité, son nom[323], ses qualités, son pouvoir[324]. Les grandes coquilles *d'abalone*[325], les écus qui en sont couverts, les ceintures et les couvertures qui en sont ornées, les couvertures elles-mêmes[326] blasonnées, couvertes de faces, d'yeux et de figures animales et humaines tissées, brodées, les maisons et les poutres, et les parois décorées[327] sont des êtres. Tout parle, le toit, le feu, les sculptures, les peintures ; car la maison magique est édifiée[328] non seulement par le chef ou ses gens ou les gens de la phratrie d'en face, mais encore par les dieux et les ancêtres ; c'est elle qui reçoit et vomit à la fois les esprits et les jeunes initiés.

Chacune de ces choses précieuses[329] a d'ailleurs en soi une vertu productrice[330]. Elle n'est pas que signe et gage ; elle est encore signe et gage de richesse, principe magique et religieux du rang et de l'abondance[331]. Les plats[332] et les cuillères[333] avec lesquels on mange solennellement, décorés et sculptés, blasonnés du totem de clan ou du totem de rang, sont des choses animées. Ce sont des répliques des instruments inépuisables, créateurs de nourriture, que les esprits donnèrent aux ancêtres. Eux-mêmes sont supposés féeriques. Ainsi les choses sont confondues avec les esprits, leurs auteurs, les instruments à manger avec les nourritures. Aussi, les plats kwakiutl et les cuillères haïda sont-ils des biens essentiels à circulation très stricte et sont-ils soigneusement répartis entre les clans et les familles des chefs[334].

La « monnaie de renommée »[335]

Mais ce sont surtout les cuivres[336] blasonnés qui, biens fondamentaux du potlatch, sont l'objet de croyances importantes et même d'un culte[337]. D'abord, dans toutes ces tribus, il y a un culte et un mythe du cuivre[338] être vivant. Le cuivre, au moins chez les Haïda et les Kwakiutl, est identifié au saumon, lui-même objet d'un culte[339]. Mais en plus de cet élément de mythologie métaphysique et technique[340], tous ces cuivres sont, chacun à part, l'objet de croyances individuelles et spéciales. Chaque cuivre principal des familles de chefs de clans a son nom[341], son individualité propre, sa valeur propre[342], au plein sens du mot, magique et économique, permanente, perpétuelle sous les vicissitudes des potlatch où ils passent et même par-delà les destructions partielles ou complètes[343].

Ils ont en outre une vertu attractive qui appelle les autres cuivres, comme la richesse attire la richesse, comme les dignités entraînent les honneurs, la possession des esprits et les belles alliances[344], et inversement. – Ils vivent et ils ont un mouvement autonome[345] et ils entraînent[346] les autres cuivres. L'un d'eux[347], chez les Kwakiutl, est appelé « l'entraîneur de cuivres », et la formule dépeint comment les cuivres s'amassent autour de lui en même temps que le nom de son propriétaire est « propriété s'écoulant vers moi ». Un autre nom fréquent des cuivres est celui « d'apporteur de propriétés ». Chez les Haïda, les Tlingit, les cuivres sont un « fort » autour de la princesse qui les apporte[348] ; ailleurs le chef qui le possède[349] est rendu invincible. Ils sont les « choses plates divines » [350] de la maison. Souvent le mythe les identifie tous, les esprits donateurs des cuivres[351], les propriétaires des cuivres et les cuivres eux-mêmes[352]. Il est impossible de discerner ce qui fait la force de l'un de l'esprit et de la richesse de l'autre : le cuivre parle, grogne[353] ; il demande à être donné, détruit, c'est lui qu'on couvre de couvertures pour le mettre au chaud, de même qu'on enterre le chef sous les couvertures qu'il doit distribuer[354].

Mais d'un autre côté, c'est, en même temps que les biens[355], la richesse et la chance qu'on transmet. C'est son esprit, ce sont ses esprits auxiliaires qui rendent l'initié possesseur de cuivres, de talismans qui sont eux-mêmes moyens d'acquérir : cuivres, richesses, rang, et enfin esprits, toutes choses équivalentes d'ailleurs. Au fond, quand on considère en même temps les cuivres et les autres formes permanentes de richesses qui sont également objet de thésaurisation et de potlatch alternés, masques, talismans, etc., toutes sont confondues avec leur usage et avec leur effet[356]. Par elles, on obtient les rangs ; c'est parce qu'on obtient la richesse qu'on obtient l'esprit ; et celui-ci à son tour possède le héros vainqueur des obstacles ; et alors encore, ce héros se fait payer ses transes shamanistiques, ses danses rituelles, les services de son gouvernement. Tout se tient, se confond ; les choses ont une personnalité et les personnalités sont en quelque sorte

des choses permanentes du clan. Titres, talismans, cuivres et esprits des chefs sont homonymes et synonymes[357], de même nature et de même fonction. La circulation des biens suit celle des hommes, des femmes et des enfants, des festins, des rites, des cérémonies et des danses, même celle des plaisanteries et des injures. Au fond elle est la même. Si on donne les choses et les rend, c'est parce qu'on *se* donne et *se* rend « des respects » – nous disons encore « des politesses ». Mais aussi c'est qu'on *se* donne en donnant, et, si on *se* donne, c'est qu'on *se* « doit » – soi et son bien – aux autres.

Première conclusion

Ainsi, dans quatre groupes importants de populations, nous avons trouvé : d'abord dans deux ou trois groupes, le potlatch ; puis la raison principale et la forme normale du potlatch lui-même ; et plus encore, par-delà celui-ci, et dans tous ces groupes, la forme archaïque de l'échange : celui des dons présentés et rendus. De plus nous avons identifié la circulation des choses dans ces sociétés à la circulation des droits et des personnes. Nous pourrions à la rigueur en rester là. Le nombre, l'extension, l'importance de ces faits nous autorisent pleinement à concevoir un régime qui a dû être celui d'une très grande partie de l'humanité pendant une très longue phase de transition et qui subsiste encore ailleurs que dans les peuples que nous venons de décrire. Ils nous permettent de concevoir que *ce principe de l'échange-don a dû être celui des sociétés qui ont dépassé la phase de la « prestation totale »* (de clan à clan, et de famille à famille) *et qui cependant ne sont pas encore parvenues au contrat individuel* pur, au marché où roule l'argent, à la vente proprement dite et surtout *à la notion du prix estimé en monnaie pesée et titrée*.

CHAPITRE III

Survivances de ces principes dans les droits anciens et les économies anciennes

Tous les faits précédents ont été recueillis dans ce domaine qu'on appelle celui de l'Ethnographie. De plus, ils sont localisés dans les sociétés qui peuplent les bords du Pacifique[358]. On se sert d'ordinaire de ce genre de faits à titre de curiosités ou, à la rigueur, de comparaison, pour mesurer de combien nos sociétés s'écartent ou se rapprochent de ces genres d'institutions qu'on appelle « primitives ».

Cependant, ils ont une valeur sociologique générale, puisqu'ils nous permettent de comprendre un moment de l'évolution sociale. Mais il y a plus. Ils ont encore une portée en histoire sociale. Des institutions de ce type ont réellement fourni la transition vers nos formes, nos formes à nous, de droit et d'économie. Elles peuvent servir à expliquer historiquement nos propres sociétés.

La morale et la pratique des échanges usitées par les sociétés qui ont immédiatement précédé les nôtres gardent encore des traces plus ou moins importantes de tous les principes que nous venons d'analyser. Nous croyons pouvoir démontrer, en fait, que nos droits et nos économies se sont dégagés d'institutions similaires aux précédentes[359].

Nous vivons dans des sociétés qui distinguent fortement (l'opposition est maintenant critiquée par les juristes eux-mêmes) les droits réels et les droits personnels, les personnes et les choses. Cette séparation est fondamentale : elle constitue la condition même d'une partie de notre système de propriété, d'aliénation et d'échange. Or, elle est étrangère au droit que nous venons d'étudier. De même, nos civilisations, depuis les civilisations sémitique, grecque et romaine, distinguent fortement entre l'obligation et la prestation non gratuite, d'une part, et le don, de l'autre. Mais ces distinctions ne sont-elles pas assez récentes dans les droits des grandes civilisations ? Celles-ci n'ont-elles pas passé par une phase antérieure, où elles n'avaient pas cette mentalité froide et calculatrice ? N'ont-elles pas pratiqué même ces usages du don échangé où fusionnent personnes et choses ? L'analyse de quelques traits des droits indo-européens va nous permettre de montrer qu'ils ont bien traversé eux-mêmes cet avatar. À Rome, ce sont des vestiges que nous allons en

retrouver. Dans l'Inde et en Germanie, ce seront ces droits eux-mêmes, encore vigoureux, que nous verrons fonctionner à une époque encore relativement récente.

I. – DROIT PERSONNEL ET DROIT RÉEL (DROIT ROMAIN TRÈS ANCIEN)

Un rapprochement entre ces droits archaïques et le droit romain d'avant l'époque, relativement très basse où il entre réellement dans l'histoire[360], et le droit germanique à l'époque où il y entre[361], éclaire ces deux droits. En particulier, il permet de poser à nouveau une des questions les plus controversées de l'histoire du droit, la théorie du *nexum*[362].

Dans un travail qui a plus qu'éclairé la matière[363], Huvelin a rapproché le *nexum* du *wadium* germanique et en général des « gages supplémentaires » (Togo, Caucase, etc.) donnés à l'occasion d'un contrat, puis il a rapproché ceux-ci de la magie sympathique et du pouvoir que donne à l'autre partie toute chose qui a été en contact avec le contractant. Mais cette dernière explication ne vaut que pour une partie des faits. La sanction magique n'est que possible, et elle-même n'est que la conséquence de la nature et du caractère spirituel de la chose donnée. D'abord, le gage supplémentaire et en particulier le *wadium* germanique[364] sont plus que des échanges de gages, même plus que des gages de vie destinés à établir une emprise magique possible. La chose gagée est d'ordinaire sans valeur : par exemple les bâtons échangés, la *stips* dans la stipulation du droit romain[365] et la *festuca notata* dans la stipulation germanique ; même les arrhes[366], d'origine sémitique, sont plus que des avances. Ce sont des choses ; elles-mêmes animées. Surtout, ce sont encore des résidus des anciens dons obligatoires, dus à réciprocité ; les contractants sont liés par elles. À ce titre, ces échanges supplémentaires expriment par fiction ce va-et-vient des âmes et des choses confondues entre elles[367]. Le *nexum*, le « lien » de droit vient des choses autant que des hommes.

Le formalisme même prouve l'importance des choses. En droit romain quiritaire, la tradition des biens – et les biens essentiels étaient les esclaves et le bétail, plus tard, les biens-fonds – n'avait rien de commun, de profane, de simple. La tradition est toujours solennelle et réciproque[368] ; elle se fait encore en groupe : les cinq témoins, amis au moins, plus le « peseur ». Elle est mêlée de toutes sortes de considérations étrangères à nos conceptions purement juridiques et purement économiques modernes. Le *nexum* qu'elle établit est donc encore plein, comme Huvelin l'a bien vu, de ces représentations religieuses qu'il a seulement trop considérées comme exclusivement magiques.

Certes, le contrat le plus ancien du droit romain, le *nexum*, est détaché déjà du fond des contrats collectifs et détaché aussi, du système des anciens dons qui engagent. La préhistoire du système romain des obligations ne pourra peut-être jamais être écrite avec certitude. Cependant nous croyons pouvoir indiquer dans quel sens on pourrait chercher.

Il y a sûrement un lien dans les choses, *en plus* des liens magiques et religieux, ceux des mots et des gestes du formalisme juridique.

Ce lien est encore marqué par quelques très vieux termes du droit des Latins et des peuples italiques.

L'étymologie d'un certain nombre de ces termes paraît incliner dans ce sens. Nous indiquons ce qui suit à titre d'hypothèse.

À l'origine, sûrement, les choses elles-mêmes avaient une personnalité et une vertu.

Les choses ne sont pas les êtres inertes que le droit de Justinien et nos droits entendent. D'abord elles font partie de la famille : la *familia* romaine comprend les *res* et non pas seulement les personnes. On en a la définition encore au *Digeste*[369], et il est très remarquable que, plus on remonte dans l'antiquité, plus le sens du mot *familia* dénote les *res* qui en font partie jusqu'à désigner même les vivres et les moyens de vivre de la famille[370]. La meilleure étymologie du mot *familia* est sans doute celle qui le rapproche[371] du sanskrit *dhaman*, maison.

De plus, les choses étaient de deux sortes. On distinguait entre la *familia* et la *pecunia*, entre les choses de la maison (esclaves, chevaux, mulets, ânes) et le bétail qui vit aux champs loin des

étables[372]. Et on distinguait aussi entre les *res mancipi* et les *res nec mancipi*, suivant les formes de vente[373]. Pour les unes, qui constituent les choses précieuses, y compris les immeubles et même les enfants, il ne peut y avoir aliénation que suivant les formules de la *mancipatio*[374], de la prise *(capere)* en mains *(manu).* On discute beaucoup pour savoir si la distinction entre *familia* et *pecunia* coïncidait avec la distinction des *res mancipi* et des *res nec mancipi.* Pour nous cette coïncidence – à l'origine – ne fait pas l'ombre d'un doute. Les choses qui échappent à la *mancipatio* sont précisément le petit bétail des champs et la *pecunia*, l'argent, dont l'idée, le nom et la forme dérivaient du bétail. On dirait que les *veteres* romains font la même distinction que celles que nous venons de constater en pays tsimshian et kwakiutl, entre les biens permanents et essentiels de la « maison » (comme on dit encore en Italie et chez nous) et les choses qui passent : les vivres, le bétail des lointaines prairies, les métaux, l'argent, dont, en somme, même les fils non émancipés pouvaient commercer.

Ensuite, la *res* n'a pas dû être, à l'origine, la chose brute et seulement tangible, l'objet simple et passif de transaction qu'elle est devenue. Il semble que l'étymologie la meilleure est celle qui compare avec le mot sanscrit *rah*, *ratih*[375], don, cadeau, chose agréable. La *res* a dû être, avant tout, ce qui fait plaisir à quelqu'un d'autre[376]. D'autre part, la chose est toujours marquée, au sceau, à la marque de propriété de la famille. On comprend dès lors que de ces choses *mancipi*, la tradition solennelle[377], *mancipatio*, crée un lien de droit. Car, entre les mains de *l'accipiens* elle reste encore, en partie, un moment, de la « famille » du premier propriétaire ; elle lui reste liée et elle lie l'actuel possesseur jusqu'à ce que celui-ci soit dégagé par l'exécution du contrat, c'est-à-dire, par la tradition compensatoire de la chose, du prix ou service qui liera à son tour le premier contractant.

Scolie

La notion de la force inhérente à la chose n'a d'ailleurs jamais quitté le droit romain sur deux points : le vol, *furtum* et les contrats *re*.

En ce qui concerne le vol[378], les actions et obligations qu'il entraîne sont nettement dues à la puissance de la chose. Elle a une *aeterna auctoritas* en elle-même[379], qui se fait sentir quand elle est volée et pour toujours. Sous ce rapport, la *res* romaine ne diffère pas de la propriété hindoue ou haïda[380].

Les contrats *re* forment quatre des contrats les plus importants du droit : prêt, dépôt, gage et commodat. Un certain nombre de contrats innommés aussi – en particulier ceux que nous croyons avoir été, avec la vente, à l'origine du contrat lui-même – le don et l'échange[381], sont dits également *re*. Mais ceci était fatal. En effet, même dans nos droits actuels, comme dans le droit romain, il est impossible de sortir ici[382] des plus anciennes règles du droit : il faut qu'il y ait chose ou service pour qu'il y ait don et il faut que la chose ou le service obligent. Il est évident par exemple que la révocabilité de la donation pour cause d'ingratitude, qui est de droit romain récent[383], mais qui est constante dans nos droits à nous, est une institution de droit normal, naturel peut-on dire.

Mais ces faits sont partiels et ne prouvent que pour certains contrats. Notre thèse est plus générale. Nous croyons qu'il n'a pu y avoir, dans les époques très anciennes du droit romain, un seul moment où l'acte de la *traditio* d'une *res*, n'ait pas été – même en plus des paroles et des écrits – l'un des moments essentiels. Le droit romain a d'ailleurs toujours hésité sur cette question[384]. Si, d'une part, il proclame que la solennité des échanges, et au moins le contrat, est nécessaire comme prescrivent les droits archaïques que nous avons décrits, s'il disait *nunquam nuda traditio transfert dominium*[385] ; il proclamait également, encore à une aussi tardive époque que Dioclétien[386] (298 J.-C.) : *Traditionibus et usucapionibus dominia, non pactis transferuntur.* La *res*, prestation ou chose, est un élément essentiel du contrat.

Au surplus, toutes ces questions fort débattues sont des problèmes de vocabulaire et de concepts et, vu la pauvreté des sources anciennes, on est très mal placé pour les résoudre.

Nous sommes assez sûr jusqu'à ce point de notre fait. Cependant, il est peut-être permis de pousser encore plus loin et d'indiquer aux juristes et aux linguistes une avenue peut-être large où l'on peut faire passer une recherche et au bout de laquelle on peut peut-être

imaginer tout un droit effondré déjà lors de la loi des Douze Tables et probablement bien avant. D'autres termes de droit que *familia*, *res* se prêtent à une étude approfondie. Nous allons ébaucher une série d'hypothèses, dont chacune n'est peut-être pas très importante, mais dont l'ensemble ne laisse pas de former un corps assez pesant.

Presque tous les termes du contrat et de l'obligation, et un certain nombre des formes de ces contrats semblent se rattacher à ce système de liens spirituels créés par le brut de la *traditio*.

Le contractant d'abord est *reus*[387] ; c'est avant tout l'homme qui a reçu la *res* d'autrui, et devient à ce titre son *reus*, c'est-à-dire l'individu qui lui est lié par la chose elle-même, c'est-à-dire par son esprit[388]. L'étymologie a déjà été proposée. Elle a été souvent éliminée comme ne donnant aucun sens ; elle en a au contraire un très net. En effet, comme le fait remarquer Hirn[389], *reus* est originairement un génitif en *os* de *res* et remplace *rei-jos.* C'est l'homme qui est possédé par la chose. Il est vrai que Hirn et Walde qui le reproduit[390] traduisent ici *res* par « procès » et *rei-jos* par « impliqué dans le procès »[391]. Mais cette traduction est arbitraire, supposant que le terme *res* est avant tout un terme de procédure. Au contraire, si l'on accepte notre dérivation sémantique, toute *res* et toute *traditio* de *res* étant l'objet d'une « affaire », d'un « procès » public, on comprend que le sens d'« impliqué dans le procès » soit au contraire un sens secondaire. À plus forte raison le sens de coupable pour *reus* est-il encore plus dérivé et nous retracerions la généalogie des sens de la façon directement inverse de celle que l'on suit d'ordinaire. Nous dirions : 1º l'individu possédé par la chose ; 2º l'individu impliqué dans l'affaire causée par la *traditio* de la chose ; 3º enfin, le coupable et le responsable[392]. De ce point de vue, toutes les théories du « quasi-délit », origine du contrat, du *nexum* et de *l'actio*, sont un peu plus éclaircies. Le seul fait *d'avoir la chose* met *l'accipiens* dans un état incertain de quasi-culpabilité *(damnatus, nexus, aere obaeratus)*, d'infériorité spirituelle, d'inégalité morale *(magister, minister)*[393] vis-à-vis du livreur *(tradens).*

Nous rattachons également à ce système d'idées un certain nombre de traits très anciens de la forme encore pratiquée sinon comprise de la *mancipatio*[394], de l'achat-vente qui deviendra *l'emptio venditio*[395], dans le très ancien droit romain. En premier lieu faisons attention qu'elle comporte toujours une *traditio*[396]. Le premier détenteur, *tradens*, manifeste sa propriété, se détache solennellement de sa chose, la livre et ainsi achète *l'accipiens.* En second lieu, à cette opération, correspond la *mancipatio* proprement dite. Celui qui reçoit la chose la prend dans sa *manus* et non seulement la reconnaît acceptée, mais se reconnaît lui-même vendu jusqu'à paiement. On a l'habitude, à la suite des prudents Romains, de ne considérer qu'une *mancipatio* et de ne la comprendre que comme une prise de possession, mais il y a plusieurs prises de possession symétriques, de choses et de personnes, dans la même opération[397].

On discute d'autre part, et fort longuement, la question de savoir si *l'emptio venditio*[398] correspond à deux actes séparés ou à un seul. On le voit, nous fournissons une autre raison de dire que c'est deux qu'il faut compter, bien qu'ils puissent se suivre presque immédiatement dans la vente au comptant. De même que dans les droits plus primitifs, il y a le don, puis le don rendu, de même il y a en droit romain ancien la mise en vente, puis le paiement. Dans ces conditions il n'y a aucune difficulté à comprendre tout le système et même en plus la stipulation[399].

En effet, il suffit presque de remarquer les formules solennelles dont on s'est servi : celle de la *mancipatio*, concernant le lingot d'airain, celle de l'acceptation de l'or de l'esclave qui se rachète[400] (cet or « doit être pur, probe, profane à lui », *puri, probi, profani, sui*) ; elles sont identiques. De plus, elles sont toutes les deux des échos de formules de la plus vieille *emptio*, celle du bétail et de l'esclave, qui nous a été conservée sous sa forme du *jus civile*[401]. Le deuxième détenteur n'accepte la chose qu'exempte de vices et surtout de vices magiques ; et il ne l'accepte que parce qu'il peut rendre ou compenser, livrer le prix. À noter, les expressions : *reddit pretium, reddere*, etc., où apparaît encore le radical *dare*[402].

D'ailleurs Festus nous a conservé clairement le sens du terme *emere* (acheter) et même de la forme de droit qu'il exprime. Il dit encore : « *abemito significat demito vel auferto ; emere enimanti qui dicebant pro accipere* » (s. v. *abemito*) et il revient ailleurs sur ce sens : « *Emere quod nunc est mercari antiqui accipiebant pro sumere* » (s. v. *emere*), ce qui est d'ailleurs le sens du mot indo-européen auquel se rattache le mot latin lui-même. *Emere*, c'est prendre, accepter quelque chose de quelqu'un[403].

L'autre terme de *l'emptio venditio* semble également faire résonner une autre musique juridique que celle des prudents Romains[404], pour lesquels il n'y avait que troc et donation quand il n'y avait pas prix et monnaie, signes de la vente. *Vendere*, originairement *venumdare*, est un mot composé d'un type archaïque[405], préhistorique. Sans aucun doute il comprend nettement un élément *dare*, qui rappelle le don et la transmission. Pour l'autre élément, il semble bien emprunter un terme indo-européen qui signifiait déjà non pas la vente, mais le prix de vente ὠνή, sanskrit *vasnah*, que Hirn[406] a rapproché d'ailleurs d'un mot bulgare qui signifie dot, prix d'achat de la femme.

Autres droits indo-européens

Ces hypothèses concernant le très ancien droit romain sont plutôt d'ordre préhistorique. Le droit et la morale et l'économie des Latins ont dû avoir ces formes, mais elles étaient oubliées quand leurs institutions sont entrées dans l'histoire. Car ce sont justement les Romains et les Grecs[407], qui, peut-être à la suite des Sémites du Nord et de l'Ouest[408], ont inventé la distinction des droits personnels et des droits réels, séparé la vente du don et de l'échange, isolé l'obligation morale et le contrat, et surtout conçu la différence qu'il y a entre des rites, des droits et des intérêts. Ce sont eux qui, par une véritable, grande et vénérable révolution ont dépassé toute cette moralité vieillie et cette économie du don trop chanceuse, trop dispendieuse et trop somptuaire, encombrée de considérations de personnes, incompatible avec un développement du marché, du commerce et de la production, et au fond, à l'époque, anti-économique.

De plus, toute notre reconstitution n'est qu'une hypothèse vraisemblable. Cependant son degré de probabilité s'accroît en tout cas du fait que d'autres droits indo-européens, des droits véritables et écrits, ont sûrement connu, à des époques encore historiques, relativement proches de nous, un système du genre de celui que nous avons décrit dans ces sociétés océaniennes et américaines qu'on appelle vulgairement primitives et qui sont tout au plus archaïques. Nous pouvons donc généraliser avec quelque sécurité.

Les deux droits indo-européens qui ont le mieux conservé ces traces sont le droit germanique et le droit hindou. Ce sont aussi ceux dont nous avons des textes nombreux.

II. – DROIT HINDOU CLASSIQUE[409]

Théorie du don

N.B. – Il y a, à se servir des documents hindous juridiques, une difficulté assez grave. Les codes et les livres épiques qui les valent en autorité ont été rédigés par les brahmanes et, on peut le dire, sinon pour eux, du moins à leur profit à l'époque même de leur triomphe[410]. Ils ne nous montrent qu'un droit théorique. Ce n'est donc que par un effort de reconstitution, à l'aide des nombreux aveux qu'ils contiennent, que nous pouvons entrevoir ce qu'étaient le droit et l'économie des deux autres castes, *ksatriya* et *vaiçya*. En l'espèce, la théorie, « la loi du don » que nous allons décrire, le *danadharma*, ne s'applique réellement qu'aux brahmanes, à la façon dont ils le sollicitent, le reçoivent… sans le rendre autrement que par leurs services religieux, et aussi à la façon dont le don leur est dû. Naturellement, c'est ce devoir de donner aux brahmanes qui est l'objet de nombreuses prescriptions. Il est probable que de toutes autres relations régnaient entre gens nobles, entre familles princières, et, à l'intérieur des nombreuses castes et races,

parmi les gens du commun. Nous les devinons à peine. Mais il n'importe. Les faits hindous ont une dimension considérable.

L'Inde ancienne, immédiatement après la colonisation aryenne, était en effet doublement un pays de potlatch[411].

D'abord, le potlatch se retrouve encore dans deux très grands groupes qui étaient autrefois beaucoup plus nombreux et ont formé le substrat d'une grande partie de la population de l'Inde : les tribus de l'Assam (thibétobirmanes) et les tribus de souche mu*nda* (austro-asiatiques). On a même le droit de supposer que la tradition de ces tribus est celle qui a subsisté dans un décor brahmanique[412]. Par exemple, on pourrait voir les traces[413] d'une institution comparable à l'*indjok* batak et aux autres principes d'hospitalité malaise dans les règles qui défendent de manger sans avoir invité l'hôte survenu : « il mange du poison *halahala*h (celui qui mange) sans participation de son ami ». D'autre part, des institutions de même genre sinon de même espèce ont laissé quelques traces dans le plus ancien Veda. Et comme nous les retrouvons dans presque tout le monde indo-européen[414], nous avons des raisons de croire que les Aryens les apportaient, eux aussi, dans l'Inde[415]. Les deux courants ont sans doute conflué à une époque que l'on peut presque situer, contemporaine des parties postérieures du Veda et de la colonisation des deux grandes plaines des deux grands fleuves, l'Indus et le Gange. Sans doute aussi ces deux courants se renforcèrent l'un l'autre. Aussi, dès que nous quittons les temps védiques de la littérature, trouvons-nous cette théorie extraordinairement développée comme ces usages. Le Mah*a*bh*a*rata est l'histoire d'un gigantesque potlatch ; jeu des dés des Kauravas contre les *Pandavas ;* tournois et choix de fiancés par Draupadi sœur et épouse polyandre des *Pandavas*[416]. D'autres répétitions du même cycle légendaire se rencontrent parmi les plus beaux épisodes de l'épopée, par exemple le roman de Nala et de Damayanti raconte, comme le Mah*a*bh*a*rata entier, la construction d'assemblée d'une maison, un jeu de dés, etc. [417] Mais tout est défiguré par la tournure littéraire et théologique du récit.

D'ailleurs, notre démonstration actuelle ne nous oblige pas à doser ces multiples origines et à reconstituer hypothétiquement le système complet[418]. De même, la quantité des classes qui y étaient intéressées, l'époque où il fleurit n'ont pas besoin d'être très précisées dans un travail de comparaison. Plus tard, pour des raisons qui ne nous concernent pas ici, ce droit disparut, sauf en faveur des brahmanes ; mais on peut dire qu'il fut certainement en vigueur, pendant six à dix siècles, du VIII^{e} siècle avant notre ère aux deux ou troisième après notre ère. Et cela suffit : l'épopée et la loi brahmanique se meuvent encore dans la vieille atmosphère : les présents y sont encore obligatoires, les choses y ont des vertus spéciales et font partie des personnes humaines. Bornons-nous à décrire ces formes de vie sociale et à étudier leurs raisons. La simple description sera assez démonstrative.

La chose donnée produit sa récompense dans cette vie et dans l'autre. Ici, elle engendre automatiquement pour le donateur la même chose qu'elle[419] : elle n'est pas perdue, elle se reproduit ; là-bas, c'est la même chose augmentée que l'on retrouve. La nourriture donnée est de la nourriture qui reviendra en ce monde au donateur ; c'est de la nourriture, la même, pour lui dans l'autre monde ; et c'est encore de la nourriture, la même, dans la série de ses renaissances[420] : l'eau, les puits et les fontaines qu'on donne assurent contre la soif[421] ; les vêtements, l'or, les ombrelles, les sandales qui permettent de marcher sur le sol brûlant, vous reviennent dans cette vie et dans l'autre. La terre dont vous avez fait donation et qui produit ses récoltes pour autrui fait cependant croître vos intérêts dans ce monde et dans l'autre et dans les renaissances futures. « Comme de la lune la croissance s'acquiert de jour en jour, de même le don de terre une fois fait s'accroît d'année en année (de récolte en récolte). » [422] La terre engendre des moissons, des rentes et des impôts, des mines, du bétail. Le don qui en est fait enrichit de ces mêmes produits le donateur et le donataire[423]. Toute cette théologie juridico-économique se développe en magnifiques sentences à l'infini, en centons versifiés sans nombre, et ni les codes ni les épopées ne tarissent à ce sujet[424].

La terre, la nourriture, tout ce qu'on donne, sont d'ailleurs personnifiées, ce sont des êtres vivants avec qui on dialogue et qui prennent part au contrat. Elles veulent être données. La terre parla

autrefois au héros solaire, à R*a*ma, fils de Jamadagni ; et quand il entendit son chant, il la donna tout entière au rsi K*a*çyapa lui-même ; elle disait[425] en son langage, sans doute antique :

Reçois-moi (donataire)

donne-moi (donateur),

me donnant tu m'obtiendras à nouveau.

et elle ajoutait, parlant cette fois un langage brahmanique un peu plat : « dans ce monde et dans l'autre, ce qui est donné est acquis à nouveau ». Un très vieux code[426] dit que *Anna*, la nourriture déifiée elle-même, proclama le vers suivant :

> Celui qui, sans me donner aux dieux, aux mânes, à ses serviteurs et à ses hôtes, (me) consomme préparée, et, dans sa folie, (ainsi) avale du poison, je le consomme, je suis sa mort.
>
> Mais à celui qui offre l'*agnihotra*, accomplit le *vaiçvadeva*[427], et mange ensuite – en contentement, en pureté et en foi – ce qui reste après qu'il a nourri ceux qu'il doit nourrir, pour celui-là, je deviens de l'ambroisie et il jouit de moi.

Il est de la nature de la nourriture d'être partagée ; ne pas en faire part à autrui c'est « tuer son essence », c'est la détruire pour soi et pour les autres. Telle est l'interprétation, matérialiste et idéaliste à la fois, que le brahmanisme a donnée de la charité et de l'hospitalité[428]. La richesse est faite pour être donnée. S'il n'y avait pas de brahmanes pour la recevoir, « vaine serait la richesse des riches » [429].

> Celui qui la mange sans savoir tue la nourriture et mangée elle le tue[430].

L'avarice interrompt le cercle du droit, des mérites, des nourritures renaissant perpétuellement les unes des autres[431].

D'autre part, le brahmanisme a nettement identifié dans ce jeu d'échanges, aussi bien qu'à propos du vol, la propriété à la personne. La propriété du brahmane, c'est le brahmane lui-même. « La vache du brahmane, elle est un poison, un serpent venimeux », dit déjà le *Veda* des magiciens[432]. Le vieux code de Baudh*a*yana[433] proclame : « La propriété du brahmane tue (le coupable) avec les fils et les petits-fils ; le poison n'est pas (du poison) ; la propriété du brahmane est appelée du poison (par excellence). » Elle contient en elle-même sa sanction parce qu'elle est elle-même ce qu'il y a de terrible dans le brahmane. Il n'y a même pas besoin que le vol de la propriété du brahmane soit conscient et voulu. Toute une « lecture » de notre *Parvan*[434], de la section du Mah*a*bh*a*rata qui nous intéresse le plus, raconte comment N*r*ga, roi des Yadus, fut transformé en un lézard pour avoir, par la faute de ses gens, donné à un brahmane une vache qui appartenait à un autre brahmane. Ni celui qui l'a reçue de bonne foi ne veut la rendre, pas même en échange de cent mille autres ; elle fait partie de sa maison, elle est des siens :

> Elle est adaptée aux lieux et aux temps, elle est bonne laitière, paisible et très attachée. Son lait est doux, bien précieux et permanent dans ma maison (vers 3466).
>
> Elle (cette vache) nourrit un petit enfant à moi qui est faible et sevré. Elle ne peut être donnée par moi… (vers 3467).

Ni celui à qui elle fut enlevée n'en accepte d'autre. Elle est la propriété des deux brahmanes, irrévocablement. Entre les deux refus, le malheureux roi reste enchanté pour des milliers d'années par l'imprécation qui y était contenue[435].

Nulle part la liaison entre la chose donnée et le donateur, entre la propriété et le propriétaire n'est plus étroite que dans les règles concernant le don de la vache[436]. Elles sont illustres. En les observant, en se nourrissant d'orge et de bouse de vache, en se couchant à terre, le roi Dharma[437] (la loi), Yudhis*th*ira, lui-même, le héros principal de l'épopée, devint un « taureau » entre les rois. Pendant trois jours et trois nuits, le propriétaire de la vache l'imite et observe le « vœu de la vache » [438]. Il se nourrit exclusivement des « sucs de la vache » : eau, bouse, urine, pendant une nuit sur trois. (Dans l'urine réside *Çr*i elle-même, la Fortune.)

Pendant une nuit sur trois, il couche avec les vaches, sur le sol comme elles, et, ajoute le commentateur, « sans se gratter, sans tracasser la vermine », s'identifiant ainsi, « en âme unique, à elles » [439]. Quand il est entré dans l'étable, les appelant de noms sacrés[440], il ajoute : « la vache est ma mère, le taureau est mon père, etc. ». Il répétera la première formule pendant l'acte de donation. Et voici le moment solennel du transfert. Après louanges des vaches, le donataire dit :

> Celles que vous êtes, celles-là je le suis, devenu en ce jour de votre essence, vous donnant, je me donne[441] (vers 3676).

Et le donataire en recevant (faisant le pratigraha*n*a) [442] dit :

> Mues (transmises) en esprit, reçues en esprit, glorifiez-nous nous deux, vous aux formes de Soma (lunaires) et d'Ugra (solaires) (vers 3677) [443].

D'autres principes du droit brahmanique nous rappellent étrangement certaines des coutumes polynésiennes, mélanésiennes et américaines que nous avons décrites. La façon de recevoir le don est curieusement analogue. Le brahmane a un orgueil invincible. D'abord, il refuse d'avoir affaire en quoi que ce soit avec le marché. Même il ne doit accepter rien qui en vienne[444]. Dans une économie nationale où il y avait des villes, des marchés, de l'argent, le brahmane reste fidèle à l'économie et à la morale des anciens pasteurs indo-iraniens et aussi à celle des agriculteurs allogènes ou aborigènes des grandes plaines. Même il garde cette attitude digne du noble[445] qu'on offense encore en le comblant[446]. Deux « lectures » du Mahabharata racontent comment les sept *rs*i, les grands Voyants, et leur troupe, en temps de disette, alors qu'ils allaient manger le corps du fils du roi Çibi, refusèrent les cadeaux immenses et même les figues d'or que leur offrait le roi Çaivya V*rs*adarbha et lui répondirent :

> Ô roi, recevoir des rois est au début du miel, à la fin du poison (v. 4459 = Lect. 93, v. 34).

Suivent deux séries d'imprécations. Toute cette théorie est même assez comique. Cette caste entière, qui vit de dons, prétend les refuser[447]. Puis elle transige et accepte ceux qui ont été offerts spontanément[448]. Puis elle dresse de longues listes[449] des gens de qui, des circonstances où, et des choses[450] qu'on peut accepter, jusqu'à admettre tout en cas de famine[451], à condition, il est vrai, de légères expiations[452].

C'est que le lien que le don établit entre le donateur et le donataire est trop fort pour les deux. Comme dans tous les systèmes que nous avons étudiés précédemment, et même encore plus, l'un est trop lié à l'autre. Le donataire se met dans la dépendance du donateur[453]. C'est pourquoi le brahmane ne doit pas « accepter » et encore moins solliciter du roi. Divinité parmi les divinités, il est supérieur au roi et dérogerait s'il faisait autre chose que prendre. Et d'autre part, du côté du roi, la façon de donner importe autant que ce qu'il donne[454].

Le don est donc à la fois ce qu'il faut faire, ce qu'il faut recevoir et ce qui est cependant dangereux à prendre. C'est que la chose donnée elle-même forme un lien bilatéral et irrévocable, surtout quand c'est un don de nourriture. Le donataire dépend de la colère du donateur[455], et même chacun dépend de l'autre. Aussi ne doit-on pas manger chez son ennemi[456].

Toutes sortes de précautions archaïques sont prises. Les codes et l'épopée s'étendent, comme savent s'étendre les littérateurs hindous, sur ce thème que dons, donateurs, choses données, sont termes à considérer relativement[457], avec précisions et scrupules, de façon qu'il n'y ait aucune faute dans la façon de donner et de recevoir. Tout est d'étiquette ; ce n'est pas comme au marché où, objectivement, pour un prix, on prend une chose. Rien n'est indifférent[458]. Contrats, alliances, transmissions de biens, liens créés par ces biens transmis entre personnages donnants et recevants, cette moralité économique tient compte de tout cet ensemble. La nature et l'intention des contractants, la nature de la chose donnée sont indivisibles[459].

Le poète juriste a su exprimer parfaitement ce que nous voulons décrire :

> Ici il n'y a pas qu'une roue (tournant d'un seul côté) [460].

III. – DROIT GERMANIQUE (LE GAGE ET LE DON)

Si les sociétés germaniques ne nous ont pas conservé des traces aussi anciennes et aussi complètes[461] de leur théorie du don, elles ont eu un système si net et si développé des échanges sous la forme de dons, volontairement et forcément donnés, reçus et rendus, qu'il en est peu d'aussi typiques.

La civilisation germanique, elle aussi, a été longtemps sans marchés[462]. Elle était restée essentiellement féodale et paysanne ; chez elle, la notion et même les mots de prix d'achat et de vente semblent d'origine récente[463]. Plus anciennement, elle avait développé, extrêmement, tout le système du potlatch, mais surtout tout le système des dons. Dans la mesure – et elle était assez grande – où les clans à l'intérieur des tribus, les grandes familles indivises à l'intérieur des clans[464], et où les tribus entre elles, les chefs entre eux, et même les rois entre eux, vivaient moralement et économiquement hors des sphères fermées du groupe familial, c'était sous la forme du don et de l'alliance, par des gages et par des otages, par des festins, par des présents, aussi grands que possible, qu'ils communiquaient, s'aidaient, s'alliaient. On a vu plus haut toute la litanie des cadeaux empruntés à l'*Havamal*. En plus de ce beau paysage de l'Edda nous indiquerons trois faits.

Une étude approfondie du très riche vocabulaire allemand des mots dérivés de *geben* et *gaben*, n'est pas encore faite[465]. Ils sont extraordinairement nombreux : *Ausgabe, Algabe, Angabe, Hingabe, Liebesgabe, Morgengabe*, la si curieuse *Trostgabe* (notre prix de consolation), *vorgeben, vergeben* (gaspiller et pardonner), *widergeben* et *wiedergeben ;* l'étude de *Gift, Mitgift*, etc. ; et l'étude des institutions qui sont désignées par ces mots est aussi à faire[466]. Par contre, tout le système des présents, cadeaux, son importance dans la tradition et le folklore, y compris l'obligation à rendre, sont admirablement décrits par M. Richard Meyer dans un des plus délicieux travaux de folklore que nous connaissions[467]. Nous y référons simplement et n'en retenons pour l'instant que les fines remarques qui concernent la force du lien qui oblige, l'*Angebinde* que constituent l'échange, l'offre, l'acceptation de cette offre et l'obligation de rendre.

Il y a d'ailleurs une institution qui persistait il y a bien peu de temps, qui persiste encore sans doute dans la morale et la coutume économique des villages allemands et qui a une importance extraordinaire au point de vue économique : c'est le *Gaben*[468], strict équivalent de l'*adanam* hindou. Lors du baptême, des communions, des fiançailles, du mariage, les invités – ils comprennent souvent tout le village – après le repas de noces, par exemple, ou le jour précédent – ou le jour suivant *(Guldentag)* – présentent des cadeaux de noces dont la valeur généralement dépasse de beaucoup les frais de la noce. Dans certains pays allemands, c'est ce *Gaben* qui constitue même la dot de la mariée, qu'on lui présente le matin des épousailles et c'est lui qui porte le nom de *Morgengabe*. En quelques endroits, la générosité de ces dons est un gage de la fertilité du jeune couple[469]. L'entrée en relations dans les fiançailles, les dons divers que les parrains et marraines font aux divers moments de la vie, pour qualifier et aider *(Helfete)* leurs filleuls, sont tout aussi importants. On reconnaît ce thème qui est familier encore à toutes nos mœurs, à tous nos contes, toutes nos légendes de l'invitation, de la malédiction des gens non invités, de la bénédiction et de la générosité des invités, surtout quand ils sont des fées.

Une deuxième institution a la même origine. C'est la nécessité du gage en toutes sortes de contrats germaniques[470]. Notre mot même de gage vient de là, de *wadium* (cf. anglais *wage*, salaire), Huvelin[471] a déjà montré que le *wadium* germanique[472] fournissait un moyen de comprendre le lien des contrats et le rapprochait du *nexum* romain. En effet, comme Huvelin l'interprétait, le gage accepté, permet aux contractants du droit germanique d'agir l'un sur l'autre, puisque l'un possède quelque chose de l'autre, puisque l'autre, ayant été propriétaire de la chose, peut l'avoir enchantée, et puisque, souvent, le gage, coupé en deux, était gardé par moitié par chacun des deux contractants. Mais à cette explication, il est possible d'en superposer une plus proche. La sanction magique peut intervenir, elle n'est pas le seul lien. La chose elle-même, donnée et engagée dans le gage, est, par sa vertu propre, un lien. D'abord, le gage est obligatoire. En droit germanique tout contrat ; toute vente ou achat, prêt ou dépôt, comprend une constitution de gage ; on donne à l'autre contractant un objet, en général de peu de prix : un gant, une pièce de monnaie *(Treugeld)*, un couteau – chez nous encore, des épingles – qu'on vous rendra lors du paiement de la chose livrée. Huvelin remarque déjà que la chose est de petite valeur et, d'ordinaire, personnelle ; il

rapproche avec raison ce fait du thème du « gage de vie », du « life-token » [473]. La chose ainsi transmise est, en effet, toute chargée de l'individualité du donateur. Le fait qu'elle est entre les mains du donataire pousse le contractant à exécuter le contrat, à se racheter en rachetant la chose. Ainsi le *nexum* est dans cette chose, et non pas seulement dans les actes magiques, ni non plus seulement dans les formes solennelles du contrat, les mots, les serments et les rites échangés, les mains serrées ; il y est comme il est dans les écrits, les « actes » à valeur magique, les « tailles » dont chaque partie garde sa part, les repas pris en commun où chacun participe de la substance de l'autre.

Deux traits de la *wadiatio* prouvent d'ailleurs cette force de la chose. D'abord le gage non seulement oblige et lie, mais encore il engage l'honneur[474], l'autorité, le « mana » de celui qui le livre[475]. Celui-ci reste dans une position inférieure tant qu'il ne s'est pas libéré de son engagement-pari. Car le mot *wette, wetten*[476], que traduit le *wadium* des lois a autant le sens de « pari » que celui de « gage ». C'est le prix d'un concours et la sanction d'un défi, encore plus immédiatement qu'un moyen de contraindre le débiteur. Tant que le contrat n'est pas terminé, il est comme le perdant du pari, le second dans la course, et ainsi il perd plus qu'il n'engage, plus que ce qu'il aura à payer ; sans compter qu'il s'expose à perdre ce qu'il a reçu et que le propriétaire revendiquera tant que le gage n'aura pas été retiré. – L'autre trait démontre le danger qu'il y a à recevoir le gage. Car il n'y a pas que celui qui donne qui s'engage, celui qui reçoit se lie aussi. Tout comme le donataire des Trobriand, il se défie de la chose donnée. Aussi la lui lance-t-on[477] à ses pieds, quand c'est une *festuca notata*[478], chargée de caractères runiques et d'entailles – quand c'est une taille dont il garde ou ne garde pas une partie – il la reçoit à terre ou dans son sein *(in laisum)*, et non pas dans la main. Tout le rituel a la forme du défi et de la défiance et exprime l'un et l'autre. D'ailleurs en anglais, même aujourd'hui, *throw the gage* équivaut à *throw the gauntlet.* C'est que le gage, comme la chose donnée, contient du danger pour les deux « co-respondants ».

Et voici le troisième fait. Le danger que représente la chose donnée ou transmise n'est sans doute nulle part mieux senti que dans le très ancien droit et les très anciennes langues germaniques. Cela explique le sens double du mot *gift* dans l'ensemble de ces langues, don d'une part, poison de l'autre. Nous avons développé ailleurs l'histoire sémantique de ce mot[479]. Ce thème du don funeste, du cadeau ou du bien qui se change en poison est fondamental dans le folklore germanique. L'or du Rhin est fatal à son conquérant, la coupe de Hagen est funèbre au héros qui y boit ; mille et mille contes et romans de ce genre, germaniques et celtiques hantent encore notre sensibilité. Citons seulement la strophe par laquelle un héros de l'Edda[480], Hreidmar, répond à la malédiction de Loki

```
Tu as donné des cadeaux,
Mais tu n'as pas donné des cadeaux d'amour,
Tu n'as pas donné d'un cœur bienveillant,
De votre vie, vous seriez déjà dépouillés,
Si j'avais su plutôt le danger.
```

Droit celtique

Une autre famille de sociétés indo-européennes a certainement connu ces institutions : ce sont les peuples celtiques ; M. Hubert et moi, nous avons commencé à prouver cette assertion[481].

Droit chinois

Enfin une grande civilisation, la chinoise, a gardé, de ces temps archaïques, précisément le principe de droit qui nous intéresse ; elle reconnaît le lien indissoluble de toute chose avec l'originel propriétaire. Même aujourd'hui, un individu qui a vendu un de ses biens[482], même meuble, garde toute sa vie durant, contre l'acheteur, une sorte de droit « de pleurer son bien ». Le père Hoang a consigné des modèles de ces « billets de gémissement » que remet le vendeur à l'acheteur[483]. C'est une espèce de droit de suite sur la chose, mêlée à un droit de suite sur

la personne, et qui poursuit le vendeur même bien longtemps après que la chose est entrée définitivement dans d'autres patrimoines, et après que tous les termes du contrat « irrévocable » ont été exécutés. Par la chose transmise, même si elle est fongible, l'alliance qui a été contractée n'est pas momentanée, et les contractants sont censés en perpétuelle dépendance.

En morale annamite, accepter un présent est dangereux. M. Westermarck[484], qui signale ce dernier fait, a entrevu une partie de son importance.

CHAPITRE IV

Conclusion

I. – CONCLUSIONS DE MORALE

Il est possible d'étendre ces observations à nos propres sociétés.

Une partie considérable de notre morale et de notre vie elle-même stationne toujours dans cette même atmosphère du don, de l'obligation et de la liberté mêlés. Heureusement, tout n'est pas encore classé exclusivement en termes d'achat et de vente. Les choses ont encore une valeur de sentiment en plus de leur valeur vénale, si tant est qu'il y ait des valeurs qui soient seulement de ce genre. Nous n'avons pas qu'une morale de marchands. Il nous reste des gens et des classes qui ont encore les mœurs d'autrefois et nous nous y plions presque tous, au moins à certaines époques de l'année ou à certaines occasions.

Le don non rendu rend encore inférieur celui qui l'a accepté, surtout quand il est reçu sans esprit de retour. Ce n'est pas sortir du domaine germanique que de rappeler le curieux essai d'Emerson, *On Gifts and Presents*[485]. La charité est encore blessante pour celui qui l'accepte[486], et tout l'effort de notre morale tend à supprimer le patronage inconscient et injurieux du riche « aumônier ».

L'invitation doit être rendue, tout comme la « politesse ». On voit ici, sur le fait, la trace du vieux fond traditionnel, celle des vieux potlatch nobles, et aussi on voit affleurer ces motifs fondamentaux de l'activité humaine : l'émulation entre les individus du même sexe[487], cet « impérialisme foncier » des hommes ; fond social d'une part, fond animal et psychologique de l'autre, voilà ce qui apparaît. Dans cette vie à part qu'est notre vie sociale, nous-mêmes, nous ne pouvons « rester en reste », comme on dit encore chez nous. Il faut rendre plus qu'on a reçu. La « tournée » est toujours plus chère et plus grande. Ainsi telle famille villageoise de notre enfance, en Lorraine, qui se restreignait à la vie la plus modeste en temps courant, se ruinait pour ses hôtes, à l'occasion de fêtes patronales, de mariage, de communion ou d'enterrement. Il faut être « grand seigneur » dans ces occasions. On peut même dire qu'une partie de notre peuple se conduit ainsi constamment et dépense sans compter quand il s'agit de ses hôtes, de ses fêtes, de ses « étrennes ».

L'invitation doit être faite et elle doit être acceptée. Nous avons encore cet usage, même dans nos corporations libérales. Il y a cinquante ans à peine, peut-être encore récemment, dans certaines parties d'Allemagne et de France, tout le village prenait part au festin du mariage ; l'abstention de quelqu'un était bien mauvais signe, présage et preuve d'envie, de « sort ». En France, dans de nombreux endroits, tout le monde prend part encore à la cérémonie. En Provence, lors de la naissance d'un enfant, chacun apporte encore son œuf et d'autres cadeaux symboliques.

Les choses vendues ont encore une âme, elles sont encore suivies par leur ancien propriétaire et elles le suivent. Dans une vallée des Vosges, à Cornimont, l'usage suivant était encore courant il n'y a pas longtemps et dure peut-être encore dans certaines familles : pour que les animaux achetés oublient leur ancien maître et ne soient pas tentés de retourner « chez eux », on faisait une croix sur le linteau de la porte de l'étable, on gardait le licol du vendeur, et on leur donnait du sel à la main. À Raon-aux-Bois, on leur donnait une tartine de beurre que l'on avait fait tourner trois fois autour de la crémaillère et on la leur présentait de la main droite. Il s'agit, il est vrai, du gros bétail, qui fait partie de la famille, l'étable faisant partie de la maison. Mais nombre d'autres usages français marquent qu'il faut détacher la chose vendue du vendeur, par exemple : frapper sur la chose vendue, fouetter le mouton qu'on vend, etc. [488]

Même on peut dire que toute une partie du droit, droit des industriels et des commerçants, est, en ce temps, en conflit avec la morale. Les préjugés économiques du peuple, ceux des producteurs, proviennent de leur volonté ferme de suivre la chose qu'ils ont produite et de la sensation aiguë que leur travail est revendu sans qu'ils prennent part au profit.

De nos jours, les vieux principes réagissent contre les rigueurs, les abstractions et les inhumanités de nos codes. À ce point de vue, on peut le dire, toute une partie de notre droit en gestation et certains usages, les plus récents, consistent à revenir en arrière. Et cette réaction contre l'insensibilité romaine et saxonne de notre régime est parfaitement saine et forte. Quelques nouveaux principes de droit et d'usage peuvent être interprétés ainsi.

Il a fallu longtemps pour reconnaître la propriété artistique, littéraire et scientifique, au-delà de l'acte brutal de la vente du manuscrit, de la première machine ou de l'œuvre d'art originale. Les sociétés n'ont, en effet, pas très grand intérêt à reconnaître aux héritiers d'un auteur ou d'un inventeur, ce bienfaiteur humain, plus que certains droits sur les choses créées par l'ayant droit ; on proclame volontiers qu'elles sont le produit de l'esprit collectif aussi bien que de l'esprit individuel ; tout le monde désire qu'elles tombent au plus vite dans le domaine public ou dans la circulation générale des richesses. Cependant le scandale de la plus-value des peintures, sculptures et objets d'art, du vivant des artistes et de leurs héritiers immédiats, a inspiré une loi française de septembre 1923, qui donne à l'artiste et à ses ayants droit un droit de suite, sur ces plus-values successives dans les ventes successives de ses œuvres[489].

Toute notre législation d'assurance sociale, ce socialisme d'État déjà réalisé, s'inspire du principe suivant : le travailleur a donné sa vie et son labeur à la collectivité d'une part, à ses patrons d'autre part, et, s'il doit collaborer à l'œuvre d'assurance, ceux qui ont bénéficié de ses services ne sont pas quittes envers lui avec le paiement du salaire, et l'État lui-même, représentant la communauté, lui doit, avec ses patrons et avec son concours à lui, une certaine sécurité dans la vie, contre le chômage, contre la maladie, contre la vieillesse, la mort.

Même des usages récents et ingénieux, par exemple les caisses d'assistance familiale que nos industriels français ont librement et vigoureusement développées en faveur des ouvriers chargés de famille, répondent spontanément à ce besoin de s'attacher les individus eux-mêmes, de tenir compte de leurs charges et des degrés d'intérêt matériel et moral que ces charges représentent[490]. Des associations analogues fonctionnent en Allemagne, en Belgique avec autant de succès. – En Grande-Bretagne en ce temps de terrible et long chômage touchant des millions d'ouvriers – se dessine tout un mouvement en faveur d'assurances contre le chômage qui seraient obligatoires et organisées par corporations. Les villes et l'État sont las de supporter ces immenses dépenses, ces paiements aux sans travail, dont la cause provient du fait des industries seules et des conditions générales du marché. Aussi des économistes distingués, des capitaines d'industries (Mr. Pybus, sir Lynden Macassey), agissent-ils pour que les entreprises elles-mêmes organisent ces caisses de chômage par corporations, fassent elles-mêmes ces sacrifices. Ils voudraient en somme, que le coût de la sécurité ouvrière, de la défense contre le manque de travail, fasse partie des frais généraux de chaque industrie en particulier.

Toute cette morale et cette législation correspondent à notre avis, non pas à un trouble, mais à un retour au droit[491]. D'une part, on voit poindre et entrer dans les faits la morale professionnelle et le droit corporatif. Ces caisses de compensation, ces sociétés mutuelles, que les groupes industriels forment en faveur de telle ou telle œuvre corporative, ne sont entachées d'aucun vice, aux yeux d'une morale pure, sauf en ce point, leur gestion est purement patronale. De plus, ce sont des groupes qui agissent : l'État, les communes, les établissements publics d'assistance, les caisses de retraites, d'épargne, des sociétés mutuelles, le patronat, les salariés ; ils sont associés tous ensemble, par exemple dans la législation sociale d'Allemagne, d'Alsace-Lorraine ; et demain dans l'assurance sociale française, ils le seront également. Nous revenons donc à une morale de groupes.

D'autre part, ce sont des individus dont l'État et ses sous-groupes veulent prendre soin. La société veut retrouver la cellule sociale. Elle recherche, elle entoure l'individu, dans un curieux état d'esprit, où se mélangent le sentiment des droits qu'il a et d'autres sentiments plus purs : de charité, de « service social », de solidarité. Les thèmes du don, de la liberté et de l'obligation dans le don, celui de la libéralité et celui de l'intérêt qu'on a à donner, reviennent chez nous, comme reparaît un motif

dominant trop longtemps oublié.

Mais il ne suffit pas de constater le fait, il faut en déduire une pratique, un précepte de morale. Il ne suffit pas de dire que le droit est en voie de se débarrasser de quelques abstractions : distinction du droit réel et du droit personnel ; – qu'il est en voie d'ajouter d'autres droits au droit brutal de la vente et du paiement des services. Il faut dire que cette révolution est bonne.

D'abord, nous revenons, et il faut revenir, à des mœurs de « dépense noble ». Il faut que, comme en pays anglo-saxon, comme en tant d'autres sociétés contemporaines, sauvages et hautement civilisées, les riches reviennent – librement et aussi forcément – à se considérer comme des sortes de trésoriers de leurs concitoyens. Les civilisations antiques – dont sortent les nôtres – avaient, les unes le jubilé, les autres les liturgies, chorégies et triérarchies, les syssities (repas en commun), les dépenses obligatoires de l'édile et des personnages consulaires. On devra remonter à des lois de ce genre. Ensuite il faut plus de souci de l'individu, de sa vie, de sa santé, de son éducation – chose rentable d'ailleurs – de sa famille et de l'avenir de celle-ci. Il faut plus de bonne foi, de sensibilité, de générosité dans les contrats de louage de services, de location d'immeubles, de vente de denrées nécessaires. Et il faudra bien qu'on trouve le moyen de limiter les fruits de la spéculation et de l'usure.

Cependant, il faut que l'individu travaille. Il faut qu'il soit forcé de compter sur soi plutôt que sur les autres. D'un autre côté, il faut qu'il défende ses intérêts, personnellement et en groupe. L'excès de générosité et le communisme lui seraient aussi nuisibles et seraient aussi nuisibles à la société que l'égoïsme de nos contemporains et l'individualisme de nos lois. Dans le Mahabharata, un génie malfaisant des bois explique à un brahmane qui donnait trop et mal à propos : « Voilà pourquoi tu es maigre et pâle. » La vie du moine et celle de Shylock doivent être également évitées. Cette morale nouvelle consistera sûrement dans un bon et moyen mélange de réalité et d'idéal.

Ainsi, on peut et on doit revenir à de l'archaïque, à des éléments ; on retrouvera des motifs de vie et d'action que connaissent encore des sociétés et des classes nombreuses : la joie à donner en public ; le plaisir de la dépense artistique généreuse ; celui de l'hospitalité et de la fête privée et publique. L'assurance sociale, la sollicitude de la mutualité, de la coopération, celle du groupe professionnel, de toutes ces personnes morales que le droit anglais décore du nom de « Friendly Societies » valent mieux que la simple sécurité personnelle que garantissait le noble à son tenancier, mieux que la vie chiche que donne le salaire journalier assigné par le patronat, et même mieux que l'épargne capitaliste – qui n'est fondée que sur un crédit changeant.

Il est même possible de concevoir ce que serait une société où régneraient de pareils principes. Dans les professions libérales de nos grandes nations fonctionnent déjà à quelque degré une morale et une économie de ce genre. L'honneur, le désintéressement, la solidarité corporative n'y sont pas un vain mot, ni ne sont contraires aux nécessités du travail. Humanisons de même les autres groupes professionnels et perfectionnons encore ceux-là. Ce sera un grand progrès fait, que Durkheim a souvent préconisé.

Ce faisant, on reviendra, selon nous, au fondement constant du droit, au principe même de la vie sociale normale. Il ne faut pas souhaiter que le citoyen soit ni trop bon et trop subjectif, ni trop insensible et trop réaliste. Il faut qu'il ait un sens aigu de lui-même mais aussi des autres, de la réalité sociale (y a-t-il même, en ces choses de morale, une autre réalité ?). Il faut qu'il agisse en tenant compte de lui, des sous-groupes, et de la société. Cette morale est éternelle ; elle est commune aux sociétés les plus évoluées, à celles du proche futur, et aux sociétés les moins élevées que nous puissions imaginer. Nous touchons le roc. Nous ne parlons même plus en termes de droit, nous parlons d'hommes et de groupes d'hommes parce que ce sont eux, c'est la société, ce sont des sentiments d'hommes en esprit, en chair et en os, qui agissent de tout temps et ont agi partout.

Démontrons cela. Le système que nous proposons d'appeler le système des prestations totales, de clan à clan – celui dans lequel individus et groupes échangent tout entre eux –, constitue le plus ancien système d'économie et de droit que nous puissions constater et concevoir. Il forme le fond sur lequel s'est détachée la morale du don-échange. Or, il est exactement, toutes proportions gardées, du même type que celui vers lequel nous voudrions voir nos sociétés se diriger. Pour faire comprendre ces lointaines phases du droit, voici deux exemples empruntés à des sociétés

extrêmement diverses.

Dans un *corroboree* (danse dramatique publique) de Pine Mountain[492] (Centre oriental du Queensland), chaque individu à son tour entre dans le lieu consacré, tenant dans sa main son propulseur de lance, l'autre main restant derrière son dos ; il lance son arme dans un cercle à l'autre bout du terrain de danse, nommant en même temps à haute voix le lieu dont il vient, par exemple : « Kunyan est ma contrée » [493] ; il s'arrête un moment et pendant ce temps-là ses amis « mettent un présent », une lance, un boomerang, une autre arme, dans son autre main. « Un bon guerrier peut ainsi recevoir plus que sa main ne peut tenir, surtout s'il a des filles à marier. » [494]

Dans la tribu des Winnebago (tribu Siou), les chefs de clans adressent à leurs confrères[495], chefs des autres clans, des discours fort caractéristiques, modèles de cette étiquette[496] répandue dans toutes les civilisations des Indiens de l'Amérique du Nord. Chaque clan cuit des aliments, prépare du tabac pour les représentants des autres clans, lors de la fête de clan. Et voici par exemple des fragments des discours du chef du clan des Serpents[497] : « Je vous salue ; c'est bien ; comment pourrais-je dire autrement ? Je suis un pauvre homme sans valeur et vous vous êtes souvenus de moi. C'est bien… Vous avez pensé aux esprits et vous êtes venus vous asseoir avec moi… Vos plats vont être bientôt remplis, je vous salue donc encore, vous, humains qui prenez la place des esprits, etc. » Et lorsque chacun des chefs a mangé et qu'on a fait les offrandes de tabac dans le feu, la formule finale expose l'effet moral de la fête et de toutes ses prestations : « Je vous remercie d'être venus occuper ce siège, je vous suis reconnaissant. Vous m'avez encouragé… Les bénédictions de vos grands-pères (qui ont eu des révélations et que vous incarnez), sont égales à celles des esprits. Il est bien que vous ayez pris part à ma fête. Ceci doit être, que nos anciens ont dit : "Votre vie est faible et vous ne pouvez être fortifié que par le 'conseil des braves' ". Vous m'avez conseillé… C'est de la vie pour moi. »

Ainsi, d'un bout à l'autre de l'évolution humaine, il n'y a pas deux sagesses. Qu'on adopte donc comme principe de notre vie ce qui a toujours été un principe et le sera toujours : sortir de soi, donner, librement et obligatoirement ; on ne risque pas de se tromper. Un beau proverbe maori le dit :

Ko Maru kai atu

Ko Maru kai mai

ka ngohe ngohe.

« Donne autant que tu prends, tout sera très bien. » [498]

II – CONCLUSIONS DE SOCIOLOGIE ÉCONOMIQUE ET D'ÉCONOMIE POLITIQUE

Ces faits n'éclairent pas seulement notre morale et n'aident pas seulement à diriger notre idéal ; de leur point de vue, on peut mieux analyser les faits économiques les plus généraux, et même cette analyse aide à entrevoir de meilleurs procédés de gestion applicables à nos sociétés.

À plusieurs reprises, on a vu combien toute cette économie de l'échange-don était loin de rentrer dans les cadres de l'économie soi-disant naturelle, de l'utilitarisme. Tous ces phénomènes si considérables de la vie économique de tous ces peuples – disons, pour fixer les esprits, qu'ils sont bons représentants de la grande civilisation néolithique – et toutes ces survivances considérables de ces traditions, dans les sociétés proches de nous ou dans les usages des nôtres, échappent aux schèmes que donnent d'ordinaire les rares économistes qui ont voulu comparer les diverses économies connues[499]. Nous ajoutons donc nos observations répétées à celles de M. Malinowski qui a consacré tout un travail à « faire sauter » les doctrines courantes sur l'économie « primitive » [500].

Voici une chaîne de faits bien solide :

La notion de valeur fonctionne dans ces sociétés ; des surplus très grands, absolument parlant, sont amassés ; ils sont dépensés souvent en pure perte, avec un luxe relativement énorme[501] et qui n'a rien de mercantile ; il y a des signes de richesse, des sortes de monnaies[502], qui sont échangées. Mais

toute cette économie très riche est encore pleine d'éléments religieux : la monnaie a encore son pouvoir magique et est encore liée au clan ou à l'individu[503] ; les diverses activités économiques, par exemple le marché, sont imprégnées de rites et de mythes ; elles gardent un caractère cérémoniel, obligatoire, efficace[504] ; elles sont pleines de rites et de droits. À ce point de vue nous répondons déjà à la question que posait Durkheim à propos de l'origine religieuse de la notion de valeur économique[505]. Ces faits répondent aussi à une foule de questions concernant les formes et les raisons de ce qu'on appelle si mal l'échange, le « troc », la *permutatio*[506] des choses utiles, qu'à la suite des prudents Latins, suivant eux-mêmes Aristote[507], une économie historique met à l'origine de la division du travail. C'est bien autre chose que de l'utile, qui circule dans ces sociétés de tous genres, la plupart déjà assez éclairées. Les clans, les âges et, généralement, les sexes – à cause des multiples rapports auxquels les contacts donnent lieu – sont dans un état de perpétuelle effervescence économique et cette excitation est elle-même fort peu terre à terre ; elle est bien moins prosaïque que nos ventes et achats, que nos louages de service ou que nos jeux de Bourse.

Cependant, on peut encore aller plus loin que nous ne sommes parvenus jusqu'ici. On peut dissoudre, brasser, colorer et définir autrement les notions principales dont nous nous sommes servis. Les termes que nous avons employés : présent, cadeau, don, ne sont pas eux-mêmes tout à fait exacts. Nous n'en trouvons pas d'autres, voilà tout. Ces concepts de droit et d'économie que nous nous plaisons à opposer : liberté et obligation ; libéralité, générosité, luxe et épargne, intérêt, utilité, il serait bon de les remettre au creuset. Nous ne pouvons donner que des indications à ce sujet : choisissons par exemple[508] les Trobriand. C'est encore une notion complexe qui inspire tous les actes économiques que nous avons décrits ; et cette notion n'est ni celle de la prestation purement libre et purement gratuite, ni celle de la production et de l'échange purement intéressés de l'utile. C'est une sorte d'hybride qui a fleuri là-bas.

M. Malinowski a fait un effort sérieux[509] pour classer du point de vue des mobiles, de l'intérêt et du désintéressement, toutes les transactions qu'il constate chez ses Trobriandais ; il les étage entre le don pur et le troc pur après marchandage[510]. Cette classification est au fond inapplicable. Ainsi, selon M. Malinowski, le type du don pur serait le don entre époux[511]. Or, précisément, à notre sens, l'un des faits les plus importants signalés par M. Malinowski et qui jette une lumière éclatante sur tous les rapports sexuels dans toute l'humanité, consiste à rapprocher le *mapula*[512], le paiement « constant » de l'homme à sa femme, d'une sorte de salaire pour service sexuel rendu[513]. De même les cadeaux au chef sont des tributs ; les distributions de nourriture *(sagali)* sont des indemnités pour travaux, pour rites accomplis, par exemple en cas de veillée funéraire[514]. Au fond, de même que ces dons ne sont pas libres, ils ne sont pas réellement désintéressés. Ce sont déjà des contre-prestations pour la plupart, et faites même en vue non seulement de payer des services et des choses, mais aussi de maintenir une alliance profitable[515] et qui ne peut même être refusée, comme par exemple l'alliance entre tribus de pêcheurs[516] et tribus d'agriculteurs ou de potiers. Or, ce fait est général, nous l'avons rencontré par exemple en pays Maori, Tsimshian[517], etc. On voit donc où réside cette force, à la fois mystique et pratique qui soude les clans et en même temps les divise, qui divise leur travail et en même temps les contraint à l'échange. Même dans ces sociétés, l'individu et le groupe, ou plutôt le sous-groupe, se sont toujours senti le droit souverain de refuser le contrat : c'est ce qui donne un aspect de générosité à cette circulation des biens ; mais, d'autre part, ils n'avaient à ce refus, normalement, ni droit ni intérêt ; et c'est ce qui rend ces lointaines sociétés tout de même parentes des nôtres.

L'emploi de la monnaie pourrait suggérer d'autres réflexions. Les *vaygu'a* des Trobriand, bracelets et colliers, tout comme les cuivres du Nord-Ouest américain ou les *wampun* iroquois, sont à la fois des richesses, des signes[518] de richesse, des moyens d'échange et de paiement, et aussi des choses qu'il faut donner, voire détruire. Seulement, ce sont encore des gages liés aux personnes qui les emploient, et ces gages les lient. Mais comme, d'autre part, ils servent déjà de signes monétaires, on a intérêt à les donner pour pouvoir en posséder d'autres à nouveau, en les transformant en marchandises ou en services qui se retransformeront à leur tour en monnaies. On dirait vraiment que le chef trobriandais ou tsimshian procède à un lointain degré à la façon du capitaliste qui sait se défaire de sa monnaie en temps utile, pour reconstituer ensuite son capital mobile. Intérêt et désintéressement expliquent également cette forme de la circulation des richesses et celle de la circulation archaïque des signes de richesse qui les suivent.

Même la destruction pure des richesses ne correspond pas à ce détachement complet qu'on croirait y trouver. Même ces actes de grandeur ne sont pas exempts d'égotisme. La forme purement somptuaire, presque toujours exagérée, souvent purement destructrice, de la consommation, où des biens considérables et longtemps amassés sont donnés tout d'un coup ou même détruits, surtout en cas de potlatch[519], donne à ces institutions un air de pure dépense dispendieuse, de prodigalité enfantine. En effet, et en fait, non seulement on y fait disparaître des choses utiles, de riches aliments consommés avec excès, mais même on y détruit pour le plaisir de détruire, par exemple, ces cuivres, ces monnaies, que les chefs tsimshian, tlingit et haïda jettent à l'eau et que brisent les chefs kwakiultl et ceux des tribus qui leur sont alliées. Mais le motif de ces dons et de ces consommations forcenées, de ces pertes et de ces destructions folles de richesses, n'est, à aucun degré, surtout dans les sociétés à potlatch, désintéressé. Entre chefs et vassaux, entre vassaux et tenants, par ces dons, c'est la hiérarchie qui s'établit. Donner, c'est manifester sa supériorité, être plus, plus haut, *magister ;* accepter sans rendre ou sans rendre plus, c'est se subordonner, devenir client et serviteur, devenir petit, choir plus bas *(minister)*.

Le rituel magique du *kula* appelé *mwasila*[520] est plein de formules et de symboles qui démontrent que le futur contractant recherche avant tout ce profit : la supériorité sociale, et on pourrait même dire brutale. Ainsi, après avoir enchanté la noix de bétel dont ils vont se servir avec leurs partenaires, après avoir enchanté le chef, ses camarades, leurs porcs, les colliers, puis la tête et ses « ouvertures », plus tout ce qu'on apporte, les *pari*, dons d'ouverture, etc., après avoir enchanté tout cela, le magicien chante, non sans exagération[521] :

> Je renverse la montagne, la montagne bouge, la montagne s'écroule, etc. Mon charme va au sommet de la montagne de Dobu… Mon canot va couler…, etc. Ma renommée est comme le tonnerre ; mon pas est comme le bruit que font les sorciers volants. Tudududu.

Être le premier, le plus beau, le plus chanceux, le plus fort et le plus riche, voilà ce qu'on cherche et comment on l'obtient. Plus tard, le chef confirme son *mana* en redistribuant à ses vassaux, parents, ce qu'il vient de recevoir ; il maintient son rang parmi les chefs en rendant bracelets contre colliers, hospitalité contre visites, et ainsi de suite… Dans ce cas la richesse est, à tout point de vue, autant un moyen de prestige qu'une chose d'utilité. Mais est-il sûr qu'il en soit autrement parmi nous et que même chez nous la richesse ne soit pas avant tout le moyen de commander aux hommes ?

Passons maintenant au feu d'épreuve l'autre notion que nous venons d'opposer à celle de don et de désintéressement : la notion d'intérêt, de recherche individuelle de l'utile. Celle-là non plus ne se présente pas comme elle fonctionne dans notre esprit à nous. Si quelque motif équivalent anime chefs trobriandais ou américains, clans andamans, etc., ou animait autrefois généreux Hindous, nobles Germains et Celtes dans leurs dons et dépenses, ce n'est pas la froide raison du marchand, du banquier et du capitaliste. Dans ces civilisations, on est intéressé, mais d'autre façon que de notre temps. On thésaurise, mais pour dépenser, pour « obliger », pour avoir des « hommes liges ». D'autre part, on échange, mais ce sont surtout des choses de luxe, des ornements, des vêtements, ou ce sont des choses immédiatement consommées, des festins. On rend avec usure, mais c'est pour humilier le premier donateur ou échangiste et non pas seulement pour le récompenser de la perte que lui cause une « consommation différée ». Il y a intérêt, mais cet intérêt n'est qu'analogue à celui qui, dit-on, nous guide.

Entre l'économie relativement amorphe et désintéressée, à l'intérieur des sous-groupes, qui règle la vie des clans australiens ou américains du Nord (Est et Prairie), d'une part ; et l'économie individuelle et du pur intérêt que nos sociétés ont connu au moins en partie, dès qu'elle fut trouvée par les populations sémitiques et grecques, d'autre part ; entre ces deux types, dis-je, s'est étagée toute une série immense d'institutions et d'événements économiques, et cette série n'est pas gouvernée par le rationalisme économique dont on fait si volontiers la théorie.

Le mot même d'intérêt est récent, d'origine technique comptable : « *interest* », latin, qu'on écrivait sur les livres de comptes, en face des rentes à percevoir. Dans les morales anciennes les plus épicuriennes, c'est le bien et le plaisir qu'on recherche, et non pas la matérielle utilité. Il a fallu la victoire du rationalisme et du mercantilisme pour que soient mises en vigueur, et élevées à la hauteur de principes, les notions de profit et d'individu. On peut presque dater – après Mandeville *(Fable des Abeilles)* – le triomphe de la notion d'intérêt individuel. On ne peut que difficilement

et seulement par périphrase traduire ces derniers mots, en latin ou en grec, ou en arabe. Même les hommes qui écrivirent le sanskrit classique, qui employèrent le mot *artha*, assez proche de notre idée d'intérêt, se sont fait de l'intérêt, comme des autres catégories de l'action, une autre idée que nous. Les livres sacrés de l'Inde classique répartissent déjà les activités humaines suivant : la loi *(dharma)*, l'intérêt *(artha)*, le désir *(kama)*. Mais c'est avant tout de l'intérêt politique qu'il s'agit : celui du roi et des brahmanes, des ministres, celui du royaume et de chaque caste. La littérature considérable des *Nitiçastra* n'est pas économique.

Ce sont nos sociétés d'Occident qui ont, très récemment, fait de l'homme un « animal économique ». Mais nous ne sommes pas encore tous des êtres de ce genre. Dans nos masses et dans nos élites, la dépense pure et irrationnelle est de pratique courante ; elle est encore caractéristique des quelques fossiles de notre noblesse. L'*homo œconomicus* n'est pas derrière nous, il est devant nous ; comme l'homme de la morale et du devoir ; comme l'homme de la science et de la raison. L'homme a été très longtemps autre chose ; et il n'y a pas bien longtemps qu'il est une machine, compliquée d'une machine à calculer.

D'ailleurs nous sommes encore heureusement éloigné de ce constant et glacial calcul utilitaire. Qu'on analyse de façon approfondie, statistique, comme M. Halbwachs l'a fait pour les classes ouvrières, ce qu'est notre consommation, notre dépense à nous, occidentaux des classes moyennes. Combien de besoins satisfaisons-nous ? et combien de tendances ne satisfaisons-nous pas qui n'ont pas pour but dernier l'utile ? L'homme riche, lui, combien affecte-il, combien peut-il affecter de son revenu à son utilité personnelle ? Ses dépenses de luxe, d'art, de folie, de serviteurs ne le font-elles pas ressembler aux nobles d'autrefois ou aux chefs barbares dont nous avons décrit les mœurs ?

Est-il bien qu'il en soit ainsi ? C'est une autre question. Il est bon peut-être qu'il y ait d'autres moyens de dépenser et d'échanger que la pure dépense. Cependant, à notre sens, ce n'est pas dans le calcul des besoins individuels qu'on trouvera la méthode de la meilleure économie. Nous devons, je le crois, même en tant que nous voulons développer notre propre richesse, rester autre chose que de purs financiers, tout en devenant de meilleurs comptables et de meilleurs gestionnaires. La poursuite brutale des fins de l'individu est nuisible aux fins et à la paix de l'ensemble, au rythme de son travail et de ses joies et – par l'effet en retour – à l'individu lui-même.

Déjà, nous venons de le voir, des sections importantes, des associations de nos entreprises capitalistes elles-mêmes, cherchent en groupes à s'attacher leurs employés en groupes. D'autre part, tous les groupements syndicalistes, ceux des patrons comme ceux des salariés, prétendent qu'ils défendent et représentent l'intérêt général avec autant de ferveur que l'intérêt particulier de leurs adhérents ou même de leurs corporations. Ces beaux discours sont, il est vrai, émaillés de bien des métaphores. Cependant, il faut le constater, non seulement la morale et la philosophie, mais même encore l'opinion et l'art économique lui-même, commencent à se hausser à ce niveau « social ». On sent qu'on ne peut plus bien faire travailler que des hommes sûrs d'être loyalement payés toute leur vie, du travail qu'ils ont loyalement exécuté, en même temps pour autrui que pour eux-mêmes. Le producteur échangiste sent de nouveau – il a toujours senti – mais cette fois, il sent de façon aiguë, qu'il échange plus qu'un produit ou qu'un temps de travail, qu'il donne quelque chose de soi ; son temps, sa vie. Il veut donc être récompensé, même avec modération, de ce don. Et lui refuser cette récompense c'est l'inciter à la paresse et au moindre rendement.

Peut-être pourrions-nous indiquer une conclusion à la fois sociologique et pratique. La fameuse Sourate LXIV, « déception mutuelle » (Jugement dernier), donnée à La Mecque, à Mahomet, dit de Dieu :

> 15. Vos richesses et vos enfants sont votre tentation pendant que Dieu tient en réserve une récompense magnifique.
>
> 16. Craignez Dieu de toutes vos forces ; écoutez, obéissez, faites l'aumône *(sadaqa)* dans votre propre intérêt. Celui qui se tient en garde contre son avarice sera heureux.
>
> 17. Si vous faites à Dieu un prêt généreux, il vous paiera le double, il vous pardonnera car il est reconnaissant et plein de longanimité.
>
> 18. Il connaît les choses visibles et invisibles, il est le puissant et le sage.

Remplacez le nom d'Allah par celui de la société et celui du groupe professionnel ou additionnez les trois noms, si vous êtes religieux ; remplacez le concept d'aumône par celui de coopération, d'un travail, d'une prestation faite en vue d'autrui : vous aurez une assez bonne idée de l'art économique qui est en voie d'enfantement laborieux. On le voit déjà fonctionner dans certains groupements économiques, et dans les cœurs des masses qui ont, bien souvent, mieux que leurs dirigeants, le sens de leurs intérêts, de l'intérêt commun.

Peut-être, en étudiant ces côtés obscurs de la vie sociale, arrivera-t-on à éclairer un peu la route que doivent prendre nos nations, leur morale en même temps que leur économie.

III. – CONCLUSION DE SOCIOLOGIE GÉNÉRALE ET DE MORALE

Qu'on nous permette encore une remarque de méthode à propos de celle que nous avons suivie.

Non pas que nous voulions proposer ce travail comme un modèle. Il est tout d'indications. Il est insuffisamment complet et l'analyse pourrait encore être poussée plus loin[522]. Au fond, ce sont plutôt des questions que nous posons aux historiens, aux ethnographes, ce sont des objets d'enquêtes que nous proposons plutôt que nous ne résolvons un problème et ne rendons une réponse définitive. Il nous suffit pour le moment d'être persuadé que, dans cette direction, on trouvera de nombreux faits.

Mais, s'il en est ainsi, c'est qu'il y a dans cette façon de traiter un problème un principe heuristique que nous voudrions dégager. Les faits que nous avons étudiés sont tous, qu'on nous permette l'expression, des faits sociaux *totaux* ou, si l'on veut – mais nous aimons moins le mot – généraux : c'est-à-dire qu'ils mettent en branle dans certains cas la totalité de la société et de ses institutions (potlatch, clans affrontés, tribus se visitant, etc.) et dans d'autres cas, seulement un très grand nombre d'institutions, en particulier lorsque ces échanges et ces contrats concernent plutôt des individus.

Tous ces phénomènes sont à la fois juridiques, économiques, religieux, et même esthétiques, morphologiques, etc. Ils sont juridiques, de droit privé et public, de moralité organisée et diffuse, strictement obligatoires ou simplement loués et blâmés, politiques et domestiques en même temps, intéressant les classes sociales aussi bien que les clans et les familles. Ils sont religieux : de religion stricte et de magie et d'animisme et de mentalité religieuse diffuse. Ils sont économiques : car l'idée de la valeur, de l'utile, de l'intérêt, du luxe, de la richesse, de l'acquisition, de l'accumulation, et d'autre part, celle de la consommation, même celle de la dépense pure, purement somptuaire, y sont partout présentes, bien qu'elles y soient entendues autrement qu'aujourd'hui chez nous. D'autre part, ces institutions ont un côté esthétique important dont nous avons fait délibérément abstraction dans cette étude : mais les danses qu'on exécute alternativement, les chants et les parades de toutes sortes, les représentations dramatiques qu'on se donne de camp à camp et d'associé à associé ; les objets de toutes sortes qu'on fabrique, use, orne, polit, recueille et transmet avec amour, tout ce qu'on reçoit avec joie et présente avec succès, les festins eux-mêmes auxquels tous participent ; tout, nourriture, objets et services, même le « respect », comme disent les Tlingit, tout est cause d'émotion esthétique et non pas seulement d'émotions de l'ordre du moral ou de l'intérêt[523]. Ceci est vrai non seulement de la Mélanésie, mais encore plus particulièrement de ce système qu'est le potlatch du Nord-Ouest américain, encore plus vrai de la fête-marché du monde indo-européen[524]. Enfin, ce sont clairement des phénomènes morphologiques. Tout s'y passe au cours d'assemblées, de foires et de marchés, ou tout au moins de fêtes qui en tiennent lieu. Toutes celles-ci supposent des congrégations dont la permanence peut excéder une saison de concentration sociale, comme les potlatch d'hiver des Kwakiutl, ou des semaines, comme les expéditions maritimes des Mélanésiens. D'autre part, il faut qu'il y ait des routes, des pistes tout au moins, des mers ou des lacs où on puisse se transporter en paix. Il faut les alliances tribales et intertribales ou internationales, le *commercium* et le *connubium*[525].

Ce sont donc plus que des thèmes, plus que des éléments d'institutions, plus que des institutions complexes, plus même que des systèmes d'institutions divisés par exemple en religion, droit, économie, etc. Ce sont des « touts », des systèmes sociaux entiers dont nous avons essayé de décrire le fonctionnement. Nous avons vu des sociétés à l'état dynamique ou physiologique.

Nous ne les avons pas étudiées comme si elles étaient figées, dans un état statique ou plutôt cadavérique, et encore moins les avons-nous décomposées et disséquées en règles de droit, en mythes, en valeurs et en prix. C'est en considérant le tout ensemble que nous avons pu percevoir l'essentiel, le mouvement du tout, l'aspect vivant, l'instant fugitif où la société prend, où les hommes prennent conscience sentimentale d'eux-mêmes et de leur situation vis-à-vis d'autrui. II y a, dans cette observation concrète de la vie sociale, le moyen de trouver des faits nouveaux que nous commençons seulement à entrevoir. Rien à notre avis n'est plus urgent ni fructueux que cette étude des faits sociaux.

Elle a un double avantage. D'abord un avantage de généralité, car ces faits de fonctionnement général ont des chances d'être plus universels que les diverses institutions ou que les divers thèmes de ces institutions, toujours plus ou moins accidentellement teintés d'une couleur locale. Mais surtout, elle a un avantage de réalité. On arrive ainsi à voir les choses sociales elles-mêmes, dans le concret, comme elles sont. Dans les sociétés, on saisit plus que des idées ou des règles, on saisit des hommes, des groupes et leurs comportements. On les voit se mouvoir comme en mécanique on voit des masses et des systèmes, ou comme dans la mer nous voyons des pieuvres et des anémones. Nous apercevons des nombres d'hommes, des forces mobiles, et qui flottent dans leur milieu et dans leurs sentiments.

Les historiens sentent et objectent à juste titre que les sociologues font trop d'abstractions et séparent trop les divers éléments des sociétés les uns des autres. Il faut faire comme eux : observer ce qui est donné. Or, le donné, c'est Rome, c'est Athènes, c'est le Français moyen, c'est le Mélanésien de telle ou telle île, et non pas la prière ou le droit en soi. Après avoir forcément un peu trop divisé et abstrait, il faut que les sociologues s'efforcent de recomposer le tout. Ils trouveront ainsi de fécondes données. – Ils trouveront aussi le moyen de satisfaire les psychologues. Ceux-ci sentent vivement leur privilège, et surtout les psychopathologistes ont la certitude d'étudier du concret. Tous étudient ou devraient observer le comportement d'êtres totaux et non divisés en facultés. Il faut les imiter. L'étude du concret, qui est du complet, est possible et plus captivante et plus explicative encore en sociologie. Nous, nous observons des réactions complètes et complexes de quantités numériquement définies d'hommes, d'êtres complets et complexes. Nous aussi, nous décrivons ce qu'ils sont dans leurs organismes et leurs *psychai*, en même temps que nous décrivons ce comportement de cette masse et les psychoses qui y correspondent : sentiments, idées, volitions de la foule ou des sociétés organisées et de leurs sous-groupes. Nous aussi, nous voyons des corps et les réactions de ces corps, dont idées et sentiments sont d'ordinaire les interprétations et, plus rarement, les motifs. Le principe et la fin de la sociologie, c'est d'apercevoir le groupe entier et son comportement tout entier.

Nous n'avons pas eu le temps – ç'aurait été indûment étendre un sujet restreint – d'essayer d'apercevoir dès maintenant le tréfonds morphologique de tous les faits que nous avons indiqués. Il est peut-être cependant utile d'indiquer, au moins à titre d'exemple de la méthode que nous voudrions suivre, dans quelle voie nous poursuivrions cette recherche.

Toutes les sociétés que nous avons décrites ci-dessus, sauf nos sociétés européennes, sont des sociétés segmentées. Même les sociétés indo-européennes, la romaine d'avant les *Douze Tables*, les sociétés germaniques encore très tard, jusqu'à la rédaction de l'*Edda*, la société irlandaise jusqu'à la rédaction de sa principale littérature étaient encore à base de clans et tout au moins de grandes familles plus ou moins indivises à l'intérieur et plus ou moins isolées les unes des autres à l'extérieur. Toutes ces sociétés sont, ou étaient, loin de notre unification et de l'unité qu'une histoire insuffisante leur prête. D'autre part, à l'intérieur de ces groupes, les individus, même fortement marqués, étaient moins tristes, moins sérieux, moins avares et moins personnels que nous ne sommes ; extérieurement tout au moins, ils étaient ou sont plus généreux, plus donnants que nous. Lorsque, lors des fêtes tribales, des cérémonies des clans affrontés et des familles qui s'allient ou s'initient réciproquement, les groupes se rendent visite ; même lorsque, dans des sociétés plus avancées – quand la loi « d'hospitalité » s'est développée – la loi des amitiés et des contrats avec les dieux, est venue assurer la « paix » des « marchés » et des villes ; pendant tout un temps considérable et dans un nombre considérable de sociétés, les hommes se sont abordés dans un curieux état d'esprit, de crainte et d'hostilité exagérées et de générosité également exagérée, mais qui ne sont folles qu'à nos yeux. Dans toutes les sociétés qui nous ont précédés immédiatement

et encore nous entourent, et même dans de nombreux usages de notre moralité populaire, il n'y a pas de milieu : se confier entièrement ou se défier entièrement ; déposer ses armes et renoncer à sa magie, ou donner tout : depuis l'hospitalité fugace jusqu'aux filles et aux biens. C'est dans des états de ce genre que les hommes ont renoncé à leur quant-à-soi et ont su s'engager à donner et à rendre.

C'est qu'ils n'avaient pas le choix. Deux groupes d'hommes qui se rencontrent ne peuvent que : ou s'écarter – et, s'ils se marquent une méfiance ou se lancent un défi, se battre – ou bien traiter. Jusqu'à des droits très proches de nous, jusqu'à des économies pas très éloignées de la nôtre, ce sont toujours des étrangers avec lesquels on « traite », même quand on est allié. Les gens de Kiriwina dans les Trobriand dirent à M. Malinowski[526] : « Les hommes de Dobu ne sont pas bons comme nous ; ils sont cruels, ils sont cannibales ; quand nous arrivons à Dobu, nous les craignons. Ils pourraient nous tuer. Mais voilà, je crache de la racine de gingembre, et leur esprit change. Ils déposent leurs lances et nous reçoivent bien. » Rien ne traduit mieux cette instabilité entre la fête et la guerre.

Un des meilleurs ethnographes, M. Thurnwald, nous décrit, à propos d'une autre tribu de Mélanésie, dans une statistique généalogique[527], un événement précis qui montre également bien comment ces gens passent, en groupe et d'un coup, de la fête à la bataille. Buleau, un chef, avait invité Bobal, un autre chef et ses gens à un festin, probablement le premier d'une longue série. On commença à répéter les danses, pendant toute une nuit. Au matin, tous étaient excités par la nuit de veille, de danses et de chants. Sur une simple observation de Buleau, un des hommes de Bobal le tua. Et la troupe massacra, pilla et enleva les femmes du village. « Buleau et Bobal étaient plutôt amis et seulement rivaux », a-t-on dit à M. Thurnwald. Nous avons tous observé de ces faits, même encore autour de nous.

C'est en opposant la raison et le sentiment, c'est en posant la volonté de paix contre de brusques folies de ce genre que les peuples réussissent à substituer l'alliance, le don et le commerce à la guerre et à l'isolement et à la stagnation.

Voilà donc ce que l'on trouverait au bout de ces recherches. Les sociétés ont progressé dans la mesure où elles-mêmes, leurs sous-groupes et enfin leurs individus, ont su stabiliser leurs rapports, donner, recevoir, et enfin, rendre. Pour commercer, il fallut d'abord savoir poser les lances. C'est alors qu'on a réussi à échanger les biens et les personnes, non plus seulement de clans à clans, mais de tribus à tribus et de nations à nations et – surtout – d'individus à individus. C'est seulement ensuite que les gens ont su se créer, se satisfaire mutuellement des intérêts, et enfin, les défendre sans avoir à recourir aux armes. C'est ainsi que le clan, la tribu, les peuples ont su – et c'est ainsi que demain, dans notre monde dit civilisé, les classes et les nations et aussi les individus, doivent savoir – s'opposer sans se massacrer et se donner sans se sacrifier les uns aux autres. C'est là un des secrets permanents de leur sagesse et de leur solidarité.

Il n'y a pas d'autre morale, ni d'autre économie, ni d'autres pratiques sociales que celles-là. Les Bretons, les *Chroniques d'Arthur*, racontent[528] comment le roi Arthur, avec l'aide d'un charpentier de Cornouailles inventa cette merveille de sa cour : la « Table Ronde » miraculeuse autour de laquelle les chevaliers ne se battirent plus. Auparavant, « par sordide envie », dans des échauffourées stupides, des duels et des meurtres ensanglantaient les plus beaux festins. Le charpentier dit à Arthur : « Je te ferai une table très belle, où ils pourront s'asseoir seize cents et plus, et tourner autour, et dont personne ne sera exclu… Aucun chevalier ne pourra livrer combat, car là, le haut placé sera sur le même pied que le bas placé. » Il n'y eut plus de « haut bout » et partant, plus de querelles.

Partout où Arthur transporta sa Table, joyeuse et invincible resta sa noble compagnie. C'est ainsi qu'aujourd'hui encore se font les nations, fortes et riches, heureuses et bonnes. Les peuples, les classes, les familles, les individus, pourront s'enrichir, ils ne seront heureux que quand ils sauront s'asseoir, tels des chevaliers, autour de la richesse commune. Il est inutile d'aller chercher bien loin quel est le bien et le bonheur. Il est là, dans la paix imposée, dans le travail bien rythmé, en commun et solitaire alternativement, dans la richesse amassée puis redistribuée dans le respect mutuel et la générosité réciproque que l'éducation enseigne.

On voit comment on peut étudier, dans certains cas, le comportement humain total, la vie sociale tout entière ; et on voit aussi comment cette étude concrète peut mener non seulement à une science

des mœurs, à une science sociale partielle, mais même à des conclusions de morale, ou plutôt – pour reprendre le vieux mot – de « civilité », de « civisme », comme on dit maintenant. Des études de ce genre permettent en effet d'entrevoir, de mesurer, de balancer les divers mobiles esthétiques, moraux, religieux, économiques, les divers facteurs matériels et démographiques dont l'ensemble fonde la société et constitue la vie en commun, et dont la direction consciente est l'art suprême, la *Politique*, au sens socratique du mot.

Notes de l'auteur

1. C'est M. CASSEL qui nous a mis sur la voie de ce texte, *Theory of Social Economy*, vol. II, p. 345. Les savants scandinaves sont familiers avec ce trait de leur antiquité nationale.

2. M. Maurice Cahen a bien voulu faire pour nous cette traduction.

3. La strophe est obscure, surtout parce que l'adjectif manque au vers 4, mais le sens est clair quand on supplée, comme, on fait d'ordinaire, un mot qui veut dire libéral, dépensier. Le vers 3 est lui aussi difficile. M. Cassel traduit : « qui ne prenne pas ce qu'on lui offre ». La traduction de M. Cahen au contraire est littérale. « L'expression est ambiguë, nous écrit-il, les uns comprennent : "que recevoir ne lui fût pas agréable", les autres interprètent : "que recevoir un cadeau ne comportât pas l'obligation de le rendre". Je penche naturellement pour la seconde explication. » Malgré notre incompétence en vieux norrois, nous nous permettons une autre interprétation. L'expression correspond évidemment à un vieux centon qui devait être quelque chose comme « recevoir est reçu ». Ceci admis, le vers ferait allusion à cet état d'esprit dans lequel sont le visiteur et le visité. Chacun est supposé offrir son hospitalité ou ses présents comme s'ils devaient ne jamais lui être rendus. Cependant chacun accepte tout de même les présents du visiteur ou les contre-prestations de l'hôte, parce qu'ils sont des biens et aussi un moyen de fortifier le contrat, dont ils sont partie intégrante.

Il nous semble même que l'on peut démêler dans ces strophes une partie plus ancienne. La structure de toutes est la même, curieuse et claire. Dans chacune un centon juridique forme centre : « que recevoir ne soit pas reçu » (39), « ceux qui se rendent les cadeaux sont amis » (41), « rendre cadeaux pour cadeaux » (42), « il faut mêler ton âme à la sienne et échanger les cadeaux » (44), « l'avare a toujours peur des cadeaux » (48), « un cadeau donné attend toujours un cadeau en retour » (145), etc. C'est une véritable collection de dictons. Ce proverbe ou règle est entouré d'un commentaire qui le développe. Nous avons donc affaire ici non seulement à une très ancienne forme de droit, mais même à une très ancienne forme de littérature.

4. Je n'ai pas pu consulter BURCKHARD, *Zum Begriff der Schenkung*, p. 53 *sq.*

Mais pour le droit anglo-saxon, le fait que nous allons mettre en lumière a été fort bien senti par POLLOCK and MAITLAND, *History of English Law*, t. II, p. 82 : « The wide word gift, which will cover sale, exchange, gage and lease. » Cf. *ibid.*, p. 12 ; *ibid.*, p. 212-214 : « Il n'y a pas de don gratuit qui tienne force de loi. »

Voir aussi toute la dissertation de Neubecker, à propos de la dot germanique, *Die Mitgift*, 1909, p. 65 *sq.*

5. Les notes et tout ce qui n'est pas en gros caractères ne sont indispensables qu'aux spécialistes.

6. DAVY, *Foi jurée* (*Travaux de l'Année Sociologique*, 1922) ; voir indications bibliographiques dans MAUSS, Une forme archaïque de contrat chez les Thraces, *Revue des Études grecques*, 1921 ; R. LENOIR, L'Institution du Potlatch, *Revue Philosophique*, 1924.

7. M. F. SOMLO, *Der Güterverkehr in der Urgesellschaft* (Institut Solvay, 1909), a donné de ces faits une bonne discussion et un aperçu où, p. 156, il commence à entrer dans la voie où nous allons nous engager nous-même.

8. GRIERSON, *Silent Trade*, 1903, a déjà donné les arguments nécessaires pour en finir avec ce préjugé. De même VON MOSZKOWSKI, *Vom Wirtschaftsleben der primitiven Völker*, 1911 ; mais il considère le vol comme primitif et confond en somme le droit de prendre avec le vol. On trouvera un bon exposé des faits Maori dans W. VON BRUN, *Wirtschaftsorganisation der Maori*

(*Beitr.* DE LAMPRECHT, 18), Leipzig, 1912, où un chapitre est consacré à l'échange. Le plus récent travail d'ensemble sur l'économie des peuples dits « primitifs » est : KOPPERS, Ethnologische Wirtschaftsordnung, *Anthropos*, 1915-1916, p. 611 à 651, p. 971 à 1079 ; surtout bon pour l'exposé des doctrines ; un peu dialectique pour le reste.

9. Depuis nos dernières publications, nous avons constaté, en Australie, un début de prestation réglée entre tribus, et non plus seulement entre clans et phratries, en particulier à l'occasion de mort. Chez les Kakadu, du territoire nord, il y a une troisième cérémonie funéraire après le deuxième enterrement. Pendant cette cérémonie les hommes procèdent à une sorte d'enquête judiciaire pour déterminer au moins fictivement qui a été l'auteur de la mort par envoûtement. Mais contrairement à ce qui suit dans la plupart des tribus australiennes, aucune vendetta n'est exercée. Les hommes se contentent de rassembler leurs lances et de définir ce qu'ils demanderont en échange. Le lendemain, ces lances sont emportées dans une autre tribu, les Umoriu par exemple, au camp desquels on comprend parfaitement le but de cet envoi. Là les lances sont disposées par paquets suivant leurs propriétaires. Et suivant un tarif connu à l'avance, les objets désirés sont mis en face de ces paquets. Puis tous sont ramenés aux Kakadu (BALDWIN SPENCER, *Tribes of the Northern Territory*, 1914, p. 247). Sir Baldwin mentionne que ces objets pourront être de nouveau échangés contre des lances, fait que nous ne comprenons pas très bien. Au contraire, il trouve difficile de comprendre la connexion entre ces funérailles et ces échanges et il ajoute que « les natifs n'en ont pas idée ». L'usage est pourtant parfaitement compréhensible : c'est en quelque sorte une composition juridique régulière, remplaçant la vendetta, et servant d'origine à un marché intertribal. Cet échange de choses est en même temps échange de gages de paix et de solidarité dans le deuil, comme cela a lieu d'ordinaire, en Australie entre clans de familles associées et alliées par mariage. La seule différence est que cette fois l'usage est devenu intertribal.

10. Même un poète aussi tardif que Pindare dit : νεανίᾳ γαμβρῷ προπί νων οἴκοθεν οἴκαδε, *Olympiques*, VII, 4. Tout le passage se ressent encore de l'état de droit que nous allons décrire. Les thèmes du présent, de la richesse, du mariage, de l'honneur, de la faveur, de l'alliance, du repas en commun et de la boisson dédiée, même celui de la jalousie qu'excite le mariage, tous y sont représentés par des mots expressifs et dignes de commentaires.

11. V. en particulier les remarquables règles du jeu de balle chez les Omaha : Alice FLETCHER et LA FLESCHE, Omaha Tribe, *Annual Report of the Bureau of American Anthropology*, 1905-1906, XXVII, p. 197 et 366.

12. KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, p. 234 et suiv., a bien vu ce caractère des fêtes et rites et contrats qu'il décrit, sans leur donner le nom de potlatch. BOURSIN, in PORTER, Report on the Population, etc., of Alaska, in *Eleventh Ceusus* (1900), p. 54-66 et PORTER, *ibid.*, p. 33, ont bien vu ce caractère de glorification réciproque du potlatch, cette fois nommé. Mais c'est M. SWANTON qui l'a le mieux marqué : Social Conditions, etc., of the Tlingit Indians, *Ann. Rep. of the Bureau of Amer. Ethn.*, 1905, XXVI, p. 345, etc. Cf. nos observations, *Ann. Soc.*, t. XI, p. 207 et DAVY, *Foi jurée*, p. 172.

13. Sur le sens du mot potlatch, v. BARBEAU, *Bulletin de la Société de Géographie de Québec*, 1911 ; DAVY, p. 162. Cependant il ne nous paraît pas que le sens proposé soit originaire. En effet BOAS indique pour le mot potlatch, en Kwakiutl il est vrai et non pas en Chinook, le sens de *Feeder*, nourrisseur, et littéralement « *place of being satiated* », place où on se rassasie. Kwakiutl Texts, Second Series, *Jesup Expedit.*, vol. X, p. 43, n. 2 ; cf. *ibid.*, vol. III, p. 255, p. 517, s. v. POL. Mais les deux sens de potlatch : « don » et « aliment » ne sont pas exclusifs, la forme essentielle de la prestation étant ici alimentaire, en théorie du moins. Sur ces sens v. plus loin, p. 77 et suiv.

14. Le côté juridique du potlach est celui qu'ont étudié M. ADAM, dans ses articles de la *Zeitschr. f. vergleich. Rechtswissenschaft*, 1911 et suiv. et *Festschrift* à Seler, 1920, et M. DAVY dans sa *Foi jurée*. Le côté religieux et l'économique ne sont pas moins essentiels et doivent être traités non moins à fond. La nature religieuse des personnes impliquées et des choses échangées ou détruites ne sont en effet pas indifférentes à la nature même des contrats, pas plus que les valeurs qui leur sont affectées.

15. Les Haïda disent « tuer » la richesse.

16. V. les documents de Hunt dans BOAS, Ethnology of the Kwakiutl, *XXXVth Annual Rep. of the*

Bureau of American Ethn., t. II, p. 1340, où on trouvera une intéressante description de la façon dont le clan apporte ses contributions au chef pour le potlatch, et de très intéressants palabres. Le chef dit en particulier : « Car ce ne sera pas en mon nom. Ce sera en votre nom et vous deviendrez fameux parmi les tribus quand on dira que vous donnez votre propriété pour un potlatch » (p. 1342, l. 31 et suiv.).

17. Le domaine du potlatch dépasse en effet les limites des tribus du Nord-Ouest. En particulier il faut considérer l'« *asking Festival* » des Eskimos de l'Alaska comme autre chose que comme un emprunt aux tribus indiennes voisines : v. plus loin p. 91, n. 3.

18. V. nos observations dans *Ann. Soc.*, t. XI, p. 101 et t. XII, p. 372-374 et *Anthropologie*, 1920 (C.R. des séances de l'Institut français d'Anthropologie). M. Lenoir a signalé deux faits assez nets de potlatch en Amérique du Sud (Expéditions maritimes en Mélanésie, in *Anthropologie*, sept. 1924).

19. M. THURNWALD, *Forschungen auf den Salomo Inseln*, 1912, t. III, p. 8, emploie le mot.

20. *Rev. des Et. grecques*, t. XXXIV, 1921.

21. DAVY, *Foi jurée*, p. 140, a étudié ces échanges à propos du mariage et de ses rapports avec le contrat. On va voir qu'ils ont une autre extension.

22. TURNER, *Nineteen years in Polynesia*, p. 178 ; *Samoa*, p. 82 *sq.* ; STAIR, *Old Samoa*, p. 175.

23. KRÄMER, *Samoa Inseln*, t. II, p. 52-63.

24. STAIR, *Old Samoa*, p. 180 ; TURNER, *Nineteen years*, p. 225 ; *Samoa*, p. 142.

25. TURNER, *Nineteen years*, p. 184 ; *Samoa*, p. 91.

26. KRÄMER, *Samoa Inseln*, t. II, p. 105 ; TURNER, *Samoa*, p. 146.

27. KRÄMER, *Samoa Inseln*, t. II, p. 96 et p. 363. L'expédition commerciale, le « malaga » (cf. « walaga », Nouvelle-Guinée), est en effet tout près du potlatch qui, lui, est caractéristique des expéditions dans l'archipel mélanésien voisin. Krämer emploie le mot de « Gegengeschenk », pour l'échange des « oloa » contre les « tonga » dont nous allons parler. Au surplus, s'il ne faut pas tomber dans les exagérations des ethnographes anglais de l'école de Rivers et de M. Elliot Smith, ni dans celles des ethnographes américains qui, à la suite de M. Boas, voient dans tout le système du potlatch américain une série d'emprunts, il faut cependant faire au voyage des institutions une large part ; spécialement dans ce cas, où un commerce considérable, d'île en île, de port en port, à des distances très grandes, depuis des temps très reculés, a dû véhiculer non seulement les choses, mais aussi les façons de les échanger. M. Malinowski, dans les travaux que nous citons plus loin, a eu le juste sentiment de ce fait. V. une étude sur quelques-unes de ces institutions (Mélanésie Nord-Ouest) dans R. LENOIR, Expéditions maritimes en Mélanésie, *Anthropologie*, septembre 1924.

28. L'émulation entre clans maori est en tout cas mentionnée assez souvent, en particulier à propos des fêtes, ex. S. P. SMITH, *Journal of the Polynesian Society* (dorénavant cité *JPS*), XV, p. 87, v. plus loin p. 88, n. 3.

29. La raison pour laquelle nous ne disons pas qu'il y a, dans ce cas, potlatch proprement dit, c'est que le caractère usuraire de la contre-prestation manque. Cependant, comme nous le verrons en droit maori, le fait de ne pas rendre entraîne la perte du « mana », de la « face » comme disent les Chinois ; et, à Samoa, il faut, sous la même peine, donner et rendre.

30. TURNER, *Nineteen years*, p. 178 ; *Samoa*, p. 52. Ce thème de la ruine et de l'honneur est fondamental dans le potlatch nord-ouest américain, v. ex. *in* PORTER, *11th Census*, p. 34.

31. TURNER, *Nineteen years*, p. 178 ; *Samoa*, p. 83, appelle le jeune homme « adopté ». Il se trompe. L'usage est exactement celui du « fosterage », de l'éducation donnée hors de la famille natale, avec cette précision que ce « fosterage » est une sorte de retour à la famille utérine, puisque l'enfant est élevé dans la famille de la sœur de son père, en réalité chez son oncle utérin, époux de celle-ci. Il ne faut pas oublier qu'en Polynésie nous sommes en pays de double parenté classificatoire : utérine et masculine, v. notre C.R. du travail d'Elsdon BEST, *Maori Nomenclature, Ann. Soc.*, t. VII, p. 420 et les observations de DURKHEIM, *Ann. Soc.*, t. V, p. 37.

32. TURNER, *Nineteen years*, p. 179 ; *Samoa*, p. 83.

33. V. nos observations sur le *vasu* fijien, *in* Procès-verb. de l'IFA, in *Anthropologie*, 1921.

34. KRÄMER, *Samoa Inseln*, s. v. *toga*, t. I, p. 482 ; t. II, p. 90.

35. *Ibid.*, t. II, p. 296 ; cf. p. 90 (*toga* = *Mitgift*) ; p. 94, échange des *oloa* contre *toga*.

36. *Ibid.*, t. I, p. 477. VIOLETTE, *Dictionnaire Samoan-Français*, s. v. « *toga* » dit fort bien : « richesses du pays consistant en nattes fines et *oloa*, richesses telles que maisons, embarcations, étoffes, fusils » (p. 194, col. 2) ; et il renvoie à *oa*, richesses, biens, qui comprend tous les articles étrangers.

37. TURNER, *Nineteen years*, p. 179, cf. p. 186. TREGEAR (au mot *toga*, s. v. *taonga*), *Maori Comparative Dictionary*, p. 468, confond les propriétés qui portent ce nom et celles qui portent le nom d'*oloa*. C'est évidemment une négligence.

Le Rev. ELLA, Polynesian native clothing, *JPS*, t. IX, p. 165, décrit ainsi les *ie tonga* (nattes) : « Ils étaient la richesse principale des indigènes ; on s'en servait autrefois comme d'un moyen monétaire dans les échanges de propriété, dans les mariages et dans des occasions de spéciale courtoisie. On les garde souvent dans les familles comme "*heirloms*" (biens substitués), et bien des vieux "*ie*" sont connus et plus hautement appréciés comme ayant appartenu à quelque famille célèbre », etc. Cf. TURNER, *Samoa*, p. 120. – Toutes ces expressions ont leur équivalent en Mélanésie, en Amérique du Nord, dans notre folklore, comme on va le voir.

38. KRÄMER, *Samoa Inseln*, t. II, p. 90, 93.

39. V. TREGEAR, *Maori Comparative Dictionary*, ad verb. *taonga :* (Tahitien), *tataoa*, donner de la propriété, *faataoa*, compenser, donner de la propriété ; (Marquises) LESSON, *Polynésiens*, t. II, p. 232, *taelae ;* cf. « tire les présents » *tiau tae-tae*, présents donnés, « cadeaux, biens de leur pays donnés pour obtenir des biens étrangers » ; RADIGUET, *Derniers Sauvages*, p. 157. La racine du mot est *tahu*, etc.

40. V. MAUSS, Origines de la notion de Monnaie, *Anthropologie*, 1914 (Procès-verbaux de l'IFA), où presque tous les faits cités, hors les faits nigritiens et américains appartiennent à ce domaine.

41. *Proverbs*, p. 103 (trad. p. 103).

42. *Maori Mementoes*, p. 21.

43. In *Transactions of New-Zealand Institute*, t. I, p. 354.

44. Les tribus de Nouvelle-Zélande sont théoriquement divisées, par la tradition maori elle-même, en pêcheurs, agriculteurs et chasseurs et sont censées échanger constamment leurs produits, cf. Elsdon BEST, *Forest-Lore, Transact. N.-Z. Inst.*, vol. XLII, p. 435.

45. *Ibid.*, p. 431 texte maori, trad., p. 439.

46. Le mot *hau* désigne, comme le latin *spiritus*, à la fois le vent et l'âme, plus précisément, au moins dans certains cas, l'âme et le pouvoir des choses inanimées et végétales, le mot de *mana* étant réservé aux hommes et aux esprits et s'appliquant aux choses moins souvent qu'en mélanésien.

47. Le mot *utu* se dit de la satisfaction des vengeurs du sang, des compensations, des repaiements, de la responsabilité, etc. Il désigne aussi le prix. C'est une notion complexe de morale, de droit, de religion et d'économie.

48. *He hau*. Toute la traduction de ces deux phrases est écourtée par M. Elsdon Best, je la suis pourtant.

49. Un grand nombre de faits démonstratifs avaient été rassemblés sur ce dernier point par R. HERTZ, pour un des paragraphes de son travail sur le *Péché et l'Expiation*. Ils prouvent que la sanction du vol est le simple effet magique et religieux du *mana*, du pouvoir que le propriétaire garde sur la chose volée ; et que, de plus, celle-ci, entourée des tabous et marquée des marques de propriété, est toute chargée par ceux-ci de *hau*, de pouvoir spirituel. C'est ce *hau* qui venge le volé,

qui s'empare du voleur, l'enchante, le mène à la mort ou le contraint à restitution. On trouvera ces faits dans le livre de Hertz que nous publierons, aux paragraphes qui seront consacrés au *hau*.

50. On trouvera dans le travail de R. Hertz les documents sur les *mauri* auxquels nous faisons allusion ici. Ces *mauri* sont à la fois des talismans, des palladiums et des sanctuaires où réside l'âme du clan, *hapu*, son *mana* et le *hau* de son sol.

Les documents de M. Elsdon Best sur ce point ont besoin de commentaire et de discussion, en particulier ceux qui concernent les remarquables expressions de *hau whitia* et de *kai hau*. Les passages principaux sont Spiritual Concepts, *Journal of the Polynesian Society*, t. X, p. 10 (texte maori) et t. IX, p. 198. Nous ne pouvons les traiter comme il conviendrait : mais voici notre interprétation : « *hau whitia*, averted *hau* », dit M. Elsdon Best, et sa traduction semble exacte. Car le péché de vol ou celui de non-paiement ou de non-contre-prestation est bien un détournement d'âme, de *hau* comme dans les cas (que l'on confond avec le vol) de refus de faire un marché ou de faire un cadeau : au contraire *kai hau* est mal traduit quand on le considère comme l'équivalent simple de *hau whitia*. Il désigne bien en effet l'acte de manger l'âme et est bien le synonyme de *whanga hau*, cf. TREGEAR, *Maori Com*p. *Dict.*, s. v. *kai* et *whangai ;* mais cette équivalence n'est pas simple. Car le présent type, c'est celui de nourriture, *kai*, et le mot fait allusion à ce système de la communion alimentaire, de la faute qui consiste à y rester en débet. Il y a plus : le mot de *hau* lui-même rentre dans cette sphère d'idées : WILLIAMS, *Maori Dict.*, p. 23, s. v. dit : « *hau*, présent rendu en forme de reconnaissance pour un présent reçu ».

51. Nous attirons aussi l'attention sur la remarquable expression *kaihau-kai*, TREGEAR, *MCD*, p. 116 : « rendre un présent de nourriture offert par une tribu à une autre ; fête (île du Sud) ». Elle signifie que ce présent et cette fête rendus sont en réalité l'âme de la première prestation qui revient à son point de départ : « nourriture qui est le *hau* de la nourriture ». Dans ces institutions et ces idées se confondent toutes sortes de principes que nos vocabulaires européens mettent au contraire le plus grand soin à distinguer.

52. En effet les *taonga* semblent être doués d'individualité, même en dehors du *hau* que leur confère leur relation avec leur propriétaire. Ils portent des noms. D'après la meilleure énumération (celle que TREGEAR, *loc. cit.*, p. 360, s. v. *pounamu*, extrait des mss. de Colenso) ils ne comprennent, limitativement, que les catégories suivantes : les *pounamu*, les fameux jades, propriété sacrée des chefs et des clans, d'ordinaire les *tiki* si rares, si individuels, et si bien sculptés ; puis diverses sortes de nattes dont l'une, blasonnée sans doute comme à Samoa, porte le nom de *korowai* (c'est le seul mot maori qui nous rappelle le mot samoan *oloa*, dont nous avons vainement cherché l'équivalent maori).

Un document maori donne le nom de *taonga* aux *Karakia*, formules magiques individuellement intitulées et considérées comme talismans personnels transmissibles : *Jour. Pol. Soc.*, t. IX, p. 126 (trad., p. 133).

53. Elsdon BEST, *Forest-Lore*, *ibid.*, p. 449.

54. Ici se placerait l'étude du système de faits que les Maori classent sous le mot expressif de « mépris de *Tahu* ». Le document principal se trouve dans Elsdon BEST, Maori Mythology, in *Jour. Pol. Soc.*, t. IX, p. 113. *Tahu* est le nom « emblématique » de la nourriture en général, c'est sa personnification. L'expression « *Kaua e tokahi ia Tahu* » « ne méprise pas Tahu » s'emploie vis-à-vis d'une personne qui a refusé de la nourriture qui lui a été présentée. Mais l'étude de ces croyances concernant la nourriture en pays maori nous entraînerait bien loin. Qu'il nous suffise de dire que ce dieu, cette hypostase de la nourriture, est identique à *Rongo*, dieu des plantes et de la paix, et l'on comprendra mieux ces associations d'idées : hospitalité, nourriture, communion, paix, échange, droit.

55. V. Elsdon BEST, Spir. Conc., *Jour. Pol. Soc.*, t. IX, p. 198.

56. V. HARDELAND, *Dayak Wörterbuch* s. v. *indjok, irek, pahuni*, t. I, p. 190, p. 397 *a*. L'étude comparative de ces institutions peut être étendue à toute l'aire de la civilisation malaise, indonésienne et polynésienne. La seule difficulté consiste à reconnaître l'institution. Un exemple : c'est sous le nom de « commerce forcé » que Spencer Saint-John décrit la façon dont, dans l'État de Brunei (Bornéo), les nobles prélevaient tribut sur les Bisayas en commençant par leur faire cadeau

de tissus payés ensuite à un taux usuraire et pendant nombre d'années (*Life in the forests of the far East*, t. II, p. 42). L'erreur provient déjà des Malais civilisés eux-mêmes qui exploitaient une coutume de leurs frères moins civilisés qu'eux et ne les comprenaient plus. Nous n'énumérerons pas tous les faits indonésiens de ce genre (v. plus loin C.R. du travail de M. KRUYT, *Koopen in Midden Celebes*).

57. Négliger d'inviter à une danse de guerre est un péché, une faute qui, dans l'île du Sud, porte le nom de *puha*. H. T. DE CROISILLES, Short Traditions of the South Island, *JPS*, t. X, p. 76 (à noter : *tahua*, *gift of food*).

Le rituel d'hospitalité maori comprend : une invitation obligatoire, que l'arrivant ne doit pas refuser, mais qu'il ne doit pas solliciter non plus ; il doit se diriger vers la maison de réception (différente suivant les castes), sans regarder autour de lui ; son hôte doit lui faire préparer un repas, exprès, et y assister, humblement ; au départ, l'étranger reçoit un cadeau de viatique (TREGEAR, *Maori Race*, p. 29), v. plus loin les rites *identiques* de l'hospitalilé hindoue.

58. En réalité, les deux règles se mêlent indissolublement, comme les prestations antithétiques et symétriques qu'elles prescrivent. Un proverbe exprime ce mélange : TAYLOR (*Te ika a maui*, p. 132, proverbe nº 60) le traduit de façon approximative : « *When raw it is seen, when cooked, it is taken*. » « Il vaut mieux manger une nourriture à demi cuite (que d'attendre que les étrangers soient arrivés), qu'elle soit cuite et d'avoir à la partager avec eux. »

59. Le chef Hekemaru (faute de Maru), selon la légende, refusait d'accepter « la nourriture » sauf quand il avait été vu et reçu par le village étranger. Si son cortège était passé inaperçu et si on lui envoyait des messagers pour le prier, lui et sa suite, de revenir sur ses pas et de partager la nourriture, il répondait que « la nourriture ne suivrait pas son dos ». Il voulait dire par là que la nourriture offerte au « dos sacré de sa tête » (c'est-à-dire quand il avait déjà dépassé les environs du village) serait dangereuse pour ceux qui la lui donneraient. De là le proverbe : « La nourriture ne suivra pas le dos de Hekemaru » (TREGEAR, *Maori Race*, p. 79).

60. Dans la tribu de Turhoe, on commenta à M. Elsdon BEST (Maori Mythology, *JPS*, t. VIII, p. 113) ces principes de mythologie et de droit. « Quand un chef de renom doit visiter un pays, "son *mana* le précède". Les gens du district se mettent à chasser et à pêcher pour avoir de bonne nourriture. Ils ne prennent rien ; "c'est que notre mana parti en avant" a rendu tous les animaux, tous les poissons invisibles ; "notre mana les a bannis"…, etc. » (Suit une explication de la gelée et de la neige, du *Whai riri* (péché contre l'eau) qui retient la nourriture loin des hommes.) En réalité, ce commentaire un peu obscur décrit l'état dans lequel serait le territoire d'un *hapu* de chasseurs dont les membres n'auraient pas fait le nécessaire pour recevoir un chef d'un autre clan. Ils auraient commis un « *kaipapa*, une faute contre la nourriture », et détruit ainsi leurs récoltes et gibiers et pêches, leurs nourritures à eux.

61. Ex. Arunta, Unmatjera, Kaitish, – SPENCER et GILLEN, *Northern Tribes of Central Australia*, p. 610.

62. Sur le *vasu*, voir surtout le vieux document de WILLIAMS, *Fiji and the Fijians*, 1858, t. I, p. 34 *sq.* Cf. STEINMETZ, *Entwicklung der Strafe*, t. II, p. 241 *sq.* Ce droit du neveu utérin correspond seulement au communisme familial. Mais il permet de se représenter d'autres droits, par exemple ceux de parents par alliance et ce qu'on appelle en général le « vol légal ».

63. Voir BOGORAS, The Chukchee (*Jesup North Pacific Expedition ; Mem. of the American Museum of Natural History*, New York), vol. VII. Les obligations à faire, à recevoir et à rendre des cadeaux et l'hospitalité sont plus marquées chez les Chukchee maritimes que chez les Chukchee du Renne. V. Social Organization, *ibid*., p. 634, 637. Cf. Règle du sacrifice et abattage du renne. Religion, *ibid*., t. II, p. 375 : devoir d'inviter, droit de l'invité à demander ce qu'il veut, obligation pour lui de faire un cadeau.

64. Le thème de l'obligation de donner est profondément eskimo. V. notre travail sur les *Variations saisonnières des Sociétés eskimo*, p. 121. Un des derniers recueils eskimo publiés contient encore des contes de ce type enseignant la générosité. HAWKES, The Labrador Eskimis *(Can. Geological Survey, Anthropological Series)*, p. 159.

65. Nous avons (Variations saisonnières dans les Sociétés eskimo, *Année Sociologique*, t. IX, p. 121) considéré les fêtes des Eskimos de l'Alaska comme une combinaison d'éléments eskimo et d'emprunts faits au potlatch indien proprement dit. Mais, depuis l'époque où nous avons écrit, le potlatch a été identifié, ainsi que l'usage des cadeaux, chez les Chukchee et les Koryak de Sibérie, comme on va voir. L'emprunt peut, par conséquent, avoir été fait aussi bien à ceux-ci qu'aux Indiens d'Amérique. De plus, il faut tenir compte des belles et plausibles hypothèses de M. SAUVAGEOT (*Journal des Américanistes*, 1924) sur l'origine asiatique des langues eskimo, hypothèses qui viennent confirmer les idées les plus constantes des archéologues et des anthropologues sur les origines des Eskimos et de leur civilisation. Enfin tout démontre que les Eskimos de l'Ouest, au lieu d'être plutôt dégénérés par rapport à ceux de l'Est et du Centre, sont plus près, linguistiquement et ethnologiquement, de la souche. C'est ce qui semble maintenant prouvé par M. Thalbitzer.

Dans ces conditions, il faut être plus ferme et dire qu'il y a potlatch chez les Eskimos de l'Est et que ce potlatch est très anciennement établi chez eux. Restent cependant les totems et les masques qui sont assez spéciaux à ces fêtes de l'Ouest et dont un certain nombre sont évidemment d'origine indienne ; enfin on s'explique assez mal la disparition à l'est et au centre de l'Amérique arctique du potlatch eskimo, sinon par le rapetissement des sociétés eskimo de l'Est.

66. HALL, *Life with the Esquimaux*, t. II, p. 320. Il est extrêmement remarquable que cette expression nous soit donnée, non pas à propos d'observations sur le potlatch alaskan, mais à propos des Eskimos centraux, qui ne connaissent que les fêtes d'hiver de communisme et d'échanges de cadeaux. Ceci prouve que l'idée dépasse les limites de l'institution du potlatch proprement dit.

67. Eskimos about Behring Straits, *XVIIIth Ann. Rep. of the Bur. of Am. Ethn.*, p. 303 *sq.*

68. PORTER, *Alaskan, XIth Census*, p. 138 et 141, et surtout WRANGELL, *Statistische Ergebnisse*, etc., p. 132.

69. NELSON, cf. « asking stick » dans HAWKES, *The Inviting-in Feast of the Alaskan Eskimos, Geological Survey.* Mémoire 45. *Anthropological Series*, II, p. 7.

70. HAWKES, *loc. cit.*, p. 7 ; p. 3 ; p. 9, description d'une de ces fêtes : Unalaklit contre Malemiut. Un des traits les plus caractéristiques de ce complexus est la série comique de prestations le premier jour et les cadeaux qu'elles engagent. La tribu qui réussit à faire rire l'autre peut lui demander tout ce qu'elle veut. Les meilleurs danseurs reçoivent des présents de valeur, p. 12, 13, 14. C'est un exemple fort net et fort rare de représentations rituelles (je n'en connais d'autres exemples qu'en Australie et en Amérique) d'un thème qui est, au contraire, assez fréquent dans la mythologie : celui de l'esprit jaloux qui, quand il rit, relâche la chose qu'il garde.

Le rite de l'« Inviting in Festival » se termine d'ailleurs par une visite de l'angekok (shamane) aux esprits hommes « inua » dont il porte le masque et qui l'informent qu'ils ont pris plaisir aux danses et enverront du gibier. Cf. cadeau fait aux phoques. JENNES, Life of the Copper Eskimos, *Rep. of the Can. Artic Exped.*, 1922, vol. XII, p. 178, n. 2.

Les autres thèmes du droit des cadeaux sont aussi fort bien développés, par exemple le chef « näskuk » n'a pas le droit de refuser aucun présent, ni mets, si rare qu'il soit, sous peine d'être disgracié pour toujours, HAWKES, *ibid.*, p. 9.

M. Hawkes a parfaitement raison de considérer (p. 19) la fête des Déné (Anvik) décrite par CHAPMAN (*Congrès des Américanistes de Québec*, 1907, t. II) comme un emprunt fait par les Indiens aux Eskimos.

71. V. fig. dans *Chukchee*, t. VII (II), p. 403.

72. BOGORAS, *ibid.*, p. 399 à 401.

73. JOCHELSON, The Koryak, *Jesup North Pacific Expedition*, t. VI, p. 64.

74. *Ibid.*, p. 90.

75. Cf. p. 98, « This for Thee ».

76. *Chukchee*, p. 400.

77. Sur des usages de ce genre, v. FRAZER, *Golden Bough* (3e éd.), t. III, p. 78 à 85, p. 91 et suiv. ; t. X, p. 169 et suiv. V. plus loin.

78. Sur le potlatch tlingit, v. plus loin p. 195 et suiv. Ce caractère est fondamental de tout le potlatch du nord-ouest américain. Cependant, il y est peu apparent parce que le rituel est trop totémistique pour que son action sur la nature soit très marquée en plus de son action sur les esprits. Il est beaucoup plus clair, en particulier dans le potlatch qui se fait entre Chukchee et Eskimos à l'île Saint-Lawrence, dans le détroit de Behring.

79. V. un mythe de potlatch dans BOGORAS, *Chukchee Mythology*, p. 14, l. 2. Un dialogue s'engage entre deux shamanes : « What will you answer », c'est-à-dire « give as return present ». Ce dialogue finit par une lutte ; puis les deux shamanes contractent entre eux ; ils échangent entre eux leur couteau magique et leur collier magique, puis leur esprit (assistants magiques), enfin leur corps (p. 15, l. 2). Mais ils ne réussissent pas parfaitement leurs vols et leurs atterrissages ; c'est qu'ils ont oublié d'échanger leurs bracelets et leurs « tassels », « my guide in motion » : p. 16, l. 10. Ils réussissent enfin leurs tours. On voit que toutes ces choses ont la même valeur spirituelle que l'esprit lui-même, sont des esprits.

80. V. JOCHELSON, Koryak Religion, *Jesu*p. *Exped.*, t. VI, p. 30. Un chant kwakiutl de la danse des esprits (shamanisme des cérémonies d'hiver) commente le thème.

Vous nous envoyez tout de l'autre monde, esprits ! qui enlevez leurs sens aux hommes Vous avez entendu que nous avions faim, esprits !… Nous recevrons beaucoup de vous ! etc.

BOAS, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, p. 483.

81. V. DAVY, *Foi jurée*, p. 224 *sq.* et v. plus loin p. 201.

82. *Koopen in midden Celebes. Meded. d. Konink. Akad. v. Wet.*, Afd. letterk. 56 ; série B, nº 5, p. 163 à 168, p. 158 et 159.

83. *Ibid.*, p. 3 et 5 de l'extrait.

84. *Argonauts of the Western Pacific*, p. 511.

85. *Ibid.*, p. 72, 184.

86. P. 512 (ceux qui ne sont pas objets d'échange obligatoire). Cf. Baloma, Spirits of the Dead, *Jour. of the Royal Anthropological Institute*, 1917.

87. Un mythe maori, celui de Te Kanava, GREY, *Polyn. Myth.*, Éd. Routledge, p. 213, raconte comment les esprits, les fées, prirent l'ombre des *pounamu* (jades, etc.) (alias *taonga*) exposés en leur honneur. Un mythe exactement identique à Mangaia, Wyatt GILL, *Myths and Songs from the South Pacific*, p. 257, raconte la même chose des colliers de disques de nacre rouge, et comment ils gagnèrent la faveur de la belle Manapa.

88. P. 513. M. MALINOWSKI exagère un peu, *Arg.*, p. 510 et suiv., la nouveauté de ces faits, parfaitement identiques à ceux du potlatch tlingit et du potlatch haïda.

89. *Het Primtieve Denken, voorn. in Pokkengebruiken… Bijdr. tot de Taal-, Land-, en Volkenk. v. Nederl. Indië*, vol. 71, p. 245 et 246.

90. CRAWLEY, *Mystic Rose*, p. 386, a déjà émis une hypothèse de ce genre et M. WESTERMARCK entrevoit la question et commence la preuve. V. en particulier *History of Human Marriage*, 2e éd., t. I, p. 394 et suiv. Mais il n'a pas vu clair dans le fond, faute d'avoir identifié le système des prestations totales et le système plus développé du potlatch dont tous ces échanges, et en particulier l'échange des femmes et le mariage, ne sont que l'une des parties. Sur la fertilité du mariage assurée par les dons faits aux conjoints, v. plus loin.

91. Vâjasaneyisamhita, v. HUBERT et MAUSS, Essai sur le Sacrifice, p. 105 (*Année Soc.*, t. II).

92. TREMEARNE, *Haussa Superstitions and Customs*, 1913, p. 55.

93. TREMEARNE, *The Ban of the Bori*, 1915, p. 239.

94. Robertson SMITH, *Religion of the Semites*, p. 283. « Les pauvres sont les hôtes de Dieu. »

95. Les Betsimisaraka de Madagascar racontent que de deux chefs, l'un distribuait tout ce qui était en sa possession, l'autre ne distribuait rien et gardait tout. Dieu donna la fortune à celui qui était libéral, et ruina l'avare (GRANDIDIER, *Ethnographie de Madagascar*, t. II, p. 67, n. a.).

96. Sur les notions d'aumône, de générosité et de libéralité, voir le recueil de faits de M. WESTERMARCK, *Origin and Development of Moral Ideas*, I, chap. XXIII.

97. Sur une valeur magique encore actuelle de la *sadqâa*, v. plus loin.

98. Nous n'avons pu refaire le travail de relire à nouveau toute une littérature. Il y a des questions qui ne se posent qu'après que la recherche est terminée. Mais nous ne doutons pas qu'en recomposant les systèmes de faits disjoints par les ethnographes, on trouverait encore d'autres traces importantes de potlatch en Polynésie. Par exemple, les fêtes d'exposition de nourriture, *hakari*, en Polynésie, v. TREGEAR, *Maori Race*, p. 113, comportent exactement les mêmes étalages, les mêmes échafaudages, mises en tas, distribution de nourriture, que les *hekarai*, mêmes fêtes à noms identiques des Mélanésiens de Koita. V. SELIGMANN, *The Melanesians*, p. 141-145 et pl. Sur le Hakari, v. aussi TAYLOR, *Te ika a Maui*, p. 13 ; YEATS, *An account of New Zealand*, 1835, p. 139. Cf. TREGEAR, *Maori Comparative Dic.*, s. v. Hakari. Cf. un mythe dans GREY, *Poly. Myth.*, p. 213 (édition de 1855), p. 189 (édition populaire de Routledge), décrit le hakari de Maru, dieu de la guerre ; or la désignation solennelle des donataires est absolument identique à celle des fêtes néo-calédoniennes, fijiennes et néo-guinéennes. Voici encore un discours formant *Umu taonga* (Four à taonga) pour un *hikairo* (distribution de nourriture), conservé dans un chant (sir E. GREY, Konga Moteatea, *Mythology and Traditions, in New-Zealand*, 1853, p. 132) autant que je puis traduire (strophe 2) :

Donne-moi de ce côté mes taonga

donne-moi mes taonga, que je les place en tas

que je les place en tas vers la terre

que je les place en tas vers la mer

etc. vers l'Est

.....

Donne-moi mes taonga.

La première strophe fait sans doute allusion aux taonga de pierre. On voit à quel degré la notion même de *taonga* est inhérente à ce rituel de la fête de nourriture. Cf. Percy SMITH, Wars of the Northern against the Southern Tribes, *JPS*, t. VIII, p. 156 (Hakari de Te Toko).

99. En supposant qu'elle ne se trouve pas dans les sociétés polynésiennes actuelles, il se pourrait qu'elle ait existé dans les civilisations et les sociétés qu'a absorbées ou remplacées l'immigration des Polynésiens, et il se peut aussi que les Polynésiens l'aient eue avant leur migration. En fait, il y a une raison pour qu'elle ait disparu d'une partie de cette aire. C'est que les clans sont définitivement hiérarchisés dans presque toutes les îles et même concentrés autour d'une monarchie ; il manque donc une des principales conditions du potlatch, l'instabilité d'une hiérarchie que la rivalité des chefs a justement pour but de fixer par instants. De même, si nous trouvons plus de traces (peut-être de seconde formation) chez les Maori, plus qu'en aucune autre île, c'est que précisément la chefferie s'y est reconstituée et que les clans isolés y sont devenus rivaux.

Pour des destructions de richesses de type mélanésien ou américain à Samoa, v. KRÄMER, *Samoa Inseln*, t. I. p. 375. V. index s. v. *ifoga*. Le *muru* maori, destruction de biens pour cause de faute, peut être étudié aussi de ce point de vue. À Madagascar, les relations des *Lohateny* – qui doivent commercer entre eux, peuvent s'insulter, abîmer tout les uns chez les autres – sont également des traces de potlatch anciens. V. GRANDIDIER, *Ethnographie de Madagascar*, t. II, p. 131 et n. p. 132-133.

100. N.B. – Tous ces faits, comme ceux qui vont suivre, sont empruntés à des provinces ethnographiques assez variées dont ce n'est pas notre but d'étudier les connexions. D'un point de vue ethnologique, l'existence d'une civilisation du Pacifique ne fait pas l'ombre d'un doute

et explique en partie bien des traits communs, par exemple du potlatch mélanésien et du potlatch américain, de même l'identité du potlatch nord-asiatique et nord-américain. Mais, d'autre part, ces débuts chez les Pygmées sont bien extraordinaires. Les traces du potlatch indo-européen dont nous parlerons ne le sont pas moins. Nous nous abstiendrons donc de toutes les considérations à la mode sur les migrations d'institutions. Dans notre cas, il est trop facile et trop dangereux de parler d'emprunt et non moins dangereux de parler d'inventions indépendantes. Au surplus, toutes ces cartes qu'on dresse ne sont que celles de nos pauvres connaissances ou ignorances actuelles. Pour le moment, qu'il nous suffise de montrer la nature et la très large répartition d'un thème de droit ; à d'autres d'en faire l'histoire, s'ils peuvent.

101. *Die Stellung der Pygmäenvölker*, 1910. Nous ne sommes pas d'accord avec le P. Schmidt sur ce point. V. *Année Soc.*, t. XII, p. 65 *sq.*

102. *Andaman Islanders*, 1922, p. 83 : « Quoique les objets fussent regardés comme des présents, on s'attendait à recevoir quelque chose d'égale valeur et on se fâchait si le présent rendu ne correspondait pas à l'attente. »

103. *Ibid.*, p. 73, 81 ; M. Brown observe ensuite combien cet état d'activité contractuelle est instable, comment il mène à des querelles soudaines alors qu'il avait souvent pour but de les effacer.

104. *Ibid.*

105. *Ibid.*

106. Le fait est en effet parfaitement comparable aux relations *kalduke* des *ngia-ngiampe*, chez les Narrinyerri et aux *Yutchin* chez les Dieri ; sur ces relations, nous nous réservons de revenir.

107. *Ibid.*

108. *Ibid.* M. Brown donne une excellente théorie sociologique de ces manifestations de la communion, de l'identité des sentiments, du caractère à la fois obligatoire et libre de leurs manifestations. Il y a là un autre problème, d'ailleurs connexe, sur lequel nous avons déjà attiré l'attention : Expression obligatoire des sentiments, *Journal de Psychologie*, 1921.

109. V. plus haut, p. 100, n. 1.

110. Il y aurait lieu de reprendre la question de la monnaie pour la Polynésie. V. plus haut, p. 80, n. 5, la citation d'Ella sur les nattes samoanes. Les grandes haches, les jades, les *tiki*, les dents de cachalot, sont sans doute des monnaies ainsi qu'un grand nombre de coquillages et de cristaux.

111. La Monnaie néo-calédonienne, *Revue d'Ethnographie*, 1922, p. 328, surtout en ce qui concerne les monnaies de fin de funérailles et le principe, p. 332. La Fête du Pilou en Nouvelle-Calédonie, *Anthropologie*, p. 226 *sq.*

112. *Ibid.*, p. 236-237 ; cf. p. 250 et 251.

113. P. 247 ; cf. p. 250-251.

114. *Pilou*, p. 263. *Cf. Monnaie*, p. 332.

115. Cette formule semble appartenir au symbolisme juridique polynésien. Aux îles Mangaia, la paix était symbolisée par une « maison bien couverte » rassemblant les dieux et les clans, sous un toit « bien lacé ». Wyatt GILL, *Myths and Songs of the South Pacific*, p. 294.

116. Le Père LAMBERT, *Mœurs des Sauvages néo-calédoniens*, 1900, décrit de nombreux potlatch : un de 1856, p. 119 ; la série des fêtes funéraires, p. 234-235 ; un potlatch de deuxième enterrement, p. 240-246 ; il a saisi que l'humiliation et même l'émigration d'un chef vaincu était la sanction d'un présent et d'un potlatch non rendus, p. 53 ; et il a compris que « tout présent demande en retour un autre présent », p. 116 ; il se sert de l'expression populaire française « un retour » : « retour réglementaire » ; les « retours » sont exposés dans la case des riches, p. 125. Les présents de visite sont obligatoires. Ils sont condition du mariage, p. 10, 93-94 ; ils sont irrévocables et les « retours sont faits avec usure », en particulier au *bengam*, cousin germain de certaine sorte, p. 215. Le *trianda*, danse des présents, p. 158, est un cas remarquable de formalisme, de ritualisme et d'esthétique juridique mélangés.

117. V. *Kula*, *Man*, juillet 1920, nº 51, p. 90 et suiv. ; *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, 1922. Toutes les références qui ne sont pas autrement dénommées dans cette section se réfèrent à ce livre.

118. M. Malinowski exagère cependant, p. 513 et 515, la nouveauté des faits qu'il décrit. D'abord le *kula* n'est au fond qu'un potlatch intertribal, d'un type assez commun en Mélanésie et auquel appartiennent les expéditions que décrit le Père Lambert, en Nouvelle-Calédonie, et les grandes expéditions, les Olo-Olo des Fijiens, etc., v. MAUSS, Extension du potlatch en Mélanésie, dans *Procès-verbaux de l'IFA*, *Anthropologie*, 1920. Le sens du mot *kula* me semble se rattacher à celui d'autres mots de même type, par exemple : *ulu-ulu*. V. RIVERS, *History of the Melanesian Society*, t. II, p. 415 et 485, t. I, p. 160. Mais, même le *kula* est moins caractéristique, que le potlatch américain par certains côtés, les îles étant plus petites, les sociétés moins riches et moins fortes que celles de la côte de la Colombie britannique. Chez celles-ci, tous les traits des potlatch intertribaux se retrouvent. On rencontre même de véritables potlatch internationaux ; par exemple : Haïda contre Tlingit (Sitka était en fait une ville commune, et la Nass River un lieu de rencontre constant) ; Kwakiutl contre Bellacoola, contre Heiltsuq ; Haïda contre Tsimshian, etc. ; ceci est d'ailleurs dans la nature des choses : les formes d'échange sont normalement extensibles et internationales ; elles ont sans doute, là comme ailleurs, à la fois suivi et frayé les voies commerciales entre ces tribus également riches et également maritimes.

119. M. Malinowski affectionne l'expression « *kula ring* ».

120. *Ibid.*, « noblesse oblige ».

121. *Ibid.*, les expressions de modestie : « mon reste de nourriture d'aujourd'hui, prends-le ; je l'apporte », pendant qu'on donne un collier précieux.

122. *Ibid.* C'est de façon purement didactique et pour se faire comprendre d'Européens, que M. Malinowski, p. 187, range le *kula* parmi les « échanges cérémoniels avec paiement » (de retour) : le mot paiement comme le mot échange sont également européens.

123. V. Primitive Economics of the Trobriand Islanders, *Economic Journal*, mars 1921.

124. Rite du *tanarere*, exposition des produits de l'expédition, sur la grève de Muwa, p. 374-375, 391. Cf. *Uvalaku* de Dobu, p. 381 (20-21 avril). On détermine celui qui a été le plus beau, c'est-à-dire le plus chanceux, le meilleur commerçant.

125. Rituel du *wawoyla*, p. 353-354 ; magie du *wawoyla*, p. 360-363.

126. V. plus haut p. 107, n. 3.

127. V. le frontispice et les photographies des planches, v. plus loin p. 119 et suiv.

128. Par exception, nous indiquerons qu'on peut comparer ces morales avec les beaux paragraphes de l'*Éthique à Nicomaque* sur la μεγαλοπρεπεια et l'ελεθερια.

129. NOTE DE PRINCIPE SUR L'EMPLOI DE LA NOTION DE MONNAIE. Nous persistons, malgré les objections de M. MALINOWSKI (Primitive Currency, *Economic Journal*, 1923) à employer ce terme. M. Malinowski a protesté d'avance contre l'abus (*Argonauts*, p. 499, n. 2), et critique la nomenclature de M. Seligmann. Il réserve la notion de monnaie à des objets servant, non pas seulement de moyen d'échange, mais encore d'étalon pour mesurer la valeur. M. Simiand m'a fait des objections du même genre à propos de l'emploi de la notion de valeur dans des sociétés de ce genre. Ces deux savants ont sûrement raison à leur point de vue ; ils entendent le mot de monnaie et le mot de valeur dans le sens étroit. À ce compte, il n'y a eu valeur économique que quand il y a eu monnaie et il n'y a eu monnaie que quand les choses précieuses, richesses condensées elles-mêmes et signes de richesses, ont été réellement monnayées, c'est-à-dire titrées, impersonnalisées, détachées de toute relation avec toute personne morale, collective ou individuelle autre que l'autorité de l'État qui les frappe. Mais la question ainsi posée n'est que celle de la limite arbitraire que l'on doit mettre à l'emploi du mot. À mon avis, on ne définit ainsi qu'un second type de monnaie : le nôtre.

Dans toutes les sociétés qui ont précédé celles où l'on a monnayé l'or, le bronze et l'argent, il y a eu d'autres choses, pierres, coquillages et métaux précieux en particulier, qui ont été employées et

ont servi de moyen d'échange et de paiement ; dans un bon nombre de celles qui nous entourent encore, ce même système fonctionne en fait, et c'est celui-là que nous décrivons.

Il est vrai que ces choses précieuses diffèrent de ce que nous avons l'habitude de concevoir comme des instruments libératoires. D'abord, en plus de leur nature économique, de leur valeur, ils ont plutôt une nature magique et sont surtout des talismans : *life givers*, comme disait Rivers et comme disent MM. Perry et Jackson. De plus, ils ont bien une circulation très générale à l'intérieur d'une société et même entre les sociétés ; mais ils sont encore attachés à des personnes ou à des clans (les premières monnaies romaines étaient frappées par des *gentes*), à l'individualité de leurs anciens propriétaires, et à des contrats passés entre des êtres moraux. Leur valeur est encore subjective et personnelle. Par exemple, les monnaies de coquillages enfilés, en Mélanésie, sont encore mesurées à l'empan du donateur. RIVERS, *History of the Melanesian Society*, t. II, p. 527 ; t. I, p. 64, 71, 101, 160 *sq.* Cf. l'expression *Schulterfaden :* THURNWALD, *Forschungen*, etc., t. III, p. 41 *sq.*, vol. I, p. 189, v. 15 ; *Hüftschnur*, t. I, p. 263, l. 6, etc. Nous verrons d'autres exemples importants de ces institutions. Il est encore vrai que ces valeurs sont instables, et qu'elles manquent de ce caractère nécessaire à l'étalon, à une mesure : par exemple leur prix croît et décroît avec le nombre et la grandeur des transactions où elles ont été utilisées. M. Malinowski compare fort joliment les *vaygu'a* des Trobriand acquérant du prestige au cours de leurs voyages, avec les joyaux de la couronne. De même les cuivres blasonnés du nord-ouest américain et les nattes de Samoa croissent de valeur à chaque *potlatch*, à chaque échange.

Mais d'autre part, à deux points de vue, ces choses précieuses ont les mêmes fonctions que la monnaie de nos sociétés et par conséquent peuvent mériter d'être classées au moins dans le même genre. Elles ont un pouvoir d'achat et ce pouvoir est nombré. À tel « cuivre » américain est dû un paiement de tant de couvertures, à tel *vaygu'a* correspondent tant et tant de paniers d'ignames. L'idée de nombre est là, quand bien même ce nombre est fixé autrement que par une autorité d'État et varie dans la succession des *kula* et des *potlatch*. De plus, ce pouvoir d'achat est vraiment libératoire. Même s'il n'est reconnu qu'entre individus, clans et tribus déterminés et seulement entre associés, il n'est pas moins public, officiel, fixe. M. Brudo, ami de M. Malinowski et comme lui longtemps résident aux Trobriand, payait ses pêcheurs de perles avec des *vaygu'a* aussi bien qu'avec de la monnaie européenne ou de la marchandise à cours fixe. Le passage d'un système à l'autre s'est fait sans secousse, était donc possible. – M. Armstrong à propos des monnaies de l'île Rossel, voisine des Trobriand, donne des indications fort nettes et persiste, s'il y a erreur, dans la même erreur que nous. A unique monetary system, *Economic Journal*, 1924 (communiqué en épreuves).

Selon nous, l'humanité a longtemps tâtonné. D'abord, première phase elle a trouvé que certaines choses, presque toutes magiques et précieuses n'étaient pas détruites par l'usage et elle les a douées de pouvoir d'achat ; v. MAUSS, Origines de la notion de Monnaie, *Anthropologie*, 1914, in *Proc. verb. de l'IFA*. (À ce moment, nous n'avions trouvé que l'origine lointaine de la monnaie.) Puis, deuxième phase, après avoir réussi à faire circuler ces choses, dans la tribu et hors d'elle, au loin, l'humanité a trouvé que ces instruments d'achat pouvaient servir de moyen de numération et de circulation des richesses. Ceci est le stade que nous sommes en train de décrire. Et c'est à partir de ce stade qu'à une époque assez ancienne, dans les sociétés sémitiques, mais peut-être pas très ancienne ailleurs, sans doute, on a inventé – troisième phase – le moyen de détacher ces choses précieuses des groupes et des gens, d'en faire des instruments permanents de mesure de valeur, même de mesure universelle, sinon rationnelle – en attendant mieux.

Il y a donc eu, à notre avis, une forme de monnaie qui a précédé les nôtres. Sans compter celles qui consistent en objets d'usage, par exemple, par exemple encore, en Afrique et en Asie, les plaques et lingots de cuivre, de fer, etc., et sans compter, dans nos sociétés antiques et dans les sociétés africaines actuelles, le bétail (à propos de ce dernier, v. plus loin p. 207, n. 1).

Nous nous excusons d'avoir été obligés de prendre parti sur ces questions trop vastes. Mais elles touchent de trop près à notre sujet, et il fallait être clair.

130. Planche XIX. Il semble que la femme aux Trobriand, comme les « princesses » au nord-ouest américain, et quelques autres personnes, servent en quelque sorte de moyen d'exposer les objets de parade… sans compter qu'on les « charme » ainsi. Cf. THURNWALD, *Forsch. Salomo Inseln*, t. I,

p. 138, 159, 192, v. 7.

131. V. plus loin.

132. V. carte p. 82. Cf. *Kula*, in *Man*, 1920, p. 101. M. Malinowski n'a pas trouvé, nous dit-il, de raisons mythiques ou autres sens de cette circulation. Il serait très important de les fixer. Car, si la raison était dans une orientation quelconque de ces objets, tendant à revenir à un point d'origine et suivant une voie d'origine mythique, le fait serait alors prodigieusement identique au fait polynésien, au *hau* maori.

133. V. sur cette civilisation et ce commerce, SELIGMANN, *The Melanesians of British New-Guinea*, chap. XXXIII *sq.* Cf. *Année Sociologique*, t. XII, p. 374 ; *Argonauts*, p. 96.

134. Les gens de Dobu sont « durs au kula », *Arg.*, p. 94.

135. *Ibid.*

136. P. 502, p. 492.

137. Le « remote partner » (*muri muri*, cf. *muri* SELIGMANN, *Melanesians*, p. 505, 752), est connu d'une partie au moins de la série des « partners », comme nos correspondants de banques.

138. V. les observations, justes et de portée générale, p. 89 et 90, sur les objets de cérémonie.

139. P. 504, noms de paires, p. 89, p. 271. V. le mythe p. 323 : façon dont on entend parler d'un *soulava*.

140. P. 512.

141. P. 513.

142. P. 340, commentaire, p. 341.

143. Sur l'emploi de la conque, v. p. 340, 387, 471. Cf. pl. LXI. La conque est l'instrument dont on sonne à chaque transaction, à chaque moment solennel du repas en commun, etc. Sur l'extension, sinon sur l'histoire de l'usage de la conque, v. JACKSON, *Pearls and Shells* (Univ. Manchester Series, 1921).

L'usage de trompettes, tambours, lors des fêtes et contrats, se rencontre dans un très grand nombre de sociétés nègres (guinéennes et bantus), asiatiques, américaines, indo-européennes, etc. Il se rattache au thème de droit et d'économie que nous étudions ici et mérite une étude à part, pour soi et dans son histoire.

144. P. 340. *Mwanita, mwanita*. Cf. le texte en kiriwina des deux premiers vers (2^{e} et 3^{e}, à notre avis), p. 448. Ce mot est le nom de longs vers, à cercles noirs, auxquels sont identifiés les colliers de disques de spondyle, p. 341. Suit l'évocation-invocation : « Venez là ensemble. Je vous ferai venir là ensemble. Venez ici ensemble. Je vous ferai venir ici ensemble. L'arc-en-ciel apparaît là. Je ferai apparaître l'arc-en-ciel là. L'arc-en-ciel apparaît ici. Je ferai apparaître l'arc-en-ciel ici. » M. Malinowski, d'après les indigènes, considère l'arc-en-ciel comme un simple présage. Mais il peut aussi désigner les reflets multiples de la nacre. L'expression : « venez ici ensemble » a trait aux choses de valeur qui vont s'assembler dans le contrat. Les jeux de mots sur « ici » et « là-bas » sont représentés fort simplement par les sons *m* et *w*, sortes de formatifs ; ils sont très fréquents en magie.

Puis vient la deuxième partie de l'exorde : « Je suis l'homme unique, le chef unique, etc. » Mais elle n'est intéressante qu'à d'autres points de vue, celui du potlatch en particulier.

145. Le mot qui est ainsi traduit est, cf. p. 449, *munumwaynise*, réduplicatif de *mwana* ou *mwayna* qui exprime le « itching » ou « state of excitement ».

146. Je suppose qu'il devait y avoir un vers de ce genre parce que M. Malinowski dit formellement, p. 340, que ce mot principal du charme désigne l'état d'esprit dont est envahi le partenaire et qui lui fera donner de généreux cadeaux.

147. Généralement imposé en vue du *kula* et des *s'oi*, fêtes funéraires, en vue d'assembler les aliments et noix d'arec nécessaires, ainsi que les objets précieux. Cf. p. 347 et 350. L'enchantement s'étend aux aliments.

148. Noms divers des colliers. Ils ne sont pas analysés dans cet ouvrage. Ces noms se composent de *bagi*, collier (p. 351), et de divers mots. Suivent d'autres noms spéciaux de colliers, également enchantés.

Comme cette formule est une formule du *kula* de Sinaketa où l'on cherche des colliers et laisse des bracelets, on ne parle que des colliers. La même formule s'emploie dans le *kula* de Kiriwina ; mais alors, comme c'est là qu'on cherche des bracelets, ce seraient les noms des différentes sortes de bracelets qui seraient mentionnés, le reste de la formule restant identique.

La conclusion de la formule est, elle aussi, intéressante, mais encore une fois, seulement du point de vue du potlatch : « Je "vais *kula*" (faire mon commerce), je vais tromper mon *kula* (mon partenaire). Je vais voler mon *kula*, je vais piller mon *kula*, je vais *kula* tant que mon bateau coulera… Ma renommée est un tonnerre. Mon pas, un tremblement de terre. » La clausule a des apparences étrangement américaines. Il en est d'analogues aux Salomon. V. plus loin.

149. P. 344, commentaire p. 345. La fin de la formule est la même que celle que nous venons de citer : « je vais "kula" », etc.

150. P. 343. Cf. p. 449, texte du premier vers avec commentaire grammatical.

151. P. 348. Ce couplet vient après une série de vers (p. 347). « Ta furie, homme de Dobu, se retire (comme la mer). » Puis suit la même série avec « Femme de Dobu ». Cf. plus loin. Les femmes de Dobu sont tabou, tandis que celles de Kiriwina se prostituent aux visiteurs. La seconde partie de l'incantation est du même type.

152. P. 348, 349.

153. P. 356, peut-être y a-t-il là un mythe d'orientation.

154. On pourrait se servir ici du terme qu'emploie d'ordinaire M. Lévy-Bruhl : « participation ». Mais justement ce terme a pour origine des confusions et des mélanges et en particulier des identifications juridiques, des communions du genre de ceux que nous avons en ce moment à décrire.

Nous sommes ici au principe et il est inutile de descendre aux conséquences.

155. P. 345 *sq.*

156. P. 98.

157. Peut-être y a-t-il aussi dans ce mot une allusion à l'ancienne monnaie de défenses de sanglier, p. 353.

158. Usage du *lebu*, p. 319. Cf. Mythe, p. 313.

159. Plainte violente *(injuria)*, p. 357 (v. de nombreux chants de ce genre dans THURNWALD, *Forsch.*, I).

160. P. 359. On dit d'un *vaygu'a* célèbre : « Bien des hommes sont morts pour lui. » Il semble, au moins dans un cas, celui de Dobu (p. 356), que le *yotile* soit toujours un *mwali*, un bracelet, principe femelle de la transaction : « We do not *kwaypolu* or *pokala* them, they are women. » Mais à Dobu, on ne cherche que des bracelets et il se peut que le fait n'ait pas d'autre signification.

161. Il semble qu'il y ait ici plusieurs systèmes de transactions divers et entremêlés. Le *basi* peut être un collier, cf. p. 98, ou un bracelet de moindre valeur. Mais on peut donner en *basi* aussi d'autres objets qui ne sont pas strictement *kula :* les spatules à chaux (pour bétel), les colliers grossiers, les grandes haches polies *(beku)*, p. 358, 481, qui sont aussi des sortes de monnaies, interviennent ici.

162. P. 157, 359.

163. Le livre de M. Malinowski, comme celui de M. Thurnwald, montre la supériorité de l'observation d'un véritable sociologue. Ce sont d'ailleurs les observations de M. THURNWALD sur

le *mamoko*, t. III, p. 40, etc., la « *Trostgabe* », à Buin qui nous ont mis sur la voie d'une partie de ces faits.

164. P. 211.

165. P. 189. Cf. pl. XXXVII. Cf. p. 100, « *secondary trade* ».

166. Cf. p. 93.

167. Il semble que ces cadeaux portent un nom générique *wawoyla*, p. 353-354 ; cf. p. 360-361. Cf. *Woyla*, « kula courting », p. 439, dans une formule magique où sont précisément énumérés tous les objets que peut posséder le futur partenaire et dont l'« ébullition » doit décider le donateur. Parmi ces choses est justement la série des cadeaux qui suit.

168. C'est là le terme le plus général : « presentation goods », p. 439, 205 et 350. Le mot *vata'i* est celui qui désigne les mêmes cadeaux faits par les gens de Dobu. Cf. p. 391. Ces « arrival gifts » sont énumérés dans la formule : « Mon pot à chaux, cela bout ; ma cuillère, cela bout ; mon petit panier, cela bout, etc. » (même thème et mêmes expressions, p. 200).

En plus de ces noms génériques, il y a des noms particuliers pour divers cadeaux de diverses circonstances. Les offrandes de nourriture que les gens de Sinaketa apportent à Dobu (et non *vice versa*), les poteries, nattes, etc., portent le simple nom de *pokala* qui correspond assez bien à salaire, offrande, etc. Sont aussi des *pokala*, les *gugu'a*, « personal belongings », p. 501, cf. p. 313, 270, dont l'individu se départit pour tâcher de séduire (*pokapokala*, p. 360) son futur partenaire, cf. p. 369. Il y a dans ces sociétés un très vif sentiment de la différence entre les choses qui sont d'usage personnel et celles qui sont des « properties », choses durables de la famille et de la circulation.

169. Ex. p. 313, *buna*.

170. Ex. les *kaributu*, p. 344 et 358.

171. On dit à M. Malinowski : « Mon partenaire, la même chose que mon gentilice *(kakaveyogu)*. Il pourrait combattre contre moi. Mon vrai parent *(veyogu)*, la même chose qu'un cordon ombilical, serait toujours de mon côté » (p. 276).

172. C'est ce qu'exprime la magie du *kula*, le *mwasila*.

173. Les chefs d'expédition et les chefs de canots ont en effet préséance.

174. Un mythe amusant, celui de Kasabwaybwayreta, p. 342, groupe tous ces mobiles. On voit comment le héros obtint le fameux collier Gumakarakedakeda, comment il distança tous ses compagnons de *kula*, etc. V. aussi le mythe de Takasikuna, p. 307.

175. P. 390. À Dobu, p. 362, 365, etc.

176. À Sinaketa, pas à Dobu.

177. Sur le commerce des haches de pierre, v. SELIGMANN, *Melanesians*, etc., p. 350 et 353. Les *korotumna*, *Arg.*, p. 365, 358, sont d'ordinaire des cuillères en os de baleine décorées, des spatules décorées, qui servent aussi de *basi*. Il y a encore d'autres dons intermédiaires.

178. *Doga*, *dogina*.

179. P. 486 à 491. Sur l'extension de ces usages, dans toutes les civilisations dites de Massim-Nord, v. SELIGMANN, *Melan.*, p. 584. Description du *walaga*, p. 594 et 603, cf. *Arg.*, p. 486-487.

180. P. 479.

181. P. 472.

182. La fabrication et le don des *mwali* par beaux-frères portent le nom de *youlo*, p. 503, 280.

183. P. 171 *sq.* ; cit. p. 98 *sq*.

184. Par exemple pour la construction des canots, le rassemblement des poteries ou les fournitures de vivres.

185. P. 167 : « Toute la vie tribale n'est qu'un constant "donner et recevoir" ; toute cérémonie, tout acte légal et coutumier n'est fait qu'avec un don matériel et un contre-don qui l'accompagnent ; la richesse donnée et reçue est l'un des principaux instruments de l'organisation sociale, du pouvoir du chef, des liens de la parenté par le sang et des liens de la parenté par mariage. » Cf. p. 175-176 et *passim* (v. index : *Give and Take*).

186. Elle est souvent identique à celle du *kula*, les partenaires étant souvent les mêmes, p. 193 ; pour la description du *wasi*, v. p. 187-188. Cf. pl. XXXVI.

187. L'obligation dure encore aujourd'hui, malgré les inconvénients et les pertes qu'en éprouvent les perliers, obligés de se livrer à la pêche et à perdre des salaires importants pour une obligation purement sociale.

188. V. pl. XXXII et XXXIII.

189. Le mot *sagali* veut dire distribution (comme *hakari* Polynésien), p. 491. Description p. 147 à 150 ; p. 170, 182-183.

190. V. p. 491.

191. Ceci est surtout évident dans le cas des fêtes funéraires. Cf. SELIGMANN, *Melanesians*, p. 594-603.

192. P. 175.

193. P. 323, autre terme, *kwaypolu*, p. 356.

194. P. 378-379, 354.

195. P. 163, 373. Le *vakapula* a des subdivisions qui portent des titres spéciaux, par exemple : *vewoulo* (initial gift) et *yomelu* (final gift) (ceci prouve l'identité avec le *kula*, cf. la relation *yotile vaga*). Un certain nombre de ces paiements porte des titres spéciaux : *karibudaboda* désigne la récompense de ceux qui travaillent aux canots et en général de ceux qui travaillent, par exemple aux champs, et en particulier pour les paiements finaux pour récoltes (*urigubu*, dans le cas des prestations annuelles de récolte par un beau-frère, p. 63-65, p. 181), et pour fins de fabrication de colliers, p. 394 et 183. Elle porte aussi le titre de *sousala* quand elle est suffisamment grande (fabrication des disques de Kaloma, p. 373, 183). *Youlo* est le titre du paiement pour fabrication d'un bracelet. *Puwayu* est celui de la nourriture donnée en encouragement à l'équipe de bûcherons. V. le joli chant, p. 129 :

Le cochon, la coco (boisson) et les ignames

Sont finis et nous tirons toujours… très lourds.

196. Les deux mots *vakapula* et *mapula* sont des modes différents du verbe *pula*, *vaka* étant évidemment le formatif du causatif. Sur le *mapula*, v. p. 178 *sq.*, 182 *sq.* M. Malinowski traduit souvent par « repayment ». Il est en général comparé à un « emplâtre » ; car il calme la peine et la fatigue du service rendu, compense la perte de l'objet ou du secret donné, du titre et du privilège cédé.

197. P. 179. Le nom des « dons pour cause sexuelle » est aussi *buwana* et *sebuwana*.

198. V. notes précédentes : de même *Kabigidoya*, p. 164, désigne la cérémonie de la présentation d'un nouveau canot, les gens qui la font, l'acte qu'ils exécutent « briser la tête du nouveau canot », etc., et les cadeaux qui, d'ailleurs, sont rendus avec usure. D'autres mots désignent la location du canot, p. 186 ; dons de bienvenue, p. 232, etc.

199. *Buna*, dons de « big cowrie shell », p. 317.

200. *Youlo*, *vaygu'a* donné en récompense de travail à une récolte, p. 280.

201. P. 186, 426, etc., désigne évidemment toute contre-prestation usuraire. Car il y a un autre nom *ula-ula* pour les simples achats de formules magiques (*sousala* quand les prix-cadeaux sont très importants, p. 183). *Ula'ula* se dit aussi quand les présents sont offerts aux morts autant qu'aux vivants (p. 183), etc.

202. BREWSTER, *Hill Tribes of Fiji*, 1922, p. 91-92.

203. *Ibid.*, p. 191.

204. *Ibid.*, p. 23. On reconnaît le mot tabou, *tambu*.

205. *Ibid.*, p. 24.

206. *Ibid.*, p. 26.

207. SELIGMANN, *The Melanesians* (glossaire, p. 754 et 77, 93, 94, 109, 204).

208. V. la description des *doa*, *ibid.*, p. 89, 71, 91, etc.

209. *Ibid.*, p. 95 et 146.

210. Les monnaies ne sont pas les seules choses de ce système des dons que ces tribus du golfe de Nouvelle-Guinée appellent d'un nom identique au mot polynésien de même sens. Nous avons signalé déjà plus haut l'identité des *hakari* néo-zélandais, et des *hekarai*, fêtes expositions de nourriture que M. SELIGMANN nous a décrits en Nouvelle-Guinée (Motu et Koita), v. *The Melanesians*, p. 144-145, pl. XVIXVIII.

211. V. plus haut. Il est remarquable que le mot *tun*, dans le dialecte de Mota (îles Banks) – évidemment identique à *taonga* – ait le sens d'acheter (en particulier une femme). CODRINGTON, dans le mythe de Qat achetant la nuit (*Melanesian Languages*, p. 307-308, n. 9), traduit : « acheter à un grand prix ». En réalité, c'est un achat fait suivant les règles du potlatch, bien attesté en cette partie de la Mélanésie.

212. V. Documents cités dans *Année Sociologique*, XII, p. 372.

213. V. surtout *Forsch.*, III, p. 38 à 41.

214. *Zeitschrift für Ethnologie*, 1922.

215. *Forsch.* III, pl. 2, n. 3.

216. *In Primitive New-Guinea*, 1924, p. 294.

217. Au fond, M. Holmes nous décrit assez mal le système des dons intermédiaires, v. plus haut *basi*.

218. V. le travail cité plus haut. L'incertitude du sens des mots que nous traduisons mal : « acheter, vendre » n'est pas particulière aux sociétés du Pacifique. Nous reviendrons plus loin sur ce sujet, mais dès maintenant nous rappelons que, même dans notre langage courant, le mot vente désigne aussi bien la vente que l'achat, et qu'en chinois il n'y a qu'une différence de ton entre les deux monosyllabes qui désignent l'acte de vendre et l'acte d'acheter.

219. Avec les Russes depuis le XVIII^{e} siècle et les trappeurs canadiens français depuis le début du XIX^{e}.

220. Voir cependant des ventes d'esclaves : SWANTON, *Haida Texts and Myths*, in *Bur. Am. Ethn. Bull.*, 29, p. 410.

221. Une bibliographie sommaire des travaux théoriques concernant ce « potlatch » est donnée plus haut.

222. Ce tableau succinct est tracé sans justification, mais il est nécessaire. Nous prévenons qu'il n'est complet ni au point de vue même du nombre et du nom des tribus, ni au point de vue de leurs institutions.

Nous faisons abstraction d'un grand nombre de tribus, principalement des suivantes : 1º Nootka (groupe Wakash, ou Kwakiutl), Bella Kula (voisine) ; 2º tribus Salish de la côte sud. D'autre part, les recherches concernant l'extension du potlatch devraient être poussées plus au sud, jusqu'en Californie. Là – chose remarquable à d'autres points de vue – l'institution semble répandue dans les sociétés des groupes dits Penutia et Hoka : v. par ex. POWERS, Tribes of California (*Contrib. to North Amer. Ethn.*, III), p. 153 (Pomo), p. 238 (Wintun), p. 303, 311 (Maidu) ; cf. p. 247, 325, 332, 333, pour d'autres tribus ; observations générales, p. 411.

Ensuite les institutions et les arts que nous décrivons en quelques mots sont infiniment compliqués, et certaines absences y sont non moins curieuses que certaines présences. Par exemple, la poterie y est inconnue comme dans la dernière couche de la civilisation du Pacifique sud.

223. Les sources qui permettent l'étude de ces sociétés sont considérables ; elles sont d'une remarquable sécurité, étant très abondamment philologiques et composées de textes transcrits et traduits. V. bibliographie sommaire, dans DAVY, *Foi jurée*, p. 21, 171 et 215. Ajouter principalement : F. BOAS et G. HUNT, *Ethnology of the Kwakiutl* (cité dorénavant *Ethn. Kwa.*), *35th An. Re*p. *of the Bur. of Amer. Ethnology*, 1921, v. compte rendu plus loin ; F. BOAS, *Tsimshian Mythology, 31st An. Re*p. *of the Bur. of Amer. Ethn.*, 1916, paru 1923 (cité dorénavant *Tsim. Myth.*). Cependant toutes ces sources ont un inconvénient : ou bien les anciennes sont insuffisantes, ou bien les nouvelles, malgré leur détail et leur profondeur, ne sont pas assez complètes au point de vue qui nous occupe. C'est vers la civilisation matérielle, vers la linguistique et la littérature mythologique que s'est portée l'attention de M. Boas et de ses collaborateurs de la Jesup Expedition. Même les travaux des ethnographes professionnels plus anciens (Krause, Jacobsen) ou plus récents (MM. Sapir, Hill Tout, etc.) ont la même direction. L'analyse juridique, économique, la démographie restent sinon à faire, du moins à compléter. (Cependant la morphologie sociale est commencée par les divers *Census* d'Alaska et de la Colombie britannique.) M. Barbeau nous promet une monographie complète des Tsimshian. Nous attendons cette information indispensable et nous souhaitons de voir d'ici peu cet exemple imité, tant qu'il en est temps. Sur de nombreux points concernant l'économie et le droit, les vieux documents : ceux des voyageurs russes, ceux de KRAUSE *(Tlinkit Indianer)*, de DAWSON (sur les Haïda, Kwakiutl, Bellakoola, etc.), la plupart parus dans le *Bulletin* du *Geological Survey* du Canada ou dans les *Proceedings of the Royal Society* du Canada ; ceux de SWAN (Nootka), Indians of Cape Flattery, *Smiths. Contrib. to Knowledge*, 1870 ; ceux de MAYNE, *Four years in British Columbia*, Londres, 1862, sont encore les meilleurs et leurs dates leur confèrent une définitive autorité.

Dans la nomenclature de ces tribus, il y a une difficulté. Les Kwakiutl forment une tribu, et donnent aussi leur nom à plusieurs autres tribus, qui, confédérées avec eux, forment une véritable nation de ce nom. Nous nous efforcerons de mentionner de quelle tribu kwakiutl nous parlons à chaque fois. Quand il ne sera pas autrement précisé, c'est des Kwakiutl proprement dits qu'il s'agira. Le mot kwakiutl veut d'ailleurs dire simplement riche, « fumée du monde », et indique déjà par lui-même l'importance des faits économiques que nous allons décrire.

Nous ne reproduirons pas tous les détails d'orthographe des mots de ces langues.

224. Sur les couvertures de Chilkat, EMMONS, The Chilkat Blanket, *Mem. of the Amer. Mus. of nat. Hist.*, III.

225. V. Rivet, dans MEILLET et COHEN, *Langues du Monde*, p. 616 *sq.* C'est M. SAPIR, Na-Déné Languages, *American Anthropologist*, 1915, qui a définitivement réduit le tlingit et le haïda à des branches de la souche athapascane.

226. Sur ces paiements pour acquisitions de grades, v. DAVY, *Foi jurée*, p. 300-305. Pour la Mélanésie, v. des ex. dans CODRINGTON, *Melanesians*, p. 106 *sq.*, etc. ; RIVERS, *History of the Melanesian Society*, I, p. 70 *sq.*

227. Ce mot « ascension » doit être pris au propre et au figuré. De même que le rituel du *vājapeya* (védique postérieur) comporte un rituel d'ascension à une échelle, de même les rituels mélanésiens consistent à faire monter le jeune chef sur une plate-forme. Les Snahnaimuq et les Shushwap du nord-ouest connaissent le même échafaud d'où le chef distribue son potlatch. BOAS, *9th Report on the Tribes of North-Western Canada. Brit. Ass. Adv. Sc.*, 1891, p. 39 ; *1th Report* (*B. Ass. Adv. Sc.*, 1894), p. 459. Les autres tribus ne connaissent que la plate-forme où siègent les chefs et les hautes confréries.

228. C'est ainsi que les vieux auteurs, Mayne, Dawson, Krause, etc., décrivent son mécanisme. V. en particulier KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, p. 187 *sq.*, une collection de documents de vieux auteurs.

229. Si l'hypothèse des linguistes est exacte et si les Tlingit et Haïda sont simplement des Athapascans qui ont adopté la civilisation du Nord-Ouest (hypothèse dont M. Boas est d'ailleurs peu éloigné), le caractère fruste du potlatch tlingit et haïda s'expliquerait de lui-même. Il est

possible aussi que la violence du potlatch du nord-ouest américain provienne du fait que cette civilisation est au point de rencontre des deux groupes de familles de peuples qui l'avaient également : une civilisation venant du sud de la Californie, une civilisation venant d'Asie (sur celle-ci, v. plus haut).

230. V. DAVY, *Foi jurée*, p. 247 *sq.*

231. Sur le potlatch, M. Boas n'a rien écrit de mieux que la page suivante : *12th Report on the North-Western Tribes of Canada. B. A. Adv. Sc.*, 1898, p. 54-55 (cf. *Fifth Report*, p. 38) : « Le système économique des Indiens de la colonie britannique est largement basé sur le crédit tout autant que celui des peuples civilisés. Dans toutes ses entreprises, l'Indien se fie à l'aide de ses amis. Il promet de les payer pour cette aide à une date ultérieure. Si cette aide fournie consiste en choses de valeur qui sont mesurées par les Indiens en couvertures comme nous les mesurons, nous, en monnaie, il promet de rendre la valeur du prêt avec intérêt. L'Indien n'a pas de système d'écriture et, par suite, pour donner sûreté à la transaction, elle est faite en public. Contracter des dettes d'un côté, payer des dettes de l'autre côté, c'est le potlatch. Ce système économique s'est développé à un tel point que le capital possédé par tous les individus associés de la tribu excède de beaucoup la quantité de valeurs disponibles qui existe ; autrement dit, les conditions sont tout à fait analogues à celles qui prévalent dans notre société à nous : si nous désirions nous faire payer toutes nos créances, nous trouverions qu'il n'y a à aucun degré assez d'argent, en fait, pour les payer. Le résultat d'une tentative de tous les créanciers de se faire rembourser leurs prêts, c'est une panique désastreuse dont la communauté met longtemps à se guérir.

« Il faut bien comprendre qu'un Indien qui invite tous ses amis et voisins à un grand potlatch, qui, en apparence, gaspille tous les résultats accumulés de longues années de travail, a deux choses en vue que nous ne pouvons reconnaître que sages et dignes de louanges. Son premier objet est de payer ses dettes. Ceci est fait publiquement, avec beaucoup de cérémonie et en manière d'acte notarié. Son second objet est de placer les fruits de son travail de telle sorte qu'il en tire le plus grand profit pour lui aussi bien que pour ses enfants. Ceux qui reçoivent des présents à cette fête, les reçoivent comme prêts qu'ils utilisent dans leurs présentes entreprises, mais après un intervalle de quelques années, il leur faut les rendre avec intérêts au donateur ou à son héritier. Ainsi, le potlatch finit par être considéré par les Indiens comme un moyen d'assurer le bien-être de leurs enfants, s'ils les laissent orphelins lorsqu'ils sont jeunes… »

En corrigeant les termes de « dette, paiement, remboursement, prêt », et en les remplaçant par des termes comme « présents faits » et « présents rendus », termes que M. Boas finit d'ailleurs par employer, on a une idée assez exacte du fonctionnement de la notion de crédit dans le potlatch.

Sur la notion d'honneur, voir BOAS, *Seventh Report on the N. W. Tribes*, p. 57.

232. Expression tlingit : SWANTON, *Tlingit Indians*, p. 421, etc.

233. On ne s'est pas aperçu que la notion de terme était non seulement aussi ancienne, mais aussi simple ou, si l'on veut, aussi complexe que la notion de comptant.

234. Étude sur les contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne, *Nouv. Rev. Hist. du Droit*, 1910, p. 477.

235. DAVY, *Foi jurée*, p. 207.

236. Distribution de toute la propriété : Kwakiutl, BOAS, Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians, *Rep. Amer. Nat. Mus.*, 1895 (dorénavant cité *Sec. Soc.*), p. 469. Dans le cas d'initiation du novice, *ibid.*, p. 551, Koskimo. Shushwap : redistribution, BOAS, *7th Rep.*, 1890, p. 91 ; SWANTON, *Tlingit Indians, 21st Ann. Rep. Bur. of. Am. Ethn.* (dorénavant, *Tlingit*), p. 442 (dans un discours) : « Il a tout dépensé pour le faire voir » (son neveu). Redistribution de tout ce qu'on a gagné au jeu, SWANTON, *Texts and Myths of the Tlingit Indians*, *Bull.* nº 39 *Bur. of Am. Ethn.* (dorénavant *Tlingit T.M.*), p. 139.

237. Sur la guerre de propriété, v. le chant de Maa, *Sec. Soc.*, p. 577, p. 602 : « Nous combattons avec de la propriété. » L'opposition, guerre de richesses, guerre de sang, se retrouve dans les discours qui ont été faits au même potlatch de 1895 à Fort Rupert. V. BOAS et HUNT, *Kwakiutl*

Texts, 1re série, *Jesup Expedition*, t. III (dorénavant cité *Kwa*, t. III), p. 485, 482 ; cf. *Sec. Soc.*, p. 668 et 673.

238. V. particulièrement le mythe de Haïyas (Haïda Texts, *Jesup*, VI, nº 83, Masset), qui a perdu la « face » au jeu, qui en meurt. Ses sœurs et ses neveux prennent le deuil, donnent un potlatch de revanche et il ressuscite.

Il y aurait lieu d'étudier, à ce propos, le jeu qui, même chez nous, n'est pas considéré comme un contrat, mais comme une situation où s'engage l'honneur et où se livrent des biens qu'après tout on pourrait ne pas livrer. Le jeu est une forme du potlatch et du système des dons. Son extension même au nord-ouest américain est remarquable. Quoiqu'il soit connu des Kwakiutl (v. *Ethn. Kwa.*, p. 1394, s. v. *ebayu :* dés (?) s. v. *lepa*, p. 1435, cf. *lep*, p. 1448, « second potlatch, danse » ; cf. p. 1423, s. v. *maqwacte*) il ne semble pas jouer chez eux un rôle comparable à celui qu'il joue chez les Haïda, Tlingit et Tsimshian. Ceux-ci sont des joueurs invétérés et perpétuels. V. des descriptions du jeu de bâtonnets chez les Haïda : SWANTON, Haïda (*Jesup Exped.*, V, 1), p. 58 *sq.*, 141 *sq.*, pour les figures et les noms ; même jeu chez les Tlingit, description avec noms des bâtonnets : SWANTON, *Tlingit*, p. 443. Le *naq* tlingit ordinaire, la pièce qui gagne, équivaut au *djîl* haïda.

Les histoires sont pleines de légendes de jeux, de chefs qui ont perdu tout au jeu. Un chef tsimshian a perdu même ses enfants et ses parents : *Tsim. Myth.*, p. 207, 101 ; cf. BOAS, *ibid.*, p. 409. Une légende haïda raconte l'histoire d'un jeu total des Tsimshian contre les Haïda. V. *Haïda T. M.*, p. 322. Cf. même légende : les jeux contre Tlingit, *ibid.*, p. 94. On trouvera un catalogue des thèmes de ce genre dans BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 847 et 843. L'étiquette et la morale veulent que le gagnant laisse la liberté au perdant, à sa femme et à ses enfants, *Tlingit T. M.*, p. 137. Inutile de souligner la parenté de ce trait avec les légendes asiatiques.

D'ailleurs, il y a ici des influences asiatiques indéniables. Sur l'extension des jeux de hasard asiatiques en Amérique, v. le beau travail de E. B. TYLOR, On American Lot-games, as evidence of Asiatic Intercourse, *Bastian Festschr.* In suppl. *Int. Arch. f. Ethn.*, 1896, p. 55 *sq.*

239. M. Davy a exposé le thème du défi, de la rivalité. Il faut y ajouter celui du pari. V. par ex. BOAS, *Indianische Sagen*, p. 203 à 206. Pari de mangeaille, pari de lutte, pari d'ascension, etc., dans les légendes. Cf. *ibid.*, p. 363, pour catalogue des thèmes. Le pari est encore de nos jours un reste de ces droits et de cette morale. Il n'engage que l'honneur et le crédit, et cependant fait circuler des richesses.

240. Sur les potlatch de destruction, v. DAVY, *Foi jurée*, p. 224. Il faut y ajouter les observations suivantes. Donner, c'est déjà détruire, v. *Sec. Soc.*, p. 334. Un certain nombre de rituels de donation comporte des destructions : ex. le rituel du remboursement de la dot ou, comme l'appelle M. Boas, « repaiement de la dette de mariage », comporte une formalité qui s'appelle « couler le canot » : *Sec. Soc.*, p. 518, 520. Mais cette cérémonie est figurée. Cependant les visites au potlatch haïda et tsimshian comportent la destruction réelle des canots des arrivants. Chez les Tsimshian on le détruit à l'arrivée, après avoir soigneusement aidé au débarquement de tout ce qu'il contenait et on rend de plus beaux canots au départ : BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 338.

Mais la destruction proprement dite semble constituer une forme supérieure de dépense. On l'appelle « tuer de la propriété » chez les Tsimshian et les Tlingit. BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 344 ; SWANTON, *Tlingit*, p. 442. En réalité, on donne même ce nom aux distributions de couvertures : « tant de couvertures furent perdues pour le voir », *Tlingit*, *ibid.*, *ibid.*

Dans cette pratique de la destruction au potlatch interviennent encore deux mobiles : 1º le thème de la guerre : le potlatch est une guerre. Il porte ce titre, « danse de guerre », chez les Tlingit, SWANTON, *Tlingit*, p. 458, cf. p. 436. De la même façon que, dans une guerre, on peut s'emparer des masques, des noms et des privilèges des propriétaires tués, de la même façon dans une guerre de propriétés, on tue la propriété : soit la sienne, pour que les autres ne l'aient pas, soit celle des autres en leur donnant des biens qu'ils seront obligés de rendre ou ne pourront pas rendre.

Le deuxième thème est celui du sacrifice. V. plus haut. Si on tue la propriété c'est qu'elle a une vie. V. plus loin. Un héraut dit : « Que notre propriété reste en vie sous les efforts de notre chef, que notre cuivre reste non cassé. » *Ethn. Kwa.*, p. 1285, l. 1. Peut-être même les sens du mot « yäq » être

étendu mort, distribuer un potlatch, cf. *Kwa. T.*, III, p. 59, l. 3, et Index, *Ethn. Kwa.*, s'expliquent-ils ainsi.

Mais, en principe, il s'agit bien de transmettre, comme dans le sacrifice normal, des choses détruites à des esprits, en l'espèce aux ancêtres du clan. Ce thème est naturellement plus développé chez les Tlingit (SWANTON, *Tlingit*, p. 443, 462), chez lesquels les ancêtres non seulement assistent au potlatch et profitent des destructions, mais profitent encore des présents qui sont donnés à leurs homonymes vivants. La destruction par le feu semble être caractéristique de ce thème. Chez les Tlingit, v. mythe très intéressant, *Tlingit T. M.*, p. 82. Haïda, sacrifice dans le feu (Skidegate) ; SWANTON, Haïda Texts and Myths, *Bull. Bur. Am. Ethn.*, nº 29 (dorénavant *Haïda T. M.*), p. 36, 28 et 91. Le thème est moins évident chez les Kwakiutl chez lesquels existe cependant une divinité qui s'appelle « Assis sur le feu » et à qui par exemple on sacrifie le vêtement de l'enfant malade, pour la payer : *Ethn. Kwa.*, p. 705, 706.

241. BOAS, *Sec. Soc.*, p. 353, etc.

242. V. plus loin, à propos du mot *p!Es*.

243. Il semble que les mots même d'« échange » et de « vente » soient étrangers à la langue kwakiutl. Je ne trouve le mot vente dans les divers glossaires de M. Boas qu'à propos de la mise en vente d'un cuivre. Mais cette mise aux enchères n'est rien moins qu'une vente, c'est une sorte de pari, de lutte de générosité. Et quant au mot échange, je ne le trouve que sous la forme *L'ay :* mais, au texte indiqué *Kwa. T.*, III, p. 77, l. 41, il s'emploie à propos d'un changement de nom.

244. V. l'expression « cupide de nourriture » *Ethn. Kwa.*, p. 1462, « désireux de faire fortune rapidement », *ibid.*, p. 1394 ; v. la belle imprécation contre les « petits chefs » : « Les petits qui délibèrent ; les petits qui travaillent ; … qui sont vaincus ; … qui promettent de donner des canots ; … qui acceptent la propriété donnée ; … qui recherchent la propriété ; … qui ne travaillent que pour la propriété (le terme que traduit "*property*" est "maneq", rendre une faveur, *ibid.*, p. 1403), les traîtres. » *Ibid.*, p. 1287, lignes 15 à 18, cf. un autre discours où il est dit du chef qui a donné le potlatch et de ces gens qui reçoivent et ne rendent jamais : « il leur a donné à manger, il les a fait venir… il les a mis sur son dos… », *ibid.*, p. 1293 ; cf. 1291. V. une autre imprécation contre « les petits », *ibid.*, p. 1381.

Il ne faut pas croire qu'une morale de ce genre soit contraire à l'économie ni corresponde à une paresse communiste. Les Tsimshian blâment l'avarice et racontent du héros principal, Corbeau (le créateur), comment il fut renvoyé par son père parce qu'il était avare : *Tsim. Myth.*, p. 61, ct. p. 444. Le même mythe existe chez les Tlingit. Ceux-ci blâment également la paresse et la mendicité des hôtes et racontent comment furent punis Corbeau et les gens qui vont de ville en ville se faire inviter : *Tlingit M. T.*, p. 260, cf. 217.

245. Injuria, *Mélanges Appleton ;* Magie et Droit individuel, *Année Soc.*, X, p. 28.

246. On paye pour l'honneur de danser chez les Tlingit : *Tl. M. T.*, p. 141. Paiement du chef qui a composé une danse. Chez les Tsimshian : « On fait tout pour l'honneur… Par-dessus tout est la richesse et l'étalage de vanité » ; BOAS, *Fifth Report*, 1899, p. 19, Duncan dans MAYNE, *Four Years*, p. 265, disait déjà : « pour la simple vanité de la chose ». Au surplus, un grand nombre de rituels, non seulement celui de l'ascension, etc., mais encore ceux qui consistent par exemple à « lever le cuivre » (Kwakiutl), *Kwa. T.*, III, p. 499, l. 26 « lever la lance » (Tlingit), *Tl. M. T.*, p. 117, « lever le poteau de potlatch », funéraire et totémique, « lever la poutre » de la maison, le vieux mât de cocagne, traduisent des principes de ce genre. Il ne faut pas oublier que le potlatch a pour objet de savoir quelle est « la famille la plus "élevée" » (commentaires du chef Katishan à propos du mythe du Corbeau, Tlingit, *Tl. M. T.*, p. 119, n. a.).

247. TREGEAR, *Maori Comparative Dictionary*, s. v. *Mana*.

Il y aurait lieu d'étudier la notion de richesse elle-même. Du point de vue où nous sommes, l'homme riche est un homme qui a du *mana* en Polynésie, de l'« auctoritas » à Rome et qui, dans ces tribus américaines, est un homme « large », *walas* (*Ethn. Kwa.*, p. 1396). Mais nous n'avons strictement qu'à indiquer le rapport entre la notion de richesse, celle d'autorité, de droit de commander à ceux qui reçoivent des cadeaux, et le potlatch : elle est très nette. Par exemple, chez les Kwakiutl, l'un

des clans les plus importants est celui des Walasaka (également nom d'une famille, d'une danse et d'une confrérie) ; ce nom veut dire « les grands qui viennent d'en haut », qui distribuent au potlatch ; *walasila* veut dire non seulement richesses, mais encore « distribution de couvertures à l'occasion d'une mise aux enchères d'un cuivre ». Une autre métaphore est celle qui consiste à considérer que l'individu est rendu « lourd » par les potlatch donnés : *Sec. Soc.*, p. 558, 559. Le chef est dit « avaler les tribus » auxquelles il distribue ses richesses ; il « vomit de la propriété », etc.

248. Un chant tlingit, dit de la phratrie du Corbeau : « C'est elle qui fait les Loups "*valuable*" ». *Tl. M. T.*, p. 398, nº 38. Le principe que les « respects » et « honneurs » à donner et à rendre comprennent les dons, est bien précis dans les deux tribus. SWANTON, *Tlingit*, p. 451 ; SWANTON, *Haïda*, p. 162, dispense de rendre certains présents.

249. Cf. plus loin *(conclusion)*.

L'étiquette du festin, du don qu'on reçoit dignement, qu'on ne sollicite pas est extrêmement marquée dans ces tribus. Indiquons seulement trois faits kwakiutl, haïda et tsimshian instructifs à notre point de vue : les chefs et nobles aux festins mangent peu, ce sont les vassaux et les gens du commun qui mangent beaucoup ; eux font littéralement « fine bouche » : BOAS, Kwa. Ind., *Jesup.*, V, II, p. 427, 430 ; dangers de manger beaucoup, *Tsim. Myth.*, p. 59, 149, 153, etc. (mythes) ; ils chantent au festin, Kwa. Ind., *Jesup Exped.*, V, II, p. 430, 437. On sonne de la conque « pour qu'on dise que nous ne mourons pas de faim ». *Kwa. T.*, III, p. 486. Le noble ne sollicite jamais. Le shamane médecin ne demande jamais de prix, son « esprit » le lui défend. *Ethn. Kwa*, p. 731, 742 ; *Haïda T. M.*, p. 238, 239. Il existe cependant une confrérie et une danse de « mendicité » chez les Kwakiutl.

250. V. Bibliographie plus haut p. 73.

251. Les potlatch tlingit et haïda ont spécialement développé ce principe. Cf. *Tlingit Indians*, p. 443, 462. Cf. discours dans *Tl. M. T.*, p. 373 ; les esprits fument, pendant que les invités fument. Cf. p. 385, l. 9 : « Nous qui dansons ici pour vous, nous ne sommes pas vraiment nous-mêmes. Ce sont nos oncles morts depuis longtemps qui sont en train de danser ici. » Les invités sont des esprits, des porte-chance *gona'qadet*, *ibid.*, p. 119, note *a*. En fait, nous avons ici, purement et simplement, la confusion des deux principes du sacrifice et du don ; comparable, sauf peut-être l'action sur la nature, à tous les cas que nous avons déjà cités (plus haut). Donner aux vivants, c'est donner aux morts. Une remarquable histoire tlingit (*Tl. M. T.*, p. 227), raconte qu'un individu ressuscité sait comment on a fait potlatch pour lui ; le thème des esprits qui reprochent aux vivants de n'avoir pas donné de potlatch est courant. Les Kwakiutl ont eu sûrement les mêmes principes. Ex. discours, *Ethn. Kwa.*, p. 788. Les vivants, chez les Tsimshian, représentent les morts : Tate écrit à M. Boas : « Les offrandes apparaissent surtout sous la forme de présents donnés à une fête. » *Tsim. Myth.*, p. 452 (légendes historiques), p. 287. Collection de thèmes, BOAS, *ibid.*, p. 846, pour les comparaisons avec les Haïda, Tlingit et Tsimshian.

252. V. plus loin quelques exemples de valeur des cuivres.

253. KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, p. 240, décrit bien ces façons de s'aborder entre tribus Tlingit.

254. DAVY, *Foi jurée*, p. 171 *sq.*, p. 251 *sq.* La forme tsimshian ne se distingue pas très sensiblement de la forme haïda. Peut-être le clan y est-il plus en évidence.

255. Il est inutile de recommencer la démonstration de M. Davy à propos de la relation entre le potlatch et le statut politique, en particulier celui du gendre et du fils. Il est également inutile de commenter la valeur communielle des festins et des échanges. Ex. l'échange de canots entre deux esprits fait qu'ils n'ont plus « qu'un seul cœur », l'un étant le beau-père et l'autre étant le gendre : *Sec. Soc.*, p. 387. Le texte, *Kwa. T.*, III, p. 274, ajoute : « c'était comme s'ils avaient échangé leur nom ». V. aussi *ibid.*, III, p. 23 : dans un mythe de fête Nimkish (autre tribu Kwakiutl), le festin de mariage a pour but d'introniser la fille dans le village « où elle va manger pour la première fois ».

256. Le potlatch funéraire est attesté et suffisamment étudié chez les Haïda et Tlingit ; chez les Tsimshian, il semble être plus spécialement attaché à la fin du deuil, à l'érection du poteau totémique, et à la crémation : *Tsim. Myth.*, p. 534 *sq.* M. Boas ne nous signale pas de potlatch funéraire chez les Kwakiutl, mais on trouve une description d'un potlatch de ce genre dans un mythe : *Kwa. T.*, III, p. 407.

257. Potlatch pour maintenir son droit à un blason, SWANTON, *Haïda*, p. 107. V. histoire de Leg.ek, *Tsim. Myth.*, p. 386. Leg.ek est le titre du principal chef tsimshian. V. aussi *ibid.*, p. 364, les histoires du chef Nesbalas, autre grand titre de chef tsimshian, et la façon dont il se moqua du chef Haïmas. L'un des titres de chefs le plus important chez les Kwakiutl (Lewikilaq) est celui de Dabend (*Kwa. T.*, III, p. 19, l. 22 ; cf. *dabend-gal'ala*, *Ethn. Kwa.*, p. 1406, col. 1) qui, avant le potlatch, a un nom qui veut dire « incapable de tenir la fin » et après le potlatch prend ce nom qui veut dire « capable de tenir la fin ».

258. Un chef kwakiutl dit : « Ceci est ma vanité ; les noms, les racines de ma famille, tous mes ancêtres ont été des… » (et ici il décline son nom qui est à la fois un titre et un nom commun), « donateurs de maxwa » (grand potlatch) : *Ethn. Kwa.*, p. 887, l. 54 ; cf. p. 843, l. 70.

259. V. plus loin (dans un discours) : « Je suis couvert de propriétés. Je suis riche de propriétés. Je suis compteur de propriétés. » *Ethn. Kwa.*, p. 1280, l. 18.

260. Acheter un cuivre, c'est le mettre « sous le nom » de l'acheteur, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 345. Une autre métaphore, c'est que le nom du donateur du potlatch « prend du poids » par le potlatch donné, *Sec. Soc.*, p. 349 ; « perd du poids » par le potlatch accepté, *Sec. Soc.*, p. 345. Il y a d'autres expressions de la même idée, de la supériorité du donateur sur le donataire : la notion que celui-ci est en quelque sorte un esclave tant qu'il ne s'est pas racheté (« le nom est mauvais » alors, disent les Haïda, SWANTON, *Haïda*, p. 70 ; cf. plus loin) ; les Tlingit disent qu'« on met les dons sur le dos des gens qui les reçoivent », SWANTON, *Tlingit*, p. 428. Les Haïda ont deux expressions bien symptomatiques : « faire aller », « courir vite », son aiguille (cf. l'expression néo-calédonienne, plus haut), et qui signifie, paraît-il, « combattre un inférieur », SWANTON, *Haïda*, p. 162.

261. V. l'histoire de Haïmas, comment il perdit sa liberté, ses privilèges, masques et autres, ses esprits auxiliaires, sa famille et ses propriétés, *Tsim. Myth.*, p. 361, 362.

262. *Ethn. Kwa.*, p. 805 ; Hunt, l'auteur kwakiutl de M. Boas, lui écrit : « Je ne sais pas pourquoi le chef Maxuyalidze (en réalité, "donneur de potlatch"), ne donna jamais une fête. C'est tout. Il était donc appelé Qelsem, c'est-à-dire Face Pourrie. » *Ibid.*, l. 13 à 15.

263. Le potlatch est en effet une chose dangereuse, soit qu'on n'en donne pas, soit qu'on en reçoive. Les personnes venues à un potlatch mythique en moururent (Haïda T., *Jesup*, VI, p. 626 ; cf. p. 667, même mythe, Tsimshian). Cf., pour les comparaisons, BOAS, *Indianische Sagen*, p. 356, nº 58. Il est dangereux de participer de la substance de celui qui donne le potlatch : par exemple de consommer à un potlatch des esprits, dans le monde d'en bas. Légende kwakiutl (Awikenoq), *Ind. Sagen*, p. 239. V. le beau mythe du Corbeau qui sort de sa chair les nourritures (plusieurs exemplaires), Ctatloq, *Ind. Sagen*, p. 76 ; Nootka, *ibid.*, p. 106. Comparaisons dans BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 694, 695.

264. Le potlatch est en effet un jeu et une épreuve. Par exemple, l'épreuve consiste à ne pas avoir le hoquet pendant le festin. « Plutôt mourir que d'avoir le hoquet », dit-on. BOAS, Kwakiutl Indians, *Jesup Expedition*, vol. V, partie II, p. 428. V. une formule du défi : « Essayons de les faire vider par nos hôtes (les plats)… » *Ethn. Kwa.*, p. 991, l. 43 ; cf. p. 992. Sur l'incertitude de sens entre les mots qui signifient donner de la nourriture, rendre de la nourriture et revanche, v. glossaire (*Ethn. Kwa.*, s. v. *yenesa*, *yenka :* donner de la nourriture, récompenser, prendre sa revanche).

265. V. plus haut l'équivalence du potlatch et de la guerre. Le couteau au bout du bâton est un symbole du potlatch kwakiutl, *Kwa. T.*, III, p. 483. Chez les Tlingit, c'est la lance levée, *Tlingit M. T.*, p. 117. V. les rituels de potlatch de compensation chez les Tlingit. Guerre des gens de Kloo contre les Tsimshian, *Tling. T. M.*, p. 432, 433, n. 34 ; danses pour avoir fait quelqu'un esclave ; potlatch sans danse pour avoir tué quelqu'un. Cf. plus loin rituel du don du cuivre p. 221, n. 6.

266. Sur les fautes rituelles chez les Kwakiutl, v. BOAS, *Sec. Soc.*, p. 433, 507, etc. L'expiation consiste précisément à donner un potlatch ou au moins un don.

C'est là, dans toutes ces sociétés, un principe de droit et de rituel extrêmement important. Une distribution de richesses joue le rôle d'une amende, d'une propitiation vis-à-vis des esprits et d'un rétablissement de la communion avec les hommes. Le P. LAMBERT, *Mœurs des sauvages néo-calédoniens*, p. 66, avait déjà remarqué chez les Canaques le droit des parents utérins de réclamer des indemnités lorsqu'un des leurs perd de son sang dans la famille de son père. L'institution se

retrouve exactement chez les Tsimshian, Duncan dans MAYNE, *Four Years*, p. 265 ; cf. p. 296 (potlatch en cas de perte de sang du fils). L'institution du *muru* maori doit probablement être comparée à celle-ci.

Les potlatch de rachat de captifs doivent être interprétés de la même façon. Car c'est non seulement pour reprendre le captif, mais aussi pour rétablir « le nom », que la famille, qui l'a laissé faire esclave, doit donner un potlatch. V. histoire de Dzebasa, *Tsim. Myth.*, p. 388. Même règle chez les Tlingit, KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, p. 245 ; PORTER, *XIth Census*, p. 54 ; SWANTON, *Tlingit*, p. 449.

Les potlatch d'expiation de fautes rituelles kwakiutl sont nombreux. Mais il faut remarquer le potlatch d'expiation des parents de jumeaux qui vont travailler, *Ethn. Kwa.*, p. 691. Un potlatch est dû à un beau-père pour reconquérir une femme qui vous a quitté… évidemment par votre faute. V. vocabulaire, *ibid.*, p. 1423, col. 1, bas. Le principe peut avoir un emploi fictif : lorsqu'un chef veut avoir une occasion à potlatch, il renvoie sa femme chez son beau-père, pour avoir un prétexte à de nouvelles distributions de richesses, BOAS, *5th Report*, p. 42.

267. Une longue liste de ces obligations à fêtes, après pêche, cueillette, chasse, ouverture de boîtes de conserves est donnée au premier volume de *Ethn. Kwa.*, p. 757 *sq.* ; cf. p. 607 *sq.*, pour l'étiquette, etc.

268. V. plus haut.

269. V. *Tsim. Myth.*, p. 512, 439 ; cf. p. 534, pour paiement de services. Kwakiutl, ex. paiement au compteur de couvertures, *Sec. Soc.*, p. 614, 629 (Nimkish, fête d'été).

270. Les Tsimshian ont une remarquable institution qui prescrit les partages entre potlatch de chefs et potlatch de vassaux et qui fait la part respective des uns et des autres. Quoique ce soit à l'intérieur des différentes classes féodales recoupées par les clans et phratries que les rivaux s'affrontent, il y a cependant des droits qui s'exercent de classe à classe, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 539.

271. Paiements à des parents, *Tsim. Myth.*, p. 534 ; cf. DAVY, *Foi jurée*, pour les systèmes opposés chez les Tlingit et les Haïda, des répartitions de potlatch par familles, p. 196.

272. Un mythe haïda de MASSET (Haïda Texts, *Jesup*, VI, nº 43) raconte comment un vieux chef ne donne pas assez de potlatch ; les autres ne l'invitent plus, il en meurt, ses neveux font sa statue, donnent une fête, dix fêtes en son nom : alors il renaît. Dans un autre mythe de MASSET, *ibid.*, p. 727, un esprit s'adresse à un chef, lui dit : « Tu as trop de propriétés, il faut en faire un potlatch » (*wal* = distribution, cf. le mot *walgal*, potlatch). Il construit une maison et paye les constructeurs. Dans un autre mythe, *ibid.*, p. 723, l. 34, un chef dit : « Je ne garderai rien pour moi », cf. plus loin : « Je ferai potlatch dix fois *(wal)*. »

273. Sur la façon dont les clans s'affrontent régulièrement (Kwakiutl), BOAS, *Sec. Soc.*, p. 343 ; (Tsimshian), BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 497. La chose va de soi en pays de phratrie, v. SWANTON, *Haïda*, p. 162 ; *Tlingit*, p. 424. Ce principe est remarquablement exposé dans le mythe de Corbeau, *Tlingit T. M.*, p. 115 *sq.*

274. Naturellement, on se dispense d'inviter ceux qui ont dérogé, ceux qui n'ont pas donné de fêtes, ceux qui n'ont pas de noms de fêtes, HUNT, dans *Ethn. Kwa.*, p. 707 ; ceux qui n'ont pas rendu le potlatch, cf. *ibid.*, index, s. v. *Waya* et *Wayapo Lela*, p. 1395 ; cf. p. 358, l. 25.

275. De là le récit constant – commun également à notre folklore européen et asiatique – du danger qu'il y a à ne pas inviter l'orphelin, l'abandonné, le pauvre survenant. Ex. *Indianische Sagen*, p. 301, 303 ; v. *Tsim. Myth.*, p. 295, 292 : un mendiant qui est le totem, le dieu totémique. Catalogue de thèmes, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 784 *sq.*

276. Les Tlingit ont une expression remarquable : les invités sont censés « flotter », leurs canots « errent sur la mer », le poteau totémique qu'ils apportent est à la dérive, c'est le potlatch, c'est l'invitation, qui les arrête, *Tl. M. T.*, p. 394, nº 22 ; p. 395, nº 24 (dans des discours). L'un des titres assez communs de chef kwakiutl, c'est « celui vers qui on pagaie », c'est « la place où on vient », ex. *Ethn. Kwa.*, p. 187, l. 10 et 15.

277. L'offense qui consiste à négliger quelqu'un fait que ses parents solidaires s'abstiennent, eux, de venir au potlatch. Dans un mythe tsimshian, les esprits ne viennent pas tant qu'on n'a pas invité

le Grand Esprit, ils viennent tous quand il est invité, *Tsim. Myth.*, p. 277. Une histoire raconte qu'on n'avait pas invité le grand chef Nesbalas, les autres chefs tsimshian ne vinrent pas ; ils disaient : « Il est chef, on ne peut se brouiller avec lui. » *Ibid.*, p. 357.

278. L'offense a des conséquences politiques. Ex. potlatch des Tlingit avec les Athapascans de l'Est, SWANTON, *Tlingit*, p. 435. Cf. *Tling. T. M.*, p. 117.

279. *Tsim. Myth.*, p. 170 et 171.

280. M. Boas met en note cette phrase du texte de Tate, son rédacteur indigène, *ibid.*, p. 171, n. *a*. Il faut au contraire souder la moralité du mythe au mythe lui-même.

281. Cf. le détail du mythe tsimshian de Negunaks, *ibid.*, p. 287 *sq.* et les notes de la page 846 pour les équivalents de ce thème.

282. Ex. l'invitation à la fête des cassis, le héraut dit : « Nous vous invitons, vous qui n'êtes pas venus. » *Ethn. Kwa.*, p. 752.

283. BOAS, *Sec. Soc.*, p. 543.

284. Chez les Tlingit, les invités qui ont tardé deux ans avant de venir au potlatch auquel ils étaient invités sont des « femmes ». *Tl. M. T.*, p. 119, n. *a*.

285. BOAS, *Sec. Soc.*, p. 345.

286. Kwakiutl. On est obligé de venir à la fête des phoques, quoique la graisse en fasse vomir, *Ethn. Kwa.*, p. 1046 ; cf. p. 1048 : « essaye de manger tout ».

287. C'est pourquoi on s'adresse quelquefois avec crainte à ses invités ; car s'ils repoussaient l'offre, c'est qu'ils se manifesteraient supérieurs. Un chef kwakiutl dit à un chef koskimo (tribu de même nation) : « Ne refusez pas mon aimable offre ou je serai honteux, ne repoussez pas mon cœur, etc. Je ne suis pas de ceux qui prétendent, de ceux qui ne donnent qu'à ceux qui leur achèteront (= donneront). Voilà, mes amis. » BOAS, *Sec. Soc.*, p. 546.

288. BOAS, *Sec. Soc.*, p. 355.

289. V. *Ethn. Kwa.*, p. 774 *sq.*, une autre description donnée de la fête des huiles et des baies de salal ; elle est de Hunt et semble meilleure ; il semble aussi que ce rituel soit employé dans le cas où l'on n'invite pas et où on ne donne pas. Un rituel de fête du même genre, donnée en mépris d'un rival, comporte des chants au tambour (*ibid.*, p. 770 ; cf. p. 764), comme chez les Eskimos.

290. Formule haïda : « Fais la même chose, donne-moi bonne nourriture » (dans mythe), Haida Texts, *Jesup* VI, p. 685, 686 ; (Kwakiutl), *Ethn. Kwa.*, p. 767, l. 39 ; p. 738, l. 32 ; p. 770, histoire de PoLelasa.

291. Des chants marquant que l'on n'est pas satisfait sont fort précis (Tlingit), *Tlingit M. T.*, p. 396, nº 26, nº 29.

292. Les chefs chez les Tsimshian ont pour règle d'envoyer un messager examiner les cadeaux que leur apportent les invités au potlatch, *Tsim. Myth.*, p. 184 ; cf. p. 430 et 434. D'après un capitulaire de l'an 803, à la cour de Charlemagne, il y avait un fonctionnaire chargé d'une inspection de ce genre. M. Maunier me signale ce fait que mentionnait Démeunier.

293. V. plus haut. Cf. l'expression latine *aere obaeratus*, obéré.

294. Le mythe de Corbeau chez les Tlingit raconte comment celui-ci n'est pas à une fête parce que les autres (la phratrie opposée ; mal traduit par M. Swanton qui aurait dû écrire phratrie opposée au Corbeau) se sont montrés bruyants et ont dépassé la ligne médiane qui, dans la maison de danse, sépare les deux phratries. Corbeau a craint qu'ils ne soient invincibles, *Tl. M. T.*, p. 118.

295. L'inégalité qui est la suite du fait d'accepter est bien exposée dans des discours kwakiutl, *Sec. Soc.*, p. 355, 667, l. 17., etc. ; cf. p. 669, l. 9.

296. Ex. Tlingit, SWANTON, *Tlingit*, p. 440, 441.

297. Chez les Tlingit un rituel permet de se faire payer davantage et permet d'autre part à l'hôte de forcer un invité à accepter un cadeau : l'invité non satisfait fait le geste de sortir ; le donateur lui offre le double en mentionnant le nom d'un parent mort, SWANTON, *Tlingit Indians*, p. 442. Il est probable que ce rituel correspond aux qualités qu'ont les deux contractants de représenter les esprits de leurs ancêtres.

298. V. discours, *Ethn. Kwa.*, p. 1281 : « Les chefs des tribus ne rendent jamais… ils se disgracient eux-mêmes, et tu t'élèves comme grand chef, parmi ceux qui se sont disgraciés. »

299. V. discours (récit historique) lors du potlatch du grand chef Legek (titre du prince des Tsimshian), *Tsim. Myth.*, p. 386 ; on dit aux Haida : « Vous serez les derniers parmi les chefs parce que nous n'êtes pas capables de jeter dans la mer des cuivres, comme le grand chef l'a fait. »

300. L'idéal serait de donner un potlatch et qu'il ne fût pas rendu. V. dans un discours : « Tu désires donner ce qui ne sera pas rendu. » *Ethn. Kwa.*, p. 1282, l. 63. L'individu qui a donné un potlatch est comparé à un arbre, à une montagne (cf. plus haut p. 72) : « Je suis le grand chef, le grand arbre, vous êtes sous moi… ma palissade… je vous donne de la propriété. » *Ibid.*, p. 1290, strophe 1. « Levez le poteau du potlatch, l'inattaquable, c'est le seul arbre épais, c'est la seule racine épaisse… » *Ibid.*, strophe 2. Les Haïda expriment ceci par la métaphore de la lance. Les gens qui acceptent « vivent de sa lance » (du chef), *Haida Texts* (MASSET), p. 486. C'est d'ailleurs un type de mythes.

301. V. récit d'une insulte pour potlatch mal rendu, *Tsim. Myth.*, p. 314. Les Tsimshian se souviennent toujours des deux cuivres qui leur sont dus par les Wutsenaluk, *ibid.*, p. 364.

302. Le « nom » reste « brisé », tant que l'on n'a pas brisé un cuivre d'égale valeur à celui du défi, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 543.

303. Lorsqu'un individu ainsi discrédité emprunte de quoi faire une distribution ou une redistribution obligatoire, il « engage son nom », et l'expression synonyme, c'est « il vend un esclave », BOAS, *Sec. Soc.*, p. 341 ; cf. *Ethn. Kwa.*, p. 1451, 1424, s. v. : *kelgelgend ;* cf. p. 1420.

304. La future peut n'être pas encore née, le contrat hypothèque déjà le jeune homme, SWANTON, *Haida*, p. 50.

305. V. plus haut. En particulier, les rites de paix chez les Haïda, Tsimshian et Tlingit, consistent en prestations et contre-prestations immédiates ; au fond, ce sont des échanges de gages (cuivres blasonnés) et d'otages, esclaves et femmes. Ex. dans guerre de Tsimshian contre Haïda, *Haïda, T. M.*, p. 395 : « Comme ils eurent des mariages de femmes de chaque côté, avec leurs opposés, parce qu'ils craignaient qu'ils pourraient se fâcher de nouveau, ainsi, il y eut paix. » Dans une guerre de Haïda contre Tlingit, voir un potlatch de compensation, *ibid.*, p. 396.

306. V. plus haut et en particulier, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 511, 512.

307. (Kwakiutl) : une distribution de propriété dans les deux sens, coup sur coup, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 418 ; repaiement l'année suivante des amendes payées pour fautes rituelles, *ibid.*, p. 596 ; repaiement usuraire du prix d'achat de la mariée, *ibid.*, p. 365, 366, p. 518-520, 563, p. 423, l. 1.

308. Sur le mot potlatch, v. plus haut p. 72, n. 1. Il semble d'ailleurs que ni l'idée ni la nomenclature supposant l'emploi de ce terme, n'ont dans les langues du nord-ouest le genre de précision que leur prête le « sabir » anglo-indien à base de chinook.

En tout cas, le tsimshian distingue entre le *yaok*, grand potlatch intertribal (BOAS [Tate], *Tsim. Myth.*, p. 537 ; cf. p. 511 ; cf. p. 968, improprement traduit par potlatch) et les autres. Les Haïda distinguent entre le « *walgal* » et le « *silka* », SWANTON, *Haida*, p. 35, 178, 179, p. 68 (texte de Masset), potlatch funéraire et potlatch pour autres causes.

En kwakiutl, le mot commun au kwakiutl et au chinook « *poLa* » (rassasier) (*Kwa. T.*, III, p. 211, l. 13. *PoL* rassasié, *ibid.*, III, p. 25, l. 7) semble désigner non pas le potlatch, mais le festin ou l'effet du festin. Le mot « *poLas* » désigne le donateur du festin (*Kwa. T.*, 2^{e} série ; *Jesup*, t. X, p. 79, l. 14 ; p. 43, l. 2) et désigne aussi la place où l'on est rassasié. (Légende du titre de l'un des chefs Dzawadaenoxu.) Cf. *Ethn. Kwa.*, p. 770, l. 30. Le nom le plus général en kwakiutl, c'est « *p!Es* », « aplatir » le nom du rival (index, *Ethn. Kwa.*, s. v.) ou bien les paniers en les vidant (*Kwa. T.*, III, p. 93, l. 1 ; p. 451, l. 4). Les grands potlatch tribaux et intertribaux semblent avoir un nom à eux, *maxwa* (*Kwa T.*, III, p. 451,

l. 15) ; M. BOAS dérive, de sa racine *ma*, deux autres mots, de façon assez invraisemblable : l'un d'eux est *mawil*, la chambre d'initiation, et l'autre le nom de l'orque *(Ethn. Kwa.*, index, s. v.). – Au fait, chez les Kwakiutl, on trouve une foule de termes techniques pour désigner toutes sortes de potlatch et aussi chacune des diverses sortes de paiements et de repaiements, ou plutôt de dons et de contre-dons : pour mariages, pour indemnités à shamanes, pour avances, pour intérêts de retard, en somme pour toutes sortes de distributions et redistributions. Ex. « *men(a)* », « *pick up* », *Ethn. Kwa.*, p. 218 : « Un petit potlatch auquel des vêtements de jeune fille sont jetés au peuple pour être ramassés par lui » ; « *payol* », « donner un cuivre » ; autre terme pour donner un canot, *Ethn. Kwa.*, p. 1448. Les termes sont nombreux, instables et concrets, et chevauchent les uns sur les autres, comme dans toutes les nomenclatures archaïques.

309. V. BARBEAU, Le Potlatch, *Bull. Soc. Géogr. Québec*, 1911, vol. III, p. 278, n. 3, pour ce sens et les références indiquées.

310. Peut-être aussi de vente.

311. La distinction de la propriété et des provisions est très évidente en tsimshian, *Tsim. Myth.*, p. 435. M. Boas dit, sans doute d'après Tate, son correspondant : « La possession de ce qui est appelé "*rich food*", riche nourriture (cf. *ibid.*, p. 406), était essentielle pour maintenir les dignités dans la famille. Mais les provisions n'étaient pas comptées comme constituant de la richesse. La richesse est obtenue par la vente (nous dirions en réalité : dons échangés), de provisions ou d'autres sortes de biens qui, après avoir été accumulés, sont distribués au potlatch. » (Cf. plus haut p. 128, n. 8, Mélanésie.)

Les Kwakiutl distinguent de même entre les simples provisions et la richesse-propriété. Ces deux derniers mots sont équivalents. Celle-ci porte, semble-t-il, deux noms, *Ethn. Kwa.*, p. 1454. Le premier est *yàq*, ou *yäq* (philologie vacillante de M. Boas), cf. index, s. v., p. 1393 (cf. *yàqu*, distribuer). Le mot a deux dérivés « *yeqala* », propriété et « *yäxulu* », biens talismans, paraphernaux, cf. les mots dérivés *yä*, *ibid.*, p. 1406. L'autre mot est « *dadekas* », cf. index à *Kwa. T.*, III, p. 519 ; cf. *ibid.*, p. 473, l. 31 ; en dialecte de Newettee, *daoma, dedemala* (index à *Ethn. Kwa.*, s. v.). La racine de ce mot est *dâ.* Celle-ci a pour sens, curieusement analogues à ceux du radical identique « dâ », indoeuropéen : recevoir, prendre, porter en main, manier, etc. Même les dérivés sont significatifs. L'un veut dire « prendre un morceau de vêtement d'ennemi pour l'ensorceler », un autre, « mettre en main », « mettre à la maison » (rapprocher les sens de *manus* et *familia*, v. plus loin) (à propos de couvertures données en avances d'achat de cuivres, à retourner avec intérêt) ; un autre mot veut dire « mettre une quantité de couvertures sur la pile de l'adversaire, les accepter » en faisant ainsi. Un dérivé de la même racine est encore plus curieux : « *dadeka*, être jaloux l'un de l'autre », *Kwa. T.*, p. 133, l. 22 ; évidemment le sens originel doit être : la chose que l'on prend et qui rend jaloux ; cf. *dadego*, combattre », sans doute, combattre avec de la propriété.

D'autres mots sont encore de même sens, mais plus précis. Par ex. « propriété dans la maison », *mamekas*, *Kwa. T.*, III, p. 169, l. 20.

312. V. de nombreux discours de transmission, BOAS et HUNT, *Ethn. Kwa.*, p. 706 *sq.*

Il n'est presque rien de moralement et de matériellement précieux (intentionnellement nous n'employons pas le mot : utile) qui ne soit l'objet de croyances de ce genre. D'abord, en effet, les choses morales sont des biens, des propriétés, objet de dons et d'échanges. Par exemple, de même que dans les civilisations plus primitives, australiennes par exemple, on laisse à la tribu à qui on l'a transmis, le *corroborree*, la représentation qu'on lui a apprise, de même chez les Tlingit, après le potlatch, aux gens qui vous l'ont donné, on « laisse » une danse en échange, SWANTON, *Tlingit Indians*, p. 442. La propriété essentielle chez les Tlingit, la plus inviolable et celle qui excite la jalousie des gens, c'est celle du nom et du blason totémique, *ibid.*, p. 416, etc. ; c'est d'ailleurs elle qui rend heureux et riche.

Emblèmes totémiques, fêtes et potlatch, noms conquis dans ces potlatch, présents que les autres devront vous rendre et qui sont attachés aux potlatch donnés, tout cela se suit : ex. Kwakiutl, dans un discours : « Et maintenant ma fête va à lui » (désignant le gendre, *Sec. Soc.*, p. 356). Ce sont les « sièges », et aussi les « esprits » des sociétés secrètes qui sont ainsi donnés et rendus (v. un discours sur les rangs des propriétés et la propriété des rangs), *Ethn. Kwa.*, p. 472. Cf. *ibid.*, p. 708, un autre

discours : « Voilà votre chant d'hiver, votre danse d'hiver, tout le monde prendra de la propriété sur elle, sur la couverture d'hiver ; ceci est votre chant, ceci est votre danse. » Un seul mot en kwakiutl désigne les talismans de la famille noble et ses privilèges : le mot « *klezo* » « blason, privilège », ex. *Kwa. T.*, III, p. 122, l. 32.

Chez les Tsimshian, les masques et chapeaux blasonnés de danse et de parade sont appelés « une certaine quantité de propriété » suivant la quantité donnée au potlatch (suivant les présents faits par les tantes maternelles du chef aux « femmes des tribus ») : Tate dans BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 541.

Inversement, par exemple chez les Kwakiutl, c'est sur le mode moral que sont conçues les choses et en particulier les deux choses précieuses, talismans essentiels, le « donneur de mort » *(halayu)* et « l'eau de vie » (qui sont évidemment un seul cristal de quartz), les couvertures, etc., dont nous avons parlé. Dans un curieux dire kwakiutl, tous ces paraphernaux sont identifiés au grand-père, comme il est naturel puisqu'ils ne sont prêtés au gendre que pour être rendus au petit-fils, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 507.

313. Le mythe de Djîlaqons se trouve dans SWANTON, *Haida*, p. 92, 95, 171. La version de MASSET se trouve dans Haida T., *Jesup*, VI, p. 94, 98 ; celle de SKIDEGATE, *Haida T. M.*, p. 458. Son nom figure dans un certain nombre de noms de famille haïda appartenant à la phratrie des aigles. V. SWANTON, *Haida*, p. 282, 283, 292 et 293. À Masset, le nom de la déesse de la fortune est plutôt Skîl, Haida T., *Jesup*, VI, p. 665, l. 28, p. 306 ; cf. index, p. 805. Cf. l'oiseau Skîl, Skirl (SWANTON, *Haida*, p. 120). Skîltagos veut dire cuivre-propriété, et le récit fabuleux de la façon dont on trouve les « cuivres » se rattache à ce nom, cf. p. 146, fig. 4. Un poteau sculpté représente Djîlqada, son cuivre et son poteau et ses blasons, SWANTON, *Haida*, p. 125 ; cf. pl. 3, fig. 3. V. des descriptions de Newcombe, *ibid.*, p. 46. Cf. reproduction figurée, *ibid.*, fig. 4. Son fétiche doit être bourré de choses volées et volé lui-même.

Son titre exact c'est, *ibid.*, p. 92, « propriété faisant du bruit ». Et elle a quatre noms supplémentaires, *ibid.*, p. 95. Elle a un fils qui porte le titre de « Côtes de pierre » (en réalité, de cuivre, *ibid.*, p. 110, 112). Qui la rencontre, elle ou son fils, ou sa fille est heureux au jeu. Elle a une plante magique ; on devient riche si on en mange ; on devient riche également si on touche une pièce de sa couverture, si on trouve des moules qu'elle a mises en rang, etc., *ibid.*, p. 29, 109.

Un de ses noms est « De la propriété se tient dans la maison ». Un grand nombre d'individus porte des titres composés avec Skîl : « Qui attend Skîl », « route vers Skîl ». V. dans les listes généalogiques haïda, E. 13, E. 14 ; et dans la phratrie du corbeau, R. 14, R. 15, R. 16.

Il semble qu'elle soit opposée à « Femme pestilence », cf. *Haida T. M.*, p. 299.

314. Sur *djîl* haïda et *näq* tlingit, v. plus haut, p. 140, n. 3.

315. Le mythe se retrouve complet chez les Tlingit, *Tl. M. T.*, p. 173, 292, 368. Cf. SWANTON, *Tlingit*, p. 460. À Sitka le nom de Skîl est, sans doute, Lenaxxidek. C'est une femme qui a un enfant. On entend le bruit de cet enfant qui tète ; on court après lui ; si on est griffé par lui et qu'on garde des cicatrices, les morceaux des croûtes de celles-ci rendent les autres gens heureux.

316. Le mythe tsimshian est incomplet, *Tsim. Myth.*, p. 154, 197. Comparer les notes de M. BOAS, *ibid.*, p. 746, 760. M. Boas n'a pas fait l'identification, mais elle est claire. La déesse tsimshian porte un « vêtement de richesse » (garment of wealth).

317. Il est possible que le mythe de la Qominoqa, de la (femme) « riche » soit de même origine. Elle semble être l'objet d'un culte réservé à certains clans chez les Kwakiutl, ex. *Ethn. Kwa.*, p. 862. Un héros des Qoexsotenoq porte le titre de « corps de pierre » et devient « propriété sur corps », *Kwa. T.*, III, p. 187 ; cf. p. 247.

318. V. par ex. le mythe du clan des Orques, BOAS, *Handbook of American Languages*, 1, p. 554 à 559. Le héros auteur du clan est lui-même membre du clan des Orques. « Je cherche à trouver un *logwa* (un talisman, cf. p. 554, l. 49) de vous », dit-il à un esprit qu'il rencontre, qui a une forme humaine, mais qui est une orque, p. 557, l. 122. Celui-ci le reconnaît comme de son clan ; il lui donne le harpon à pointe de cuivre qui tue les baleines (oublié dans le texte p. 557) : les orques sont les « killer-whales ». Il lui donne aussi son nom (de potlatch). Il s'appellera « place d'être rassasié », « se sentant rassasié ». Sa maison sera la « maison de l'orque », avec une « orque peinte

sur le devant ». « Et orque sera ton plat dans la maison (sera en forme d'orque) et aussi le *halayu* (donneur de mort) et l'"eau de vie" et le couteau à dents de quartz pour ton couteau à découper » (seront des orques), p. 559.

319. Une boîte miraculeuse qui contient une baleine et qui a donné son nom à un héros portait le titre de « richesses venant au rivage », BOAS, *Sec. Soc.*, p. 374. Cf. « de la propriété dérive vers moi », *ibid.*, p. 247, 414. La propriété « fait du bruit », v. plus haut. Le titre d'un des principaux chefs de Masset est « Celui dont la propriété fait du bruit », Haida Texts, *Jesup*, VI, p. 684. La propriété vit (Kwakiutl) : « Que notre propriété reste en vie sous ses efforts, que notre cuivre reste non cassé », chantent les Maamtagila, *Ethn. Kwa.*, p. 1285, l. 1.

320. Les paraphernaux de la famille, ceux qui circulent entre les hommes, leurs filles ou gendres, et reviennent aux fils lorsqu'ils sont nouvellement initiés ou se marient, sont d'ordinaire contenus dans une boîte, ou caisse, ornée et blasonnée, dont les ajustages, la construction et l'usage sont tout à fait caractéristiques de cette civilisation du Nord-Ouest américain (depuis les Yurok de Californie jusqu'au détroit de Behring). En général, cette boîte porte les figures et les yeux soit des totems, soit des esprits, dont elle contient les attributs ; ceux-ci sont : les couvertures historiées, les talismans « de vie » et « de mort », les masques, les masques-chapeaux, les chapeaux et couronnes, l'arc. Le mythe confond souvent l'esprit avec cette boîte et son contenu. Ex. *Tlingit M. T.*, p. 173 : le *gonaqadet* qui est identique à la boîte, au cuivre, au chapeau et au hochet à grelot.

321. C'est son transfert, sa donation qui, à l'origine, comme à chaque nouvelle initiation ou mariage, transforme le *récipiendaire* en un individu « surnaturel », en un initié, un shamane, un magicien, un noble, un titulaire de danses et de sièges dans une confrérie. V. des discours dans des histoires de familles kwakiutl, *Ethn. Kwa.*, p. 965, 966 ; cf. p. 1012.

322. La boîte miraculeuse est toujours mystérieuse, et conservée dans les arcanes de la maison. Il peut y avoir des boîtes dans les boîtes, emboîtées en grand nombre les unes dans les autres (Haïda), MASSET, Haida Texts, *Jesup*, VI, p. 395. Elle contient des esprits, par exemple la « femme souris » (Haïda), *HTM*, p. 340 ; par exemple encore, le Corbeau qui crève les yeux du détenteur infidèle. V. le catalogue des exemples de ce thème dans BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 854, 851. Le mythe du soleil enfermé dans la boîte qui flotte est un des plus répandus (catalogue dans BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 641, 549). On connaît l'extension de ces mythes dans l'ancien monde.

Un des épisodes les plus communs des histoires de héros, c'est celui de la toute petite boîte, assez légère pour lui, trop lourde pour tous, où il y a une baleine, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 374 ; *Kwa. T.*, 2^{e} série, *Jesup*, X, p. 171 ; dont la nourriture est inépuisable, *ibid.*, p. 223. Cette boîte est animée, elle flotte de son propre mouvement, *Sec. Soc.*, p. 374. La boîte de Katlian apporte les richesses, SWANTON, *Tlingit Indians*, p. 448 ; cf. p. 446. Les fleurs, « fumier de soleil », « œuf de bois à brûler », « qui font riche », en d'autres termes les talismans qu'elle contient, les richesses elles-mêmes, doivent être nourris. L'une d'elles contient l'esprit « trop fort pour être approprié » dont le masque tue le porteur (*Tlingit M. T.*, p. 341).

Les noms de ces boîtes sont souvent symptomatiques de leur usage au potlatch. Une grande boîte à graisse haïda s'appelle la mère (MASSET, Haida Texts, *Jesup*, VI, p. 758). La « boîte à fond rouge » (soleil) « répand l'eau » dans la « mer des Tribus » (l'eau, ce sont les couvertures que distribue le chef), BOAS, *Sec. Soc.*, p. 551 et n. 1, p. 564.

La mythologie de la boîte miraculeuse est également caractéristique des sociétés du Pacifique Nord-Asiatique. On trouvera un bel exemple d'un mythe comparable, dans PILSUDSKI, *Material for the Study of the Aïnu Languages*, Cracovie, 1913, p. 124 et 125. Cette boîte est donnée par un ours, le héros doit observer des tabous ; elle est pleine de choses d'or et d'argent, de talismans qui donnent la richesse. – La technique de la boîte est d'ailleurs la même dans tout le Pacifique Nord.

323. Les « choses de la famille sont individuellement nommées » (Haïda), SWANTON, *Haida*, p. 117 ; portent des noms : les maisons, les portes, les plats, les cuillères sculptées, les canots, les pièges à saumons. Cf. l'expression « chaîne continue de propriétés », SWANTON, *Haida*, p. 15. – Nous avons la liste des choses qui sont nommées par les Kwakiutl, par clans, en plus des titres variables des nobles, hommes et femmes, et de leurs privilèges : danses, potlatch, etc., qui sont également des propriétés. Les choses que nous appellerions meubles, et qui sont nommées, personnifiées dans les

mêmes conditions sont : les plats, la maison, le chien et le canot. V. *Ethn. Kwa.*, p. 793 *sq.* Dans cette liste, Hunt a négligé de mentionner les noms des cuivres, des grandes coquilles d'abalone, des portes. – Les cuillères enfilées à une corde tenue à une espèce de canot figuré, portent le titre de « ligne d'ancre de cuillères » (v. BOAS, *Sec. Soc.*, p. 422, dans un rituel de paiement de dettes de mariage). Chez les Tsimshian, sont nommés : les canots, les cuivres, les cuillères, les pots de pierre, les couteaux de pierre, les plats de cheffesses, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 506. Les esclaves et les chiens sont toujours des biens de valeur et des êtres adoptés par les familles.

324. Le seul animal domestique de ces tribus est le chien. Il porte un nom différent par clan (probablement dans la famille du chef), et ne peut être vendu. « Ils sont des hommes, comme nous », disent les Kwakiutl, *Ethn. Kwa.*, p. 1260. « Ils gardent la famille » contre la sorcellerie et contre les attaques des ennemis. Un mythe raconte comment un chef koskimo et son chien Waned se changeaient l'un dans l'autre et portaient le même nom, *ibid.*, p. 835 ; cf. plus haut (Célèbes). Cf. le fantastique mythe des quatre chiens de Lewiqilaqu, *Kwa. T.*, III, p. 18 et 20.

325. « Abalone » est le mot de « sabir » chinook qui désigne les grandes coquilles d'« *haliotis* » qui servent d'ornement, pendants de nez (BOAS, Kwa. Indians, *Jesup*, V, *I*, p. 484), pendants d'oreilles (Tlingit et Haïda, v. SWANTON, *Haida*, p. 146). Elles sont aussi disposées sur les couvertures blasonnées, sur les ceintures, sur le chapeau. Ex. (Kwakiutl), *Ethn. Kwa.*, p. 1069. Chez les Awikenoq et les Lasiqoala (tribus du groupe kwakiutl), les coquilles d'abalone sont disposées autour d'un écu, d'un bouclier de forme étrangement européenne, BOAS, *5th Report*, p. 43. Ce genre d'écu semble être la forme primitive ou équivalente des écus de cuivre, qui ont, eux aussi, une forme étrangement moyenâgeuse.

Il semble que les coquilles d'abalone ont dû avoir autrefois valeur de monnaie, du même genre que celle qu'ont les cuivres actuellement. Un mythe Çtatlolq (Salish du sud) associe les deux personnages, K'obois « cuivre » et Teadjas « abalone » ; leurs fils et fille se marient et le petit-fils prend la « caisse de métal » de l'ours, s'empare de son masque et de son potlatch, *Indianische Sagen*, p. 84. Un mythe Awikenoq rattache les noms des coquilles, tout comme les noms des cuivres, à des « filles de la lune », *ibid.*, p. 218 et 219.

Ces coquilles portent chacune leur nom chez les Haïda, du moins quand elles sont d'une grande valeur et connues, exactement comme en Mélanésie, SWANTON, *Haida*, p. 146. Ailleurs, elles servent à nommer des individus ou des esprits. Ex. chez les Tsimshian, index des noms propres, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 960. Cf. chez les Kwakiutl, les « noms d'abalone », par clans, *Ethn. Kwa.*, p. 1261 à 1275, pour les tribus Awikenoq, Naqoatok et Gwasela. Il y a certainement eu là un usage international. – La boîte d'abalone des Bella Kula (boîte enrichie de coquilles) est elle-même mentionnée et décrite exactement dans le mythe awikenoq ; de plus elle renferme la couverture d'abalone, et toutes deux ont l'éclat du soleil. Or le nom du chef dont le mythe contient le récit est Legek, BOAS, *Ind. Sag.*, p. 218 *sq.* Ce nom est le titre du principal chef tsimshian. On comprend que le mythe a voyagé avec la chose. – Dans un mythe haïda de Masset, celui de « Corbeau créateur » lui-même, le soleil qu'il donne à sa femme est une coquille d'abalone, SWANTON, Haida Texts, *Jesup*, VI, p. 313, p. 227. Pour des noms de héros mythiques portant des titres d'abalone, v. des exemples, *Kwa. T.*, III, p. 50, 222, etc.

Chez les Tlingit, ces coquillages étaient associés aux dents de requin, *Tl. M. T.*, p. 129. (Comparer l'usage des dents de cachalot plus haut, Mélanésie.)

Toutes ces tribus ont de plus le culte des colliers de *dentalia* (petits coquillages). V. en particulier KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, p. 186. En somme, nous retrouvons ici exactement toutes les mêmes formes de la monnaie, avec les mêmes croyances et servant au même usage qu'en Mélanésie et, en général, dans le Pacifique.

Ces divers coquillages étaient d'ailleurs l'objet d'un commerce qui fut aussi pratiqué par les Russes pendant leur occupation de l'Alaska ; et ce commerce allait dans les deux sens, du golfe de Californie au détroit de Behring, SWANTON, Haida Texts, *Jesup*, VI, p. 313.

326. Les couvertures sont historiées tout comme les boîtes ; même elles sont souvent calquées sur les dessins des boîtes (v. fig., KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, p. 200). Elles ont toujours quelque chose de spirituel, cf. les expressions : (Haïda), « ceintures d'esprit », couvertures déchirées, SWANTON,

Haida, *Jesup Exped*, V, 1, p. 165 ; cf. p. 174. Un certain nombre de manteaux mythiques sont des « manteaux du monde » : (Lilloët), mythe de Qäls, BOAS, *Ind. Sagen*, p. 19 et 20 ; (Bellakula), des « manteaux de soleil », *Ind. Sagen*, p. 260 ; un manteau aux poissons : (Heiltsuq), *Ind. Sagen*, p. 248 ; comparaison des exemplaires de ce thème, BOAS, *ibid.*, p. 359, nº 113.

Cf. la natte qui parle, *Haida Texts ;* MASSET, *Jesup Expedition*, VI, p. 430 et 432. Le culte des couvertures, des nattes, des peaux arrangées en couvertures, semble devoir être rapproché du culte des nattes blasonnées en Polynésie.

327. Chez les Tlingit il est admis que tout parle dans la maison, que les esprits parlent aux poteaux et aux poutres de la maison et qu'ils parlent depuis les poteaux et les poutres, que ceux-ci et celles-ci parlent, et que les dialogues s'échangent ainsi entre les animaux totémiques, les esprits et les hommes et les choses de la maison ; ceci est un principe régulier de la religion tlingit. Ex., SWANTON, *Tlingit*, p. 458, 459. La maison écoute et parle chez les Kwakiutl, *Kwa. Ethn.*, p. 1279, l. 15.

328. La maison est conçue comme une sorte de meuble. (On sait qu'elle est restée telle en droit germanique, pendant longtemps.) On la transporte et elle se transporte. V. de très nombreux mythes de la « maison magique », édifiée en un clin d'œil, en particulier donnée par un grand-père (catalogués par BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 852, 853). V. des exemples kwakiutl, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 376, et les figures et planches, p. 376 et 380.

329. Sont également choses précieuses, magiques et religieuses : 1º les plumes d'aigle, souvent identifiées à la pluie, à la nourriture, au quartz, à la « bonne médecine ». Ex. *Tlingit T. M.*, p. 383, p. 128, etc. ; Haïda (MASSET), Haida Texts, *Jesup*, VI, p. 292 ; 2º les cannes, les peignes, *Tlingit T. M.*, p. 385. Haïda, SWANTON, *Haida*, p. 38 ; BOAS, Kwakiutl Indians, *Jesup*, V, partie II, p. 455 ; 3º les bracelets, ex. tribu de la Lower Fraser, BOAS, *Indianische Sagen*, p. 36 ; (Kwakiutl), BOAS, Kwa. Ind., *Jesup*, V, II, p. 454.

330. Tous ces objets, y compris les cuillères et plats et cuivres portent en kwakiutl le titre générique de *logwa*, qui veut dire exactement talisman, chose surnaturelle. (V. les observations que nous avons faites au sujet de ce mot dans notre travail sur les *Origines de la notion de monnaie* et dans notre préface, HUBERT et MAUSS, *Mélanges d'histoire des Religions*.) La notion de « *logwa* » est exactement celle de *mana.* Mais, en l'espèce, et pour l'objet qui nous occupe, c'est la « vertu » de richesse et de nourriture qui produit la richesse et la nourriture. Un discours parle du talisman, du « *logwa* » qui est « le grand augmenteur passé de propriété », *Ethn. Kwa.*, p. 1280, l. 18. Un mythe raconte comment un « *logwa* » fut « aise d'acquérir de la propriété », comment quatre « *logwa* » (des ceintures, etc.) en amassèrent. L'un d'eux s'appelait « la chose qui fait que propriété s'accumule », *Kwa. T.*, III, p. 108. En réalité, c'est la richesse qui fait la richesse. Un dire haïda parle même de « propriété qui rend riche » à propos des coquilles d'abalone que porte la fille pubère, SWANTON, *Haida*, p. 48.

331. Un masque est appelé « obtenant nourriture ». Cf. « et vous serez riches en nourriture » (mythe nimkish), *Kwa. T.*, III, p. 36, l. 8. L'un des nobles les plus importants chez les Kwakiutl porte le titre d'« Inviteur », celui de « donneur de nourriture », celui de « donneur de duvet d'aigle ». Cf. BOAS, *Sec. Soc.*, p. 415.

Les paniers et les bottes historiées (par exemple celles qui servent à la récolte des baies) sont également magiques ; ex. : mythe haïda (MASSET), Haida T., *Jesup*, VI, p. 404 ; le mythe très important de Qäls mêle le brochet, le saumon et l'oiseau-tonnerre, et un panier qu'un crachat de cet oiseau remplit de baies. (Tribu de la Lower Fraser River), *Ind. Sag.*, p. 34 ; mythe équivalent Awikenoq, *5th Rep.*, p. 28, un panier porte le nom de « jamais vide ».

332. Les plats sont nommés chacun suivant ce que sa sculpture figure. Chez les Kwakiutl, ils représentent les « chefs animaux ». Cf. plus haut p. 115. L'un d'eux porte le titre de « plat qui se tient plein », BOAS, *Kwakiutl Tales* (Columbia University), p. 264, l. 11. Ceux d'un certain clan sont des « logwa » ; ils ont parlé à un ancêtre, l'Inviteur (v. la pénultième note) et lui ont dit de les prendre, *Ethn. Kwa.*, p. 809. Cf. le mythe de Kaniqilaku, *Ind. Sag.*, p. 198 ; cf. *Kwa. T.*, 2^{e} série, *Jesup*, X, p. 205 : comment le transformeur a donné à manger à son beau-père (qui le tourmentait) les baies d'un panier magique. Celles-ci se transformèrent en roncier et lui sortirent par tout le corps.

333. V. plus haut.

334. V. plus haut, *ibid*.

335. L'expression est empruntée à la langue allemande « Renommiergeld » et a été employée par M. Krickeberg. Elle décrit fort exactement l'emploi de ces boucliers écus, plaques qui sont en même temps des pièces de monnaie et surtout des objets de parade qu'au potlatch portent les chefs ou ceux au profit desquels ils donnent le potlatch.

336. Si discutée qu'elle soit, l'industrie du cuivre au Nord-Ouest américain est encore mal connue. M. RIVET, dans son remarquable travail sur l'Orfèvrerie précolombienne, *Journal des Américanistes*, 1923, l'a intentionnellement laissée de côté. Il semble en tout cas certain que cet art est antérieur à l'arrivée des Européens. Les tribus du Nord, Tlingit et Tsimshian recherchaient, exploitaient ou recevaient du cuivre de la Copper River. Cf. les anciens auteurs et KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, p. 186. Toutes ces tribus parlent de la « grande montagne de cuivre » : (Tlingit). *Tl. M. T.*, p. 160 ; (Haïda), SWANTON, Haida, *Jesup*, V, p. 130 ; (Tsimshian), *Tsim. Myth.*, p. 299.

337. Nous saisissons l'occasion pour rectifier une erreur que nous avons commise dans notre *Note sur l'origine de la notion de monnaie.* Nous avons confondu le mot *Laqa, Laqwa* (M. Boas emploie les deux graphies) avec *logwa.* Nous avions pour excuse qu'à ce moment M. Boas écrivait souvent les deux mots de la même façon. Mais depuis, il est devenu évident que l'un veut dire rouge, cuivre, et que l'autre veut dire seulement chose surnaturelle, chose de prix, talisman, etc. Tous les cuivres sont cependant des *logwa*, ce qui fait que notre démonstration reste. Mais dans ce cas, le mot est une sorte d'adjectif et de synonyme. Ex. *Kwa. T.*, III, p. 108, deux titres de « *logwa* » qui sont des cuivres : celui qui est « aise d'acquérir de la propriété », « celui qui fait que la propriété s'accumule ». Mais tous les *logwa* ne sont pas des cuivres.

338. Le cuivre est chose vivante ; sa mine, sa montagne sont magiques, pleines de « plantes à richesse », MASSET, Haida Texts, *Jesup*, VI, p. 681, 692. Cf. SWANTON, *Haida*, p. 146, autre mythe. Il a, ce qui est vrai, une odeur, *Kwa. T.*, III, p. 64, l. 8. Le privilège de travailler le cuivre est l'objet d'un important cycle de légendes chez les Tsimshian : mythe de Tsauda et de Gao, *Tsim. Myth.*, p. 306 *sq*. Pour le catalogue des thèmes équivalents, v. BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 856. Le cuivre semble avoir été personnalisé chez les Bellakula, *Ind. Sagen*, p. 261 ; cf. BOAS, Mythology of the Bella Coola Indians, *Jesup Exp.*, I, part 2, p. 71, où le mythe de cuivre est associé au mythe des coquilles d'abalone. Le mythe tsimshian de Tsauda se rattache au mythe du saumon dont il va être question.

339. En tant que rouge, le cuivre est identifié : au soleil, ex. *Tlingit T. M.*, nº 39, nº 81 ; au « feu tombé du ciel » (nom d'un cuivre), BOAS, *Tsimshian Texts and Myths*, p. 467 ; et, dans tous ces cas, au saumon. Cette identification est particulièrement nette dans le cas du culte des jumeaux chez les Kwakiutl, gens du saumon et du cuivre, *Ethn. Kwa.*, p. 685 *sq*. La séquence mythique semble être la suivante : printemps, arrivée du saumon, soleil neuf, couleur rouge, cuivre. L'identité cuivre et saumon est plus caractérisée chez les nations du Nord (v. Catalogue des cycles équivalents, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 856). Ex. mythe haida de MASSET, Haida T., *Jesup*, VI, p. 689, 691, l. 6 *sq.*, n. 1 ; cf. p. 692, mythe nº 73. On trouve ici un équivalent exact de la légende de l'anneau de Polycrate : celle d'un saumon qui a avalé du cuivre, SKIDEGATE (*HTM*, p. 82). Les Tlingit ont (et les Haïda à leur suite) le mythe de l'être dont on traduit en anglais le nom par Mouldy-end (nom du saumon) ; v. mythe de Sitka : chaînes de cuivres et saumons, *Tl. M. T.*, p. 307. Un saumon dans une boîte devient un homme, autre version de Wrangel, *ibid.*, nº 5. Pour les équivalents, v. BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 857. Un cuivre tsimshian porte le titre de « cuivre qui remonte la rivière », allusion évidente au saumon, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 857.

Il y aurait lieu de rechercher ce qui rapproche ce culte du cuivre du culte du quartz, v. plus haut. Ex. mythe de la montagne de quartz, *Kwa. T.*, 2^{e} série, *Jesup*, X, p. 111.

De la même façon, le culte du jade, au moins chez les Tlingit, doit être rapproché de celui du cuivre : un jade-saumon parle, *Tl. M. T.*, p. 5. Une pierre de jade parle et donne des noms, SITKA, *Tl. M. T.*, p. 416. Enfin il faut rappeler le culte des coquillages et ses associations avec celui du cuivre.

340. Nous avons vu que la famille de Tsauda chez les Tsimshian semble être celle des fondeurs ou des détenteurs des secrets du cuivre. Il semble que le mythe (Kwakiutl) de la famille princière Dzawadaenoqu, est un mythe du même genre. Il associe : Laqwagila, le faiseur de cuivre, avec

Qomqomgila, le Riche, et Qomoqoa, « la Riche », qui fait des cuivres, *Kwa. T.*, III, p. 50 ; et lie le tout avec un oiseau blanc (soleil), fils de l'oiseau-tonnerre, qui sent le cuivre, qui se transforme en femme, laquelle donne naissance à deux jumeaux qui sentent le cuivre, *Kwa. T.*, III, p. 61 à 67.

341. Chaque cuivre à son nom. « Les grands cuivres qui ont des noms », disent les discours kwakiutl, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 348, 349, 350. Liste des noms de cuivres, malheureusement, sans indication du clan perpétuellement propriétaire, *ibid.*, p. 344. Nous sommes assez bien renseignés sur les noms des grands cuivres kwakiutl. Ils montrent les cultes et croyances qui y sont attachés. L'un porte le titre de « Lune » (tribu des Nisqa), *Ethn. Kwa.*, p. 856. D'autres portent le nom de l'esprit qu'ils incarnent, et qui les a donnés. Ex. la Dzonoqoa, *Ethn. Kwa.*, p. 1421 ; ils en reproduisent la figure. D'autres portent le nom des esprits fondateurs des totems : un cuivre s'appelle « face de castor », *Ethn. Kwa.*, p. 1427 ; un autre, « lion de mer », *ibid.*, p. 894. D'autres noms font simplement allusion à la forme, « cuivre en T », ou « long quartier supérieur », *ibid.*, p. 862. D'autres s'appellent simplement « Grand cuivre », *ibid.*, p. 1289, « Cuivre sonnant », *ibid.*, p. 962 (également nom d'un chef). D'autres noms font allusion au potlatch qu'ils incarnent, et dont ils concentrent la valeur. Le nom du cuivre Maxtoselem est « celui dont les autres sont honteux ». Cf. *Kwa. T.*, III, p. 452, n. 1 : « ils sont honteux de leurs dettes » (dettes : *gagim*). Autre nom, « cause-querelle », *Ethn. Kwa.*, p. 893, 1026, etc.

Sur les noms des cuivres tlingit, v. SWANTON, *Tlingit*, p. 421, 405. La plupart de ces noms sont totémiques. Pour les noms des cuivres haïda et tsimshian, nous ne connaissons que ceux qui portent le même nom que les chefs, leurs propriétaires.

342. La valeur des cuivres chez les Tlingit variait suivant leur hauteur et se chiffrait en nombre d'esclaves, *Tl. M. T.*, p. 337, 260, p. 131 (Sitka et Skidegate, etc., Tsimshian), Tate, dans BOAS, *Tsim Myth.*, p. 540 ; cf. *ibid.*, p. 436. Principe équivalent : (Haïda), SWANTON, *Haida*, p. 146.

M. Boas a bien étudié la façon dont chaque cuivre augmente de valeur avec la série des potlatch ; par exemple : la valeur actuelle du cuivre Lesaxalayo était vers 1906-1910 : 9 000 couvertures de laines, valeur 4 dollars chaque, 50 canots, 6 000 couvertures à boutons, 260 bracelets d'argent, 60 bracelets d'or, 70 boucles d'oreilles d'or, 40 machines à coudre, 25 phonographes, 50 masques, et le héraut dit : « Pour le prince Laqwagila, je vais donner toutes ces pauvres choses. » *Ethn. Kwa.*, p. 1352 ; cf. *ibid.*, l. 28, où le cuivre est comparé à un « corps de baleine ».

343. Sur le principe de la destruction, v. plus haut. Cependant la destruction des cuivres semble être d'un caractère particulier. Chez les Kwakiutl, on la fait par morceaux, brisant à chaque potlatch un nouveau quartier. Et l'on se fait honneur de tâcher de reconquérir, au cours d'autres potlatch, chacun des quartiers, et de les river ensemble à nouveau lorsqu'ils sont au complet. Un cuivre de ce genre augmente de valeur, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 334.

En tout cas, les dépenser, les briser, c'est les tuer, *Ethn. Kwa.*, p. 1285, l. 8 et 9. L'expression générale, c'est « les jeter à la mer » ; elle est commune aussi aux Tlingit, *Tl. M. T.*, p. 63 ; p. 399, chant nº 43. Si ces cuivres ne se noient pas, s'ils n'échouent pas, ne meurent pas, c'est qu'ils sont faux, ils sont en bois, ils surnagent. (Histoire d'un potlatch de Tsimshian contre Haïda, *Tsim. Myth.*, p. 369.) Brisés, on dit qu'ils sont « morts sur la grève » (Kwakiutl), BOAS, *Sec. Soc.*, p. 564 et n. 5.

344. Il semble que chez les Kwakiutl, il y avait deux sortes de cuivres : les plus importants, qui ne sortent pas de la famille, qu'on ne peut que briser pour les refondre, et d'autres qui circulent intacts, de moindre valeur et qui semblent servir de satellites aux premiers. Ex. BOAS, *Sec. Soc.* p. 564, 579. La possession de ces cuivres secondaires, chez les Kwakiutl, correspond sans doute à celle des titres nobiliaires et des rangs de second ordre avec lesquels ils voyagent, de chef à chef, de famille à famille, entre les générations et les sexes. Il semble que les grands titres et les grands cuivres restent fixes à l'intérieur des clans et des tribus tout au moins. Il serait d'ailleurs difficile qu'il en fût autrement.

345. Un mythe haïda du potlatch du chef Hayas relate comment un cuivre chantait : « Cette chose est très mauvaise. Arrête Gomsiwa (nom d'une ville et d'un héros) ; autour du petit cuivre, il y a beaucoup de cuivres. » *Haida Texts, Jesup*, VI, p. 760. Il s'agit d'un « petit cuivre » qui devient « grand » par lui-même et autour duquel d'autres se groupent. Cf. plus haut le cuivre-saumon.

346. Dans un chant d'enfant, *Ethn. Kwa.*, p. 1312, l. 3, 1, 14, « les cuivres aux grands noms des

chefs des tribus s'assembleront autour de lui ». Les cuivres sont censés « tomber d'eux-mêmes dans la maison du chef » (nom d'un chef haïda, SWANTON, *Haida*, p. 274, E). Ils se « rencontrent dans la maison », ils sont des « choses plates qui s'y rejoignent », *Ethn. Kwa.*, p. 701.

347. V. le mythe d'« Apporteur de cuivres » dans le mythe d'« Inviteur » (Qoexsot'enox), *Kwa. T.*, III, p. 248, l. 25, l. 26. Le même cuivre est appelé « apporteur de propriétés », BOAS, *Sec. Soc.*, p. 415. Le chant secret du noble qui porte le titre d'Inviteur est :

« Mon nom sera "propriété se dirigeant vers moi", à cause de mon "apporteur" de propriétés. »

« Les cuivres se dirigent vers moi à cause de l' "apporteur" de cuivres. »

Le texte kwakiutl dit exactement « L'aqwagila », le « faiseur de cuivres », et non pas simplement « l'apporteur ».

348. Ex. dans un discours de potlatch tlingit, *Tl. M. T.*, p. 379 ; (Tsimshian) le cuivre est un « bouclier », *Tsim. Myth.*, p. 385.

349. Dans un discours à propos de donations de cuivres en l'honneur d'un fils nouvellement initié, « les cuivres donnés sont une "armure", une armure de propriété », BOAS, *Sec. Soc.*, p. 557. (Faisant allusion aux cuivres pendus autour du cou.) Le titre du jeune homme est d'ailleurs Yaqois « porteur de propriété ».

350. Un rituel important, lors de la claustration des princesses pubères kwakiutl, manifeste très bien ces croyances : elles portent des cuivres et des coquilles d'abalone, et, à ce moment-là, elles prennent elles-mêmes le titre des cuivres, de « choses plates et divines, se rencontrant dans la maison ». Il est dit alors qu' » elles et leurs maris auront facilement des cuivres », *Ethn. Kwa.*, p. 701. « Cuivres dans la maison » est le titre de la sœur d'un héros awikenoq, *Kwa. T.*, III, p. 430. Un chant de fille noble kwakiutl, prévoyant une sorte de *svayamvara*, un choix du marié à l'hindoue, appartient peut-être au même rituel, et s'exprime ainsi : « Je suis assise sur des cuivres. Ma mère me tisse ma ceinture pour quand j'aurai des "plats de la maison", etc. » *Ethn. Kwa.*, p. 1314.

351. Les cuivres sont souvent identiques aux esprits. C'est le thème bien connu de l'écu et du blason héraldique animé. Identité du cuivre et de la « Dzonoqoa » et de la « Qominoqa », *Ethn. Kwa.*, p. 1421, 860. Des cuivres sont des animaux totémiques, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 460. Dans d'autres cas, ils ne sont que des attributs de certains animaux mythiques. « Le daim de cuivre » et ses « andouillers de cuivre » jouent un rôle dans les fêtes d'été kwakiutl, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 630, 631 ; cf. p. 729 : « Grandeur sur son corps » (littéralement, richesse sur son corps). Les Tsimshian considèrent les cuivres : comme des « cheveux d'esprits », BOAS, *Sec. Soc.*, p. 326 ; comme des « excréments d'esprits » (catalogue de thèmes, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 837) ; des griffes de la femme-loutre-de-terre, *ibid.*, p. 563. Les cuivres sont usités par les esprits dans un potlatch qu'ils se donnent entre eux *Tsim. Myth.*, p. 285 ; *Tlingit T. M.*, p. 51. Les cuivres « leur plaisent ». Pour des comparaisons, v. BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 846 ; v. plus haut p. 100.

352. Chant de Neqapenkem (Face de Dix coudées) : « Je suis des pièces de cuivre, et les chefs des tribus sont des cuivres cassés. » BOAS, *Sec. Soc.*, p. 482 ; cf. p. 667, pour le texte et une traduction littérale.

353. Le cuivre Dandalayu « grogne dans sa maison » pour être donné, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 622 (discours). Le cuivre Maxtoslem « se plaignait qu'on ne le brisât pas ». Les couvertures dont on le paie « lui tiennent chaud », BOAS, *Sec. Soc.*, p. 572. On se souvient qu'il porte le titre « Celui que les autres cuivres sont honteux de regarder ». Un autre cuivre participe au potlatch et « est honteux », *Ethn. Kwa.*, p. 882, l. 32.

Un cuivre haïda (MASSET), Haida Texts, *Jesup*, VI, p. 689, propriété du chef « Celui dont la propriété fait du bruit », chante après avoir été brisé : « Je pourrirai ici, j'ai entraîné bien du monde » (dans la mort, à cause des potlatch).

354. Les deux rituels du donateur ou donataire enterrés sous les piles ou marchant sur les piles de couvertures sont équivalents : dans un cas on est supérieur, dans un autre cas inférieur à sa propre richesse.

355. *Observation générale.* Nous savons assez bien comment et pourquoi, au cours de quelles cérémonies, dépenses et destructions se transmettent les biens au Nord-Ouest américain. Cependant, nous sommes mal renseignés encore sur les formes que revêt l'acte même de la tradition des choses, en particulier des cuivres. Cette question devrait être l'objet d'une enquête. Le peu que nous connaissons est extrêmement intéressant et marque certainement le lien de la propriété et des propriétaires. Non seulement ce qui correspond à la cession d'un cuivre s'appelle « mettre le cuivre à l'ombre du nom » d'un tel et son acquisition « donne du poids » au nouveau propriétaire chez les Kwakiutl, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 349 ; non seulement chez les Haïda, pour manifester que l'on achète une terre, on lève un cuivre, *Haida T. M.*, p. 86 ; mais encore chez eux, on se sert des cuivres par percussion comme en droit romain : on en frappe les gens à qui on les donne : rituel attesté dans une histoire (Skidegate), *ibid.*, p. 432. Dans ce cas, les choses touchées par le cuivre lui sont annexées, sont tuées par lui ; ceci est d'ailleurs un rituel de « paix » et de « don ».

Les Kwakiutl ont, au moins dans un mythe (BOAS, *Sec. Soc.*, p. 383 et 385 ; cf. p. 677, l. 10), gardé le souvenir d'un rite de transmission qui se retrouve chez les Eskimos : le héros mord tout ce qu'il donne. Un mythe haïda décrit comment Dame Souris « léchait » ce qu'elle donnait, Haida Texts, *Jesup*, VI, p. 191.

356. Dans un rite de mariage (briser le canot symbolique), on chante :

« Je vais aller et mettre en pièces le mont Stevens. J'en ferai des pierres pour mon feu (tessons).

« Je vais aller et briser le mont Qatsaï. J'en ferai des pierres pour mon feu.

« De la richesse est en train de rouler vers lui, de la part des grands chefs.

« De la richesse est en train de rouler vers lui de tous les côtés ;

« Tous les grands chefs vont se faire protéger par lui. »

357. Ils sont d'ailleurs normalement, au moins chez les Kwakiutl, identiques. Certains nobles sont identifiés avec leurs potlatch. Le principal titre du principal chef est même simplement Maxwa, qui veut dire « grand potlatch », *Ethn. Kwa.*, p. 972, 976, 805. Cf. dans le même clan les noms « donneurs de potlatch », etc. Dans une autre tribu de la même nation, chez les Dzawadeenoxu, l'un des titres principaux est celui de « Polas ». V. plus haut p. 155, n. 1 ; v. *Kwa. T.*, III, p. 43, pour sa généalogie. Le principal chef des Heiltsuq est en relation avec l'esprit « Qominoqa », « la Riche », et porte le nom de « Faiseur de richesses », *ibid.*, p. 427, 424. Les princes Qaqtsenoqu ont des « noms d'été », c'est-à-dire des noms de clans qui désignent exclusivement des « propriétés », noms en « yaq » : « propriété sur le corps », « grande propriété », « ayant de la propriété », « place de propriété », *Kwa. T.*, III, p. 191 ; cf. p. 187, l. 14. Une autre tribu kwakiutl, les Naqoatoq, donne pour titre à son chef « Maxwa » et « Yaxlem », « potlatch », « propriété » ; ce nom figure dans le mythe de « Corps de pierre ». (Cf. Côtes de pierres, fils de Dame Fortune, Haïda.) L'esprit lui dit : « Ton nom sera "Propriété", Yaxlem. » *Kwa. T.*, III, p. 215, l. 39.

De même chez les Haïda, un chef porte le nom : « Celui qu'on ne peut pas acheter » (le cuivre que le rival ne peut pas acheter), SWANTON, *Haida*, p. 294, XVI, I. Le même chef porte aussi le titre « Tous mélangés », c'est-à-dire « assemblée de potlatch », *ibid.*, nº 4. Cf. plus haut les titres « Propriétés dans la maison ».

358. Naturellement nous savons qu'ils ont une autre extension (v. plus loin p. 242, n. 1) et ce n'est que provisoirement que la recherche s'arrête ici.

359. MM. Meillet et Henri Lévy-Bruhl, ainsi que notre regretté Huvelin, ont bien voulu nous donner des avis précieux pour le paragraphe qui va suivre.

360. On sait qu'en dehors de reconstitutions hypothétiques des Douze Tables et de quelques textes de lois conservés par des inscriptions, nous n'avons que des sources très pauvres pour tout ce qui concerne les quatre premiers siècles du droit romain. Cependant, nous n'adopterons pas l'altitude hypercritique de M. LAMBERT, L'Histoire traditionnelle des Douze Tables *(Mélanges Appleton)*, 1906. Mais il faut convenir qu'une grande partie des théories des romanistes, et même celle des

« antiquaires » romains eux-mêmes, sont à traiter comme des hypothèses. Nous nous permettons d'ajouter une autre hypothèse à la liste.

361. Sur le droit germanique, v. plus loin.

362. Sur le *nexum*, v. HUVELIN, Nexum, in *Dict. des Ant.;* Magie et Droit individuel (*Année*, X), et ses analyses et discussions dans *Année Sociologique*, VII, p. 472 *sq.*; IX, 412 *sq.*; XI, p. 442 *sq.*; XII, p. 482 *sq.*; DAVY, *Foi jurée*, p. 135; pour la bibliographie et les théories des romanistes, v. GIRARD, *Manuel élémentaire de Droit romain*, 7e éd., p. 354.

Huvelin et M. Girard nous semblent à tous les points de vue bien près de la vérité. À la théorie d'Huvelin, nous ne proposons qu'un complément et une objection. La « clause d'injures » (*Magie et Droit ind.*, p. 28; cf. Injuria, *Mél. Appleton*), à notre avis, n'est pas seulement magique. Elle est un cas très net, un vestige, d'anciens droits à potlatch. Le fait que l'un est débiteur et l'autre créditeur rend celui qui est ainsi supérieur capable d'injurier son opposé, son obligé. De là une série considérable de relations sur lesquelles nous attirons l'attention dans ce tome de *l'Année Sociologique*, à propos des *Joking relalionships*, des « parentés à plaisanterie » en particulier Winnebago (Sioux).

363. HUVELIN, Magie et Droit individuelle, *Année*, X.

364. V. plus loin, p. 215. Sur la *wadiatio*, v. DAVY, *Année*, XII, p. 522 et 523.

365. Cette interprétation du mot *stips* a pour fondement celle d'Isidore de Séville, V, p. 24, 30. V. HUVELIN, Stips, stipulatio, etc. *(Mélanges Fadda)*, 1906. M. GIRARD, *Manuel*, p. 507, n. 4, après Savigny, oppose les textes de Varron et de Festus à cette interprétation figurée pure et simple. Mais Festus, après avoir dit en effet « stipulus » « firmus », a dû, dans une phrase malheureusement détruite en partie, parler d'un « [… ?] defixus », peut-être bâton fiché en terre (cf. le jet du bâton lors d'une vente de terre dans les contrats de l'époque d'Hammurabi à Babylone, v. CUQ, Étude sur les contrats, etc., *Nouvelle Revue historique du Droit*, 1910, p. 467).

366. V. HUVELIN, *loc. cit.*, dans *Année Sociologique*, X, p. 33.

367. Nous n'entrons pas dans la discussion des romanistes; mais nous ajoutons quelques observations à celles d'Huvelin et de M. Girard à propos du *nexum.* 1º Le mot lui-même vient de *nectere* et, à propos de ce dernier mot, Festus (*ad verb.;* cf. s. v. *obnectere*) a conservé un des rares documents des Pontifes qui nous soient parvenus : *Napuras stramentis nectito.* Le document fait évidemment allusion au tabou de propriété, indiqué par des nœuds de paille. Donc la chose *tradita* était elle-même marquée et liée, et venait à *l'accipiens* chargée de ce lien. Elle pouvait donc le lier. 2º L'individu qui devient *nexus*, c'est le recevant, *l'accipiens.* Or, la formule solennelle du *nexum* suppose qu'il est *emptus*, acheté traduit-on d'ordinaire. Mais (v. plus loin) *emptus* veut dire réellement *acceptus.* L'individu qui a reçu la chose est lui-même, encore plus qu'acheté, accepté par le prêt : parce qu'il a reçu la chose et parce qu'il a reçu le lingot de cuivre que le prêt lui donne en plus de la chose. On discute la question de savoir si, dans cette opération, il y a *damnatio, mancipatio*, etc. (GIRARD, *Man.*, p. 503). Sans prendre parti dans cette question, nous croyons que tous ces termes sont relativement synonymes, cf. l'expression *nexo mancipioque* et celle : *emit mancipioque accepit* des inscriptions (ventes d'esclaves). Et rien n'est plus simple que cette synonymie, puisque le seul fait d'avoir accepté quelque chose de quelqu'un vous en fait l'obligé : *damnatus, emptus, nexus.* – 3º Il nous semble que les romanistes et même Huvelin n'ont pas communément fait assez attention à un détail du formalisme du *nexum :* la destinée du lingot d'airain, de *l'aes nexum* si discuté de Festus *(ad verb. nexum).* Ce lingot, lors de la formation du *nexum*, est donné par le *tradens* à *l'accipiens.* Mais – croyons-nous – quand celui-ci se libère, non seulement il accomplit la prestation promise ou délivre la chose ou le prix, mais surtout avec la même balance et les mêmes témoins, il rend ce même *aes* au prêteur, au vendeur, etc. Alors il l'achète, le reçoit à son tour. Ce rite de la *solutio* du *nexum* nous est parfaitement décrit par GAIUS, III, 174 (le texte est assez reconstitué; nous adoptons la leçon reçue par M. GIRARD, cf. *Manuel*, p. 501, n.; cf. *ibid.* 751). Dans une vente au comptant, les deux actes se passent pour ainsi dire en même temps, ou à très courts intervalles, le double symbole apparaissait moins que dans une vente à terme ou dans un prêt opéré solennellement; et c'est pourquoi on ne s'est pas aperçu du double jeu. Mais il y fonctionnait tout de même. Si notre interprétation est exacte, il y a bien, en plus du *nexum* qui vient des formes solennelles, en plus du *nexum* qui vient de la chose, un

autre *nexum* qui vient de ce lingot alternativement donné et reçu, et pesé avec la même balance, *hanc tibi libram primam postremamque*, par les deux contractants, liés ainsi alternativement. – 4º D'ailleurs, supposons un instant que nous puissions nous représenter un contrat romain avant qu'on se servît de la monnaie de bronze, et même de ce lingot pesé, ou même encore de ce morceau de cuivre moulé, *l'aes flatum* qui représentait une vache (on sait que les premières monnaies romaines furent frappées par les *gentes* et, représentant du bétail, furent sans doute des titres engageant le bétail de ces *gentes*). Supposons une vente où le prix est payé en bétail réel ou figuré. Il suffit de se rendre compte que la livraison de ce bétail-prix, ou de sa figuration, rapprochait les contractants, et en particulier le vendeur de l'acheteur ; comme dans une vente ou dans toute cession de bétail, l'acheteur ou le dernier possesseur reste, au moins pour un temps (vices rédhibitoires, etc.), en liaison avec le vendeur ou le possesseur précédent (v. plus loin les faits de droit hindou et de folklore).

368. VARRON, *De re rustica*, II, p. 1, 15.

369. Sur *familia*, v. *Dig.*, L, XVI, *de verb. sign.*, nº 195, § 1. *Familiae appellatio*, etc., et *in res*, et *in personas diducitur*, etc. (Ulpien). Cf. Isidore de SÉVILLE, XV, 9, 5. En droit romain, jusqu'à une époque très tardive, l'action en division d'héritage s'est appelée *familiae erciscundae*, *Dig.*, XI, II. Encore au *Code*, III, XXXVIII. Inversement *res* égale *familia ;* aux *Douze Tables*, V, 3, *super pecunia tutelave suae rei*. Cf. GIRARD, *Textes de droit romain*, p. 869, n. ; *Manuel*, p. 322 ; CUQ, *Institutions*, I, p. 37. GAIUS, II, 224, reproduit ce texte en disant *super familia pecuniaque*. *Familia* égale *res et substantia*, encore au *Code* (JUSTINIEN), VI, XXX, 5. Cf. encore *familia rustica* et *urbana*, *Dig.*, L. XVI, *de verbe sign.*, nº 166.

370. CICÉRON, *De Orat.*, 56 ; *Pro Caecina*, VII. – TÉRENCE, *Decem dierum vix mihi est familia*.

371. WALDE, *Latein. etymol. Wörterb.*, p. 70. M. Walde hésite sur l'étymologie qu'il propose, mais il n'y a pas à hésiter. Au surplus, la *res* principale, le *mancipium* par excellence de la *familia*, c'est l'esclave *mancipium* dont l'autre nom *famulus* a la même étymologie que *familia.*

372. Sur la distinction *familia pecuniaque* attestée par les *sacratae leges* (v. FESTUS, *ad verbum*) et par de nombreux textes, V. GIRARD, *Textes*, p. 841, n. 2 ; *Manuel*, p. 274, 263, n. 3. Il est certain que la nomenclature n'a pas toujours été très sûre, mais, contrairement à l'avis de M. Girard, nous croyons que c'est anciennement, à l'origine, qu'il y a eu une distinction très précise. La division se retrouve d'ailleurs en osque, *famelo in eituo* (*Lex Bantia*, l. 13).

373. La distinction des *res mancipi* et des *res nec mancipi* n'a disparu du droit romain qu'en l'an 532 de notre ère, par une abrogation expresse du droit quiritaire.

374. Sur la *mancipatio*, v. plus loin. Le fait qu'elle ait été requise, ou licite tout au moins, jusqu'à une époque si tardive prouve avec quelle difficulté la *familia* se défaisait des *res mancipi*.

375. Sur cette étymologie, v. WALDE, p. 650, *ad verb.* Cf. *rayih*, propriété, chose précieuse, talisman ; cf. avestique *rae, rayyi*, mêmes sens ; cf. vieil irlandais *rath*, « présent gracieux ».

376. Le mot qui désigne la *res* en osque est *egmo*, cf. *Lex Bant.*, l. 6, 11, etc. Walde rattache *egmo* à *egere*, c'est la « chose dont on manque ». Il est bien possible que les anciennes langues italiques aient eu deux mots correspondants et antithétiques pour désigner la chose qu'on donne et qui fait plaisir *res*, et la chose dont on manque *egmo* et qu'on attend.

377. V. plus loin.

378. V. HUVELIN, Furtum *(Mélanges Girard)*, p. 159 à 175 ; *Étude sur le Furtum.* 1. *Les sources*, p. 272.

379. Expression d'une très vieille loi, *Lex Atinia*, conservée par AULU-GELLE, XVII, 7, *Quod subruptum erit ejus rei aeterna auctoritas esto.* Cf. extraits D'ULPIEN, III, p. 4 et 6 ; cf. HUVELIN, *Magie et Droit individuel*, p. 19.

380. V. plus loin. Chez les Haïda, le volé n'a qu'à mettre un plat à la porte du voleur et la chose revient d'ordinaire.

381. GIRARD, *Manuel*, p. 265. Cf. *Dig.*, XIX, IV, *De permut.*, 1, 2 : *permutatio autem ex re tradita initium obligationi praebet.*

382. Mod. *Regul.*, dans *Dig.*, XLIV, VII, *de Obl. et act.*, 52, *re obligamur cum res ipsa intercedit.*

383. JUSTINIEN (en 532 J.-C.), *Code* VIII, LVI, 10.

384. GIRARD, *Manuel*, p. 308.

385. PAUL, *Dig.*, XLI, I, 31, 1.

386. *Code*, II, III, *De pactis*, 20.

387. Sur le sens du mot *reus*, coupable, responsable, v. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, 3e éd. p. 189. L'interprétation classique provient d'une sorte d'*a priori* historique qui fait du droit public personnel et en particulier criminel le droit primitif, et qui voit dans les droits réels et dans les contrats des phénomènes modernes et raffinés. Alors qu'il serait si simple de déduire les droits du contrat lui-même !

388. *Reus* appartient d'ailleurs à la langue de la religion (v. WISSOWAS, *Rel. u. Kultus der Römer*, p. 320, n. 3 et 4), non moins que du droit : *voti reus, Énéide*, V, 237 ; *reus qui voto se numinibus obligat* (SERVIUS, *Ad Æn.*, IV, v. 699). L'équivalent de *reus* est *voti damnatus* (VIRGILE, *Egl.*, V. v. 80) ; et ceci est bien symptomatique puisque *damnatus = nexus.* L'individu qui a fait un vœu est exactement dans la position de celui qui a promis ou reçu une chose. Il est *damnatus* jusqu'à ce qu'il se soit acquitté.

389. *Indo-germ. Forsch.*, XIV, p. 131.

390. *Latein. Etymol. Wörterb.*, p. 651, *ad verb. reus.*

391. C'est l'interprétation des plus vieux juristes romains eux-même (CICÉRON, *De Or.*, II, 183, *Rei omnes quorum de re disceptatur) ;* ils avaient toujours le sens *res* = affaire présent à l'esprit. Mais elle a cet intérêt qu'elle garde le souvenir du temps des *Douze Tables*, II, 2, où *reus* ne désigne pas seulement l'accusé mais les deux parties en toute affaire, l'*actor* et le *reus* des procédures récentes. Festus (*ad verb. reus*, cf. autre fragment « *pro utroque ponitur* »), commentant les *Douze Tables*, cite deux très vieux jurisconsultes romains à ce sujet. Cf. ULPIEN au *Dig.*, II, XI, 2, 3, *alteruter ex litigatoribus.* Les deux parties sont également liées par le procès. Il y a lieu de supposer qu'elles étaient également liées par la chose, auparavant.

392. La notion de *reus*, responsable d'une chose, rendu responsable par la chose, est encore familière aux très vieux jurisconsultes romains que cite Festus *(ad verb.)*, « reus stipulando *est idem qui stipulator dicitur*, … *reus promittendo qui suo nomine alteri quid promisit* », etc. Festus fait évidemment allusion à la modification du sens de ces mots dans ce système de cautionnement qu'on appelle la corréalité ; mais les vieux auteurs parlaient d'autre chose. D'ailleurs, la corréalité (ULPIEN au *Dig.*, XIV, VI, 7, 1, et le titre *Dig.*, XLV, II, *de duo. reis const.*) a gardé le sens de ce lien indissoluble qui lie l'individu à la chose, en l'espèce, l'affaire, et avec lui, « ses amis et parents » corréaux.

393. Dans la *Lex Bantia*, en osque, *minstreis = minoris partis* (l. 19), c'est la partie qui succombe au procès. Tant le sens de ces termes n'a jamais été perdu, dans les dialectes italiques !

394. Les romanistes semblent faire remonter trop haut la division : *mancipatio* et *emptio venditio.* À l'époque des *Douze Tables* et probablement bien après, il est peu vraisemblable qu'il y ait eu des contrats de vente qui aient été de purs contrats consensuels, comme ils sont devenus par la suite à une date qu'on peut à peu près dater, à l'époque de Q. M. Scævola. Les *Douze Tables* emploient le mot *venum duuit* juste pour désigner la vente la plus solennelle qu'on puisse faire et qui certainement ne pouvait s'opérer que par *mancipatio*, celle d'un fils (*XII T.*, IV, 2). D'autre part, au moins pour les choses *mancipi*, à cette époque la vente s'opère exclusivement, en tant que contrat, par un *mancipatio ;* tous ces termes sont donc synonymes. Les Anciens gardaient le souvenir de cette confusion. V. POMPONIUS, *Digeste*, XL, VII, *de statuliberis :* « *quoniam* Lex XII, T., *emtionis verbo omnem alienationem complexa videatur* ». Inversement, le mot *mancipatio* a bien longtemps désigné, jusqu'à l'époque des *Actions de la Loi*, des actes qui sont de purs contrats consensuels, comme la *fiducia*, avec laquelle elle est quelquefois confondue. V. documents dans

GIRARD, *Manuel*, p. 545 ; cf. p. 299. Même *mancipatio, mancipium* et *nexum* ont été, sans doute à un moment donné très ancien, employés assez indifféremment.

Cependant, en réservant cette synonymie, nous considérons dans ce qui suit exclusivement la *mancipatio* des *res* qui font partie de la *familia* et nous partons du principe conservé par ULPIEN, XIX, 3 (cf. GIRARD, *Manuel*, p. 303) : « *mancipatio… propria alienatio rerum mancipi* ».

395. Pour VARRON, *De re rustica*, II, 1, 15 ; II, 2, 5 ; II, V, 11 ; II, 10, 4, le mot *d'emptio* comprend la *mancipatio*.

396. On peut même imaginer que cette *traditio* s'accompagnait de rites du genre de ceux qui nous sont conservés dans le formalisme de la *manumissio* de la libération de l'esclave qui est censé s'acheter lui-même. Nous sommes mal informés sur les gestes des deux parties dans la *mancipatio* et d'autre part, il est bien remarquable que la formule de la *manumissio* (FESTUS, s. v. *puri*) est au fond identique à celle de *l'emptio venditio* du bétail. Peut-être, après avoir pris dans sa main la chose qu'il livrait, le *tradens* la frappait-il de sa paume. On peut comparer le *vus rave*, la tape sur le cochon (îles Banks, Mélanésie) et la tape de nos foires sur la croupe du bétail vendu. Mais ce sont des hypothèses que nous ne nous permettrions pas si les textes, et en particulier celui de Gaius, n'étaient pas, à cet endroit précis, pleins de lacunes que des découvertes de manuscrits combleront sans doute un jour.

Rappelons aussi que nous avons retrouvé un formalisme identique à celui de la « percussion » avec le cuivre blasonné, chez les Haïda, v. plus haut p. 175, n. 2.

397. V. plus haut observations sur le *nexum*.

398. CUQ, *Institutions juridiques des Romains*, t. II, p. 454.

399. V. plus haut. La *stipulatio*, l'échange des deux parties du bâton, correspond non pas seulement à d'anciens gages, mais à d'anciens dons supplémentaires.

400. FESTUS, *ad manumissio.*

401. V. VARRON, *De re rustica :* 2, 1, 15 ; 2, 5 ; 2, 5, 11 : *sanos, noxis solutos*, etc.

402. Noter aussi les expressions *mutui datio*, etc. En fait, les Romains n'avaient pas d'autre mot que *dare* donner, pour désigner tous ces actes qui consistent dans la *traditio*.

403. WALDE, *ibid*., p. 253.

404. *Dig*., XVIII, I, – 33, Extraits de Paul.

405. Sur les mots de ce type, v. ERNOUT, Credo-Craddhâ (*Mélanges Sylvain Lévi*, 1911). Encore un cas d'identité, comme pour *res* et tant d'autres mots, des vocabulaires juridiques italo-celtiques et indo-iraniens. Remarquons les formes archaïques de tous ces mots : *tradere, reddere*.

406. V. WALDE, *ibid*., s. v. *Vendere*.

Il est même possible que le très vieux terme de *licitatio* conserve un souvenir de l'équivalence de la guerre et de la vente (à l'enchère) : « *Licitati in mercando sive pugnando contendentes* », dit encore Festuc, *ad verb. Licistati ;* comparez l'expression *tlingit, kwakiutl :* « guerre de propriété » ; cf. plus haut p. 140, n. 2, pour des enchères et des potlatch.

407. Nous n'avons pas suffisamment étudié le droit grec ou plutôt les survivances du droit qui a dû précéder les grandes codifications des Ioniens et des Doriens, pour pouvoir dire si vraiment les différents peuples grecs ont ignoré ou connu ces règles du don. Il faudrait revoir toute une littérature à propos des questions variées : dons, mariages, gages (v. GERNET, Εγγύαί, *Revue des Études grecques*, 1917 ; cf. VINOGRADOFF, *Outlines of the History of Jurisprudence*, I, p. 235), hospitalité, intérêt et contrats, et nous ne retrouverions encore que des fragments. En voici cependant un : ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1123 a 3, à propos du citoyen magnanime et de ses dépenses publiques et privées, de ses devoirs et de ses charges, mentionne les réceptions d'étrangers, les ambassades, καί δωρεάς καί άντιδωρεάς, comment ils dépensent εί ςτά κοινά, et il ajoute τά δέ δώρά τοίς άναθήμασιν έχει τι όμοιον « Les dons ont quelque chose d'analogue aux consécrations » (cf. plus haut p. 146, n. 1, Tsimshian).

Deux autres droits indo-européens vivants présentent des institutions de ce genre : Albanais et Ossétien. Nous nous bornons à référer aux lois ou décrets modernes qui prohibent ou limitent chez ces peuples les excès des dilapidations en cas de mariage, mort, etc., ex. KOVALEWSKI, *Coutume contemporaine et Loi ancienne*, p. 187, n.

408. On sait que presque toutes les formules du contrat sont attestées par les papyrus aramaïques des Juifs de Philae en Égypte, V^{e} siècle avant notre ère. V. COWLEY, *Aramaic Papyri*, Oxford, 1923. On connaît aussi les travaux d'Ungnad sur les contrats babyloniens, v. *Année*, XII, HUVELIN, p. 508, et CUQ, Études sur les contrats de l'époque de la I^{re} Dynastie babylonienne (*Nouv. Rev. Hist. du Dr.*, 1910).

409. Le droit hindou ancien nous est connu par deux séries de recueils de rédaction assez tardive par rapport au reste des Écritures. La plus ancienne série est constituée par les *Dharmas*u*tra* auxquels Bühler assigne une date antérieure au boudhisme (*Sacred Laws* dans *Sacred Books of the East*, intr.). Mais il n'est pas évident qu'un certain nombre de ces *sutra* – sinon la tradition sur laquelle ils sont fondés – ne datent pas d'après le bouddhisme. En tout cas, ils font partie de ce que les Hindous appellent la *Çruli*, la Révélation. L'autre série est celle de la *smrti*, la Tradition, ou des *Dharmaçastra :* Livres de la Loi dont le principal est le fameux code de Manu qui, lui, est à peine postérieur aux *sutra*.

Nous nous sommes cependant plutôt servi d'un long document épique, lequel a, dans la tradition brahmanique, une valeur de *smrti* et de Ca*stra* (tradition et loi enseignée). *L'Anuça*s*anaparvan* (livre XIII du *Mah*a*bharata*) est bien autrement explicite sur la morale du don que les livres de loi. D'autre part, il a autant de valeur et il a la même inspiration que ceux-ci. En particulier, il semble qu'à la base de sa rédaction, il y a la même tradition de l'école brahmanique des M*a*nava que celle sur laquelle s'appuie le *Code* de MANU lui-même (v. BUHLER, The Laws of Manu, in *Sacred Books of the East*, p. LXX *sq.*). D'ailleurs, on dirait que ce *parvan* et Manu se citent l'un l'autre.

En tout cas, ce dernier document est inappréciable. Livre énorme d'une énorme épopée du don, *d*a*na-dharmakathana*m, comme dit le commentaire, auquel plus du tiers du livre, plus de quarante « leçons sont consacrées ». De plus, ce livre est extrêmement populaire dans l'Inde. Le poème raconte comment il fut récité de façon tragique à Yudhis*th*ira, le grand roi, incarnation de Dharma, la Loi, par le grand Roi-voyant Bh*i*sma, couché sur son lit de flèches, au moment de sa mort.

Nous le citons dorénavant ainsi : *Anuç.*, et indiquons en général les deux références : nº du vers et nº du vers par *adhy*a*ya.* Les caractères de transcription sont remplacés par les caractères d'italiques.

410. Il est évident à plus d'un trait que, sinon les règles, au moins les rédactions des ç*a*stra et des épopées sont postérieures à la lutte contre le bouddhisme dont ils parlent. Ceci est en tout cas certain pour l'*Anuça*s*anaparvan* qui est plein d'allusions à cette religion. (V. en particulier l'*Adhy*a*ya*, 120.) Peut-être même – tant la date des rédactions définitives peut être tardive – pourrait-on trouver une allusion au christianisme, précisément à propos de la théorie des dons, dans le même parvan (a*dhy*a*ya* 114, vers 10), où Vy*a*sa ajoute : « Telle est la loi enseignée avec subtilité (*nipun*e*na*, Calcutta) (*naipun*e*na*, Bombay) » : « qu'il ne fasse pas à autrui ce qui est contraire à son moi, voilà le *dharma* (la loi) résumé » (vers 5673). Mais, d'autre part, il n'est pas impossible que les brahmanes, ces faiseurs de formules et proverbes aient pu arriver par eux-mêmes à une pareille invention. En fait, le vers précédent (vers 9 = 5672) a une allure profondément brahmanique : « Tel autre se guide par le désir (et se trompe). Dans le refus et dans le don, dans le bonheur et dans le malheur, dans le plaisir et le déplaisir, c'est en rapportant à soi (à son moi) (les choses) que l'homme les mesure, etc. » Le commentaire de N*i*laka*nth*a est formel et bien original, non chrétien : « Comme quelqu'un se conduit vis-à-vis des autres, ainsi (se conduisent les autres vis-à-vis de lui). C'est en sentant comment on accepterait soi-même un refus après avoir sollicité…, etc., qu'on voit ce qu'il faut donner. »

411. Nous ne voulons pas dire que, dès une époque très ancienne, celle de la rédaction du Rig *Veda*, les Aryas arrivés dans l'Inde du Nord-Est n'ont pas connu le marché, le marchand, le prix, la monnaie, la vente (v. ZIMMERN, *Altindisches Leben*, p. 257 et suiv.) : *Rig Veda*, IV, 24, 9. Surtout l'*Atharva Veda* est familier avec cette économie. Indra lui-même est un marchand. (*Hymne*, III, 15, employé dans *Kauçika- sutra*, VII, 1 ; VII, 10 et 12, dans un rituel d'homme allant à une vente).

V. cependant *dhanada*, *ibid.*, v. 1, et *vajin*, épithète d'Indra, *ibid.*

Nous ne voulons pas dire non plus que le contrat n'ait eu dans l'Inde que cette origine, partie réelle, partie personnelle et partie formelle de la transmission des biens, et que l'Inde n'ait pas connu d'autres formes d'obligations, par exemple le quasi-délit. Nous ne cherchons à démontrer que ceci : la subsistance, à côté de ces droits, d'un autre droit, d'une autre économie et d'une autre mentalité.

412. En particulier, il a dû y avoir – comme il y en a encore dans les tribus et nations aborigènes – des prestations totales de clans et de villages. L'interdiction faite aux brahmanes (Vasi*stha*, 14, 10, et *Gautama*, XIII, 17 ; MANU, IV, 217) d'accepter quoi que ce soit « de multitudes » et surtout de participer à un festin offert par elles, vise sûrement des usages de ce genre.

413. *Anuç.*, vers 5051 et vers 5045 (= *Adh.* 104, vers 98 et 95) : « qu'il ne consomme pas de liquide dont l'essence est ôtée… ni sans en faire le don à celui qui est assis à table avec lui » (commentaire : et qu'il a fait asseoir et qui doit manger avec lui).

414. Par exemple l'a*d*a*na*m, don que font les amis aux parents du jeune tonsuré ou du jeune initié, à la fiancée et au fiancé, etc., est identique, même dans le titre, au *gaben* germanique dont nous parlons plus loin (v. les *grhyasutra* (rituels domestiques), OLDENBERG, *Sacred Books* à l'index sous ces divers titres).

Autre exemple, l'honneur qui provient des cadeaux (de nourriture), *Anuç.*, 122, vers 12, 13 et 14 : « Honorés, ils honorent ; eux décorés, ils décorent. « C'est un donateur ici, là, dit-on », de toutes parts, il est glorifié. » (*Anuç.*, vers 5850.)

415. Une étude étymologique et sémantique permettrait d'ailleurs d'obtenir ici des résultats analogues à ceux que nous avons obtenus à propos du droit romain. Les plus vieux documents védiques fourmillent de mots dont les étymologies sont encore plus claires que celles des termes latins et qui supposent tous, même ceux qui concernent le marché et la vente, un autre système où des échanges, des dons et des paris tenaient lieu des contrats auxquels nous pensons d'ordinaire quand nous parlons de ces choses. On a souvent remarqué l'incertitude (d'ailleurs générale dans toutes les langues indo-européennes) des sens du mot sanscrit que nous traduisons par donner : *da*, et de ses dérivés infiniment nombreux. Ex. a*d*a, recevoir, prendre, etc.

Par exemple encore, choisissons même les deux mots védiques qui désignent le mieux l'acte technique de la vente ; ce sont : *parad*a *çulk*a*ya*, vendre à un prix, et tous les mots dérivés du verbe *pa*n, ex. *pa*n*i*, marchand. Outre que *par*a*d*a comprend *d*a, donner, *çulka* qui a vraiment le sens technique du latin *pretium*, veut dire bien autre chose : il signifie, non seulement valeur et prix, mais encore : prix du combat, prix de la fiancée, salaire du service sexuel, impôt, tribut. Et *pa*n qui a donné, dès le *Rig Veda*, le mot *pani* (marchand, avare, cupide, et un nom d'étrangers), et le nom de la monnaie, *pana* (plus tard le fameux *kars*a*pa*n*a*), etc., veut dire vendre, aussi bien que jouer, parier, se battre pour quelque chose, donner, échanger, risquer, oser, gagner, mettre en jeu. De plus, il n'est sans doute pas nécessaire de supposer que *pa*n, honorer, louer, apprécier, soit un verbe différent du premier. *Pana*, monnaie, veut dire aussi bien : la chose que l'on vend, le salaire, l'objet du pari et du jeu, la maison de jeux et même l'auberge qui a remplacé l'hospitalité. Tout ce vocabulaire lie des idées qui ne sont liées que dans le potlatch ; tout décèle le système originel dont on s'est servi pour concevoir le système ultérieur de la vente proprement dite. Mais ne poursuivons pas cette tentative de reconstruction par étymologie. Elle n'est pas nécessaire dans le cas de l'Inde et nous mènerait loin hors du monde indo-européen sans doute.

416. V. résumé de l'épopée dans *Mhbh.* A*diparvan*, lect. 6.

417. V. par ex. la légende de Hariçcandra, *Sabha**parvan*, *Mahbh.*, livre II, lect. 12 ; autre ex. *Vira**ta Parvan*, lect. 72.

418. Il faut convenir que, sur le sujet principal de notre démonstration, l'obligation de rendre, nous avons trouvé peu de faits dans le droit hindou, sauf peut-être MANU, VIII, 213. Même le plus clair consiste dans la règle qui l'interdit. Il semble bien qu'à l'origine, le *çra**ddha* funéraire, le repas des morts que les brahmanes ont tant développé, était une occasion de s'inviter et de rendre les invitations. Or, il est formellement défendu de procéder ainsi. *Anuc.*, vers 4311, 4315 = XIII, lect. 90, v. 43 *sq.* : « Celui qui n'invite que des amis au *çraddha* ne va pas au ciel. Il ne faut inviter ni amis ni

ennemis, mais des neutres, etc. Le salaire des prêtres offert à des prêtres qui sont des amis porte le nom de démoniaque » *(piça**ca)*, v. 4316. Cette interdiction constitue sans doute une véritable révolution par rapport à des usages courants. Même le poète juriste la rattache à un moment et à une école déterminés (*Vaikh**anasa Çruli*, *ibid.*, vers 4323 = lect. 90, vers 51). Les malins brahmanes ont en effet chargé les dieux et les mânes de rendre les présents qu'on leur fait à eux. Le commun des mortels sans nul doute continua à inviter ses amis au repas funéraire. Il continue d'ailleurs encore actuellement dans l'Inde. Le brahmane, lui, ne rendait, n'invitait et même, au fond, n'acceptait pas. Cependant ses codes nous ont gardé assez de documents pour illustrer notre cas.

419. *Vas. Dh. su.*, XXIX, 1, 8, 9, 11 à 19 = MANU, IV, 229 s. Cf. *Anuç.*, toutes les lectures de 64 à 69 (avec citations de Par*aça**ra*). Toute cette partie du livre semble avoir pour base une sorte de litanie ; elle est à moitié astrologique et débute par un *danakalpa*, lect. 64, déterminant les constellations sous lesquelles il faut que ceci ou cela soit donné par tel ou tel, à tel ou tel.

420. *Anuç.*, 3212 ; même celle qu'on offre aux chiens et au *çudra*, à « celui qui cuit pour le chien » (*susqui* cuit le chien) *çvapaka* (= lect. 63, vers 13. Cf. *ibid.*, vers 45 = v. 3243, 3248).

421. V. les principes généraux sur la façon dont on retrouve les choses données dans la série des renaissances (XIII, lect. 145, vers 1-8, vers 23 et 30). Les sanctions concernant l'avare sont exposées dans la même lecture, vers 15 à 23. En particulier, il « renaît dans une famille pauvre ».

422. *Anuç.*, 3135 ; cf. 3162 (= lect. 62, vers 33, 90).

423. Vers 3162 (= *ibid.*, vers 90).

424. Au fond, tout ce *parvan*, ce chant du Mah*a*bh*a*rata est une réponse à la question suivante : Comment acquérir la Fortune, *Çr*i déesse instable ? Une première réponse est que *Çr*i réside parmi les vaches, dans leur bouse et leur urine, où les vaches, ces déesses, lui ont permis de résider. C'est pourquoi faire don d'une vache assure le bonheur (lect. 82 ; v. plus loin, p. 148, n. 3). Une seconde réponse fondamentalement hindoue, et qui est même la base de toutes les doctrines morales de l'Inde, enseigne que le secret de la Fortune et du Bonheur c'est (lect. 163) de donner, de ne pas garder, de ne pas rechercher la Fortune, mais de la distribuer, pour qu'elle vous revienne, en ce monde, d'elle-même, et sous la forme du bien que vous avez fait, et dans l'autre. Renoncer à soi, n'acquérir que pour donner, voilà la loi qui est celle de la nature et voilà la source du vrai profit (vers 5657 = lect. 112, vers 27) : « Chacun doit rendre ses jours fertiles en distribuant des aliments. »

425. Le vers 3136 (= lect. 62, vers 34) appelle cette stance une *gàth*a. Elle n'est pas un *çloka ;* elle provient donc d'une tradition ancienne. De plus, je le crois, le premier demi-vers *m**amev**adattha*, *m*am *dattha*, *m*am *datt*v*a m**amev**apsyaya* (vers 3137 = lect. 62, vers 35), peut fort bien s'isoler du second. D'ailleurs le vers 3132 l'isole par avance (= lect. 62, vers 30). « Comme une vache court vers son veau, ses mamelles pleines laissant tomber du lait, ainsi la terre bénie court vert le donateur de terres. »

426. *Baudh**ayana Dh. s*u., 11, 18, contemporain évident non seulement de ces règles d'hospitalité, mais encore du Culte de la Nourriture, dont on peut dire qu'il est contemporain des formes postérieures de la région védique et qu'il dura jusqu'au Vishnuïsme, où il a été intégré.

427. Sacrifices brahmaniques de l'époque védique tardive. Cf. *Baudh. Dh. su.*, 11, 6, 41 et 42. Cf. *Taittiriya* A*ran**yaka*, VIII, 2.

428. Toute la théorie est exposée dans le fameux entretien entre le rs*i* Maitreya et Vy*a*sa, incarnation de K*rsn*a dvaipa*ayan*a lui-même (*Anuç.* XIII, 120 et 121). Tout cet entretien où nous avons trouvé trace de la lutte du brahmanisme contre le bouddhisme, v. surtout vers 5802 (= XIII, 120, vers 10) doit avoir eu une portée historique, et faire allusion à une époque où le krishnaïsme vainquit. Mais la doctrine qui est enseignée est bien celle de l'ancienne théologie brahmanique et peutêtre même celle de la morale nationale la plus ancienne de l'Inde… d'avant les Aryens.

429. *Ibid.*, vers 5831 (= lect. 121, vers 11).

430. *Ibid.*, vers 5832 (= 121, vers 12). Il faut lire *anna*m avec l'édition de Calcutta et non *artha*m (Bombay). Le deuxième demi-vers est obscur et sans doute mal transmis. Il signifie cependant quelque chose. « Cette nourriture qu'il mange, ce en quoi elle est une nourriture, il en est le

meurtrier qui est tué, l'ignorant. » Les deux vers suivants sont encore énigmatiques mais expriment plus clairement l'idée et font allusion à une doctrine qui devait porter un nom, celui d'un rs*i :* vers 5834 (= *ibid*., 14), « le sage, le savant mangeant de la nourriture, la fait renaître, lui, maître – et à son tour la nourriture le fait renaître » (5863). « Voilà le développement (des choses). Car ce qui est le mérite du donnant est le mérite du recevant (et *vice versa*), car ici, il n'y a pas qu'une roue allant d'un seul côté. » La traduction de Pratâp (Mahâbhârata) est très paraphrasée, mais elle est fondée ici sur d'excellents commentaires et mériterait d'être traduite (sauf une erreur qui la dépare *eva*m *janayati*, vers 14 : c'est la nourriture et non la progéniture qui est reprocréée). Cf. = *A*p. *Dh. s*u., 11, 7 et 3. « Celui qui mange avant son hôte détruit la nourriture, la propriété, la descendance, le bétail, le mérite de sa famille. »

431. V. plus haut.

432. *Atharvaveda*, v. 18, 3 ; cf. *ibid*., v. 19, 10.

433. I, 5 et 16 (cf. plus haut l'*aeterna auctoritas* de la *res* volée).

434. Lect. 70. Elle vient à propos du don des vaches (dont le rituel est donné dans la lect. 69).

435. Vers 14 et suiv. « La propriété du brahmane tue comme la vache du brahmane (tue) N*rga* », vers 3462 (= *ibid*., 33) (cf. 3519 = lect. 71, vers 36).

436. *Anuç*., lect. 77, 72 ; lect. 76. Ces règles sont relatées avec un luxe de détails un peu invraisemblable et sûrement théorique. Le rituel est attribué à une école déterminée, celle de B*r*haspati (lect. 76). Il dure trois jours et trois nuits avant l'acte et trois jours après ; dans certaines circonstances, il dure même dix jours. (Vers 3532 = lect. 71, 49 ; vers 3597 = 73, 40 ; 3517 = 71, 32.)

437. Il vivait dans un constant « don de vaches » *(gavam pradana)*, vers 3695 = lect. 76, vers 30.

438. Il s'agit ici d'une véritable initiation des vaches au donateur et du donateur aux vaches ; c'est une espèce de mystère, *upanitesu gosu*, vers 3667 (= 76, vers 2).

439. C'est en même temps un rituel purificatoire. Il se délivre ainsi de tout péché (vers 3673 = lect. 76, vers 8).

440. Sama*n*ga (ayant tous ses membres), Bahula (large, grasse), vers 3670 (cf. vers 6042, les vaches dirent : « Bahula, Sama*n*ga. Tu es sans crainte, tu es apaisée, tu es bonne amie »). L'épopée n'oublie pas de mentionner que ces noms sont ceux du *Veda*, de la *Çruti*. Les noms sacrés en effet se retrouvent dans *Atharvaveda*, V, 4, 18, vers 3 et vers 4.

441. Exactement : « donateur de vous, je suis donateur de moi ».

442. « L'acte de saisir » le mot est rigoureusement équivalent d'*accipere*, λαμβάνειν, *take*, etc.

443. Le rituel prévoit qu'on peut offrir des « vaches en gâteau de sésame ou de beurre rance » et également des vaches « en or, argent ». Dans ce cas, elles étaient traitées comme de vraies vaches, cf. 3523, 3839. Les rites, surtout ceux de la transaction, sont alors un peu plus perfectionnés. Des noms rituels sont donnés à ces vaches. L'un d'eux veut dire « la future ». Le séjour avec les vaches, « le vœu des vaches », est encore aggravé.

444. *A*p. *Dh. s*u., 1, 17 et 14, MANU, X, 86-95. Le brahmane peut vendre ce qui n'a pas été acheté. Cf. *A*p. *Dh. s*u., 1, 19, 11.

445. Cf. plus haut p. 88, n. 3 ; p. 107, n. 2, Mélanésie, Polynésie ; (Germanie), p. 211, n. 3 ; *A*p. *Dh. s*u., 1, 18, 1 ; *Gautama Dh. s*u., XVII, 3.

446. Cf. *Anuç*., lect. 93 et 94.

447. *A*p. *Dh. s*u., 1, 19 et 13, 3, où est cité Ka*n*va, autre école brahmanique.

448. MANU, IV, p. 233.

449. *Gautama Dh. s*u., XVII, 6, 7 ; MANU, IV, 253. Liste des gens de qui le brahmane ne peut accepter, *Gautama*, XVII, 17 ; cf. MANU, IV, 215 à 217.

450. Liste des choses qui doivent être refusées. A*p.*, 1, 18, 1 ; *Gautama*, XVII. Cf. MANU, IV, 247 à 250.

451. Voir toute la lect. 136 de *l'Anuç.* Cf. MANU, IV, p. 250 ; X, p. 101, 102. Ap. *Dh. s*u., I, 18, 5-8 ; 14-15 ; *Gaut.*, VII, 4, 5.

452. *Baudh. Dh. s*u., 11, 5, 8 ; IV, 2, 5, La récitation des T*a*ratsamand*i* = Ri*gveda*, IX, 58.

453. « L'énergie et l'éclat des sages sont abattus par le fait qu'ils reçoivent » (acceptent, prennent). « De ceux qui ne veulent pas accepter, garde-toi, O roi ! », *Anuç.* (v. 2164 = lect. 35, vers 34).

454. *Gautama*, XVII, 19, 12 *sq.* ; A*p.*, I, 17, *2*. Formule de l'étiquette du don, MANU, VII, p. 86.

455. Krodho hanti yad d*a*na*m*. « La colère tue le don, *Anuç.*, 3638 = lect. 75, vers 16. »

456. A*p.*, II, 6, 19 ; cf. MANU, III, 5, 8, avec interprétation théologique absurde : dans ce cas, « on mange la faute de son hôte ». Cette interprétation se réfère à l'interdiction générale que les lois ont faite aux brahmanes d'exercer un de leurs métiers essentiels, qu'ils exercent encore et qu'ils sont censés ne pas exercer : de mangeurs de péchés. Ceci veut dire en tout cas qu'ils ne sort rien de bon de la donation, pour aucun des contractants.

457. On renaît dans l'autre monde avec la nature de ceux dont on accepte la nourriture, ou de ceux dont on a la nourriture dans le ventre, ou de la nourriture elle-même.

458. Toute la théorie est résumée dans une lecture qui semble récente. *Anuç.*, 131, sous le titre exprès de *d*a*nadharma* (vers 3 = 6278) : « Quels dons, à qui, quand, par qui. » C'est là que sont joliment exposés les cinq motifs du don : le devoir, quand on donne aux brahmanes spontanément ; l'intérêt (« il me donne, il m'a donné, il me donnera ») ; la crainte (« je ne suis pas à lui, il n'est pas à moi, il pourrait me faire du mal ») ; l'amour (« il m'est cher, je lui suis cher »), « et il donne sans retard » ; la pitié (« il est pauvre et se contente de peu »). V. aussi lect. 37.

459. Il y aurait lieu aussi d'étudier le rituel par lequel on purifie la chose donnée, mais qui est évidemment aussi un moyen de la détacher du donateur. On l'asperge d'eau, à l'aide d'un brin d'herbe kuça (pour la nourriture, v. *Gaut.*, V. 21, 18 et 19, A*p.*, II, 9, 8. Cf. l'eau qui purifie de la dette, *Anuç.*, lect. 69, vers 21 et commentaires de Prâtap (*ad locum*, p. 313).

460. Vers 5834, v, plus haut p. 205, n. 1.

461. Les faits sont connus par des monuments assez tardifs. La rédaction des chants de l'Edda est bien postérieure à la conversion des Scandinaves au christianisme. Mais d'abord l'âge de la tradition peut être très différent de celui de la rédaction ; ensuite, même l'âge de la forme la plus anciennement connue de la tradition peut être bien différent de celui de l'institution. Il y a là deux principes de critique, que le critique ne doit jamais perdre de vue.

En l'espèce, il n'y a aucun danger à se servir de ces faits. D'abord, une partie des dons qui tiennent tant de place dans le droit que nous décrivons, sont parmi les premières institutions qui nous sont attestées chez les Germains. C'est Tacite lui-même qui nous en décrit de deux sortes : les dons à cause de mariage, et la façon dont ils reviennent dans la famille des donateurs (*Germania*, XVIII, dans un court chapitre sur lequel nous nous réservons de revenir) ; et les dons nobles, surtout ceux du chef, ou faits aux chefs (*Germania*, XV). Ensuite, si ces usages se sont conservés assez longtemps pour que nous en puissions trouver de pareils vestiges, c'est qu'ils étaient solides, et avaient poussé de fortes racines dans toute l'âme germanique.

462. V. SCHRADER et les références qu'il indique, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, s. v. *Markt, Kauf*.

463. On sait que le mot *Kauf* et tous ses dérivés viennent du mot latin *caupo*, marchand. L'incertitude du sens des mots, *leihen, lehnen, lohn, bürgen, borgen*, etc., est bien connue et prouve que leur emploi technique est récent.

464. Nous ne soulevons pas ici la question de la *geschlossene Hauswirtschaft*, de l'économie fermée, de Bücher, *Entstehung der Volkswirtschaft.* C'est pour nous un problème mal posé. Dès qu'il y a eu deux clans dans une société, ils ont nécessairement contracté entre eux et échangé, en même temps que leurs femmes (exogamie) et leurs rites, leurs biens, au moins à certaines époques de l'année et

à certaines occasions de la vie. Le reste du temps, la famille, souvent fort restreinte, vivait repliée sur elle-même. Mais il n'y a jamais eu de temps où elle ait toujours vécu ainsi.

465. V. ces mots au Kluge, et dans les autres dictionnaires étymologiques des différentes langues germaniques. V. VON AMIRA sur *Abgabe, Ausgabe, Morgengabe* (*Hdb.* d'Hermann PAUL) (pages citées à l'index).

466. Les meilleurs travaux sont encore J. GRIMM, Schenken und Geben, *Kleine Schriften*, II, p. 174 ; et BRUNNER, *Deutsche Rechtsbegriffe besch. Eigentum.* V. encore GRIMM, *Deutsche Rechtsalterthümer*, I, p. 246, cf. p. 297, sur *Bete = Gabe.* L'hypothèse que l'on serait passé du don sans condition à un don obligatoire est inutile. Il y a toujours eu les deux sortes de dons, et surtout les deux caractères ont toujours été mélangés en droit germanique.

467. Zur Geschichte des Schenkens, *Steinhausen Zeitschr. f. Kulturgesch*, v. p. 18 *sq.*

468. V. Ém. MEYER, *Deutsche Volkskunde*, p. 115, 168, 181, 183, etc. Tous les manuels de folklore germanique (Wuttke, etc.) peuvent être consultés sur la question.

469. Ici nous trouvons une autre réponse à la question posée (v. plus haut) par M. van Ossenbruggen, de la nature magique et juridique du « prix de la mariée ». V. à ce sujet la remarquable théorie des rapports entre les diverses prestations faites aux époux et par les époux au Maroc dans WESTERMARCK, *Marriage ceremonies in Morocco*, p. 361 *sq.*, et les parties du livre qui y sont citées.

470. Dans ce qui suit, nous ne confondons pas les gages avec les arrhes quoique celles-ci, d'origine sémitique – comme le nom l'indique en grec et en latin – aient été connues du droit germanique récent comme des nôtres. Même, dans certains usages, elles se sont confondues avec les anciens dons et par exemple, le *Handgeld* se dit « *Harren* » dans certains dialectes du Tyrol.

Nous négligeons aussi de montrer l'importance de la notion de gage en matière de mariage. Nous faisons seulement remarquer que dans les dialectes germaniques le « prix d'achat » porte à la fois les noms de *Pfand, Wetten, Trugge* et *Ehethaler.*

471. *Année Sociologique*, IX, p. 29 *sq.* Cf. KOVALEWSKI, *Coutume contemporaine et loi ancienne*, p. 111 *sq.*

472. Sur le *wadium* germanique, on peut encore consulter : THÉVENIN, Contribution à l'étude du droit germanique, *Nouvelle Revue Historique du Droit*, IV, p. 72 ; GRIMM, *Deutsche Rechtsalt.*, I, p. 209 à 213 ; VON AMIRA, *Obligationen Recht ;* VON AMIRA, in *Hdb.* d'Hermann PAUL, I, p. 254 et 248. Sur la *wadiatio*, cf. DAVY, *Année Soc.*, XII, p. 522 *sq.*

473. HUVELIN, p. 31.

474. BRISSAUD, *Manuel d'Histoire du Droit français*, 1904, p. 1381.

475. HUVELIN, p. 31, n. 4, interprète ce fait exclusivement par une dégénérescence du rite magique primitif qui serait devenu un simple thème de moralité. Mais cette interprétation est partielle, inutile (v. plus haut p. 144, n. 3), et n'est pas exclusive de celle que nous proposons.

476. Sur la parenté des mots *wette, wedding*, nous nous réservons de revenir. L'amphibologie du pari et du contrat se marque même dans nos langues, par exemple : *se défier* et *défier.*

477. HUVELIN, p. 36, n. 4.

478. Sur la *festuca notata*, v. HEUSLER, *Institutionen*, I, p. 76 *sq.* ; HUVELIN, p. 33, nous semble avoir négligé l'usage des tailles.

479. Gift, gift. *Mélanges Ch. Andler*, Strasbourg, 1924. On nous a demandé pourquoi nous n'avons pas examiné l'étymologie *gift*, traduction du latin *dosis*, lui-même transcription du grec δόσις, dose, dose de poison. Cette étymologie suppose que les dialectes hauts et bas allemands auraient réservé un nom savant à une chose d'usage vulgaire ; ce qui n'est pas la loi sémantique habituelle. Et de plus, il faudrait encore expliquer le choix du mot *gift* pour cette traduction, et le tabou linguistique inverse qui a pesé sur le sens « don » de ce mot, dans certaines langues germaniques. Enfin, l'emploi

latin et surtout grec du mot *dosis* dans le sens de poison, prouve que, chez les Anciens aussi, il y a eu des associations d'idées et de règles morales du genre de celles que nous décrivons.

Nous avons rapproché l'incertitude du sens de *gift* de celle du latin *venenum*, de celle de φίλτρον et de φάρμακον ; il faudrait ajouter le rapprochement (BRÉAL, *Mélanges de la société linguistique*, t. III, p. 410), *venia, venus, venenum*, de *vanati* (sanskrit, faire plaisir), et *gewinnen, win* (gagner).

Il faut aussi corriger une erreur de citation. Aulu-Gelle a bien disserté sur ces mots, mais ce n'est pas lui qui cite HOMÈRE (*Odyssée*, IV, p. 226) ; c'est GAIUS, le juriste lui-même, en son livre sur les *Douze Tables* (*Digeste*, L, XVI, *De verb. signif.*, 236).

480. Reginsmal, 7. Les Dieux ont tué Otr, fils de Hreidmar, ils ont été obligés de se racheter en couvrant d'or amoncelé la peau d'Otr. Mais le dieu Loki maudit cet or, et Hreidmar répond la strophe citée. Nous devons cette indication à M. Maurice Cahen, qui remarque au vers 3 : « d'un cœur bienveillant » est la traduction classique : *af heilom hug* signifie en réalité « d'une disposition d'esprit qui porte chance ».

481. On trouvera ce travail *Le Suicide du chef Gaulois* avec les notes de M. HUBERT, dans un prochain numéro de la *Revue Celtique*.

482. Le droit chinois des immeubles, comme le droit germanique et comme notre ancien droit, connaissent et la vente à réméré et les droits qu'ont les parents – très largement comptés – de racheter les biens, fonds vendus qui n'eussent pas dû sortir de l'héritage, ce que l'on appelle le retrait lignager. V. HOANG (Variétés sinologiques), *Notions techniques sur la propriété en Chine*, 1897, p. 8 et 9. Mais, nous ne tenons pas grand compte de ce fait : la vente définitive du sol est, dans l'histoire humaine, et en Chine en particulier, quelque chose de si récent ; elle a été jusqu'en droit romain, puis de nouveau dans nos anciens droits germaniques et français, entourée de tant de restrictions, provenant du communisme domestique et de l'attachement profond de la famille au sol et du sol à la famille, que la preuve eût été trop facile ; puisque la famille, c'est le foyer et la terre, il est normal que la terre échappe au droit et à l'économie du capital. En fait les vieilles et nouvelles lois du « homestead » et les lois françaises plus récentes sur le « bien de famille insaisissable » sont une persistance de l'état ancien et un retour vers lui. Nous parlons donc surtout des meubles.

483. V. HOANG, *ibid.*, p. 10, 109, 133. Je dois l'indication de ces faits à l'obligeance de MM. Mestre et Granet, qui les ont d'ailleurs constatés eux-mêmes en Chine.

484. *Origin… of the Moral Ideas*, v. I, p. 594. Westermarck a senti qu'il y avait un problème du genre de celui que nous traitons, mais ne l'a traité que du point de vue du droit de l'hospitalité. Cependant il faut lire ses observations fort importantes sur la coutume marocaine de *l'ar* (sacrifice contraignant du suppliant, *ibid.*, p. 386) et sur le principe, « Dieu et la nourriture le paieront » (expressions remarquablement identiques à celles du droit hindou). V. WESTERMARCK, *Marriage Ceremonies in Morocco*, p. 365 ; cf. *Anthr. Ess. E. B. Tylor*, p. 373 *sq.*

485. Essais, 2^{e} série, V.

486. Cf. Koran, Sourate II, 265 ; cf. KOHLER in *Jewish Encyclopaedia*, I, p. 465.

487. William JAMES, *Principles of Psychology*, II, p. 409.

488. KRUYT, *Koopen*, etc., cite des faits de ce genre aux Célèbes, p. 12 de l'extrait. Cf. *De Toradja's… Tijd. v. Kon. Batav. Gen.*, LXIII, 2 ; p. 299, rite de l'introduction du buffle dans l'étable ; p. 296, rituel de l'achat du chien qu'on achète membre à membre, partie du corps après partie du corps, et dans la nourriture duquel on crache ; p. 281, le chat ne se vend sous aucun prétexte, mais se prête, etc.

489. Cette loi n'est pas inspirée du principe de l'illégitimité des bénéfices faits par les détenteurs successifs. Elle est peu appliquée.

La législation soviétique sur la propriété littéraire et ses variations sont bien curieuses à étudier de ce même point de vue : d'abord, on a tout nationalisé ; puis on s'est aperçu qu'on ne lésait ainsi que l'artiste vivant et qu'on ne créait pas ainsi de suffisantes ressources pour le monopole national d'édition. On a donc rétabli les droits d'auteurs, même pour les classiques les plus anciens, ceux du domaine public, ceux d'avant les médiocres lois, qui, en Russie, protégeaient les écrivains. Maintenant, on le dit, les Soviets ont adopté une loi d'un genre moderne. En réalité, comme notre

morale, en ces matières, les Soviets hésitent et ne savent guère pour quel droit opter, droit de la personne ou droit sur les choses.

490. M. Pirou a déjà fait des remarques de ce genre.

491. Il va sans dire que nous ne préconisons ici aucune destruction. Les principes de droit qui président au marché, à l'achat et à la vente, qui sont la condition indispensable de la formation du capital, doivent et peuvent subsister à côté des principes nouveaux et des principes plus anciens.

Cependant il ne faut pas que le moraliste et le législateur se laissent arrêter par de soi-disant principes de droit naturel. Par exemple il ne faut considérer la distinction entre le droit réel et le droit personnel que comme une abstraction, un extrait théorique de certains de nos droits. Il faut la laisser subsister, mais la cantonner dans son coin.

492. ROTH, Games, *Bul. Ethn. Queensland*, p. 23, nº 28.

493. Cette annonce du nom du clan survenant est un usage très général dans tout l'Est australien et se rattache au système de l'honneur et de la vertu du nom.

494. Fait notable, qui laisse à penser que se contractent alors des engagements matrimoniaux par la voie d'échanges de présents.

495. RADIN, Winnebago Tribe, *XXXVIIth Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, p. 320 et *sq*.

496. V. art Etiquette, *Handbook of American Indians*, de HODGE.

497. P. 326, par exception, deux des chefs invités sont membres du clan du Serpent. On peut comparer les discours exactement superposables d'une fête funéraire (tabac). Tlingit, SWANTON, Tlingit Myths and Texts (*Bull. of Am. Ethn.*, nº 39), p. 372.

498. Rev. TAYLOR, Te Ika a Maui, *Old New Zealand*, p. 130, prov. 42, traduit fort brièvement « give as well as take and all will be right », mais la traduction littérale est probablement la suivante : Autant Maru donne, autant Maru prend, et ceci est bien, bien. (Maru est le Dieu de la guerre et de la justice.)

499. M. BUCHER, *Entstehung der Volkswirtschaft* (3^{e} éd.), p. 73, a vu ces phénomènes économiques, mais en a sous-estimé l'importance en les réduisant à l'hospitalité.

500. *Argonauts*, p. 167 *sq.* ; Primitive Economics, *Economic Journal*, mars 1921. V. la préface de J. G. Frazer à Malinowski, *Arg.*

501. Un des cas maximum que nous pouvons citer est celui du sacrifice des chiens chez les Chukchee (v. plus haut p. 91, n. 1). Il arrive que les propriétaires des plus beaux chenils massacrent tous leurs équipages de traîneaux et sont obligés d'en racheter de nouveaux.

502. V. plus haut.

503. Cf. plus haut.

504. MALINOWSKI, *Arg.*, p. 95. Cf. Frazer, préface au livre de M. Malinowski.

505. *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 598, n. 2.

506. *Digeste*, XVIII, I ; *De Contr. Emt.*, 1. Paulus nous explique le grand débat entre prudents Romains pour savoir si la « permutatio » était une vente. Tout le passage est intéressant, même l'erreur que fait le savant juriste dans son interprétation d'Homère. II, VII, 472 à 475 : οἰνίοτο veut bien dire acheter, mais que les monnaies grecques c'étaient le bronze, le fer, les peaux, les vaches elles-mêmes et les esclaves, qui avaient tous des valeurs déterminées.

507. *Pol.*, livre I, 1257 *a*, 10 *sq.* ; remarquer le mot μετεδόσις, *ibid.*, 25.

508. Nous pourrions tout aussi bien choisir la *sa*da*qa* arabe ; aumône, prix de la fiancée, justice, impôt. Cf. plus haut.

509. *Argonauts*, p. 177.

510. Il est très remarquable que, dans ce cas, il n'y ait pas vente, car il n'y a pas échange de *vaygu'a*, de monnaies. Le maximum d'économie auquel se sont haussés les Trobriandais, ne va donc pas jusqu'à l'usage de la monnaie dans l'échange lui-même.

511. *Pure gift.*

512. *Ibid.*

513. Le mot s'applique au paiement de la sorte de prostitution licite des filles non mariées ; cf. *Arg.*, p. 183.

514. Cf. plus haut. Le mot *sagali* (cf. *hakari*) veut dire distribution.

515. Cf. plus haut ; en particulier le don de l'*urigubu* au beau-frère : produits de récolte en échange de travail.

516. V. plus haut *(wasi).*

517. Maori, v. plus haut. La division du travail (et la façon dont elle fonctionne en vue de la fête entre clans Tsimshian), est admirablement décrite dans un mythe de potlatch, BOAS, Tsimshian Mythology, XXXIst *Ann. Rep. Bur. Am. Ethn.*, p. 274, 275 ; cf. p. 378. Des exemples de ce genre pourraient être indéfiniment multipliés. Ces institutions économiques existent en effet, même chez les sociétés infiniment moins évoluées. V. par exemple en Australie la remarquable position d'un groupe local possesseur d'un gisement d'ocre rouge (AISTON et HORNE, *Savage Life in Central Australia*, Londres, 1924, p. 81, 130).

518. V. plus haut. L'équivalence dans les langues germaniques des mots *token* et *zeichen*, pour désigner la monnaie en général, garde la trace de ces institutions : le signe qu'est la monnaie, le signe qu'elle porte et le gage qu'elle est sont une seule et même chose – comme la signature d'un homme est encore ce qui engage sa responsabilité.

519. V. DAVY, *Foi jurée*, p. 344 *sq.* ; M. DAVY (*Des clans aux Empires ; Éléments de Sociologie*, I) a seulement exagéré l'importance de ces faits. Le potlatch est utile pour établir la hiérarchie et l'établit souvent, mais il n'y est pas absolument nécessaire. Ainsi les sociétés africaines, nigritiennes ou bantu, ou n'ont pas le potlatch, ou n'en ont en tout cas pas de très développé, ou peut-être l'ont perdu – et elles ont toutes les formes d'organisation politique possibles.

520. *Arg.*, p. 199 à 201 ; cf. p. 203.

521. *Ibid.*, p. 199. Le mot montagne désigne, dans cette poésie, les îles d'Entrecasteaux. Le canot coulera sous le poids des marchandises rapportées du kula. Cf. autre formule, p. 200, texte avec commentaires, p. 441 ; cf. p. 442, remarquable jeu de mots sur « écumer ». Cf. formule, p. 205 ; cf. plus haut p. 176, n. 1.

522. L'aire sur laquelle nos recherches eussent dû porter le plus avec celles que nous avons étudiées, est la Micronésie. Il y existe un système de monnaie et de contrats extrêmement important, surtout à Yap et aux Palaos. En Indochine, surtout parmi les Mon-Khmer, en Assam et chez les Thibéto-Birmans, il y a aussi des institutions de ce genre. Enfin les Berbères ont développé les remarquables usages de la *thaoussa* (v. WESTERMARCK, *Marriage Ceremonies in Morocco.* V. ind. s. v. *Present*). MM. Doutté et Maunier, plus compétents que nous, se sont réservé l'étude de ce fait. Le vieux droit sémitique comme la coutume bédouine donneront aussi de précieux documents.

523. V. le « rituel de Beauté » dans le « Kula » des Trobriand, MALINOWSKI, p. 334 et suivantes, 336, « notre partenaire nous voit, voit que notre figure est belle, il nous jette ses *vaygu'a* ». Cf. THURNWALD sur l'usage de l'argent comme ornement, *Forschungen*, III, p. 39 ; cf. l'expression *Prachtbaum*, t. III, p. 144, v. 6, v. 13 ; 156, v. 12 ; pour désigner un homme ou une femme décorés de monnaie. Ailleurs le chef est désigné comme l'« arbre », I, p. 298, v. 3. Ailleurs l'homme décoré dégage un parfum, I, p. 192, v. 7 ; v. 13, 14.

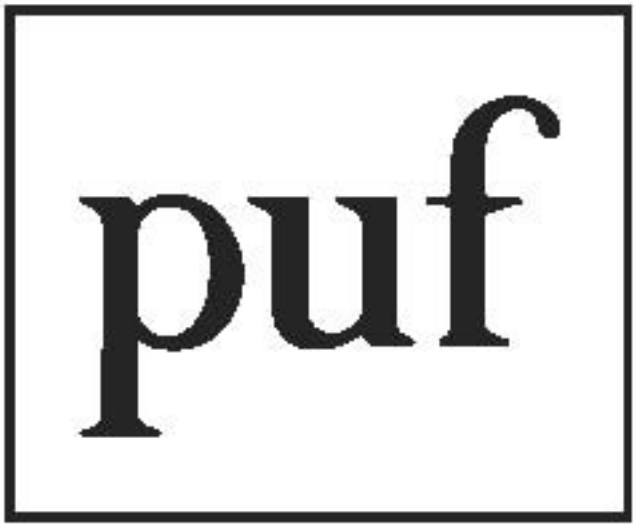
524. Marchés aux fiancées ; notion de fête, *feria* foire.

525. Cf. THURNWALD, *ibid.*, III, p. 36.

526. *Argonauts*, p. 246.

527. *Salomo Inseln*, t. III, table 85, note 2.

528. *Layamon's Brut*, vers 22736 *sq.* ; *Brut*, vers 9994 *sq.*



www.puf.com