

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 (1). 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'en-

(1) Davy, *Foi Jurés*, 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.

fant (1), circoncision (2), maladie (3), puberté de la fille (4), rites funéraires (5), commerce (6).

Ensuite deux éléments essentiels du potlatch proprement dit sont nettement attestés : celui de l'honneur, du prestige, du « mana » que confère la richesse (7), 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 (8).

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 rassem-

(1) Turner, *Nineteen Years in Polynesia*, p. 178 ; *Samoa*, p. 82 sq. ; Stair, *Old Samoa*, p. 175.

(2) Krämer, *Samoa-Inseln*, t. II, p. 52-63.

(3) Stair, *Old Samoa*, p. 180 ; Turner, *Nineteen years*, p. 225 ; *Samoa*, p. 142.

(4) Turner, *Nineteen years*, p. 184 ; *Samoa*, p. 91.

(5) Krämer, *Samoa Inseln*, t. II, p. 105, Turner, *Samoa*, p. 146.

(6) 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 « Gegongoschenk », 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 (Mélansie N. W.) dans R. Lenoir, *Expéditions maritimes en Mélanésie*. *Anthropologie*, septembre 1924.

(7) 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, J. P. S.) XV, p. 87, v. p. I. p. 59, n. 4.

(8) 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.

blées à l'occasion de la naissance de leur fils (1) ». 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, reçoit pour l'élever de leur frère et beau-frère, est lui-même appelé un *tonga*, un bien utérin (2). Or, il est « le canal par lequel les biens de nature indigène (3), 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 (4). 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

(1) Turner, *Nineteen years*, p. 178 ; *Samoa*, p. 52. Ce thème de la ruine et de l'honneur est fondamental dans le potlatch N. W. américain, v. ex. in Porter, *11 th. Census*, p. 34.

(2) 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.

(3) Turner, *Nineteen years*, p. 179, *Samoa*, p. 83.

(4) V. nos observations sur le *vasu* fijiien in *Procès verb. de l'I. F. A.* in *Anthropologie*, 1921.

les paraphernalia permanents, en particulier les nattes de mariage (1), 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 (2) ; ce sont en somme des sortes d'immeubles par destination. Les *oloa* (3) 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 (4). 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 (5), 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 com-

(1) Krämer, *Samoa Inseln*, s. v. *toga*, t. I, p. 482, t. II, p. 90.

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

(3) *Ib.*, 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.

(4) 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*, *J. P. S.*, 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 « *heirlooms* » (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 voir.

(5) Krämer, *Samoa Inseln*, t. II, p. 90, 93.

pensation (1). 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 (2).

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 (3), et C. O. Davis (4), 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 observée.

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 (5) : « 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

(1) V. Tregear, *Maori comparative Dictionary*, ad verb. *taonga* : (Tahitien), *tataoa*, donner de la propriété, *taataoa*, compenser, donner de la propriété ; (Marquises), Lesson, *Polynésiens*, t. II, p. 232, *taetas* ; cf. « lire les présents » *tiau tao-tao*, 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.

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

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

(4) *Maori Mementoes*, p. 21.

(5) In *Transactions of New-Zealand Institute*, t. I, p. 354.

nattes (1). 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.

A 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 M. Elsdon Best, nous donne tout à fait par hasard, et sans aucune prévention, la clef du problème (2). « 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 donniez cet article ; vous me le donnez sans prix fixé (3). 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*) (4), 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* (5) du *taonga* que vous m'avez donné. Si je conservais ce deuxième *taonga* pour moi, il pourrait m'en venir du

(1) 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.

(2) *Ib.*, p. 431 texte maori, trad., p. 439.

(3) 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.

(4) 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.

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

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, des 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 (1). Car le *taonga* est animé du *hau* de sa forêt, de son terroir, de son sol ; il est vraiment « native » (2) : le *hau* poursuit tout détenteur.

(1) 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 *yoj* 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'enchanté, 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*.

(2) 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.

Il poursuit non seulement le premier donataire, même éventuellement un tiers, mais tout individu auquel le *taonga* est simplement transmis (1). 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 (2) — 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

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 *whangai hau*, cf. Tregear, *Maori Comp. 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 ».

(1) Nous attirons aussi l'attention sur la remarquable expression *kai-hau-kai*, Tregear, *M. C. D.*, p. 116 : « rendre un présent de nourriture offert par une tribu à une autre ; fête (Ile 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.

(2) 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.)

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 (1), 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.

(1) Elsdon Best, *Forest Lore*, *ib.*, p. 449.

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 complexe, 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 (1), de ne pas recevoir de cadeaux, de ne pas commercer (2), 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

(1) 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 « *Kāua 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.

(2) V. Elsdon Best, *Spir. Conc.*, *J. Pol. Soc.*, t. IX, p. 198.

a de ne pas manquer de partager le repas auquel on assiste ou que l'on a vu préparer (1).

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 (2), négliger d'inviter, comme refuser de prendre (3), équivaut à déclarer la guerre ; c'est refuser l'alliance et la communion (4). Ensuite, on donne parce qu'on y est forcé, parce que le donataire a une sorte de droit de propriété sur tout ce qui appar-

(1) 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 Spenser St 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*).

(2) Négliger d'inviter à une danse de guerre est un péché, une faute qui, dans l'île du Sud, porte le nom de *puka*. H. T. de Croisilles, *Short Traditions of the South Island. J. P. S.*, 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. p. l. les rites identiques de l'hospitalité hindoue.

(3) 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 mau*, p. 182, proverbe n° 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 ».

(4) Le chef Hekomaru (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 Hekomaru » (Tregear, *Maori Race*, p. 79.)

tient au donateur (1). 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 (2). 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 (3).

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 cons-

(1) Dans la tribu de Tuhoe, on commenta à M. Eledon Best (*Maori Mythology. J. P. S.*, 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.

(2) Ex. Arunta, Unmatjera, Kaitish, — Spencer et Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, p. 610.

(3) Sur le *vasu*, voir surtout le vieux document de Williams, *Fiji and the Fijians*, 1858, t. I, p. 34, sp. 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 ».

tant 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 (1) et chez les Eskimos, de l'ouest alaskan (2), comme chez ceux de la rive asiatique du détroit de Behring, le potlatch (3) produit un effet

(1) 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*, *ibidem*, p. 634, 637. Cf. Règle du sacrifice et abatage du renne, *Religion*, *ibidem*, t. II, p. 375 : devoir d'inviter, droit de l'invité à demander ce qu'il veut, obligation pour lui de faire un cadeau.

(2) 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 Eskimos (Can. Geological Survey, Anthropological Series)*, p. 159.

(3) 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

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, « name-sakes », homonymes des esprits, incitent les esprits des morts, les dieux, les choses, les animaux, la nature, à être « généraux envers eux » (1). L'échange de cadeaux produit l'abondance de richesses, expliquent-on. MM. Nelson (2) et Porter (3) 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 » (4) d'« Inviting-in festival ». Elles dépassent d'ordinaire les limites des villages d'hiver. Cette action sur la nature est tout à fait bien marquée dans l'un des derniers travaux sur ces Eskimos (5).

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.

(1) 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.

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

(3) Porter, *Alaskan, XIth Census*, p. 138 et 141, et surtout Wrangell, *Statistische Ergebnisse*, etc., p. 132.

(4) Nelson. Cf. « asking stick » dans Hawkes, *The Inviting-in Feast of the Alaskan Eskimos. Geological Survey. Mémoire 45. Anthropological Series*, II, p. 7.

(5) 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 complexe 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

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 (1).

Elle est aussi évidente chez les Chukchee (2) 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 » (3), 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 Koryak, mais n'y a pas assisté, sauf à la fête de la baleine (4). Chez ceux-ci, le système du sacrifice apparaît très nettement développé (5).

M. Bogoras (6) 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 (7).

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 chamanistiques et possédées par l'esprit dont ils portent le nom : ceux-ci n'agissent en

masque et qui l'informent qu'ils ont pris plaisir aux danses et enverront du gibier. Cf. cadeau fait aux phoques, Jenness, *Life of the Copper Eskimos, Rep. of the Can. Arctic Exped.*, 1922, vol. XII, p. 178, n. 2.

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

Mr. 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.

(1) V. fig. dans *Chukchee*, t. VII (II), p. 408.

(2) Bogoras, *ibid.*, p. 399 à 401.

(3) Jochelson, *The Koryak. Jesup North Pacific Expedition*, t. VI, p. 64.

(4) *Ibid.*, p. 90.

(5) Cf., p. 98, « This for Thee ».

(6) *Chukchee*, p. 400.

(7) Sur des usages de ce genre, v. Frazer, *Golden Bough* (3^e édit.), t. III, p. 78 à 85, p. 91 et suiv. ; t. X, p. 169 et suiv. V. p. I, p. 161.

réalité qu'en tant que représentants des esprits (1). 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 (2). 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 (3). 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 (4). 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 leur titres, leurs alliés initiés.

(1) Sur le potlatch tlingit, voir plus loin, p. 99, 107. 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.

(2) V. un mythe de potlatch dans Bogoras : *Chukches Mythology*, p. 14, l. 2. Un dialogue s'engage entre deux shamans : « What will you answer », c'est-à-dire « give as return present ». Ce dialogue finit par une lutte ; puis les deux shamans 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.

(3) V. Jochelson, *Koryak Religion, Jesup. Exped.*, t. VI, p. 90. 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 enlèvent leurs sons aux
 Vous avez entendu que nous avions faim, esprits !... [hommes
 Nous recevrons beaucoup de vous ! etc...

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

(4) V. Davy, *Foi jurée*, p. 224 et sq. et v. plus loin p. 95.

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 (1) 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 (2), 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 (3). D'autre part, lors de la fête des *mila-mila* (4), 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 (5) les « *vaygu'a* permanents », sont exposés et offerts aux esprits sur une plateforme identique à celle du chef. Ceci rend leurs esprits bons. Ils emportent l'ombre de ces choses précieuses au pays des morts (6), où ils rivalisent de richesses comme rivalisent les hommes vivants qui reviennent d'un *kula* solennel (7).

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 (8). Les dons aux hommes et

(1) *Koopen in midden Celebes. Meded. d. Konink. Akad. v. Wet., Ald. letterk.* 56 ; Série B, n° 5, p. 163 à 168, p. 158 et 159.

(2) *Ib.*, p. 3 et 5 de l'extrait.

(3) *Argonauts of the Western Pacific*, p. 511.

(4) *Ib.*, p. 72, 184.

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

(6) Un mythe maori, celui de To Kanava, Groy, *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.

(7) 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.

(8) *Het Primitieve Denken, voorn. in Pokengebruiken... Bijdr. tot de Taal-, Land-, en Volkenk. v. Nederl. Indië*, vol. 71, p. 245 et 246.

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 (1).

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 *dadāmi ee, dehi me* (2), 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 (3). Chez les mêmes Haoussa (cette fois de Tripoli), lors de la Grande Prière (Bāban Salla), les enfants (usages méditerranéens et européens) visitent les maisons : « Dois-je entrer ? »... « O 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 (4). Peut-être chez les Haoussa, ces usages sont-ils d'origine musulmane (5) 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

(1) 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*, 2^e édit., 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 de femmes et le mariage, ne sont que l'une des parties. Sur la fertilité du mariage assurée par les dons faits aux conjoints, v. p. loin p. 154, n. 4.

(2) Vājasaneyīsaṁhitā, v. Hubert et Mauss, *Essai sur le Sacrifice*, p. 105 (*Année Soc.*, t. II).

(3) Tremearne, *Hausa Superstitions and Customs*, 1913, p. 55.

(4) Tremearne, *The Ban of the Bori*, 1915, p. 239.

(5) Robertson Smith, *Religion of the Semites*, p. 283. « Les pauvres sont les hôtes de Dieu ».

de la fortune (1), 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. Nous racontons là l'histoire des idées morales des Sémites. La sadaka arabe est, à l'origine, comme la zedaka 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 zedaka 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 (4) se trouvent ainsi en Polynésie, même si l'institution com-

(1) Les Betsimisarakas 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.).

(2) 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.

(3) Sur une valeur magique encore actuelle de la sadqaa, v. plus loin.

(4) 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 disjointes 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 Koïta. 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, *Polyn. 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 donateurs est absolument identique à celle des fêtes néo-calédoniennes, sijiennes, 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, *Ko nga Moteatea*,

plète (1) 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'*obligation 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.

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 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*, J. P. S., t. VIII, p. 156 (Hakari de Te Toko).

(1) 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. A 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. Cf. p. 155.

CHAPITRE II

Extension de ce système

LIBÉRALITÉ, HONNEUR, MONNAIE

I °

RÈGLES DE LA GÉNÉROSITÉ ANDAMANS (N. B.)

D'abord on trouve aussi ces coutumes chez les Pygmées, les plus primitifs des hommes, selon le Père Schmidt (1). Mr. 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

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 des 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.

(1) *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.

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 (1).... »

« 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 (2). » 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 (3). En réalité, cet interdit exprime, et l'intimité et la peur qui règnent entre ce genre de créanciers 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 » (4), et qui sont pour leur vie également obligés à l'échange de présents. Il y a des faits de ce genre également en Australie (5). 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 (6) et comment

(1) *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. »

(2) *Ib.*, p. 73, 81 ; cf. p. 237. 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.

(3) P. 237.

(4) P. 81.

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

(6) P. 237.

on y mélange et les sentiments et les personnes (1).

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 pot-latch (2). 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 (3), 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 (4), qu'il ne faut pas

(1) P. 245-246. 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.

(2) V. plus haut, p. 59, 60, n. 1.

(3) Il y aurait lieu de reprendre la question de la monnaie pour la Polynésie. V. plus haut, p. 44, n. 4, 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.

(4) *La monnaie néo-calédonienne, Revue d'Ethnographie*, 1922, p. 328, surtout on 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.

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 (1) 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 (2)... » 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 (3). » Ce sont les mêmes choses qui reviennent, le même fil qui passe (4). D'autres auteurs signalent ces faits (5).

Trobriand. A 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 civilisées de ces races. Aujourd'hui riches pêcheurs de perles et, avant

(1) *Ib.*, p. 236-237 ; cf., p. 250 et 251.

(2) P. 247 ; cf. p. 250-251.

(3) *Pilou*, p. 263. Cf. *Monnaie*, p. 332.

(4) 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.

(5) 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. 58 ; 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.

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* (1). 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 (2).

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

(1) V. Kula, *Man*, juillet 1920, n° 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.

(2) 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 Fidjiens, etc. v. Mauss, *Extension du potlatch en Mélanésie*, dans *Procès-verbaux de l'I. F. A., 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.

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 (1) et suivaient autour de ce cercle, et dans le temps et dans l'espace, un mouvement régulier.

Le commerce *kula* est d'ordre noble (2). 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 (3). On le distingue soigneusement du simple échange économique de marchandises utiles qui porte le nom de *gimwali* (4). 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 *pottatch* nord-ouest américain — consiste à donner, de la part des uns, à recevoir, de la part des autres (5), les donataires d'un jour étant les donateurs de la fois suivante. Même, dans la forme

(1) M. Malinowski affectionne l'expression « *kula ring* ».

(2) P. 97, « noblesse oblige ».

(3) V. p. 473, les expressions de modestie : « mon reste de nourriture d'aujourd'hui, prends-le ; je l'apporte », pendant qu'on donne un collier précieux.

(4) V. p. 95, 189, 193. 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.

(5) V. *Primitive Economics of the Trobriand Islanders. Economic Journal*, mars 1921.

la plus entière, la plus solennelle, la plus élevée, la plus compétitive (1) 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 *kulu* 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 (2), 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 (3) : 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 (4). 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 (5). 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

(1) 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.

(2) Rituel du *wawoyla*, p. 353-354 ; magie du *wawoyla*, p. 360-363.

(3) V. plus haut p. 66, n. 3.

(4) P. 471. V. le frontispice et les photographies des planches LX et suiv., v. plus loin p. 155.

(5) Par exception, nous indiquerons qu'on peut comparer ces morales avec les beaux paragraphes de l'Éthique à Nicomaque sur la *μεγαλοπρέπεια* et l'*ἐλευθερία*.

les *vaygu'a*, sorte de monnaie (1). 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 ;

(1) NOTE DE PRINCIPES 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 critiqué 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. Mr. 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. A 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. A 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., et suiv. 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 bijoux 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

les *soulava*, colliers ouvrés par les habiles tourneurs de Sinaketa dans la jolie nacre du spondyle rouge. Ils sont portés solennellement par les femmes (1), exceptionnellement par les hommes, par exemple en cas d'agonie (2). Mais, normalement, les uns et les autres sont thésaurisés. On les a pour jouir de leur

peuvent mériter d'être classées au moins dans le même genre. Elles ont un pouvoir d'achat et ce pouvoir est nommé. A 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 *pollack*. De plus ce pouvoir d'achat est vraiment libérateur. 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. — Mr. 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 elles les a douées de pouvoir d'achat ; v. Mauss, *Origines de la notion de Monnaie, Anthropologie, 1914, in Proc. verb. de l'I. F. A.* (A 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. p. 1., p. 131 n.).

Nous nous excusons d'avoir été obligé de prendre parti sur ces questions trop vastes. Mais elles touchent de trop près à notre sujet, et il fallait être clair.

(1) 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.

(2) Voir plus loin, p. 71 n. 5.

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 (1). 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) (2), et que M. Seligmann a décrites.

En principe, la circulation de ces signes de richesse est incessante et infailible. Ni on ne doit les garder trop longtemps, ni il ne faut être lent, ni il ne faut être dur (3) 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 (4) ». 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 (5). 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

(1) Voir carte, p. 82. Cf. *Kula*, in *Man* 1920, p. 101. M. Malinowski n'a pas trouvé, nous dit-il, de raisons mythiques ou autres au 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*.

(2) V. sur cette civilisation et ce commerce, Seligmann, *The Melanesians of British New-Guinea*, chap. xxxiii sq. Cf. *Annales Sociologiques*, t. XII, p. 374 ; *Argonauts*, p. 96.

(3) Les gens de Dobu sont « durs au kula », *Arg.*, p. 94.

(4) *Ibidem*.

(5) P. 502, p. 492.

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* (1). Tel est ce 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 (2), chacun a un nom (3), 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 (4) ». Les propriétaires les manient et les regardent pendant des heures. Un simple contact en transmet les vertus (5). 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 tel-

(1) 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.

(2) V. les observations, justes et de portée générale, p. 89 et 90, sur les objets de cérémonie.

(3) P. 504, noms de paires, p. 89, p. 271. V. le mythe, p. 323 : façon dont on entend parler d'un *soulava*.

(4) P. 512.

(5) P. 513.

lement animé, de sentiment tout au moins, sinon d'âme personnelle, qu'ils prennent part eux-mêmes au contrat (1). Une très belle formule, celle de l'« enchantement de la conque (2) », sert, après les avoir évoquées, à enchanter, à entraîner (3) vers le « partenaire candidat » les choses qu'il doit demander et recevoir.

[Un état d'excitation (4) s'empare de mon partenaire (5),]
 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) (6) ; de son collier *bagido'u* ; de son collier *bagiriku* ; « ... de son collier *bagidudu* (7), etc., etc... »

(1) P. 340, commentaire, p. 341.

(2) 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.

(3) 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.

(4) Le mot qui est ainsi traduit est, cf. p. 449, *munumwaynise*, reduplicatif de *mwana* ou *mwayna* qui exprime le « itching » ou « state of excitement ».

(5) 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.

(6) 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.

(7) Noms divers des colliers. Ils ne sont pas analysés dans cet ou-

Une autre formule plus mythique (1), 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 (2).

La dernière formule d'enchantement des associés et contractants (à Dobu ou à Kitava, par les gens de Kiriwina) contient un couplet (3) 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* proscriit, toutes les choses de haine et de guerre, qu'il faut conjurer pour pouvoir commercer entre amis.

Ta furie, le chien renifle,
Ta peinture de guerre, le chien renifle,
Etc...

vrage. Ces noms se composent de *bagi*, collier (p. 351), et de divers mots. Suivent d'autres noms spéciaux de colliers, également onchantés.

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 clause a des apparences étrangement américaines. Il en est d'analogues aux Salomon. V. plus loin p. 124 n. 1.

(1) P. 344, commentaire p. 345. La fin de la formule est la même que celle que nous venons de citer : « je vais « *kula* », etc...

(2) P. 348. Cf., p. 449, texte du premier vers avec commentaire grammatical.

(3) 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, p. 77. 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.

D'autres versions disent (1) :

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 (2).

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 (3).

Malheureusement, nous connaissons mal la règle

(1) P. 348, 349.

(2) P. 356 ; peut-être y a-t-il là un mythe d'orientation.

(3) On pourrait se servir ici du terme qu'emploie d'ordinaire M. Lévy-Bruhl : « participation ». Mais justement ce terme a pour origine des

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 clair 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 (1) ». Il ouvre, il engage définitivement le donataire à un don de retour, le *yotile* (2), que M. Malinowski traduit excellemment 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 (3). 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 (4); on peut (5) se venger (6) 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 (7), futur donateur. Tous ces détails sont curieux

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.

(1) P. 345 sq.

(2) P. 98.

(3) Peut-être y a-t-il aussi dans ce mot une allusion à l'ancienne monnaie de défenses de sanglier, p. 353.

(4) Usage du *lebu*, p. 319. Cf. Mythe, p. 313.

(5) Plainte violente (*injuria*), p. 357 (v. de nombreux chants de ce genre dans Thurnwald, *Forsch.*, I).

(6) 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 bracclets et il se peut que le fait n'ait pas d'autre signification.

(7) 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.

et tout est frappant dans ces expressions ; mais nous n'avons pas la sanction. Est-elle purement morale (1) 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 (2).

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 compéti-

(1) P. 157, 359.

(2) 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.

tives (1), les *uvalaku*, tous les *kula*, sont l'occasion de *gimwali*, de prosaïques échanges, et ceux-ci ne se passent pas nécessairement entre partenaires (2). 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 (3), débute par un premier cadeau, le *vaga*, qu'on sollicite de toutes ses forces par des « sollicitaires »; pour ce premier don, on peut courtiser le partenaire futur encore indépendant, qu'on paye en quelque sorte par une première série de cadeaux (4). 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 « sollicitaires » 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* » (5). D'autres portent un titre désignant la

(1) P. 211.

(2) P. 189. Cf., pl. XXXVII. Cf. p. 100, « *secondary trade* ».

(3) Cf. p. 93.

(4) 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.

(5) 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 chaud, 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 « propriétés », choses durables de la famille et de la circulation.

nature noble et magique de l'objet offert (1). 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 (2) : 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 lien de clan entre les partenaires (3). Pour choisir, il faut donc séduire, éblouir (4). Tout en tenant compte des rangs (5), 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 (6).

Voilà les dons d'arrivée ; d'autres dons leur répondent et leur équivalent ; ce sont des dons de départ (appelés *talo'i* à Sinaketa) (7), de congé ; ils sont toujours supérieurs aux dons d'arrivée. Déjà

(1) Ex., p. 313, *buna*.

(2) Ex : les *kari butu*, p. 344 et 358.

(3) On dit à M. Malinowski : « Mon partenaire, la même chose que mon gentilico (*kakaveyogu*). Il pourrait combattre contre moi. Mon vrai parent (*veyogu*), la même chose qu'un cordon ombilical, serait toujours de mon côté (p. 276) ».

(4) C'est ce qu'exprime la magie du *kula*, le *mwasila*, v. plus loin, p. 174.

(5) Les chefs d'expédition et les chefs de canots ont en effet présence.

(6) 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.

(7) P. 390. A. Dobu, p. 362, 365, etc...

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 (1). 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 (2) et des défenses recourbées de porc (3).

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* (4), comportent bien d'autres choses que l'échange des *vaygu'a* ; on y voit une sorte d'attaque simulée (*youlawada*) (5), une distribution de nourriture, avec étalage de cochons et d'ignames.

(1) A Sinaketa, pas à Dobu.

(2) Sur le commerce des haches de pierre, v. Seligman, *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.

(3) *Doga, dogina*.

(4) 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.

(5) P. 479.

D'autre part, les *vaygu'a* et tous ces objets ne sont pas acquis, fabriqués et échangés toujours par les chefs eux-mêmes (1) et, peut-on dire, ils ne sont ni fabriqués (2) 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 (3), 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 (4). 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 » (5). 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* (6). Elle établit des échanges régu-

(1) P. 472.

(2) La fabrication et le don des *mwali* par beaux-frères portent le nom de *yulo*, p. 503, 280.

(3) P. 171 sq.; cf. p. 98 sq.

(4) Par exemple pour la construction des canots, le rassemblement des poteries ou les fournitures de vivres.

(5) 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*).

(6) 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.

liers, 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 (1). 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 (2). Ce sont les *sagali*, grandes distributions (3) de nourriture que l'on fait à plusieurs occasions : moissons, construction de la hutte du chef, construction de nouveaux canots, fêtes funéraires (4). Ces répartitions sont faites à des groupes qui ont rendu des services au chef ou à son clan (5) : 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... 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

(1) 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.

(2) V. pl. XXXII et XXXIII.

(3) Le mot *sagali* veut dire distribution (comme *hakari* Polynésien), p. 491. Description p. 147 à 150 ; p. 170, 182-183.

(4) V. p. 491.

(5) Ceci est surtout évident dans le cas des fêtes funéraires. Cf. Seligmann, *Melanesians*, p. 594-603.

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 (1). 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* (2) et *kaributu* (3), « 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* (4), *mapula* (5) : ce sont des marques de reconnaissance et de bon accueil et elles doivent être rendues. A ce propos, M. Malinowski a fait (6), 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

(1) P. 175.

(2) P. 323, autre terme, *kwaypolu*, p. 356.

(3) P. 378-379, 354.

(4) P. 163, 373. Le *vakapula* a des subdivisions qui portent des titres spéciaux, par exemple : *vesoulo* (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.

(5) 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.

(6) P. 179. Le nom des « dons pour cause sexuelle » est aussi *buwana* et *sebuwana*.

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 (1), de la chose donnée (2), de la circonstance (3), etc... 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* (4). 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 Néocalédoniens n'ont pas développé de façon anormale un principe qui ne se retrouverait pas chez les peuples parents.

A 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 (5) : Des dons sont échangés entre les deux familles

(1) 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...

(2) *Buna*, dons de « big cowrie shell », p. 317.

(3) *Youlo*, *vaygu'a* donné en récompense de travail à une récolte, p. 280.

(4) 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. 188). *Ula'ula* se dit aussi quand les présents sont offerts aux morts autant qu'aux vivants (p. 188), etc..., etc...

(5) Brewster, *Hill Tribes of Fiji*, 1922, p. 91-92.

lors du mariage (1), etc... De plus la monnaie de Fiji, en dents de cachalot, est exactement du même genre que celle des Trobriands. Elle porte le titre de *tambua* (2); elle est complétée par des pierres, (mères des dents) et des ornements, sortes de « mas-cottes », 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 (3) ». Leur présentation constitue une requête ; les accepter, c'est s'engager (4).

Les Mélanésiens de la Nouvelle-Guinée et certains des Papous influencés par eux appellent leur monnaie du nom de *tau-tau* (5) ; elle est du même genre et l'objet des mêmes croyances que la monnaie des Trobriand (6). Mais il faut rapprocher ce nom aussi de *tahu-ahu* (7) qui signifie le « prêt de porcs » (Motu et Koita). Or ce nom (8) nous est familier. C'est le terme même polynésien, racine du mot *taonga*, à Samoa et en Nouvelle-Zélande, bijoux et propriétés incorporés à la famille. Les mots eux-mêmes sont polynésiens comme les choses (9).

(1) *Ib.*, p. 191.

(2) *Ib.*, p. 23, On reconnaît le mot tabou, tambu.

(3) *Ib.*, p. 24.

(4) *Ib.*, p. 26.

(5) Seligmann, *The Melanesians* (glossaire, p. 754 et 77, 93, 94, 109, 204).

(6) V. la description des *doa*, *ib.*, p. 89, 71, 91, etc...

(7) *Ib.*, p. 95 et 146.

(8) 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, p. 57 n. 4, 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. XVI-XVIII.

(9) V. plus haut, p. 43 n. 1. Il est remarquable que le mot *tun*, dans le dialecte de Mota (Iles 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.

On sait que les Mélanésiens et les Papous de la Nouvelle-Guinée ont le potlatch (1).

Les beaux documents que M. Thurnwald nous transmet sur les tribus de Buin (2) et sur les Banaro (3), 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 (4), 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 connaissent 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

(1) V. Documents cités dans *Année sociologique*, XII, p. 372.

(2) V. surtout *Forsch.*, III, p. 38 à 41.

(3) *Zeitschrift für Ethnologie*, 1922.

(4) *Forsch.*, III, pl. 2, n. 3.

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 » (1). « 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 (2) ». 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 (3) cet état d'esprit parmi les habitants des Célèbes centrales. Et cependant, les Toradja sont depuis bien longtemps au contact des Malais, grands commerçants.

(1) *In primitive New-Guinea*, 1924, p. 294.

(2) Au fond, Mr. Holmes nous décrit assez mal le système des dons intermédiaires, v. plus haut *basi*.

(3) V. le travail cité plus haut, p. 57 n. 1. L'incertitude du sens des mots que nous traduisons mal : « acheter, vendre », n'est pas particulière aux sociétés du Pacifique. Nous reviendrons plus loin, p. 153, n. 2, 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.

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 (1), il ne semble pas qu'aucun des considérables transferts de richesses (2) qui s'y opèrent constamment

(1) Avec les Russes depuis le XVIII^e siècle et les trappeurs canadiens français depuis le début du XIX^e.

(2) Voir cependant des ventes d'esclaves : Swanton, *Haida Texts and Myths*, in *Bur. Am. Ethn., Bull.* 29, p. 410.

se fasse autrement que dans les formes solennelles du *potlatch* (1). 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 (2) dont nous allons parler résident toutes sur la côte du nord-ouest américain, de l'Alaska (2) : Tlingit et Haïda ; et de la Colombie britannique, principalement Haïda, Tsimshian et Kwakiutl (3). Elles aussi vivent de la mer, ou sur les fleuves, de leur pêche plus que de leur chasse ; mais, à la différence des Méla-

(1) Une bibliographie sommaire des travaux théoriques concernant ce « potlatch » est donnée plus haut, p. 35, n. 2 ; p. 38, n. 1.

(2) Ce tableau succinct est tracé sans justification, mais il est nécessaire. Nous prévoyons 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 : 1° Nootka (groupe Wakash, ou Kwakiutl), Bella Kula (voisine) ; 2° 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.

(3) 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. Rep. of the Bur. of Amer. Ethnology* 1921, v. compte rendu plus loin ; F. Boas, *Tsimshian Mythology*, 31st *An. Rep. 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 (M. 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

nésiens 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 (1), 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 (2). 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 ».

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, « l'umée 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.

(1) Sur les couvertures de Chilkat, Emmons, *The Chilkat Blanket. Mem. of the Amer. Mus. of nat. Hist.* III.

(2) 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.

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. A 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 phratric (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, recourent les organisations de clans. Une partie des dons et contre-prestations dont nous allons parler est destinée comme en Mélanésie (1) à payer les grades et les ascensions (2) 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 échan-

(1) 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.

(2) 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 mélanésions consistent à faire monter le jeune chef sur une plate-forme. Les Snahnaïnuq et les Shushwap du N. W. connaissent le même échafaud d'où le chef distribue son potlatch. Boas, *5th Report on the Tribes of North-Western Canada*, *Brit. Ass. Adv. Sc.*, 1891, p. 39; *9th 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.

gés (1). 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 (2). Le caractère collectif du contrat (3) 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 (4).

(1) 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.

(2) 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. p. h., p. 53).

(3) V. Davy, *Foi Jurée*, p. 247 sq.

(4) 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 (*Cl. 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

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 (1), 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 *à priori* de l'évolu-

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.

(1) Expression tlingit : Swanton, *Tlingit Indians*, p. 421, etc.

tion (1), 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 (2) ». 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 (3).

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,

(1) 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.

(2) *Étude sur les contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne. Nouv. Rev. Hist. du Droit*, 1910, p. 477.

(3) Davy, *Foi Jurée*, p. 207.

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 (1). 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 » (2) 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 » (3). 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 (4), à la course, à la

(1) 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. *Ib.*, 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. n° 39 Bur. of Am. Ethn.* (dorénavant *Tlingit T. M.*), p. 139.

(2) 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*, première série, *Jesup Expedition*, t. III (dorénavant cité *Kwa*, t. III), p. 485, 482 ; cf. *Sec. Soc.*, p. 668 et 673.

(3) V. particulièrement le mythe de Halyas (*Haïda Texts, Jesup VI*, n° 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 N. W. américain est remarquable. Quoiqu'il soit connu des Kwakiutl (v. *Ethn. Kwa.*, p. 1394, s. v. *sbayu* : dés (?) s. v. *lepa*, p. 1435, cf. *lep*, p. 1448, « second potlatch, danse » ; cf. p. 1423, s. v. *magvacte*) 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, I)*, p. 58 sq, 141 sq., pour les figures et les noms ; même jeu chez les Tlingit, description avec

lutte (1). Dans un certain nombre de cas, il ne s'agit même pas de donner et de rendre, mais de détruire (2), afin de ne pas vouloir même avoir l'air de désirer qu'on vous rende. On brûle des boîtes entières

noms des bâtonnets : Swanton, *Tlingit*, p. 443. Le *nāq* tlingit ordinaire, la pièce qui gagne, équivaut au *djll* 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, *ib.*, 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, *ib.*, p. 94. On trouvera un catalogue des thèmes de ce genre dans Boas, *Tsim. Myth.*, p. 847 et 848. 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.

(1) 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. *ib.*, 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.

(2) 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, ib., ib.*

Dans cette pratique de la destruction au potlatch interviennent encore deux mobiles : 1° 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 h. p. 56. Si on tue la propriété c'est qu'elle a une vie. V. p. loin, p. 114. Un héraut dit : « que notre propriété reste en vie sous les efforts de notre chef, que notre

d'huile d'olachen (candle-fish, poisson-chandelle) ou d'huile de baleine (1), 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 (2). 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 (3) ; 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 (4).

cuiivre reste non cassé ». *Ethn. Kwa.*, p. 1285, l. 1. Peut-être même les sens du mot « yâq » 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. Haida, sacrifice dans le feu (Skidegate) Swanton, *Haida Texts and Myths, Bull. Bur. Am. Ethn.*, n° 29 (dorénavant *Haida 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.

(1) Boas, *Sec. Soc.*, p. 353, etc.

(2) V. p. loin, p. 110, n. 1, à propos du mot *p/Es*.

(3) 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.

(4) V. l'expression « cupide de nourriture », *Ethn. Kwa.*, p. 1462, « désireux de faire fortune rapidement », *ib.*, 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, *ib.*, p. 1403), les traitres ». *Ib.*, p. 1287, lignes 15 à 18, cf. un autre discours où il est dit du chef qui

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 (1). 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 (2). 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 (3). Le potlatch

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... », *ib.*, p. 1293 ; cf. 1291. V. une autre imprécation contre « les petits », *ib.*, p. 1381.

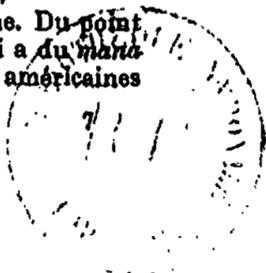
Il ne faut pas croire qu'une morale de ce genre soit contraire à l'économie ni corresponde à une paresse communiste. Les Tsimshian blâment l'avarice et racontent du héros principal, Corbeau (le créateur) comment il fut renvoyé par son père parce qu'il était avare : *Tsim. Myth.*, p. 61, cf. p. 444. Le 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.

(1) *Injuria*, *Mélanges Appleton; Magie et Droit individuel*, Année Soc., X, p. 28.

(2) 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 coccagne, 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).

(3) 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'« autoritas » à Rome et qui, dans ces tribus américaines



Tlingit, Haïda, consiste à considérer comme des honneurs les services mutuels (1). 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 (2). 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. Leonhard Adam (3) dans le cadre plus vaste où elle devrait prendre place pour le sujet qui nous occupe.

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...

(1) Un chant tlingit, dit de la phratrie du Corbeau : « C'est elle qui fait les Loups « *valuable* ». *Tl. M. T.*, p. 398, n° 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.

(2) Cf. p. loin (*conclusion*), p. 167, n. 1.

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 « sine 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 shaman 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.

(3) V. Bibliographie, p. h. p. 38.

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 les danses et dont les esprits les possèdent (1). 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 (2). 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 (3). 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,

(1) 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 *goná' qadet*, *ib.*, 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 h. p. 56). 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, *ib.*, p. 846, pour les comparaisons avec les Haïda, Tlingit et Tsimshian.

(2) V. plus loin quelques exemples de valeur des cuivres, p. 121 n. 1.

(3) Krause, *Tlinkit Indianer*, p. 240, décrit bien ces façons de s'aborder entre tribus Tlingit.

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 : 1^o un potlatch où les phratries et les familles des chefs sont seules ou presque seules en cause (Tlingit); 2^o un potlatch où phratries, clans, chefs et familles jouent à peu près un égal rôle; 3^o un potlatch entre chefs affrontés par clans (Tsimshian); 4^o 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 (1). 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 (2), pour ses morts (3). Il ne conserve son autorité sur sa tribu et sur son village, voire sur sa famille, il ne maintient son rang entre les chefs (4) — nationalement et internatio-

(1) 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.

(2) 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 communautaire 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 *ib.*, 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 ».

(3) 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.

(4) Potlatch pour maintenir son droit à un blason, Swanton, *Haida*, p. 107. V. histoire de Leg.ok, *Tsim. Myth.*, p. 386 Leg.ok est le titre du principal chef tsimshian. V. aussi *ib.*, p. 364, les histoires du chef Nes-

nalement — que s'il prouve qu'il est hanté et favorisé des esprits et de la fortune (1), qu'il est possédé par elle et qu'il la possède (2) ; 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 » (3). Le noble kwakiutl et haïda a exactement la même notion de la « face » que le lettré ou l'officier chinois (4). On dit de l'un des grands chefs mythiques qui ne donnait pas de potlatch qu'il avait la « face pourrie » (5). 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 (6), au jeu des

balas, 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. *dabendga'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 ».

(1) 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.

(2) V. plus loin, p. 110, n. 1 (dans un discours) « Je suis couvert de propriétés. Je suis riche de propriétés. Je suis compteur de propriétés » : *Ethn. Kwa.*, p. 1280, l. 18.

(3) 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, *Haida*, p. 70. Cf., plus loin, p. 108, n. 3) ; les Tlingit disent que « 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, p. 64), et qui signifie, paraît-il, « combattre un inférieur » : Swanton, *Haida*, p. 162.

(4) 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.

(5) *Ethn. Kwa.*, p. 805 ; Hunt, l'auteur kwakiutl de M. Boas, lui écrit : « Je ne sais pas pourquoi le chef Maxuyalidze (en réalité, « donateur de potlatch »), ne donna jamais une fête. C'est tout. Il était donc appelé Qelsem, c'est-à-dire Face Pourrie. » *Ib.*, l. 13 à 15.

(6) Le potlatch est en effet, une chose dangereuse, soit qu'on n'en

dons (1) comme on peut les perdre à la guerre (2) ou par une faute rituelle (3). Dans toutes ces sociétés, on se presse à donner. Il n'est pas un instant dépassant

donne pas, soit qu'on en reçoive. Les personnes venues à un potlatch mythique en moururent. (*Haida T.*, *Jesup VI*, p. 626. Cf., p. 667, même mythe, *Tsimshian*). Cf., pour les comparaisons, Boas, *Indianische Sagen*, p. 356, n° 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 (*Awikonoq*), *Ind. Sagen*, p. 239. V. le beau mythe du Corbeau qui sort de sa chair les nourritures (plusieurs exemplaires) : *Çtatlog*, *Ind. Sagen*, p. 76 ; *Nootka*, *ib.*, p. 106. Comparaisons dans Boas, *Tsim. Myth.*, p. 694, 695.

(1) 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*. Volume 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).

(2) V. p. h. p. 95, n. 2 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. 124, n. 5.

(3) 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 Père 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 *murū* 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 », quo 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, *ib.*, 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.

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 (1) ; où on ne soit obligé de leur redistribuer tout ce qui vous vient d'un potlatch dont on a été bénéficiaire (2) ; où on ne soit obligé de reconnaître par des dons n'importe quel service (3), ceux des chefs (4), ceux des vassaux, ceux des parents (5) ; le tout sous peine, au moins pour les nobles, de violer l'étiquette et de perdre leur rang (6).

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 (7). Il faut convier qui peut (8) et veut

(1) 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.

(2) V. p. haut, p. 94, n. 1.

(3) 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).

(4) 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.

(5) 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.

(6) Un mythe haïda de Massot (*Haïda Terts, Jesup*, VI, n° 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 Massot, *ib.*, 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, *ib.*, p. 723, l. 34, un chef dit : « Je ne garderai rien pour moi », cf., plus loin, « Je ferai potlatch dix fois (*wal*) ».

(7) 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.

(8) 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. *ib.* Index, s. v. *Waya* et *Wayapo Lela*, p. 1395, cf. p. 358, l. 25.

bien (1) ou vient (2) assister à la fête, au potlatch (3). L'oubli a des conséquences funestes (4). Un mythe tsimshian important (5) 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

(1) 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 ; Voir *Tsim. Myth.*, p. 295, 292 : un mendiant qui est le totem, le dieu totémique. Catalogue de thèmes, Boas, *Tsim. Myth.*, p. 784 sq.

(2) 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, n° 22, p. 395, n° 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.

(3) 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 ». *Ib.*, p. 357.

(4) L'offense a des conséquences politiques. Ex. potlatch des Tlingit avec les Athapascans de l'Est. Swanton, *Tlingit*, p. 485. Cf. *Tling. T. M.*, p. 117.

(5) *Tsim. Myth.*, p. 170 et 171.

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 (1) : « 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 » (2).

Quelquefois le rituel des fêtes kwakiutl (3) 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 (4). 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 (5). Agir ainsi c'est manifester qu'on craint

(1) M. Boas met en note cette phrase du texte de Tata, son rédacteur indigène, *ib.* p. 171, n. a. Il faut au contraire souder la moralité du mythe au mythe lui-même.

(2) Cf. le détail du mythe tsimshian de Negunaks, *ib.*, p. 287 sq. et les notes de la page 846 pour les équivalents de ce thème.

(3) Ex. : l'invitation à la fête des cassis, le héraut dit : « Nous vous invitons, vous qui n'êtes pas venus ». *Ethn. Kwa.*, p. 752.

(4) Boas, *Sec. Soc.*, p. 543.

(5) 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.

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 (1) ; c'est ou s'avouer vaincu d'avance (2), ou, au contraire, dans certains cas, se proclamer vainqueur et invincible (3). 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 (4). 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 (5). Mais en principe, tout don est toujours accepté et même loué (6). On doit apprécier à haute voix la nourriture préparée pour vous (7). Mais, en l'acceptant,

(1) Boas, *Sec. Soc.*, p. 345.

(2) 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 ».

(3) 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.

(4) Boas, *Sec. Soc.*, p. 355.

(5) 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, donné en mépris d'un rival, comporte des chants au tambour (*ib.*, p. 770, cf. p. 764), comme chez les Eskimos.

(6) 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.

(7) Des chants marquant que l'on n'est pas satisfait sont fort précis. Tlingit, *Tlingit M. T.*, p. 396, n° 26, n° 29.

on sait qu'on s'engage (1). On reçoit un don « sur le dos » (2). 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 (3), de prouver qu'on n'est pas inégal (4). En s'affrontant ainsi, les chefs arrivent à se mettre dans des situations comiques, et sûrement senties comme 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 (5). S'abstenir de donner, comme s'abstenir de recevoir (6), c'est déroger, — comme s'abstenir de rendre (7).

L'obligation de rendre (8) est tout le potlatch, dans la mesure où il ne consiste pas en pure des-

(1) Les chefs chez les Tsimshian ont pour règle d'envoyer un messenger 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.

(2), V. p. h. p. 101, n. 3. Cf. l'expression latine « *vere obærat* », obéré.

(3) Le mythe de Corbeau chez les Tlingit raconte comment celui-ci n'est pas à une fête parce que les autres (la phratric opposée; mal traduit par M. Swanton qui aurait dû écrire phratric opposés au Corbeau) se sont montrés bruyants et ont dépassé la ligne médiane qui, dans la maison de danse, sépare les deux phratric. Corbeau a craint qu'ils ne soient invincibles. *Tl. M.T.*, p. 118.

(4) 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.

(5) Ex. Tlingit, Swanton, *Tlingit*, p. 440, 441.

(6) 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.

(7) V. discours, *Ethn. Kwa.*, p. 1281 : « les chefs des tribus ne rendent jamais... ils se disgracieux eux-mêmes, et tu t'élèves comme grand chef, parmi ceux qui se sont disgraciés ».

(8) V. discours (récit historique) lors du potlatch du grand chef Legek (titre du prince des Tsimshian), *Tsim. Myth.*, p. 386 : on dit aux Haïda : « Vous serez les derniers parmi les chefs parce que vous n'êtes pas capables de jeter dans la mer des cuivres, comme le grand chef l'a fait. »

truction. 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 (1). 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 (2). On perd la « face » à jamais si on ne rend pas, ou si on ne détruit pas les valeurs équivalentes (3).

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'iden-

(1) 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. : p. h. p. 72) : « Je suis le grand chef le grand arbre, vous êtes sous moi... ma palissade... je vous donne de la propriété ». *Ib.*, p. 1290, strophe 1. « Levez le poteau du potlatch, l'inattaquable, c'est le seul arbre épais, c'est la seule racine épaisse... » : *ib.*, str. 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.

(2) 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, *ib.*, p. 364.

(3) 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.

tité de cette expression et de l'expression romaine (1).

Les Haïda (2) disent même — comme s'ils avaient retrouvé indépendamment l'expression latine — d'une mère qui donne un présent pour fiancailles 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 N.-O. 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 (3). Les Tsimshian ne sont pas très loin d'avoir conservé les mêmes règles (4). Et dans de nombreux cas, elles fonctionnent même en dehors du potlatch, chez les Kwakiutl (5). Nous n'insisterons pas sur ce point évident : les vieux auteurs ne décrivent pas le

(1) 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.

(2) La future peut n'être pas encore née, le contrat hypothèque déjà le jeune homme : Swanton, *Haida*, p. 50.

(3) V. plus haut, p. 92, n. 1. 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, *Haida 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, *ib.*, p. 396.

(4) V. plus haut, p. 103, n. 3 et en particulier, Boas, *Tsim. Myth.*, p. 511, 512.

(5) (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 : *ib.*, p. 596 ; repaiement usuraire du prix d'achat de la mariée, *ib.*, p. 365, 366 ; p. 518-520, 563 ; p. 423, l. 1.

potlatch dans d'autres termes, tellement qu'on peut se demander s'il constitue une institution distincte (1). 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 (2).

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

(1) Sur le mot potlatch v. p. h. p. 38, 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 « *walgai* » et le « *sitka* », 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, *ib.*, 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 « *plEs* », « *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 potlatches 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 *masvil*, 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 : « L. : « *ostit* 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.

(2) V. Barbeau, *Le potlatch*, *Bull. Soc. Géogr. Québec*, 1911, vol. III, p. 278, n. 3, pour ce sens et les références indiquées.

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 (1). (Je n'ai pas trouvé traces d'échanges). Et d'autre part, il y a les choses précieuses de la famille (2), 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 (3), les noms et les grades aux enfants

(1) Peut-être aussi de vente.

(2) 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., *ib.*, 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 pot-latch ». (Cf., plus haut, p. 84, n. 9, 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 *yāq*, ou *yāq* (philologie vacillante de M. Boas). Cf. Index. s. v. p. 1393 (cf. *yāqu*, distribuer). Le mot a deux dérivés « *yēqala* », propriété et « *yāzulu* », biens talismans, paraphernaux, cf. les mots dérivés de *yā*, *Ib.*, p. 1406. L'autre mot est « *dadekas* », cf., Index à *Kwa. T.* III, p. 519. Cf., *ib.*, p. 473, l. 31 ; en dialecte de Newetee, *daoma*, *dedemala* (Index à *Ethn. Kwa.* s. v.). La racine de ce mot est *dā*. Celle-ci a pour sens, curieusement analogues à ceux du radical identique « *dā* », indo-européen : 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 sons de *manus* et *familia*, voir 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 original 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.

(3) V. de nombreux discours de transmission, Boas et Hunt, *Ethn. Kwa. I.* 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 corro-

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 (1).

borree, 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, *Ib.*, 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. *ib.*, 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 « *k'leso* » 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 paraphornaux 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.

(1) Le mythe de Djilaqons 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

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 » (1), 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 (2) et son mythe, sinon son culte, se retrouve chez les Tsimshian (3) et les Kwakiutl (4).

L'ensemble de ces choses précieuses constitue le douaire magique ; celui-ci est souvent identique et

un certain nombre de noms de famille haïda appartenant à la phratrie des aigles. V. Swanton, *Haida*, p. 282, 283, 292 et 293. A Masset, le nom de la déesse de la fortune est plutôt Skil, *Haida T., Jesup*, VI, p. 665, l. 28, p. 306, cf. Index, p. 805. Cf. L'oiseau Skil, Skirl (Swanton, *Haida*, p. 120). Skiltagos, 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 Djilqada, son cuivre et son poteau et ses blasons. Swanton, *Haida*, p. 125. Cf. pl. 3, fig. 3. V. des descriptions de Newcombe, *ib.*, p. 46. Cf. reproduction figurée, *ib.*, fig. 4. Son fétiche doit être bourré de choses volées et volé lui-même.

Son titre exact c'est, *ib.*, p. 92, « propriété faisant du bruit ». Et elle a quatre noms supplémentaires, *ib.*, p. 95. Elle a un fils, qui porte le titre de « Côtes de pierre » (en réalité, de cuivre, *ib.*, 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., *ib.*, 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 Skil : « Qui attend Skil », « route vers Skil ». 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.

(1) Sur *djil* haïda et *nāq* tlingit, v. plus haut, p. 94, n. 3.

(2) Le mythe se retrouve complet chez les Tlingit, *Tl. M. T.*, p. 173, 292, 368. Cf., Swanton, *Tlingit*, p. 460. A Sitka le nom de Skil est, sans doute, Lenaxidek. C'est une femme qui a un enfant. On entend le bruit de cet enfant qui tète ; on court après lui ; si on est grillé par lui et qu'on garde des cicatrices, les morceaux des croûtes de celles-ci rendent les autres gens heureux.

(3) Le mythe tsimshian est incomplet : *Tsim. Myth.*, p. 154, 197. Comparer les notes de M. Boas, *ib.*, 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).

(4) 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.

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 (1). En tout cas, l'ensemble de ces choses est toujours dans toutes ces tribus d'origine spirituelle et de nature spirituelle (2). De plus, il est contenu dans une boîte, plutôt une grande caisse blasonnée (3) qui est elle-même douée d'une puissante individualité (4), qui parle, qui s'attache à son propriétaire, qui contient son âme, etc... (5).

(1) V. par ex. le mythe du clan des Orques : Boas, *Handbook of American Languages*, I, p. 554 à 559. Le héros autour 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.

(2) 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. Ser.*, p. 374. Cf. « de la propriété dérive vers moi », *ib.*, 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.

(3) Les parapherinaux 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 *gonaqadel* qui est identique à la boîte, au cuivre, au chapeau et au hochet à grelot.

(4) 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.

(5) La boîte miraculeuse est toujours mystérieuse, et conservée dans les arcanes de la maison. Il peut y avoir des boîtes dans les boîtes, embottées en grand nombre les unes dans les autres. (Haida), Masset, *Haida Texts*, Jesup, VI, p. 395. Elle contient des esprits, par exemple

Chacune de ces choses précieuses, chacun de ces signes de ces richesses a — comme aux Trobriand — son individualité, son nom (1), ses qualités, son pouvoir (2). Les grandes coquilles d'aba-

la « femme souris », (Haïda) *H. T. M.*, 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 balaine. Boas, *Sec. Soc.*, p. 374; *Kwa. T.*, 2^e série, *Jesup*, X, p. 171; dont la nourriture est inépuisable, *ib.*, 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 masquo 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 Ainu 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.

(1) 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, potlatches, 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'abalons, des portes. — Les cuillères enfilées à une corde tonue à une espèce de canot figuré, portent le titre de « ligne d'ancro de cuillères » (v. Boas, *Sec. Soc.*, p. 422, dans un rituel de paiement de dette 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.

(2) 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

lone (1), les écus qui en sont couverts, les ceintures et les couvertures qui en sont ornées, les couvertures

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. *Ib.* p. 835. Cf., plus haut p. 57 et plus loin (Cé-lèbes) p. 162, n. 1. Cf. le fantastique mythe des quatre chiens de Lewiqilaqu, *Kwa. T.* III, p. 18 et 20.

(1) « Abalons » 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 Lasigoala (tribus du groupe kwakiutl), les coquilles d'abalons 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'abalons ont dû avoir autrefois valeur de monnaie, du même genre que celle qu'ont les cuivres actuellement. Un mythe Ctatloq (Salish du sud) associe les deux personnages, K'okoïs « cuivre » et Toadjas « abalons » ; 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 » : *Ib.*, 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'abalons », par clans, *Ethn. Kwa.*, p. 1261 à 1275, pour les tribus Awikenoq, Naqatok et Gwasela. Il y a certainement eu là un usage international. — La boîte d'abalons 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'abalons, 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'abalons : Swanton, *Haida Texts, Jesup*, VI, p. 313, p. 227. Pour des noms de héros mythiques portant des titres d'abalons, 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.

elles-mêmes (1) blasonnées, couvertes de faces, d'yeux et de figures animales et humaines tissées, brodées. Les maisons et les poutres, et les parois décorées (2) sont des êtres. Tout parle, le toit, le feu, les sculptures, les peintures; car la maison magique est édifée (3) non seulement par le chef ou ses gens ou les gens de la phratricie 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 (4) a d'ailleurs en soi une vertu productrice (5). Elle n'est pas que

(1) 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, *Haïda, Jesup Exped.*, V. I, p. 165, cf. p. 174. Un certain nombre de manteaux mythiques sont des « manteaux du monde »: (Lilloët), mythe de Qâls, 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, *ib.*, p. 359, n° 113.

Cf. la natte qui parle, *Haïda Texts*, Massot, *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.

(2) 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 des 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.

(3) 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 », édifée 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.

(4) Sont également choses précieuses, magiques et religieuses: 1° 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 (Massot), *Haïda Texts, Jesup*, VI, p. 292; 2° les cannes, les poignes, *Tlingit, T. M.*, p. 385. Haïda, Swanton, *Haïda*, p. 38; Boas, *Kwakiutl Indians, Jesup*, V, partie II, p. 455; 3° les bracelets, ex. tribu de la Lower Fraser, Boas, *Indianische Sagen*, p. 36; (Kwakiutl), Boas, *Kwa. Ind. Jesup*, V, II, p. 454.

(5) 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*

signe et gage ; elle est encore signe et gage de richesse, principe magique et religieux du rang et de l'abondance (1). Les plats (2) et les cuillères (3) 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 (4).

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 « mise 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.

(1) 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 de « Inviteur », celui de « donneur de nourriture », celui de « donneur de duvet d'aigle ». Cf. Boas, *Sec. Soc.*, p. 415.

Les paniers et les boîtes 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 Qāla mêle le brochet, le saumon et l'oiseau-tonnerre, et un panier qu'un erachat 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 ».

(2) 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 Kanīqilaku. *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.

(3) V. plus haut, p. 115 n. 1.

(4) V. plus haut, *ib.*

La « monnaie de renommée » (1)

Mais ce sont surtout les cuivres (2) blasonnés qui, biens fondamentaux du potlatch, sont l'objet de croyances importantes et même d'un culte (3). D'abord, dans toutes ces tribus, il y a un culte et un mythe du cuivre (4) être vivant. Le cuivre, au moins chez les Haïda et les Kwakiutl, est identifié au saumon, lui-même objet d'un culte (5). Mais

(1) 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.

(2) 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 natif 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.

(3) 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 avons 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 *lowga* ne sont pas des cuivres.

(4) 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.

(5) En tant que rouge, le cuivre est identifié : au soleil, ex. : *Tlingit T. M.*, n° 39, n° 81 ; au « feu tombé du ciel » (nom d'un cuivre), Boas, *Tsimshian Texts and Myths*, p. 467 ; et, dans tous ces cas, au saumon.

en plus de cet élément de mythologie métaphysique et technique (1), 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 (2), son individualité propre, sa va-

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 noir, 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 haïda de Masset, *Haida T. Jesup*, VI, p. 689, 691, l. 6, sq. n. 1. Cf., p. 692, mythe n° 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 (*H. T. M.*, 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 Wrangell, *ib.*, n° 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.

(1) 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.

Le mythe awikenoq à propos d'ancêtres et des nobles porteurs du même titre, « faiseur de cuivre », est beaucoup moins intéressant.

(2) Chaque cuivre a son nom. « Les grands cuivres qui ont des noms » disent les discours kwakiutl, Boas, *Soc. Soc.*, p. 348, 349, 350. Liste des noms de cuivres, malheureusement, sans indication du clan perpétuellement propriétaire, *ib.*, 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 », *ib.*, p. 894. D'autres noms font simplement allusion à la forme, « Cuivre en T », ou « long quartier supérieur », *ib.*, p. 862. D'autres s'appellent simplement « Grand cuivre ».

leur propre (1), 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 (2).

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 (3), et inversement. — Ils vivent et ils ont un mouvement au-

ib., p. 1289, « Cuivre sonnante », *ib.*, 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.

(1) 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., *ib.*, 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. *ib.*, l. 28, où le cuivre est comparé à un « corps de baleine ».

(2) 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 n° 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.

(3) 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

tonome (1) et ils entraînent (2) les autres cuivres. L'un d'eux (3), 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 (4); ailleurs le chef qui les possède (5) est rendu invincible. Ils sont les « choses plates divines » (6) de la maison. Souvent le mythe les

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.

(1) Un mythe haïda du potlatch du chef Hayas relate comment un cuivre chantait : « Cette chose est très mauvaise. Arrête Gomsaiwa (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.

(2) 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*.

(3) V. le mythe d'« Appporteur de cuivres » dans le mythe d'« Inviteur » (Qoexsot'nox), *Kwa. T. III, p. 243, 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 ».

(4) Ex. dans un discours de potlatch tlingit, *Tl. M. T., p. 379*; (Tsimshian) le cuivre est un « bouclier », *Tsim. Myth., p. 385*.

(5) 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 Yaquois « porteur de propriété ».

(6) 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

identifie tous, les esprits donateurs des cuivres (1), les propriétaires des cuivres et les cuivres eux-mêmes (2). 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 (3) ; 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 (4).

Mais d'un autre côté, c'est, en même temps que les biens (5), la richesse et la chance qu'on transmet. C'est

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.

(1) 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 « Dzonogoa » 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. *Id.*, 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. p. h. p. 56.

(2) 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.

(3) 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 pourrai ici, j'ai entraîné bien du monde » (dans la mort, à cause des potlatch).

(4) 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.

(5) *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 extrême-

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 (1). 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 trances 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 (2), de même nature et de même fon-

ment 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), *ib.*, 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.

(1) Dans un rite de mariage (briser le canot symbolique), on chante: « Je vais aller et mettre en pièces le mont Stevons. J'en ferai des pierres pour mon feu (tessons). »

« Je vais aller et briser le mont Qatsal. 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. »

(2) 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

tion. 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

nation, chez les Dzawadeonoxu, l'un des titres principaux est celui de « PoLas ». V. plus haut, p. 110, 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 », *ib.*, 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 « Yaxlom », « 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 », Yaxlom » *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, *Haïda*, p. 294, XVI, I. Le même chef porte aussi le titre « Tous mélangés » c'est-à-dire, « assemblée de potlatch », *ib.*, n° 4. Cf. plus haut, les titres « Propriétés dans la maison ».

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.*
