

Article

« Le don en Mélanésie et chez nous. Les contradictions irréductibles »

Eric Schwimmer

Anthropologie et Sociétés, vol. 19, n°1-2, 1995, p. 71-94.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/015349ar>

DOI: 10.7202/015349ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

LE DON EN MÉLANÉSIE ET CHEZ NOUS

Les contradictions irréductibles

Éric Schwimmer



*Elle sait fort bien que Jean-Sébastien est mère, non père.
Mais féminin, masculin, pour elle, c'est du blablabla.*

*Cette attitude scientifique qu'on a ! Je grince les dents !
Et puis un chien, pour elle, ça a toujours un visage de garçon.
Dit-on d'une mouche-père qu'elle est tranchante ou tranchant ?
Dit-on d'une girafe-père qu'elle est cochonne ou cochon ?*

Réjean Ducharme 1971 : 179

Les propositions de Jacques Godbout, dans *L'esprit du don* (1992), nous aident beaucoup à comprendre des aspects de la culture québécoise mais l'auteur veut aussi, à travers son étude du cas québécois, arriver à certaines propositions générales qui auraient une portée universelle. L'objet de cet article est double : rendre compte d'abord des données fermes disponibles aujourd'hui sur le don mélanésien, et préciser aussi les aspects sous lesquels les systèmes mélanésiens divergent du système québécois tel que décrit par Godbout. Le fond de cette divergence réside dans le fait évident que la pensée québécoise sur le don est influencée profondément par l'enseignement de l'Église et des Évangiles. Or, le don mélanésien est fondé sur un raisonnement étanche et complexe, qui s'appuie sur des axiomes radicalement différents.

Il y a un deuxième problème également. Rappelons que, dans le système du don québécois, le partenaire prééminent du donneur est souvent Dieu Lui-même. Bien que le don « gratuit » ne soit pas toujours reconnu ouvertement comme acte religieux, il est au centre même de la vie chrétienne vécue au Québec, un acte de piété dont Dieu est le destinataire canonique. Le don « gratuit » paraît donc forcément comme plus méritoire que les dons faits aux hommes obligés de donner « en retour ». Cependant, beaucoup de dons — au Québec comme ailleurs — ne sont pas classifiables comme « gratuits », sans s'expliquer pourtant en termes purement économiques. C'est de ce type de dons que traitaient mes articles sur le *homo donator* (1994a et 1994b). On retrouve ce type de dons dans des contextes non religieux mais souvent communautaires et plus ou moins cérémoniels. Ceux-ci ne sont certes pas dénués d'un fond moral, mais cette moralité n'est pas enseignée dans les Évangiles et ressemble, tout au contraire, à la moralité mélanésienne.

Je propose donc dans cet article d'illustrer les hypothèses suivantes : 1) Les Mélanésiens ont un système de don très différent de celui proposé par Godbout. Le système qu'il énonce ne saurait donc être universel. 2) Les Québécois possèdent, en effet, deux systèmes de don dont l'un est évangélique et conforme au modèle de

Godbout tandis que l'autre, bien toléré par l'Église, n'est pourtant pas celui des Évangiles. Godbout ne s'occupe pas de ce deuxième système. 3) Je fais donc l'hypothèse qu'il y a un grand nombre de systèmes de don dans le monde, comme celui des Mélanésiens, celui des Évangiles et beaucoup d'autres encore dont cet article ne traite pas. Comme ailleurs en Occident, plusieurs de ces systèmes coexistent paisiblement ensemble au Québec. Le modèle de Godbout ne suffit donc pas en lui-même pour représenter toutes les modalités du système de don qu'on trouve au Québec, mais il décrit bien la modalité évangélique, qui est en effet très importante ici.

Je résume ici brièvement l'argument de Godbout, en rapport avec les hypothèses mentionnées ci-dessus. Par ailleurs, selon l'avant-propos, les parties du livre traitant du « don archaïque » sont écrites par un coauteur, Alain Caillé. Godbout n'est donc pas directement responsable des propos portant sur les sociétés non occidentales. Je ne critiquerai pas ces parties du livre, sauf pour dire que Caillé ne semble pas connaître la littérature sur la Mélanésie que je présente ici.

L'introduction critique pertinemment l'essai classique de Marcel Mauss (1966), surtout sa partie la plus célèbre qui présente le don comme un ensemble de « trois obligations ». En effet, cette hypothèse affaiblit beaucoup la théorie maussienne qui survit aujourd'hui par la puissance inégalée de son modèle totalisant de la sociabilité humaine.

Le deuxième chapitre, portant sur la famille, traite tous les dons en famille comme « dons libres », à la manière de Malinowski, et conclut au « caractère fondamentalement non réciproque du don » (Godbout et Caillé 1992 : 74), dans les supports affectifs, les services rendus, les dons de transmission reliant les générations, les dons rituels. Le modèle de la famille utilisé ici est évidemment celui de la famille québécoise et des systèmes judéo-chrétiens occidentaux. L'auteur traite les interprétations « utilitaristes » du don comme simplement « illégitimes » (*ibid.* : 47). Sa discussion des dons des femmes est nuancée : elles sont « au cœur du don dans la sphère domestique »; l'enfant est le don de la femme qui enfante, le don de la vie. Comme dans les Évangiles, dont je traiterai ci-dessous, Godbout ne distingue pas entre les dons sexués et non sexués. Pour le reste, il voit les dons familiaux comme un mélange de l'utile, du nécessaire, du gratuit, du rituel, mais toujours « au-delà des règles » (*ibid.* : 74).

Le troisième chapitre, plus original, traite les dons du sang aux hôpitaux, les dons aux inconnus, qui sont évidemment de bons exemples de dons gratuits et libres. Par contre, l'État-providence et les impôts sont décrits comme une « perversion du don ». Godbout s'en explique en citant ses propres recherches de terrain : les bénévoles visitent, accompagnent des inconnus qui sont devenus « leurs vieux »; c'est un don libre. L'État a une liste de vieux qui ont besoin de tels services; les bénévoles disent : « nous ne travaillerons pas pour leurs clients » (*ibid.* : 85). Godbout indique que ces bénévoles considèrent leur relation avec « leurs vieux » comme familiale plutôt qu'au près d'une clientèle. Il explique : « le don est un système de circulation des choses immanent aux liens sociaux » (*ibid.* : 85). Il relie les dons aux inconnus au fait que ces formes de circulation fonctionnent « hors marché » (*ibid.* : 91). Il invoque Polanyi : le don, l'État, le marché seraient trois systèmes distincts de circulation des choses (*ibid.* : 93). La question est pourtant de savoir pourquoi on donne.

Dans le quatrième chapitre, il répond à cette question : « on souhaite rendre un peu de ce qu'on a reçu », on « se démarque non seulement des professionnels et de l'État, mais également de l'« ancienne » conception du bénévolat, assimilée à la charité et aux obligations religieuses » (*ibid.* : 108). Godbout reconnaît « que ce type de don a pris son origine dans les grandes religions et notamment dans le christianisme. Mais le lien actuel entre le don aux étrangers et la religion est beaucoup plus lâche, et souvent inexistant. Les religions ne sont plus essentielles à ce phénomène » (*ibid.* : 113). Les donateurs nient qu'ils le font par sacrifice, pour aller au ciel.

Le reste du livre élabore ces mêmes éléments : pourquoi l'artiste n'est pas un marchand, pourquoi les organes du corps ne sont pas une marchandise. Les caractéristiques communes au don sont : l'étranger, la liberté, la gratuité, la spontanéité, mais aussi : « La dette est omniprésente, mais différente de la dette marchande. Le même mot recouvre ici une autre réalité. Il y a *retour*, de plusieurs types — le plus étonnant est la transformation induite chez le donateur, qu'on retrouve aussi dans le pardon » (*ibid.* : 141-142). Au chapitre 11, Godbout multiplie les images de la gratuité totale sous toutes ses formes : « le don est le dépassement de l'expérience de la perte » (*ibid.* : 258).

J'ai déjà critiqué ailleurs la pertinence de séparer radicalement « le mouvement spontané de l'âme vers autrui » de la gestion rationnelle des ressources disponibles (Schwimmer 1994a). Godbout ne semble pas reconnaître que l'homme peut fonctionner sur plusieurs plans à la fois, que les marchands peuvent avoir des mouvements spontanés de l'âme, qu'on peut être pauvre, donner généreusement et dépasser l'expérience de sa perte, tout en espérant le retour du don. Le don, pour lui, semble être surtout calqué sur le dépassement des contraintes des infrastructures.

Ce qui nous concerne ici, c'est que loin d'être universelle, cette contradiction entre le donateur, le marchand et l'État fait partie d'un système culturel bien délimité, le nôtre. Godbout a très bien décrit ce système. La phrase finale du livre — que le renoncement est « faire l'apprentissage de la mort. Et du don. » — présente un excellent modèle de la sociabilité québécoise. Dans les pages suivantes, je présente d'abord le modèle d'une sociabilité différente, celle de la Mélanésie. Je démontre ensuite que cette sociabilité se distingue du modèle de Godbout sur quatre points précis : les dons aux étrangers, des marchands, de la nature, des femmes; et qu'à ces égards, le modèle de Godbout est rigoureusement identique à celui des Évangiles. Pour conclure, je souligne brièvement que le Québec possède aussi un deuxième système du don, plus proche du système mélanésien. Cette modalité me semble importante, surtout pour la survie du localisme au Québec, un problème majeur sur lequel notre pays a commencé à réfléchir sérieusement.

Sur le don en Mélanésie : lectures et interprétations¹

Je résume ici les études, surtout les plus récentes, faites en Mélanésie sur le don. Les systèmes révélés par ces études ne sont ni exotiques, lointains ou « archaïques ». Ils posent les problématiques du féminisme, du marxisme, de la pensée postmoderne de

1. Cet article ne rend pas compte de la littérature importante qui va dans le même sens que Strathern (par exemple : Battaglia 1990; Biersack 1982, 1984; Brindley 1984; Gillison 1986, 1991; Herdt 1984; Juillerat 1991, 1992; MacKenzie 1992; Weiner 1983).

l'Occident. Ils présentent des dialogues critiques entre les Mélanésiens et les ethnographes sur notre propre culture. Nourries des recherches des méthodes avancées d'analyse en ethnographie, en linguistique, en économique et des recherches de terrain très intensives, ces réflexions veulent remettre en question l'universalité, le caractère « naturel » de certaines présuppositions de la pensée occidentale qui font surface dans nos débats actuels, ici au Québec, au sujet du don.

Elles démontrent l'existence en Mélanésie de systèmes cohérents de représentations qui font abstraction des idées du Soi indivisible, du sacrifice sans contrepartie, de la marchandise comme objet principal de la production économique, de la différenciation profonde entre le familial et le politique et surtout, qui rendent compte du phénomène capital des dons sexués. Tandis que Mauss (1966) reconnaît certaines de ces différences, leur profondeur, leur enracinement dans les systèmes de pensée mélanésiens ne furent reconnus que très récemment. En effet, les recherches occidentales dans cette région n'arrivèrent que récemment à décrypter non seulement ses tractations politico-économiques mais aussi sa philosophie du Soi, sa philosophie de la nature, son ethnophysiologie, ses transformations symboliques de la sexualité. La méthode structurale révèle maintes transformations logiques et rituelles expliquant les représentations et les pratiques du don en Mélanésie. Tandis que ces systèmes sont, en bonne partie, particuliers à cette région, on y trouve aussi des convergences surprenantes avec le Québec, affinités qu'on ne commence à reconnaître que si l'on a relevé aussi les différences. Je ne peux en donner ici qu'un bref résumé, commençant par l'histoire des recherches en Mélanésie, pour retourner ensuite brièvement à mon modèle (Schwimmer 1994a).

Malinowski introduit les concepts du don gratuit ainsi que du don libre dans *Argonauts* (1922 : 176-191). En dressant la liste des types de « dons, paiements et opérations commerciales » des Trobriandais, il y inclut le « pure gift », c'est-à-dire le don gratuit : « an offering for which nothing is given in return ». Il fait remarquer que ce type de don est rare chez les Trobriandais, mais que les familles s'occupent de leurs membres dans le besoin. Malinowski renchérit : « And then, of course, it would not be a free gift, but one imposed by some social obligation [...] The most important type of free gift are the presents characteristic of relations between husband and wife ». Or, l'auteur ne distingue pas entre les termes « pure gift » et « free gift » qui se traduisent tous les deux par « don gratuit ». Car la langue anglaise utilise indistinctement le mot « free » pour désigner « gratuit » et « libre ». Si l'on aide un parent dans le besoin, c'est un don gratuit, mais ce n'est pas libre. Les dons cérémoniels entre conjoints (*mapula*), par contre, sont « libres » mais ils font partie d'un système de prestations réciproques, donc ils ne sont pas « gratuits ».

Mauss résume bien cette description de Malinowski : « [...] cette notion n'est ni celle de la prestation purement libre et purement gratuite, ni celle de la production et de l'échange purement intéressés de l'utile. C'est une sorte d'hybride qui a fleuri là-bas » ([1924] 1966 : 267-268). Enfin, pour expliquer les *mapula*, ni Malinowski ni Mauss n'avaient des données adéquates, mais en parlant du don comme « système des prestations totales », Mauss déclarait à maintes reprises que le don d'une chose et le don d'une personne (en adoption, en mariage, etc.) s'y représentent comme étant de la même nature. Dans ces systèmes, dit-il, les personnes s'échangent comme des choses mais également, les choses s'échangent comme des personnes. Le savant britannique-

polonais comprit que, dans un tel univers, il n'y aurait pas de place pour le « don pur » : « I have fallen into the error of not taking a sufficiently long view of the chain of transactions » (Malinowski 1926 : 40). Car en reconstruisant toute la série d'opérations dont fait partie le *mapula*, on trouvera bien que les prestations de cette série seront « hybrides », ni gratuites et libres, ni motivées par un intérêt clairement économique.

Après cet échange entre Malinowski et Mauss, les anthropologues, pendant cinquante ans, faisaient peu de progrès quant à ce problème particulier, mais ils accumulaient une masse de données excellentes sur toute la Mélanésie. Dans les années 1970, la critique fondamentale contre les théories de Durkheim et de Mauss en général, menée par plusieurs écoles de pensée, de gauche et de droite, s'attaquait à trois thèmes distincts de la théorie classique du don (résumés par J.W. Leach 1983 : 5-8). Je rappelle brièvement les découvertes de cette période, en notant leurs qualités et leurs défauts.

a) La (re)circulation des ressources matérielles, dans le but d'assurer la paix entre des groupes locaux guerriers, non centralisés.

b) La rivalité entre les dominants qui veulent établir leur réputation, leur nom dans leur communauté locale.

c) La communication sociale, comme dans la théorie de Durkheim/Mauss, mais alimentée par un appareil cognitif, symbolique, relationnel de plus en plus sophistiqué.

L'excellent recueil *The Kula* (dirigé par J.W. Leach et E.R. Leach 1983) présente plusieurs modèles de l'échange dont ceux de Gregory, Campbell, Munn, Damon, qui totalisent ces trois approches, les traitant comme complémentaires. Ajoutons à celles-ci la découverte, peut-être plus fondamentale encore, que l'échange mélanésien se représente souvent comme analogue de la sexualité. Car la logique de la sexualité sert à modéliser toute une gamme de formes, de relations et d'opérations sociales. Cette logique paraît plusieurs fois dans le recueil de Leach et Leach, surtout dans l'essai de Tambiah, mais elle ne fait l'objet d'une analyse presque systématique que dans l'ouvrage monumental de M. Strathern, *The Gender of the Gift* (1988). Sans rejeter les quatre autres modèles que je viens d'évoquer, Strathern les approfondit beaucoup. Je ne présente ici que brièvement ces modèles déjà connus. Ils serviront à marquer plus clairement les différences de fond entre le système mélanésien et la modalité évangélique du système québécois, étudiée par Godbout, dont la description de cette modalité qui est sans doute prépondérante au Québec demeure valable.

Commençons par le modèle de Gregory (dans la lignée de Smith, Ricardo, Marx, Gramsci, Sraffa) qui donne une typologie générale pour la reproduction des sociétés. Dans son livre *Gifts and Commodities* (1982 : 100-101), Gregory retient le concept de la reproduction de Marx comme système, comprenant la production, la consommation, la distribution et l'échange. Il adopte aussi le concept marxien de « la consommation productrice », c'est-à-dire comptabiliser les biens requis comme conditions nécessaires à l'autoreplacement des producteurs. Les coûts liés au maintien d'une famille et à l'éducation des enfants font partie de cette « consommation productrice ». Il justifie cette innovation par la difficulté d'expliquer autrement la reproduction des sociétés du type mélanésien. En effet, selon l'auteur, Marx ne parle que du besoin de nourriture et omet l'aspect biologique de la reproduction, les relations sexuelles et les soins aux enfants. Marx n'envisage évidemment pas qu'il y ait des sociétés reproduites par la circulation matrimoniale des personnes plutôt que par la circulation des biens. Or,

Gregory pense que c'est le cas de la Mélanésie, où il a analysé cette circulation par des modèles lévi-straussiens de l'échange matrimonial.

Gregory soutient que, dans les sociétés à classes, les biens mobiliers et immobiliers empruntent la forme de marchandises. La reproduction capitaliste des marchandises est une forme particulière d'économie marchande où se manifeste une classe ouvrière sans propriété vendant sa force de travail librement comme marchandise. Dans les sociétés à clans, par contre, les biens mobiliers et immobiliers emprunteraient la forme du don. Les producteurs y seraient normalement propriétaires de leurs moyens de production. Ils produisent leur propre nourriture. Les règles d'exogamie et la copropriété indivise des terres aident à définir le type de société où le producteur et ses moyens de production forment une unité indivisible. Le lien entre les personnes et leurs terres peut y être plus intrinsèque que les rapports biologiques entre les personnes (Gregory 1982 : 40). Ainsi, la société clanique se représente comme enracinée, le prolétariat comme déraciné.

L'échange des marchandises est celui d'objets aliénables entre des personnes qui se trouvent dans un état d'indépendance réciproque, ce qui produit un rapport quantitatif entre les partenaires. L'échange des dons est l'échange d'objets non aliénables entre des personnes qui se trouvent dans un état de dépendance réciproque, ce qui produit un rapport qualitatif entre les partenaires.

Lors de mon terrain chez les Orokaiva, à mon arrivée à un village inconnu, alors que j'étais sans nourriture, un homme me donna deux boîtes de viande que je partageai avec ceux qui me logeaient. Ensuite, quand je fis mon marché, j'achetai quelques boîtes de viande de la même marque et en rendis deux au donateur. Il me remercia en disant : « Ah, vous m'avez acheté *ma* marque ». Il était content parce que la plupart des Blancs n'auraient pas pensé à lui acheter sa propre marque. Ils auraient probablement acheté de la viande de la même valeur, mais de *leur* marque. Du point de vue orokaiva, le seul retour correct était, en effet, que le don soit de la marque du récepteur.

Dans un système d'échange de marchandises, je pourrais annuler ma dette en donnant à mon ami des boîtes de viande de n'importe quelle marque, pourvu qu'elles aient plus ou moins la même valeur marchande. Mais mon ami distinguait pertinemment les boîtes de *sa* marque de celles de *ma* marque. Si j'avais donné des boîtes de *ma* marque, il ne se serait pas fâché, mais nos relations d'échange seraient devenues plus complexes. Dans ce cas, j'aurais toujours eu cette dette de deux boîtes de sa marque, tandis que lui, il aurait dû m'acheter deux boîtes de ma marque. Pourquoi ne voudrait-il pas considérer ces boîtes comme équivalentes ? Pour la simple raison que sa marque fait partie de sa personne.

De façon similaire, quand il tue son porc dont il me donne un morceau, c'est une partie de la personne du donneur qui devient partie de la personne du récepteur. On dit que ce premier est le père de ce porc. Le récepteur est le frère (réel ou symbolique) de la mère du porc. Le porc, en se substituant à la sœur perdue, devient donc une partie de la personne du récepteur. Mais le porc ne « paie » pas la sœur perdue. Le clan du mari devra, tôt ou tard, rendre une fille au clan de la mariée. Si celui-ci ne donne que « le prix de la fiancée », cela n'éteint pas la dette; cela ne fait qu'ajouter au nombre de circuits d'échanges. Les échanges de biens et de personnes circulent, en effet, toujours dans des circuits différents, jusqu'à ce que toutes les dettes soient équilibrées. Gregory fait valoir

que, parmi les nombreux circuits qui peuvent lier les partenaires, l'attribution d'un « terme de parenté » — donc, le don d'une personne — est « le don suprême » (1982 : 67), puisque ce type de prestation confère un statut (qualitatif) plutôt qu'un prix (quantitatif).

Gregory propose donc que l'économie clanique, fondée sur le don, n'est pas dominée par l'échange de « choses » mais plutôt par la méthode de la consommation guidée par la structure et les stratégies des relations d'échange. Celles-ci incluent l'échange de personnes par le processus de la reproduction sociale et biologique du clan. Gregory établit ainsi le premier de plusieurs concepts clés avec lesquels on analyse aujourd'hui l'échange en Mélanésie. Quand Marilyn Strathern reprit ce concept dans sa théorie d'ensemble, elle distingua de façon similaire entre les dons de choses, qui sont alors « personnifiées » et les dons de personnes qui sont ainsi « réifiées ». Comment démontrer la pertinence de cette idée dans un cas particulier, comme celui de la Papouasie-Nouvelle-Guinée d'aujourd'hui ?

D'abord, précisons que le modèle de Gregory est théorique. Dans sa forme pure, cette « économie clanique, fondée sur le don » n'existe probablement nulle part. Il faudrait donc plutôt démontrer que la circulation des biens y détermine plus rarement la reproduction des personnes, tandis que celle-ci détermine plus souvent la circulation des biens. Dans la société mélanésienne que je connais, par exemple, avant qu'une fille choisisse son mari, elle examinera l'état de son jardin. Si ce jardin est en désordre et peu productif, elle cherchera un autre mari. Ainsi, avant de décider à qui elle veut se « donner », elle jugera si, avec ce garçon, la production jardinière sera bonne. Cependant, la fille ne scrutera pas ainsi tous les jardins de la région en vue de choisir le meilleur jardinier, ce critère n'en est qu'un parmi plusieurs autres. Les statistiques montrent que le critère de la reproduction clanique jouait et joue encore un rôle très important, assorti d'autres critères, tels la productivité, la richesse et, surtout, le goût sexuel.

La deuxième condition de Gregory s'applique encore plus clairement. Ainsi, les experts externes disent souvent que les systèmes de production de la Mélanésie sont relativement peu « efficaces ». Quelle est, cependant, la nature des activités (représentations, sentiments, stratégies) par lesquelles les jardiniers « perdent leur temps » ? Gregory démontre que ces activités visent surtout la reproduction sociale et biologique du clan; quand on sacrifie de l'« efficacité », c'est souvent qu'on « investit » du temps à cette reproduction. Ainsi, l'analyse grégorienne du système total de la circulation, incluant la consommation et la production, en démontre la rationalité. Gregory se sert d'ailleurs librement des analyses des autres chercheurs dont je parlerai ci-après.

D'autre part, la Papouasie-Nouvelle-Guinée contemporaine est un État, dont aucune partie n'est plus une société tribale. Son économie se fonde partiellement sur l'échange des dons, mais en grande partie aussi sur la circulation capitaliste des marchandises. La plupart des économistes — de droite et de gauche — pensent que l'économie d'échange des dons y disparaîtra prochainement et que le capitalisme s'installera comme système dominant. À cet égard aussi, Gregory est hétérodoxe car tout en reconnaissant que beaucoup de biens d'échange s'y convertissent en marchandises, il démontre également que beaucoup des avoirs et des revenus de l'économie marchande de la Papouasie-Nouvelle-Guinée sont investis dans la reproduction des

statuts sociaux, fondée sur la succession des terres inaliénables et du système d'échange des dons. Les prestations matrimoniales et mortuaires, l'échange interlocal des dons et les opérations des Grands hommes assurent que le système de l'échange des dons continue à se reproduire à travers les générations.

Les hommes qui travaillent à l'extérieur des villages font des économies substantielles qu'ils remettent à leur parenté villageoise en argent et en marchandises, biens qui sont réservés en grande partie aux dons cérémoniels. En effet, la quantité de ces prestations augmente très vite d'une année à l'autre; selon Gregory, l'économie des dons d'échange est florissante. Il pense que les deux économies coexistent, sans que l'une ne gêne l'autre. C'est une hypothèse qu'il faudrait peut-être nuancer (voir Schwimmer 1987), car les données de la Province Oro démontrent que l'essor du capitalisme réduit la force de travail des campagnes tout en menaçant de plus en plus le patrimoine foncier. D'autre part, les statistiques de Gregory ne donnent que la grandeur des prestations particulières et ne calculent pas la valeur annuelle totale des transferts frais vers la campagne.

Cependant, ces questions de la macro-histoire n'invalident pas les analyses socio-économiques de Gregory. Le système d'échange des dons d'aujourd'hui s'alimente forcément des revenus provenant de l'économie marchande. Quand le sujet investit ceux-ci dans le circuit du don, il tient à y conserver alors ses droits individuels, quitte à les récupérer plus tard au profit de sa maison, par l'une des stratégies licites du système d'échange des dons.

Examinons brièvement deux de ces stratégies, le *keda* et le *kitoum*, inconnues de Malinowski, découvertes et décrites récemment. Ces stratégies sont-elles des inventions récentes du système, ou bien existaient-elles depuis toujours et doit-on en attribuer la découverte aux raffinements supérieurs de l'ethnographie contemporaine? Impossible de trancher cette question car nos informations sont ambiguës. Dès le moment où les Blancs s'établirent en Mélanésie, toutes les institutions mélanésiennes se transformaient rapidement et radicalement pour profiter des possibilités nouvelles et élaborer des mécanismes déjouant le pouvoir colonial. Avant l'arrivée des Blancs, tous les systèmes d'échange opéraient probablement avec moins d'objets et de partenaires, moins de fréquence, donc avec des calculs moins complexes.

Malinowski faisait partie de la deuxième génération d'ethnographes; c'est lui qui « découvrit » le premier des institutions, tel le *kula*, inaperçues par ses prédécesseurs. Weiner, Damon, Campbell, qui étaient de la quatrième génération, firent à Malinowski le même coup que celui-ci fit à Finsch, Barton, Seligman. Les institutions comme le *kitoum*, le *keda*, décrites brièvement ci-dessous, étaient occultées par le grand prédécesseur, mais devenaient très visibles dans les années 1970, au point qu'elles figuraient alors dans toutes les ethnographies (Campbell 1983). Elles ont dû être moins visibles avant 1920.

Malinowski voulait mettre le *kula* dans le contexte du mythe, de la magie, de la tradition. Il le traitait, au fond, comme « un échange simple », le moyen de stimuler et de coordonner d'autres activités socioculturelles. Campbell (*ibid.* : 202) accepte toute cette description de Malinowski, ainsi que l'idéologie qui soutient les activités des partenaires dans les circuits du *kula*. Le *kula* est un système d'opérations intercommunautaires, transigées dans le réseau de chemins (*keda*) où passent les objets de valeur du

kula. Chaque chemin est une alliance d'hommes d'environnements différents, aspirant au renom de chacun d'entre eux.

L'auteur y ajoute pourtant une deuxième idéologie, compatible avec l'économie marchande. Car, selon les explications de ces informateurs, pourquoi ne s'occuperaient-ils que d'un seul circuit, avec les mêmes objets de valeur de toujours, logés ici ou là chez les mêmes gens ? Il se trouve beaucoup de beaux coquillages célèbres à l'extérieur du circuit même le plus prestigieux. « Nous voulons les goûter tous² », disent-ils (*ibid.* : 217). Ils ont donc toujours eu la possibilité — devenue la pratique habituelle d'aujourd'hui — de passer d'un circuit à un autre qui semblait offrir des objets de plus grande classe.

Cependant, selon les règles du jeu, chaque fois qu'on reçoit un coquillage de son partenaire de *keda*, il y a un tiers dans le circuit qui a le droit de le recevoir à son tour. Si l'on met ce coquillage dans un autre circuit, il faut donc y substituer un don pour amadouer ce tiers. Or, Campbell démontre que la rivalité véritable, dans ce système, n'est pas entre ces partenaires intercommunautaires, mais plutôt au sein des localités mêmes où chaque homme a ses propres réseaux de *kula* et veut asseoir sa préséance dans son milieu politico-économique local.

Dans le *keda*, le renom, c'est la capacité d'obtenir les objets les plus prisés, les plus célèbres, parmi ceux qui circulent dans les réseaux du *kula*. Mais ces beaux coquillages circulent aussi dans le circuit interne, dans les villages, lors des grandes fêtes et des échanges entre affins. Or, chaque fois qu'on veut affecter un objet de valeur au circuit interne, il faut l'extraire des circuits externes. Il y a donc une contradiction dans le *kula* — et celle-ci, qui est au cœur même du système, n'est probablement pas moderne du tout —, c'est que les hommes du *kula* doivent équilibrer leurs circuits interne et externe — l'interne, parce qu'il est à la source de leur préséance locale, et l'externe, parce qu'il est presque la seule source des coquillages de qualité. Le *kula* ainsi que les circuits essentiellement semblables d'ailleurs en Mélanésie servent donc avant tout à la reproduction des statuts des maisons.

Toute cette liberté présuppose pourtant que le sujet puisse s'approprier des coquillages précieux, plus ou moins à titre individuel, pour les insérer ou les détacher librement des *keda* où ils circulent. Presque toutes les ethnographies des années 1970 font état des *kitoum* (*kitom*, *kitoma*, etc.). Les coquillages du *kula* sont en principe interprétables de deux façons : on peut les voir comme des dons qui circulent, ce qui est l'interprétation plus traditionnelle — chez les Mélanésiens ainsi que chez les anthropologues. Ou bien, on peut les voir comme marchandises, produites par quelqu'un (un individu, un groupe d'associés) qui ne perd jamais ses droits de propriétaire. « Si quelqu'un possède un objet de valeur comme *kitoum*, il peut en faire ce que bon lui semble — le détruire, le vendre, le retenir pour cinquante ans » (Damon 1980 : 282).

Damon note que les *kulaïstes* de Woodlark ne savent souvent pas qui a les droits de *kitoum* à un objet particulier de valeur. Un notable peut en avoir de trois à sept, mais il transige « dix fois ou plus » le nombre de coquillages en plus de ceux auxquels il peut avoir droit de *kitoum*. Il est bien conscient, par contre, que chaque coquillage a son propriétaire qui peut le réclamer peu importe où il se trouve. Cependant, même

2. L'auteur a traduit les courtes citations présentées dans ce texte.

aujourd'hui, on ne peut réclamer son *kitoum* à Woodlark sans « détruire ou affaiblir gravement une relation sociale » (1980 : 282). Une telle réclamation aurait-elle été sanctionnée plus sévèrement avant 1920 ? On trouve, cependant, surtout dans le sud-est de la région du *kula* (Thune 1983; MacIntyre 1983; Berde 1983), des fournisseurs de coquillages apprêtés, qui les vendent aux *kulaïstes* depuis toujours comme marchandises, donc comme *kitoum*, sans y voir le moindre impair. Cette idée n'est donc pas moderne en soi, ce qui est moderne c'est plutôt que les normes des *kulaïstes* commencent à ressembler davantage aux normes des fournisseurs.

Par ailleurs, le *kitoum* joue depuis toujours le rôle d'objet substitutif dans la relation entre beaux-frères. Dans les sociétés matrilineaires de la région massim, tous les statuts du frère de la mère passent au fils de la sœur mais celle-ci réside chez son mari et travaille pour le sous-clan de celui-ci. Après sa mort, la parenté du mari donne ce *kitoum* au sous-clan de l'épouse; ce don résulte, selon Damon, « de la métamorphose du travail d'une sœur » (1983 : 319). Ce don a donc deux significations différentes, car d'abord, cet objet, produit du travail des deux germains, entre dans le *kula* (métonymiquement) comme partie (masculine) de lui-même. Ensuite, quand ce *kitoum* sera échangé au loin dans le *keda*, comme bracelet (féminin) ou comme collier (masculin), il se transformera (métaphoriquement) en renommée d'un propriétaire dont les gens ne connaissent souvent même pas le visage.

Bien que j'aie proposé une distinction similaire entre les dons métaphoriques/métonymiques (Schwimmer 1974), je préfère me conformer désormais au vocabulaire de Strathern, à savoir « mediated exchange » (l'échange par entremise) et « unmediated exchange » (l'échange sans entremise). Dans le premier cas, on donne des choses qu'on a produites par son travail, comme les porcs, les taros, les noix de coco ou d'arec, les ornements. Ce sont des choses « personnalisées » mais détachables, au sens que chacune a une relation d'identité avec une partie de la personne du donneur, comme dans le modèle de Mauss.

L'échange sans entremise s'approche davantage, mais pas entièrement, de l'idée du « don gratuit » de Godbout. Sauf que les choses ne sont pas détachées du tout; mais les résultats du travail du sujet se montrent directement chez autrui, sous diverses formes : santé, croissance, partage dans la famille, corps de la femme qui enveloppe son fœtus. Négativement, cette catégorie n'inclut pas les coups du guerrier, mais plutôt le mal fait par un corps à un autre à cause de sa nature même, comme dans le cas de la « pollution sexuelle » (Strathern 1988 : 178-179). Le *kitoum* reçu par le frère après la mort de sa sœur donne à voir le produit du travail fourni sans entremise par celle-ci de son vivant.

Pour la théorie générale, cette littérature a donc fait le pont entre les idées, conflictuelles au début, de Godelier et de Meillassoux. L'idéologie échangiste domine chez les consommateurs du *kula*, alors que chez les fournisseurs, c'est l'idéologie productiviste qui prévaut. Dans la mouvance du capitalisme, les consommateurs commencent eux aussi à changer de valeurs. Or, la production et la consommation ne sont que deux moments de la circulation; la consommation est de loin le moment le moins compris, le plus négligé. Le don tombe dans la catégorie désignée par Marx et Gregory comme « la production de la consommation », donc la consommation comme condition

nécessaire à la production d'êtres humains. À ce sujet, je résumerai les analyses de Munn et de Strathern qui ont ouvert de nouvelles perspectives.

Le beau livre de Nancy Munn, *The Fame of Gawa* (1986), vient confirmer d'abord l'analyse de Gregory : l'échange fait partie de la structure de la consommation. C'est en donnant et en mangeant la nourriture d'autrui que les actes de la consommation stimulent la reproduction sociale et biologique. D'autre part, l'art du *kula* est surtout l'art de persuader autrui, donc « de reconstituer soi-même dans l'esprit d'autrui » et de se créer ainsi « un agent externe du soi ». Voilà la capacité qui se développe dans le *kula* et qui se cristallise éventuellement dans la « renommée » (Munn 1986 : 61).

D'abord, pour réussir dans l'échange, les Gawans règlent le niveau de leur propre consommation de nourriture. En tant que donneurs, ils ne mangent pas ou le font avec modération. En ménageant la condition de leur corps ainsi que de leurs jardins, ils pensent hausser, en conséquence, la séduction des coquillages présentés à leurs partenaires. Mais ce ne sont que des stratégies; comment sait-on qu'on a vraiment réussi ? Ce n'est pas en comptant tes richesses que tu peux le savoir; c'est que les gens lointains, qui ne te connaissent même pas, « disent ton nom » (*ibid.* : 117). C'est par cette parole d'inconnus que le Grand homme gawan « en arrive à se connaître ». L'objet d'échange est donc finalement l'image du soi. Munn répond ainsi à la question posée par Leenhardt (1947 : chap. XI) : le Mélanésien, comment se connaît-il ? Plutôt que de n'avoir un seul « soi » auquel il se réfère, il en a plusieurs; ce sont ses agents sociaux dont il apprend à anticiper le regard.

Ce qui donne sa profondeur particulière au livre de Munn, c'est qu'elle insiste sur la « négativité » du *kula* gawan — son refus de reconnaître du renom à la plupart de ceux qui produisent la richesse du Grand homme. Ce dernier est menacé, en effet, par des exclus qui peuvent l'ensorceler quand « la plus-value, le déséquilibre semblent violer la morale égalitaire des Gawans » (*ibid.* : 233). Or, dans cette culture, le conflit et la sorcellerie se manifestent empiriquement quand les Grands hommes exigent des prestations excessives, quand les rivalités entre les maisons empiètent sur les intérêts communs, mais symboliquement, la sorcellerie se fait par un couple frère/sœur, agissant comme représentants de leur maison. Diminués par leurs rivaux, les hommes de la maison décident d'exercer des représailles. Le frère donne de la nourriture spéciale à sa sœur de clan, lui demande de jeter un sort. C'est à elle de consentir ou non. Finalement, tous les deux en seront responsables (*ibid.* : 263). Cependant, Munn ne dit pas pourquoi le rapport homme/femme joue ici ce rôle primordial.

M. Strathern, par contre, traite l'échange des dons en Mélanésie comme une activité sexuée qui fait partie de « la construction sociale et culturelle de la sexualité » (1988 : 68). Tout en apportant des nuances importantes, elle propose (*ibid.* : 312) que le mariage, structure élémentaire de la parenté (Lévi-Strauss 1949), est l'analogue fondamental par lequel les Mélanésiens se représentent l'échange des dons. On a parfois prétendu que ce type de modèle présente l'homme comme « sujet » de l'échange et la femme comme « objet ». Mes observations chez les Orokaiva ne confirment pas cette implication. Voici, par exemple, une chanson dont une femme est le sujet : « Ma sœur, devrais-je quitter mon mari ? devrais-je quitter la piste des filets de wallaby ? quitter la piste des filets de cochon ? » Les wallabys, les cochons et le secret de la fabrication de filets efficaces sont en effet des dons provenant des ancêtres de la maison du mari. Le

gibier, les filets font donc partie de sa personne. C'est pourtant le sujet féminin, aimant l'homme ainsi que ses filets, qui se déclare peu disposé à le quitter.

Le don sexué peut se présenter avec ou sans entremise. Dans le premier cas, l'univers se pense comme séparé (très provisoirement) en deux catégories fermées : donneurs/destinataires, tandis que l'objet donné exprime la relation entre les deux parties. Or, les rôles joués par les donneurs/destinataires des dons cérémoniels avec entremise se classifient normalement comme masculins/féminins. Aux noces, la maison tout entière du preneur de la femme se classe comme masculine; la sœur du mari y joue un rôle masculin; les prestations provenant de cette maison se classifient comme masculines. Également, les prestations venant de la maison des donneurs de femme, en retour, se classifient comme féminines.

Ainsi, Strathern peut qualifier les dons avec entremise comme androgynes, en ce qui concerne les prestataires ainsi que les prestations. Dans beaucoup de relations d'échange, le gibier, les noix de coco, les ornements sont masculins tandis que les vêtements, les noix d'arec, les denrées récoltées sont féminins. Il y a cependant des relations où le sexe des objets d'échange s'inverse. Ceci pose une question ontologique. Tandis que la métaphysique occidentale attribue une essence à la chose-en-soi et traite le soi individuel comme une catégorie de la pensée, la pensée mélanésienne prime les relations.

Strathern (1988 : 13-15, et note 7) prétend aussi qu'en Mélanésie, comme en Asie du Sud, on ne regarde pas les personnes comme des « individus », c'est-à-dire comme des unités indivisibles, délimitées, mais plutôt comme divisibles — on dirait : des « dividus ». Ces personnes « dividuelles » absorbent des influences matérielles hétérogènes. D'autre part, elles émettent leurs propres substances codées capables de reproduire une partie de leur nature dans le soi d'autrui. Le soi de chaque « dividu » comprend donc tous les éléments de la sociabilité générale. Il forme un microcosme social, un faisceau de relations aussi hétérogènes que la « société » tout entière. Ces relations se nouent avec des choses (subjectivées) ainsi qu'avec des personnes (objectivées).

Si les personnes et les objets se réduisent ainsi à un faisceau de relations, comment se propagent-ils ? Dans la pensée mélanésienne, leur propagation ne pourrait être que l'effet des relations préalables, établies par des dons (sexués) sans entremise. Les cultures mélanésiennes possèdent des représentations, des rites, des mythes divers en rapport avec l'ethnophysiologie génétique, où les agents principaux sont toujours la mère, le père, le frère de la mère et l'enfant. Peu importe le système de descendance, les Mélanésiens ne disent pas que le fœtus se développe en se nourrissant du sang maternel. Dans plusieurs sociétés on pense que la nourriture provient du « sang » (c'est-à-dire la semence) du père, ainsi que de l'esprit qui entre dans le fœtus, provenant des ancêtres du clan du père et/ou de la mère. Si cet esprit provient d'aïeux maternels, il loge dans le sang de la mère et il *aide* le père à nourrir le fœtus. Mais la mère est surtout le contenant à l'intérieur duquel le fœtus peut grandir, croître. Et la mère grandit et croît avec lui. C'est l'exemple primordial du don sans entremise.

Le don sans entremise est toujours un don secret. L'enfant n'en sait rien. Ce secret se partage ou bien entre les conjoints ou bien entre les germains. L'ethnographe en prend connaissance en interrogeant ses interlocuteurs sur le type de prestations intrafa-

miliales dont parle aussi Godbout : les supports affectifs, les services rendus, les dons de transmission. Tous ces dons se distinguent des « dons rituels » (Godbout 1992) en ce que ces derniers sont explicites, quantifiables, même s'ils dépassent les règles du rituel. En effet, il y a souvent des règles qui disent, aussi, dans quelles circonstances il convient de les dépasser. Quand l'homme ou la femme s'adonne à ces prestations non dites, les Mélanésien en parlent comme si il/elle se substituait à la nature, s'y insérait, comme si il/elle aidait la nature à faire son travail.

Qui est l'exclu de ce secret ? Dans les sociétés patrilineaires, le beau-frère a le rôle du tiers exclu, mais aux îles trobriandaises matrilineaires ce rôle revient au père. Dans beaucoup de sociétés mélanésiennes, le secret se partage entre les hommes et la femme devient le tiers exclu. Comme je l'expliquai dans un article au sujet du secret (Schwimmer 1980, cité dans Strathern 1988), le tiers exclu est toujours l'objet ultime du discours secret entre les deux autres. Ainsi, comme je le démontrai, les secrets d'un collège d'hommes, révélés aux novices masculins, concernent la nature de la femme. Strathern alla beaucoup plus loin quand son analyse des données mélanésiennes démontra que les secrets des conjoints (ou des germains dans une société matrilineaire) concernent le processus de la croissance du fœtus et de l'enfant, ainsi que l'« enveloppement » (*encompassment*) de ce dernier dans leur unité sociale délimitée.

Donner sans entremise serait donc un acte d'enveloppement, permettre la croissance secrète, enfin, la reproduction du sujet local. Comme exemple d'un « don avec entremise », l'auteure mentionne le don d'un repas mangé par les visiteurs seuls, tandis qu'un repas partagé par tous serait un « don sans entremise ».

L'enveloppement primaire est donc conçu comme celui de la femme enceinte qui enveloppe son fœtus et dont le corps s'élargit par la forme du fœtus. Le mari ou le frère (selon le système) enveloppe alors ce corps enceint par le travail (sexuel, jardinier) qu'il fait pour eux. Ainsi le don sans entremise n'a jamais de contrepartie précise. La naissance de l'enfant ne constitue pas le retour d'un don, mais plutôt la preuve de la réussite du travail fait par les enveloppeurs.

La logique chrétienne et la construction mélanésienne du don

La construction mélanésienne du don dépend, on l'a vu, de la philosophie relationnelle que je viens de décrire. Celle-ci ne valorise aucune activité, fût-elle libre, spontanée, gratuite, à moins qu'elle n'établisse ou ne maintienne une relation sociale. Le don (avec ou sans entremise) est donc une contrainte pesant sur tout le système de relations existantes ou envisagées. Le système analysé par Godbout, avec ses dons anonymes, ses dons d'organes aux hôpitaux, la charité envers les missions africaines, n'a pas de parallèle en Mélanésie, sauf si ces dons font partie d'un système existant de relations, par exemple avec un hôpital ou un missionnaire particulier.

La notion du don anonyme ne devient intelligible ici que dans le contexte du sacrifice. En Mélanésie comme ailleurs, on n'espère aucun « retour » particulier du don quand on sacrifie. Je m'en tiens ici au seul exemple du système *kewa*, décrit par John LeRoy et mentionné brièvement par Strathern (1988 : 278). Les chansons du village Koiari (Kewa) présentent le sacrifice des cochons comme analogue à la plantation des taros, des bananes, du pitpit et d'autres cultigènes jardiniers. LeRoy démontre, par

exemple, dans ces chansons (1978 : 55, 57, 66), que la phrase « les filles apportent des boutures de pitpit » fait allusion à la visite des sacrificateurs apportant leurs cochons. Une chanson qui dit : « La dinde de la brousse Melapasi continue à faire son nid et à enfouir ses œufs » fait comprendre aux Kewa qu'un homme nommé Melapasi, d'un village lointain, viendra tuer ses cochons à Koiari. Or, une fois qu'on plante des boutures ou qu'on enfouit des œufs au chaud à mûrir, un pied au-dessous du sol, c'est ainsi que l'espèce se reproduit. LeRoy explique : « La conscience rationnelle trouve difficile à comprendre qu'on tue et qu'on mange un cochon qu'on a élevé. Ces métaphores pensent la fin d'un cycle de vie (d'une plante, d'un cochon) en fonction de sa genèse; elles pensent la destruction en termes de productivité et de créativité » (ma traduction).

Ce type de sacrifice n'est comparable ni au sacrifice chrétien ni à la formule sacrificielle romaine du *do ut des*. Comme le fait remarquer Strathern (1988 : 264) : en communiquant avec les fantômes et les esprits ancestraux, le sacrificateur laisse incomplètes les opérations. L'objet du sacrifice, la bénédiction ancestrale, est représenté comme un don sans entremise. Le sacrificateur ne veut pas de dons mais que la prochaine génération s'épanouisse. Le don rituel médiatise une relation mais la croissance résulte d'un processus « naturel », stimulé par l'action « spontanée » d'un sujet humain. La notion de gratuité et de spontanéité n'est donc pas absente, mais ambiguë. Elle se manifeste dans la réaction espérée du destinataire du sacrifice. En effet, pour celui-ci le don sacrificiel n'est perçu ni comme libre ni comme contraignant. L'analogie de la plantation est donc juste : on plante afin de récolter mais la terre n'est pas obligée de pourvoir.

Comparons cette vision du don à celle du Nouveau Testament (École biblique de Jérusalem 1975) qui impose le don gratuit comme une obligation religieuse majeure. Mon analyse de la Bible ne prétend pas interpréter ses allégories. Je me limite à la signification primaire, concrète du texte, telle que lue par le chrétien mélanésien, selon les codes de réception de sa littérature orale traditionnelle. Je choisis quelques paraboles archiconnues, dont l'interprétation ressemble assez bien à l'interprétation québécoise, sauf pour quelques nuances où la vision mélanésienne du monde vient infléchir l'interprétation des Évangiles. Par cette méthode, bien que le livre de Godbout n'ait aucune idée ouvertement religieuse en vue, j'espère démontrer que le modèle du don proposé ne fait que reproduire celui des Évangiles. Dans la mesure où les Québécois sortent de ce modèle évangélique, ils se distancient aussi du modèle godboutin du don.

Les dons aux étrangers

L'Évangile selon saint Matthieu (25, 31-46) dit que le Christ jugera les hommes sur leurs œuvres de miséricorde, leurs dons gratuits : « Dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait ». Il semble aussi que les œuvres pour les étrangers ont plus de mérite que celles pour les proches. Ceci s'applique aussi au choix des invités aux festins : « Ne convie ni tes amis, ni tes frères, ni de riches voisins, de peur qu'eux aussi ne t'invitent à leur tour et qu'on ne te rende la pareille. Mais lorsque tu donnes un festin, invite des pauvres, des estropiés, des boiteux, des aveugles; heureux seras-tu alors de ce qu'ils n'ont pas de quoi à te rendre ! Car cela te sera rendu lors de la résurrection des justes » (Lc 14, 12-14).

Il semble en effet que la renonciation miséricordieuse est un rite sacrificiel judéo-chrétien, mais la Mélanésie ne manque pas d'exemples de commandements et de comportements semblables. Ce qui est particulier aux Évangiles, c'est que la relation avec le Christ amenuise forcément toutes les autres relations, comme celles avec le père, la mère, l'épouse, les enfants, les frères et sœurs (Lc 14, 26). « Car si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense aurez-vous ? Les publicains eux-mêmes n'en font-ils pas autant ? » (Mt 5, 46). Pour se distinguer des publicains, il faudra donc surtout inviter des étrangers aux festins, donner aux étrangers et à ceux qui sont censés incapables à jamais de retourner le don. Le don n'a donc de valeur morale que si les destinataires tombent dans cette catégorie. Ici, l'écart entre les valeurs chrétiennes et mélanésiennes paraît clairement : en agissant de cette façon, le Mélanésien aurait vite fait de ruiner la réputation de sa maison et personne ne louerait ses vertus. Le Mélanésien, chrétien ou païen, est grand donneur. Il donne aussi aux pauvres, mais gère prudemment les biens que les ancêtres lui ont transmis comme fiduciaire.

Les dons des publicains

Afin de faire comprendre qu'une fête offerte aux gens qui vous aiment n'a pas de valeur morale, le texte cité ci-dessus fait remarquer que les publicains aussi fêtaient ceux qui les aiment. Ce qui semble sous-entendre que les publicains sont en principe dépourvus de toute vertu morale. Ici encore, le Mélanésien ne saisirait pas le raisonnement. Si les publicains fêtaient convenablement leur parenté consanguine et affinale ainsi que leurs autres relations proches, dans une attitude de renonciation et de générosité, le Mélanésien y voit plus qu'une attitude « naturelle »; il y voit une attitude religieuse. Bien gérer les biens transmis par les ancêtres est en principe vertueux. La générosité est vertueuse aussi. Bien gérer, avec générosité, est la plus grande vertu possible. Selon les valeurs chrétiennes, par contre, le publicain — le marchand de Godbout — n'est pas compté comme sujet religieux. Car il est censé viser forcément la récupération économique (en principe impie) des dons.

Le modèle des Évangiles, comme celui de Godbout, distingue trois catégories absolues : le croyant, le publicain, César. Évidemment, la porte du croyant est toujours ouverte, mais seuls les croyants seront élus. Ce concept de l'élection est difficile aussi pour les Mélanésiens et pour les peuples de l'Océanie en général. J'ai rencontré beaucoup de Mélanésiens ou de Maoris chrétiens, mais personne parmi eux ne croyait vraiment à la damnation. Ils acceptaient bien la doctrine des brebis et des chèvres, mais ils croyaient que les personnes qu'ils connaissaient eux-mêmes, dans le village, étaient toutes un peu entre les deux extrêmes. Celles qui étaient comme les publicains avaient d'ailleurs mauvaise réputation; tout le monde était d'accord avec les Évangiles pour les exécuter. Mais damner, c'est différent.

Une tendance très prononcée dans les Évangiles, profondément enracinée dans la pensée québécoise, est d'exclure la catégorie des « marchands » de la communauté des élus. On a vu tout récemment deux livres d'auteurs québécois homonymes (Jacques Godbout) qui fustigent tous les deux les marchands comme catégorie (*Le murmure marchand*, 1989; *L'esprit du don*, 1992). Cette position extrême peut être liée à la lutte nationaliste au Québec où les intérêts commerciaux sont souvent entre les mains d'étrangers. Dans ce cas, la fustigation des marchands se calmera, une fois que la souveraineté sera acquise.

En attendant, rappelons quelques nuances apportées au rejet du commerce dans les Évangiles, comme dans la parabole des talents (Mt 25). Les intendants ne peuvent pas « faire produire » le capital de leur Maître sans le gérer commercialement. Sans reconnaître le mérite religieux de celui qui ne fait que s'enrichir lui-même, la parabole valorise le serviteur cherchant à enrichir son Maître. Si l'on entend le mot « Maître » en termes mélanésien (comme des relations ancestrales et communautaires), la Mélanésie est sur le point d'accepter les principes évangéliques de la gestion et du commerce. Car, pour la grande majorité, la gestion et le commerce y sont inséparables des intérêts de la maison, du village, de la confédération qui fonctionnent comme des objets religieux. Si l'entrepreneur était le seul bénéficiaire de l'argent gagné, son entourage ne l'accepterait pas.

Le danger, pour l'intendant néo-guinéen, est plutôt de se plier trop facilement aux exigences de son milieu et de faire faillite pour avoir distribué trop de dons gratuits. Ceux qui réussissent (sans se faire détester) ont le même type de grande réputation que le bon chasseur. On se dit qu'ils n'auraient pu accumuler leurs richesses si les ancêtres ne les leur avaient pas données (sans entremise), s'ils n'avaient pas été contents d'eux. Leur réussite matérielle fait la preuve de leur vertu. On raisonne selon la logique de la parabole des talents plutôt que selon celle du capitalisme occidental.

Les dons de la nature

Si l'eschatologie chrétienne rejette ainsi le publicain en tant qu'*homme naturel*, quelle est alors la philosophie chrétienne envers la nature ? Cette question est évidemment trop large pour être traitée ici, mais rappelons l'histoire du figuier, maudit parce qu'il ne portait pas de fruits hors saison (Mt 21, Mc 11). Cette histoire serait difficile à prêcher en Mélanésie où même le sorcier n'oserait espérer qu'un arbre porte fruit hors saison. Le sorcier n'a qu'à garantir que l'arbre ne sera pas stérile la bonne saison venue. Tandis que la sotériologie chrétienne se place radicalement au-dessus des lois de la nature, le sauveur mélanésien ne cherche qu'à infléchir ces lois pour qu'elles jouent en faveur du groupe humain.

Paradoxalement, les Évangiles se servent libéralement de la nature comme source d'*images* pour présenter leurs concepts essentiels, tels que « la foi ». « Si vous aviez de la foi gros comme un grain de sénevê, vous auriez dit au mûrier que voilà : “Déracine-toi et va te planter dans la mer” et il vous aurait obéi ! » (Lc 17, 6). Selon l'analogie, aucun obstacle n'empêchera que le grain, même le plus petit grain qui soit, ne se développe, ne grandisse, n'accomplisse son destin. La nature fournit donc l'image de la ténacité, de l'engagement infini de la foi.

Cette image de la foi a beaucoup de résonance chez le Mélanésien. On ne trouvera pas d'exemple plus frappant du don sans entremise que d'amener le mûrier à se déraciner et à se planter dans la mer. Une fois de plus, le Sorcier suprême semble se placer au-dessus des lois de la nature. Les mythes mélanésien mentionnent souvent des arbres qui se trouvent dans des situations extraordinaires, dans l'eau, la cime en bas, ou même enracinés, mais le mythe mentionne alors un événement quasi naturel qui a causé ce désastre. Dans les Évangiles, par contre, il n'y avait pas de désastre, mais le Christ a voulu démontrer la puissance de la foi.

En effet, par les dons sans entremise, selon la pensée mélanésienne, l'homme s'identifie précisément aux forces de la nature, afin que les enfants naissent et grandissent, que les cultigènes s'épanouissent, que le gibier soit capturé, que les ennemis se tiennent à bonne distance. Les Mélanésiens diraient volontiers que, pour réussir ces exploits, ils ont besoin de la foi d'un grain de sénevé. Car leur travail rencontre beaucoup d'obstacles — des malheurs, des menaces, des dangers. Ils imputent leurs échecs à leurs relations avec les esprits, ou aux hommes animés par les esprits. Quels que soient leurs objets religieux, leur relation sacrificielle, comme celle des chrétiens, reste toujours « incomplète », car les esprits ne complètent jamais leurs opérations, ni ne déclarent jamais explicitement leur volonté.

Le don des femmes

L'ambiguïté de la relation sacrificielle apparaît aussi dans la parabole de Marthe et Marie (Lc 10). Selon les Évangiles, entre Marthe qui « se soucie et s'agite pour beaucoup de choses » et Marie qui, « s'étant assise aux pieds du Seigneur, écoutait sa parole », c'est cette dernière qui « a choisi la meilleure partie ». Le Mélanésien, quant à lui, ne ferait pas cette distinction entre le langage du corps et le langage de l'âme. Dans les termes de Strathern, on dirait que Marthe s'occupe des dons par entremise comme la nourriture, tandis que Marie s'occupe du don sans entremise, comme la croissance cachée, intérieure, de la conscience religieuse.

Chacune de ces deux modalités du don peut traduire une attitude religieuse chez les Mélanésiens. Car ils considèrent le partage de la nourriture avec les invités comme un sacrement, inséparable de la réception du message du visiteur. En effet, les Mélanésiennes sont très actives dans les cultes chrétiens millénaristes, ce qui ne les a jamais empêchées de faire la cuisine. Les prophètes leur parlent, les initient, mais ils attendent que tout le monde ait mangé. En Mélanésie, Marthe et Marie s'occupent donc toutes deux de la cuisine et sont initiées ensuite. Les hommes, quant à eux, s'occupent des jardins et de la chasse pour préparer l'accueil du prophète. En dévalorisant ces dons avec entremise, les Évangiles semblent presque exclure que le langage du corps ne puisse exprimer la participation religieuse.

En plus de se rapprocher davantage de l'attitude sacrificielle chrétienne, le don sans entremise de Marie se distingue aussi par sa retenue, sa réticence. Car les Évangiles disent aussi : « Quand tu jeûnes, parfume ta tête et lave ton visage pour que ton jeûne soit connu, non des hommes, mais de ton Père qui est là, dans le secret; et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra » (Mt 6, 17-18). Ce secret fait partie des conditions de l'initiation et de la connaissance sacrée : « À vous il a été donné de connaître les mystères du royaume de Dieu; mais pour les autres, c'est en paraboles, afin qu'ils voient sans voir, et entendent sans comprendre' » (Lc 8, 10). Les relations avec les esprits sont secrètes pour des raisons semblables en Mélanésie. Les connaissances ethnogénétiques y sont secrètes; on cache les noms des esprits invoqués lors des sacrifices; tout ce qui se rapporte aux esprits a un nom secret ainsi qu'un nom public. Les profanes écoutent des histoires, des paraboles, des « mythes », mais ils sont tenus à « entendre sans comprendre », exclus des significations « véritables », révélées seulement par les noms et les formules sacrées. Le secret fait partie de la relation avec les esprits qui serait perdue si elle était révélée.

La différence la plus profonde entre les visions mélanésienne et évangélique se situe pourtant sur le plan de la sexualité du don. Tous les dons mélanésiens, avec ou sans entremise, sont sexués et le don de Marthe est sexué aussi (marqué au féminin). Ce don de Marie d'écouter, d'absorber le message est-il sexué aussi ? Si la personne mélanésienne est structurée comme un « dividu », avec certaines qualités « androgynes », elle n'est pas obligée de penser que l'écoute de Marie est marquée par sa féminité. Les vers de Ducharme, cités en exorde de cet article, défendent ce point de vue. Dans le contexte de l'Église catholique, où le soi est unitaire, cette question semble infiniment complexe. Si l'Église considère l'écoute de Marie comme un don sexué, elle doit reconnaître deux types de féminité, celle des mères de famille (comme Marthe) et celle des religieuses (comme Marie).

Homo donator

Si l'on veut construire un modèle universel du don, celui-ci devrait faire abstraction de la division du genre humain en saints hommes par opposition aux marchands — publicains, Samaritains, pharisiens —, car cette division n'est pas reconnue universellement. On pourrait donner beaucoup d'exemples de cultures où chacune de ces étiquettes conviendrait à tous les humains selon les divers types de relations qu'ils nouent dans la vie. Le don gratuit, l'attitude du sacrifice peut prendre la forme, décrite ci-dessus, du don sans entremise. Il se fonde en partie sur la vie religieuse, mais aussi sur la transformation des processus physiologiques, industriels et sociologiques. Normalement non dit, secret, silencieux, le don sans entremise ne constitue jamais un système complet, car il faut toujours que ceux qui ne sont pas « dans le secret » soient réintégrés dans le réseau des relations, ce qui ne pourrait se faire que par les dons avec entremise.

Le concept du *homo donator* (Schwimmer 1994a) réunit donc les dons des deux types. D'autre part, il peut rendre compte des faits sociopsychologiques observables en Occident, sans s'encombrer des réifications particulières de la pensée occidentale. Il y a des domaines où la logique des relations et du don sans contrepartie, appliquée aux sociétés occidentales contemporaines comme le Québec, pourrait être fort utile. D'abord, en rapport avec la reproduction de la famille, les sciences sociales sont loin de cerner les subtilités des relations si bien comprises par nos meilleurs romanciers (Blais, Ducharme, Hébert, Roy, Tremblay, et plusieurs autres). Les paliers du don précisés par Godbout se limitent aux dons sans contrepartie, mais les romanciers emportent la conviction quand ils en décrivent aussi les contreparties cachées.

Ainsi, dans *Dévadé* de Ducharme (1990), chacun des deux milieux où circule le héros le comble de dons avec ou sans entremise, considérés par les donateurs ainsi que par les destinataires comme étant libres, gratuits, spontanés. Pourtant, le romancier reconnaît d'emblée, et le héros le comprend graduellement, que cette gratuité est une illusion, que le destinataire s'enferme malgré tout dans un cycle infernal de servitudes, établies par le désir même des dons qu'il reçoit. Il se peut donc que le don libre libère le donneur mais Ducharme ne pense pas qu'il libère aussi le destinataire. Il se peut bien que les relations décrites dans ce roman correspondent de plus près au modèle mélanésien qu'au modèle de la famille québécoise proposé par Godbout.

Deuxièmement, en rapport avec le localisme au Québec, on aurait tort de supposer que le marchand et les fonctionnaires ne donnent jamais sans contrepartie, car ils sont pris, eux aussi, dans le processus de la reproduction des sujets locaux (Schwimmer 1994b, 1994c). Toujours menacée par les agencements des pouvoirs centraux et les dissensions internes, la survie du sujet local est essentielle à la survie du Québec comme nation. En conséquence, les localités se revigorent par une multitude de formes de dons sans contrepartie, dont celle du bénévolat analysée par Godbout. Les fêtes populaires en fournissent de bons exemples. Or, ces pratiques ressemblent au système de don mélanésien, dans leur finalité ainsi que dans leurs procédés. Je ne pense d'ailleurs pas que la théorie de Polanyi puisse les expliquer convenablement. Car même s'il y a trois systèmes distincts de circulation, ceux-ci sont très interdépendants aujourd'hui au Québec. Aussi, les mêmes agents font souvent partie de chacun des trois systèmes. Ces agents cherchent donc à trouver l'équilibre entre divers types d'exigences, tout comme le Grand homme mélanésien.

Troisièmement, la nature est, depuis toujours, le domaine privilégié des dons avec et sans entremise. Elle donne les plantes nutritives, odorantes et médicinales, les animaux cynégétiques et domestiqués, les matériaux de construction, mais aussi des signes prémonitoires visuels, auditifs, odorants, ainsi qu'un paysage qui médiatise entre le monde des choses et celui de la subjectivité humaine. Même ces dons-là ne sont pourtant pas vécus comme gratuits. En effet, mus par le désir de les perpétuer et d'entretenir des relations suivies avec les esprits qui les fournissent, les humains les réciproquent par des prestations cérémonielles, sacrificielles qui font partie, elles aussi, du système du don. Berque (1995) dit avec justesse que les « primitifs habitent leur forêt vierge comme un milieu domestique ». Les études de ce « milieu » révèlent en effet que le paysage est vécu par les humains comme un don sans entremise, mais ces études sont rares en Occident, plus avancées en Orient (Berque 1986, 1990, 1995; Callicott et Ames 1989; Clammer 1993, 1995). Luc Bureau fait remarquer qu'il faudrait, au Québec, « que nous entrions en résonance avec les multiples figures et mouvements de la Terre » (1991 : 264).

Finalement, en ce qui a trait aux dons sexués, il est surprenant de voir Godbout énoncer sans ambages que, dans le don archaïque et dans le don moderne, la femme est « l'acteur principal du don rituel, intime ou communautaire, et du don aux étrangers, de tous les types de don en fait » (1992 : 210). Notons d'abord que cette déclaration est ontologique : on aurait donc tort même de parler du *homo donator*, le terme *femina donatrix* étant plus conforme aux faits signalés par Godbout. La question est de savoir si cette vision des choses est « objective » ou si elle résulte simplement de la perspective de l'auteur. La pierre angulaire de la théorie de la *femina creatrix* est évidemment la représentation, largement répandue en Occident, selon laquelle c'est la femme qui « donne » la vie à son enfant et qui « donne » cet enfant à son mari. Sans reproduire ici toutes les données et analyses de Strathern (1988) à ce sujet, disons que les Mélanésiens, appuyés par les généticiens, considèrent le processus de la genèse comme résultant de la collaboration, sur tous les plans, entre les deux parents. Les Mélanésiens pensent que ni la femme ni l'homme n'est propriétaire du fœtus, bref que le fœtus n'a pas de propriétaire. Ce que font les parents, tous les deux, pendant tout le processus de la genèse, c'est de « donner », mais sans entremise. Ils font du travail; ce sont des prestations parfaitement gratuites, sans retour possible du « don ». Évidemment, cette

théorie, tout comme la théorie courante en Occident aujourd'hui, n'a aucun statut « objectif » : ce sont ces modèles ethnogénétiques, intégrés parfaitement aux autres visions de l'univers, qui prédominent dans les cultures en question.

La femme travaille, l'homme travaille aussi; ils établissent leur famille ensemble. Chacun contribue d'ailleurs de l'information génétique au fœtus. Chaque culture, la nôtre aussi, construit ses représentations de ce qui se passe. Parmi ces représentations, fondées en bonne partie sur des faits sociaux exacts, il y a aussi l'idée, largement répandue, que la plupart de ces prestations sont sexuées. Et l'idée que certaines de ces prestations sont non dites, apparemment « naturelles » tandis que d'autres sont visibles, quantifiables, ostensibles. Une bonne partie du travail auquel contribue l'homme dans le Québec contemporain s'inscrit dans le secteur salarié ou marchand. Ce travail-là ne correspond pas à ce que Godbout appelle un « don », tandis que le mari papou construit une maison, défriche le jardin, va à la chasse et considère tout cela comme des dons à sa famille. Les activités se ressemblent partout, mais le discours est différent : la religion papoue croit à la fusion du sang des deux clans; le catholicisme québécois glorifie la *femina donatrix*.

Je propose, quant à moi, de reconnaître à titre égal les prestations familiales de l'homme et de la femme dans toutes les cultures. Je dirais que l'homme québécois offre des dons sexués, des dons masculins, à sa famille, à sa communauté, à sa patrie. Il produit ces dons par le travail qu'il fait — dans n'importe laquelle des sphères de circulation de Polanyi. Après les avoir produits, l'homme les convertit en dons en faveur de sa femme, de son enfant. C'est ce que Gregory appelle la « consommation productrice ». Cet aspect de sa relation avec la famille se médiatise donc par une prestation ostensible. En plus, l'homme élève l'enfant qui le remplacera plus tard dans le système économique, politique, social, religieux de la localité et de la nation. C'est le don de l'ouvrier à sa communauté. Cet aspect de la « consommation productrice », le don permettant à la localité de se perpétuer, est d'abord non dit, indicible, mais le jour viendra de présenter le fiston successeur. Comme l'a démontré Simmel (1955), le secret et le caché n'ont pas d'existence sociale à moins d'être cumulés par le moment suprême de la révélation. Une idée qui n'est nullement absente, d'ailleurs, de la pensée religieuse.

Références

BATTAGLIA D.

1990 *On the Bones of the Serpent*. Chicago : University of Chicago Press.

BERDE S.

1983 «The Impact of Colonialism on the Economy of Panaeati»: 431-443, in J.W. Leach et E.R. Leach, *The Kula. New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge : Cambridge University Press.

BERQUE A.

1986 *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*. Paris : Gallimard.

1990 *Médiance. De milieux en paysages*. Montpellier : Reclus.

1995 *Les raisons du paysage*. Paris : Hazan.

BIERSACK A.

1982 « Ginger Gardens for the Ginger Woman », *Man*, 17 : 239-258.

1984 « Paiela Women-Men », *American Ethnologist*, 10 : 118-138.

BRINDLEY M.

1984 *The Symbolic Role of Women in Trobriand Gardening*. Pretoria : University of South Africa.

BUREAU L.

1991 *La Terre et Moi*. Montréal : Boréal.

CALLICOTT J.B. et R.T. Ames

1989 *Nature in Asian Traditions of Thought*. Albany : State University of New York Press.

CAMPBELL S.

1983 « Kula in Vakuta », in J.W. Leach et E.R. Leach, *The Kula. New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge : Cambridge University Press.

CLAMMER J.

1993 « Sustaining Otherness. Selfhood, Nature and Nation in the Creation of Identity Amongst Contemporary Japanese Christians ». Communication présentée à l'ASA Decennial, Oxford, Angleterre.

1995 *Japan. Difference and Modernity*. New York : Columbia University Press.

DAMON F.

1980 « The Kula and Generalised Exchange », *Man*, 15 : 267-293.

1983 « Muyuw Kinship and the Metamorphosis of Gender Labour », *Man*, 18 : 305-326.

DUCHARME R.

1971 *La fille de Christophe Colomb*. Paris : Gallimard.

1990 *Dévadé*. Paris : Gallimard; Saint-Laurent : Lacombe.

ÉCOLE BIBLIQUE DE JÉRUSALEM

1975 *Le Nouveau Testament*. Paris : Desclée de Brouwer.

GILLISON G.

1986 « Le Pénis géant : le frère de la mère dans les Hautes Terres de Nouvelle-Guinée », *L'Homme*, 99 : 41-69.

1991 « The Flute Myth and the Law of Equivalence » : 174-196, in M. Godelier et M. Strathern (dir.), *Big Men and Great Men*. Cambridge : Cambridge University Press.

GODBOUT J.

1989 *Le murmure marchand*. Montréal : Boréal.

GODBOUT J.T. et A. Caillé

1992 *L'esprit du don*. Montréal : Boréal; Paris : La Découverte.

GREGORY C.A.

1982 *Gifts and Commodities*. Londres : Academic Press.

HERDT G.

1984 *Ritualized Homosexuality in Melanesia*. Berkeley : University of California Press.

JUILLERAT B.

- 1991 *Édipe chasseur*. Paris : Presses Universitaires de France.
 1992 *Shooting the Sun*. Washington : Smithsonian Institution Press.

LEACH J.W.

- 1983 « Introduction » : 1-26, in J.W. Leach et E.R. Leach, *The Kula. New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge : Cambridge University Press.

LEACH J.W. et E.R. Leach

- 1983 *The Kula. New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge : Cambridge University Press.

LEENHARDT M.

- 1947 *Do Kamo*. Paris : Gallimard.

LEROY J.

- 1978 « Burning our Trees : Metaphor in Kewa Songs » : 51-72, in E. Schwimmer (dir.), *The Yearbook of Symbolic Anthropology*. 1. Hurst : McGill Queens University Press.

LÉVI-STRAUSS C.

- 1949 *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris : Presses Universitaires de France.

MACINTYRE M.

- 1983 « Kula in Tubetube and in the Bwanabwana Region » : 369-379, in J.W. Leach et E.R. Leach, *The Kula. New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge : Cambridge University Press.

MACKENZIE M.A.

- 1992 « The Telefol String Bag », in B. Craig et D. Hyndman, *Children of Afek*. Sydney : Oceania Monographs.

MALINOWSKI B.

- 1922 *Argonauts of the Western Pacific*. Londres : Routledge and Kegan Paul.
 1926 *Crime and Custom in Savage Society*. Londres et New York : International Library of Psychology.

MAUSS M.

- 1966 *Sociologie et anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France.

MUNN N.D.

- 1986 *The Fame of Gawa*. Cambridge : Cambridge University Press.

SCHWIMMER E.G.

- 1974 « Objects of Mediation : Myth and Practice » : 209-237, in I. Rossi (dir.), *The Unconscious in Culture*. New York : E.P. Dutton.
 1980 « Power, Silence and Secrecy ». Toronto : Victoria University, Toronto Semiotic Circle (prépublication).
 1987 « Gramsci, History and the Future Economy » : 78-120, in J. Clammer (dir.), *Beyond the New Economic Anthropology*. Londres : Macmillan Press.
 1994a « Sur le don » : 315-325, in F.-R. Ouellette et C. Bariteau (dir.), *Entre tradition et universalisme*. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.
 1994b « Donner un festival » : 483-492, in F.-R. Ouellette et C. Bariteau (dir.), *Entre tradition et universalisme*. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.
 1994c « Le localisme au Québec », *Anthropologie et Sociétés*, 18, 1 : 157-175.

SIMMEL G.

1955 *Conflict and the Web of Group-Affiliations*. New York : Free Press.

STRATHERN M.

1988 *The Gender of the Gift*. Berkeley : University of California Press.

THUNE C.E.

1983 « Kula Traders and Lineage Members : the Structure of Village and Kula Exchange on Normanby » : 345-368, in J.W. Leach et E.R. Leach, *The Kula. New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge : Cambridge University Press.

WEINER A.

1983 « A World of Made is not a World of Born », in J.W. Leach et E.R. Leach, *The Kula. New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge : Cambridge University Press.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Le don en Mélanésie et chez nous
Les contradictions irréductibles

Le modèle du don, présenté par Godbout et Caillé, ne rend pas compte de certaines qualités importantes du don en Mélanésie, où les « dons libres » jouent un rôle plutôt mineur, notamment ceux destinés aux personnes non locales, étrangères; où l'on remettrait rarement en question la grande valeur morale du don équilibré; où les relations avec les animaux, les plantes, le paysage occupent une place importante dans le système du don; où les dons sexués, masculins et féminins, forment un tout bien équilibré. Après avoir évoqué brièvement les théories de Malinowski et de Mauss, l'article présente plus en détail les critiques qu'elles ont provoquées depuis les années 1970, des points de vue du marxisme, de l'opérationnalisme, du féminisme, de la phénoménologie et de diverses tendances postmodernes. Cette analyse fait ressortir plus clairement la grande distance entre les modèles mélanésien et judéo-chrétien du don. Finalement, l'article démontre que dans le Québec contemporain, le modèle chrétien du don ne rend pas compte de tous les phénomènes, mais qu'on retrouve ici quelques tendances importantes, omises dans l'analyse de Godbout, qui s'expliquent plus facilement par un modèle de type mélanésien.

The Gift in Melanesia and in Quebec
Basic Contradictions

Godbout and Caillé's model of the gift does not take account of some important properties of « the gift » in Melanesia, where « free gifts » tend to be rare, especially those presented to non-locals and strangers; where the high moral value of balancing gifts would rarely be questioned; where relations with animals, plants, landscape make up an important part of the system of the gift; where gendered gifts, masculine and feminine, form a well-balanced whole. After referring briefly to the theories of Malinowski and Mauss, the article presents in more detail the criticisms heaped upon them in the 1970's and after, from the viewpoints of marxism, operationalism, feminism, phenomenology and diverse postmodern trends. This analysis brings out more clearly the vast difference between Melanesian and Judaeo-Christian models of the

gift. In conclusion, the article shows that the Christian model of the gift does not account for all the facts observable in Quebec today. These facts reveal major tendencies left out of Godbout's analysis and suggest explanations closer to a model of the Melanesian type.

*Éric Schwimmer
Département d'anthropologie
Université Laval
Québec
Canada G1K 7P4*