Document généré le 25 avr. 2024 15:41

Anthropologie et Sociétés

Relais et chaînes redistributives dans trois systèmes d'échanges cérémoniels mélanésiens

Luc Racine

Volume 16, numéro 2, 1992

Crises de subsistance

URI : https://id.erudit.org/iderudit/015220ar
DOI : https://doi.org/10.7202/015220ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)
1703-7921 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Racine, L. (1992). Relais et chaînes redistributives dans trois systèmes d'échanges cérémoniels mélanésiens. *Anthropologie et Sociétés*, *16*(2), 119–134. https://doi.org/10.7202/015220ar

Résumé de l'article

Relais et chaînes redistributives dans trois systèmes d'échanges cérémoniels mélanésiens

Dans bon nombre de systèmes d'échanges cérémoniels mélanésiens, les échanges dyadiques sont articulés les uns aux autres par des relais qui se combinent de manière redistributive : après avoir transmis x de X à Y, R transmet y de Y à X. On analyse ici trois systèmes (kula, tee et umalu) composés de chaînes de partenaires plus ou moins longues, où aucun bien ne peut être retourné à son donateur initial et où chaque participant appartient en général à plusieurs chaînes différentes ; sur celles-ci, R doit transmettre à Y un bien de valeur égale à celle du bien qu'il a reçu de X, si ce n'est ce bien lui-même, et la contre-prestation doit passer par les mêmes intermédiaires que la prestation. On examine en conclusion les rapports entre chaînes redistributives, échange généralisé de type discontinu (Lévi-Strauss) et redistribution (Polanyi).

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 1992

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 en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

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.

https://www.erudit.org/fr/

RELAIS ET CHAÎNES REDISTRIBUTIVES DANS TROIS SYSTÈMES D'ÉCHANGES CÉRÉMONIELS MÉLANÉSIENS

Luc Racine

Dans bon nombre de systèmes d'échanges cérémoniels mélanésiens, les échanges dyadiques entre partenaires sont articulés les uns aux autres par une forme réticulaire simple, le relais : un bien *x* est transmis de X à Y par l'intermédiaire d'une tierce personne, R. Appartenant à deux dyades différentes, RX et RY, et faisant le pont entre celles-ci, R se trouve au centre d'une triade. Dans une telle forme sociale, comme le soulignait déjà Simmel (1902), deux des trois membres ont toujours, en plus de la possibilité d'interagir directement, la capacité de communiquer par l'intermédiaire du troisième ; et ce qui se passe au sein d'une dyade dépend plus ou moins étroitement de ce qui se passe dans les deux autres. À la suite de Simmel, un certain nombre de sociologues et d'anthropologues (Nadel 1970 : 31 ; Caplow 1971 ; Paine 1974 : 24-28, 1976 : 66-67 ; Lorrain 1975 : 61 ; Leroy 1979 ; Racine 1979 : 182-200, 1986 : 106, 1988) ont insisté sur l'importance de cette forme sociale élémentaire pour l'analyse des relations et des échanges sociaux. C'est dans cette perspective que nous nous proposons ici de mettre en évidence une forme réticulaire particulière résultant de la composition de relais au sein de plusieurs triades, forme qui est caractéristique de divers systèmes d'échanges cérémoniels mélanésiens et dont nous allons analyser les règles de fonctionnement par une étude détaillée de trois de ces systèmes. En conclusion, nous discuterons des rapports existant entre cette forme et ce que Polanyi appelle redistribution, d'une part, et ce que Lévi-Strauss a défini comme échange généralisé de type discontinu d'autre part.

Dans les systèmes d'échanges cérémoniels mélanésiens, on rencontre au moins deux types distincts de compositions de relais : redistributives et non redistributives[1]. Ayant consacré une autre étude (Racine 1992) aux compositions non redistributives, nous nous limiterons ici aux seules compositions redistributives. On peut qualifier de chaîne redistributive une forme réticulaire composée au moins des deux relais suivants : R reçoit *x* de X et le transmet à Y ; R reçoit *y* de Y et le

1. En Mélanésie, on trouve des sytèmes d'échanges cérémoniels où les relais sont composés de façon non redistributive : dans les Massim, à Gawa (Munn 1977) et sur l'île Goodenough (Young 1971) ; dans les îles Salomon, à Malaita (Coppet 1981) ; en Nouvelle-Guinée, chez les Orokaiva (Schwimmer 1973) et les Mendi (Lederman 1986). Quant aux compositions redistributives, en plus des cas analysés dans cet article, on en trouve : dans les Massim, à Yela (Rossel) (Berde 1973) ; dans les îles Salomon, à Ongtong Java (Hogbin 1932-1933, 1934) ; en Nouvelle-Guinée, chez les Melpa (Strathern 1971) et les Kewa (Leroy 1979). Cette liste n'est pas exhaustive.

transmet à X. La chaîne de partenaires est ici de longueur minimale et il est rare qu'une chaîne si simple se présente à l'état isolé. Les plus intéressantes compositions d'au moins deux chaînes élémentaires sont les suivantes :

1. La chaîne comporte plusieurs pôles intermédiaires : l'objet *x* circule de X à R1, de R1 à R2, de R2 à Y, l'objet *y* suit le même chemin en sens inverse. X/R1/R2 et R1/R2/Y sont ici les deux sous-chaînes de la chaîne complète ;

2. R fait partie de plusieurs chaînes distinctes. Le pôle redistributeur reçoit *x1* et *x2* de X1 et X2 et les transmet à Y1 et Y2 ; inversement, il reçoit *y1* et *y2* de Y1 et Y2 et les transmet à X1 et X2. Il y a ici composition de la chaîne X1/R/Y1 avec la chaîne X2/R/Y2, R faisant le lien entre les dyades X1R et Y1R d'une part, X2R et Y2R de l'autre.

Les trois systèmes d'échanges cérémoniels que nous allons étudier sont composés de chaînes de partenaires plus ou moins longues où aucun bien ne peut être retourné à son donateur initial et où chaque personne appartient en général à plusieurs chaînes différentes. Sur ces chaînes, R doit transmettre à Y un bien d'une valeur égale à celle du bien qu'il a reçu de X, si ce n'est ce bien lui-même, et la contre-prestation doit passer par les mains des mêmes intermédiaires que la prestation. De plus, qu'il soit interdit ou toléré, le transfert de biens d'une chaîne à une autre provoque la plupart du temps des frictions et des querelles assez sérieuses pour compromettre plus ou moins définitivement les relations entre partenaires.

La *kula* à Vakuta

Afin de comprendre les règles de base de la *kula* telles que pratiquées à Vakuta[2], considérons une chaîne (*keda*) composée des partenaires A, B, C et D, appartenant à quatre communautés différentes (Campbell 1983a : 203-213). Entre partenaires, la circulation des bracelets et des colliers (*mwari* et *vaiguwa*) se déroule en trois étapes :

1. Bracelet ou collier, une prestation initiale (*vaga*) circule progressivement de A vers D, en passant par les mains de B et C ;

2. Plusieurs prestations intermédiaires (*basi*) circulent ensuite en sens inverse. Si la première prestation est un bracelet, les suivantes seront des colliers, de valeur inférieure à celle du *vaga*[3] ;

3. La prestation finale, dite *kudu*, doit être de valeur équivalente à celle de la prestation initiale. Au moment où elle parvient à A, par l'intermédiaire de C et de B, toutes les dettes contractées par les prestations intermédiaires sont peu à peu acquittées. Une contre-prestation (*mapula basi*) de valeur équivalente doit circuler pour chaque prestation intermédiaire.

2. En ce qui concerne l'ensemble de la *kula*, voir les études et la bibliographie réunies dans Leach et Leach (1983). La situation à Muyuw (île Woodlark) est semblable à celle de Vakuta (Damon 1980, 1983, 1990) ; pour Gawa et Kiriwina, voir Munn (1986) et Weiner (1988). Nous avons traité ailleurs des liens entre l'aspect cyclique et l'aspect redistributif de la *kula* (Racine 1986, 1988).

3. Pour des exemples de classifications des colliers et des bracelets, cf. Damon (1983 : 316) et Campbell (1983b).

Même si un homme participe d'habitude à plusieurs *keda* différentes, nous ne considérerons pas ici ce genre de composition (de type *b*) entre relais. Nous en traiterons plus bas en analysant le *tee* des Enga Tombema et les échanges cérémoniels *umalu* des Garia de Nouvelle-Guinée. Pour l'instant, l'analyse du fonctionnement d'une *keda* nous permettra de mettre en évidence ce qu'est une composition de type *a*, où chaque relais peut comprendre un assez grand nombre de partenaires et se décompose, lors des prestations et des contre-prestations, en un certain nombre de sous-unités. Illustrons tout cela en simplifiant quelque peu un exemple théorique proposé par Campbell (*ibid.* : 222-223). L'ensemble du processus se déroule sur plus de deux ans et le bracelet mis en circulation en tant que *vaga* a été obtenu par A de la façon suivante : lors d'une distribution cérémonielle de nourriture (*sagali*) dans la communauté, distribution organisée par le mari de la sœur de A, ce dernier a offert un cochon à son beau-frère, en retour duquel il a reçu un bracelet qui, en de telles circonstances, devient sa propriété (*kitoum*)[4]. C'est ce bracelet qui va devenir le point de départ d'un ensemble de prestations et contre-prestations typiques de la *kula* (*ibid.* : 206-207).

1. Lors d'une visite de B dans sa communauté, A lui donne le bracelet *v* à titre de *vaga*.

2. B se rend ensuite dans la communauté de C qui, dans l'espoir d'obtenir *v*, lui donne *c1*, prestation *basi* circulant en sens inverse de *v*.

3. Lorsque A visite B en retour, celui-ci lui offre comme *basi* de sa part un collier *b*. De plus, il lui transmet *c1* (ou un collier de valeur équivalente).

4. C visite D et lui annonce qu'il ira bientôt dans la communauté de B, où il compte bien obtenir *v*. Dans le but de recevoir à son tour *v*, D fait à C une première prestation intermédiaire, *d1*.

5. Il y a maintenant neuf mois que B possède le bracelet de A. Lorsqu'il reçoit C, il le lui remet enfin.

6. Une année complète s'est écoulée depuis la première visite de B à A. B rend visite à C, qui lui fait une prestation *c2* et lui remet *d1* (ou un collier de valeur équivalente).

7. B transmet *d1* et *c2* à A.

8. Sachant que *v* est entre les mains de C, D lui fait une seconde prestation (*d2*), dans l'espoir que son partenaire lui transmettra le *vaga*.

9. En visite chez D, C lui donne *v*.

10. Il se trouve alors que D a besoin d'un bracelet de bon rang afin de remplir une obligation intracommunautaire, et qu'il dispose d'un collier *k*, d'une valeur égale à celle de *v*, collier qu'il décide de donner à C à titre de *kudu*.

11. Deux années ont maintenant passé depuis la première circulation du *vaga*. C transmet *k* et *d2* à B.

12. A visite B, qui lui remet *d2* et le *kudu*. Puisque ce dernier est une contre-prestation en retour de *v*, et de valeur équivalente, A peut en disposer comme il lui

4. On trouvera une définition plus détaillée de la notion de *kitoum* dans Damon (1980 : 281-284).

convient : il peut faire de *k* la prestation initiale d'une autre chaîne, l'utiliser comme *kudu* sur une autre chaîne encore, s'en servir pour remplir une obligation dans sa communauté, etc. Par contre, le temps est venu des *mapula basi*. Ayant reçu *c1* et *c2* de C par l'intermédiaire de B, A doit se servir du même intermédiaire pour faire parvenir à C des bracelets de même valeur que les colliers reçus de lui. A doit aussi faire passer par B et C les contre-prestations destinées à D. Ce n'est qu'à B que A fera directement une contre-prestation en retour de *b*.

A/B/C et B/C/D/ sont les sous-chaînes de A/B/C/D. La chaîne complète joue lors de la circulation du *vaga* et du *kudu*, de *d1*, de *d2* et des contre-prestations pour ces deux derniers ; quant à la sous-chaîne A/B/C, elle concerne la circulation de *c1*, de *c2* et de leurs contre-prestations. Par ailleurs, les règles diffèrent quelque peu quand on passe de la circulation principale (*vaga* et *kudu*) à la circulation intermédiaire (*basi* et *mapula basi*). Dans le premier cas, aucune substitution n'est possible : c'est l'objet que je reçois d'un partenaire qu'il me faut transmettre à un autre, quel que soit le sens de la circulation. Dans le second cas, il suffit que ce soit un objet de valeur équivalente. Mais, dans un cas comme dans l'autre, aucun partenaire de la chaîne ne peut être contourné : ainsi, par exemple, D ne peut faire directement à A la prestation *d1*, pas plus que A ne peut faire directement à D la contre-prestation correspondante.

Traditionnellement, enfin, le transfert d'un objet d'une chaîne à une autre était considéré comme la cause de bien des morts par sorcellerie. Aujourd'hui encore, même si elle est assez courante, cette pratique est responsable de tensions, de méfiance, de rixes souvent sérieuses et de désintégration plus ou moins complète de la chaîne dont est membre celui qui en prend l'initiative. Ainsi, par exemple, en mai 1977, V visite B et le persuade de lui céder un collier qu'il avait reçu de C et devait normalement transmettre à A (*ibid.* : 207-210). Quelques mois plus tard, B rend visite à V et lui demande de lui rendre le collier, sous la pression et à cause du mécontentement de A et de C. Mais V refuse et B tente de voler le collier. Le lendemain, un tribunal de village doit siéger pour régler l'affaire et une sérieuse bataille s'ensuit. B et ses compagnons de voyage sont escortés jusqu'à leur embarcation, pour éviter une autre bagarre. Les gens de la communauté de V jugent que B est entièrement responsable de toute l'affaire, qu'il a provoqué le ressentiment de A et de C en modifiant l'itinéraire du collier, qui demeure finalement entre les mains de V.

Dans un cas comme celui-ci, deux choses peuvent se produire lorsque V donnera à B un bracelet en tant que contre-prestation. Si B rend ce bracelet à C, la relation entre les deux hommes sera préservée et la chaîne A/B/C transformée en V/B/C. Par contre, si B considère alors que le bracelet reçu en contre-prestation est sa propriété et le fait circuler vers M à titre de *vaga*, la relation de B à C sera aussi détruite et la chaîne A/B/C remplacée par V/B/M.

Umalu chez les Garia

Les Garia (Lawrence 1984) habitent le sud de la province de Madang en Nouvelle-Guinée et pratiquent des échanges cérémoniels de cochons domestiques où apparaissent fréquemment des chaînes redistributives entre trois partenaires.

Ces chaînes représentent une excellente illustration d'une composition de relais de type *b*, où un homme appartient à plusieurs chaînes à la fois et, contrairement à ce qui se passe lors de la circulation intermédiaire dans la *kula*, doit transmettre à Y l'objet même qu'il reçoit de X.

Les échanges cérémoniels que nous allons analyser se sont déroulés au hameau de Araka, en conclusion d'une fête tenue du 16 au 21 mai 1949. Cette fête était d'une importance considérable : 600 personnes, dont la moitié était des danseurs, vinrent pour y assister du centre et du sud de la région habitée par les Garia, représentant une large part de la population totale. Au soir du 20 mai et au matin du 21, dix partenaires se sont échangé huit cochons, en deux séries de transactions distinctes (*ibid.* : 138). Chacun des huit cochons a été relayé par Wowoli et Keisa, agissant le plus souvent comme une seule entité et appartenant au hameau d'Araka[5]. Dans le cas de six de ces cochons, les relais se combinent de manière redistributive.

1. Le cochon *c1*, appartenant à Apuniba, du hameau de Iwaiwa, est transmis par Wowoli et Keisa à Atubai, du hameau d'Igurue ; le cochon *c2*, appartenant à Atubai, est ensuite transmis à Apuniba par les mêmes intermédiaires.

2. Le cochon *c3*, appartenant à Apuniba, est transmis par Wowoli et Keisa à Anu'aiapu, du hameau d'Igurue ; le cochon *c4*, appartenant à Anu'aiapu, est ensuite remis à Apuniba par la même voie.

3. Le cochon *c5*, appartenant à Munia, du hameau de Somau, est transmis par Wowoli et Keisa à Kinigara, du hameau d'Igurue ; les mêmes intermédiaires transmettent ensuite *c6* de Kinigara à Munia.

Les deux derniers cochons à avoir circulé lors de ces échanges cérémoniels ne sont pas relayés de manière redistributive, le récipiendaire final de la prestation n'étant pas ici à l'origine de la contre-prestation : Wowoli et Keisa transmettent *c7* de Pieku (de Iwaiwa) à Oninagu (de Igurue), puis Wowoli seul transmet *c8* de Keisa, qui représente alors Igurue, à Pieku. Si l'on fait exception de ce dernier cas, on constate que Wowoli et Keisa, comme membres du hameau où se tient la fête, jouent ensemble le rôle de pôle redistributeur dans trois chaînes différentes de partenaires : celle qui relie Apuniba à Atubai (*c1* et *c2*), celle qui relie Apuniba et Anu'aiapu (*c3* et *c4*), celle qui relie Munia à Kinigara (*c5* et *c6*).

Le *tee* des Enga Tombema

Avec le *moka* des Melpa (Strathern 1971) et le *mok ink* des Mendi (Ryan 1972), le *tee* des Enga (Meggitt 1972, 1974 ; Feil 1984) forme un vaste système d'échanges cérémoniels intercommunautaires dans lequel sont engagées plus de 200 000 personnes sur les hautes terres de Papouasie-Nouvelle Guinée[6]. Dès les premières observations ethnographiques, on reconnaît les caractéristiques essentielles du *tee* (Bus 1951 ; Elkin 1953). Et, grâce aux recherches de Feil sur les Enga Tombema de

5. Keisa, fils de Wowoli, partageait alors son affiliation résidentielle entre le hameau de son père, Araka, et celui de Igurue (Lawrence 1984 : 257, note 6).
6. Pour un aperçu synthétique et une bonne bibliographie concernant les divers systèmes d'échanges cérémoniels des hautes terres, cf. Feil (1987 : 233-270, 283-286).

la partie ouest des hautes terres, on connaît maintenant le détail du fonctionnement et les règles de composition des chaînes redistributives. Comme chez les Garia, les relais se composent ici de telle façon que chaque participant appartient à plusieurs chaînes, R devant de plus transmettre à Y l'objet même qu'il reçoit de X. L'analyse de ce troisième système d'échanges cérémoniels mélanésien va maintenant nous permettre de mettre en relief de manière particulièrement nette que : a) R doit, après avoir transmis *x* de X à Y, transmettre *y* de Y à X, ce dernier n'acceptant de recevoir un bien différent qu'au cas où, Y ne faisant pas de contre-prestation à R, ce dernier décide, pour ne pas compromettre sa relation avec X, de remplacer *y* par un autre objet ; b) même si un individu appartient à plusieurs chaînes, il ne peut pas transférer un objet d'une chaîne à une autre sans compromettre de manière souvent définitive ses relations avec certains de ses partenaires.

Le *tee* comporte chez les Enga Tombema trois phases et l'ensemble du processus de circulation est déterminé par le fait que, dans la seconde phase, les distributions publiques de cochons et autres biens suivent un ordre strict : les membres des sous-clans du clan X distribuent à leurs partenaires avant ceux des sous-clans du clan Y, et ces derniers avant les membres des sous-clans du clan Z. Lors de la première phase, dite *saandi pingi*, un homme reçoit, en plusieurs occasions distinctes, des prestations de la part de partenaires appartenant aux trois ou quatre clans précédant le sien, et fait ensuite circuler ce qu'il a reçu d'eux lors de prestations à d'autres partenaires appartenant cette fois aux trois ou quatre clans suivant le sien, toujours par transactions distinctes[7]. Pendant la phase suivante, le *tee pingi*, la circulation se fait en sens inverse. Enfin, une dernière phase, le *yae pingi*, peut venir compléter le tout. Lors du *yae* et du *tee pingi*, et contrairement à ce qui se passe dans la phase initiale, je donne d'un seul coup à tous mes partenaires, durant une réunion publique (Feil 1984 : 294).

Un *tee* complet dure entre trois et cinq ans. Si un premier *tee* ne comporte que deux phases, les biens circuleront dans la même direction lors du *tee pingi* du premier *tee* et du *saandi pingi* du second. Par contre, si un premier *tee* comporte le *yae pingi*, la direction s'inversera en passant de cette phase à l'étape initiale du second *tee*. Mentionnons enfin qu'une grande variété d'objets circule lors d'un *tee* : sel, cochons vivants ou abattus, huile, haches de pierre ou de métal, plumes, casoars, coquillages de nacre, etc. Mais ce sont les cochons qui ont la plus grande valeur symbolique et numérique (*ibid.* : 53-56).

Pluralité des chaînes

Feil a décrit une chaîne comportant plus de dix-sept partenaires et s'étendant sur plus de 70 kilomètres (*ibid.* : 181)[8]. De plus, un homme est toujours membre de plusieurs chaînes à la fois, lesquelles sont indépendantes les unes des autres.

7. On trouve une séquence analogue au sein de chaque clan : les membres du sous-clan *x1* du clan X font leurs distributions avant ceux du sous-clan *x2*, etc. ; lorsque le dernier sous-clan de X a procédé à ses distributions, c'est alors le tour de *y1* de Y (Feil 1984 : 177-179). Sur l'organisation sociale et familiale des Enga Tombema, voir Feil (1984 : 21-28, 30-36).
8. En ce qui concerne les principaux itinéraires du *tee*, cf. Feil (1984 : 58-70).

Lors de la distribution publique qu'il tient pendant un *tee pingi*, en 1985, Kepa (du clan Mamagakini) donne sept cochons à l'un de ses partenaires, Yaka (du clan Angaleyani)[9]. Il s'agit là d'une contre-prestation globale en retour de deux prestations distinctes reçues précédemment de Yaka : a) en 1973, Kepa a fait une prestation mortuaire à trois de ses partenaires dans le clan Tinlapini et Yaka l'a aidé en lui fournissant cinq moitiés de porc ; b) lors d'un *saandi pingi* précédent, Kepa a reçu de son partenaire un cochon et un coquillage de nacre. Kepa a disposé de ces prestations de la manière suivante : le cochon et la perle de la seconde, joints à deux des moitiés de porc de la première, sont allés à Ango (clan Sauli), tandis que les trois autres moitiés sont allées à Kipu, Pakao et Ambo, du clan Tinlapini. De plus, avant de faire sa distribution à Yaka, Kepa avait reçu, en retour des prestations précédentes, quatre cochons de Ango et un cochon de chacun de ses partenaires de Tinlapini. La distribution globale à Yaka fait ainsi jouer quatre chaînes dont Kepa est à chaque fois le pôle intermédiaire. Il n'y a aucun transfert de biens d'une chaîne à une autre (figure 1).

Figure 1

$$\text{(a)}\quad \text{Yaka} \underset{y1}{\overset{x1}{\rightleftharpoons}} \text{Kepa} \underset{y1}{\overset{x1}{\rightleftharpoons}} \text{Ango}$$

$$\text{(b)}\quad \text{Yaka} \underset{y2}{\overset{x2}{\rightleftharpoons}} \text{Kepa} \underset{y2}{\overset{x2}{\rightleftharpoons}} \text{Kipu}$$

Légende :

x1 : cochon *a*, perle, moitiés de porc *a* et *b*

y1 : cochons *b*, *c*, *d* et *e*

x2 : moitié de porc *c*

y2 : cochon *f*

Les chaînes Yaka/Kepa/Pakao et Yaka/Kepa/Ambo sont semblables à la chaîne (b), avec la moitié de porc *d* (ou *e*) comme prestation x3 (ou x4) et le cochon *g* (ou *h*) comme contre-prestation.

Les Tombema considèrent qu'un cochon vivant vaut un coquillage ou une moitié de porc cuit (*ibid.* : 56). Compte tenu de ces équivalences, on constate que, dans chaque transaction, Kepa remet à Yaka des biens d'une valeur égale à celle de ceux qu'il a reçus de lui. De plus, chacune des chaînes respecte la règle voulant qu'en retour de ce qu'il a reçu de Yaka et transmis à un autre partenaire, Kepa remette à Yaka tout ce qu'il reçoit comme contre-prestation de la part de ce partenaire. L'application de cette règle est très stricte. Je peux disposer comme je l'entends de ce que je reçois d'un partenaire, le garder pour moi ou le faire circuler vers qui il me convient. Mais si la contre-prestation ne me parvient pas à temps, c'est moi qui devrai donner à ce partenaire l'équivalent de ce que j'en ai reçu. Sinon, notre relation risque fort de se dissoudre (*ibid.* : 214).

Une autre règle de base interdit de faire passer un objet d'une chaîne à une autre. Considérons en effet la situation suivante (*ibid.* : 211-213). Lypita, du clan

9. Simplification d'une situation observée par Feil (1984 : 190-192).

Malipani, reçoit de X un cochon *a*, lors d'un *saandi pingi*, et le fait parvenir au mari de la fille de la sœur de sa femme, Yokone, du clan Kirapani. Ce dernier donne le cochon à son beau-frère Kokene (clan Yalingani), qui l'expédie à Y. Six ans plus tard environ, en 1974, les activités du *tee* s'intensifient dans la direction où a circulé le cochon, et une contre-prestation, le cochon *b*, parvient à Kokene. Mais Yokone n'est pas au courant de cela et Kokene décide de garder l'animal pour lui, ce genre de fraude lui servant à se procurer le plus grand nombre de bêtes possible en vue d'un *tee pingi* qu'il tiendra peu après. C'est dans un tel état d'esprit qu'il rend visite à Yokone et lui demande comme *saandi* un cochon abattu[10], en retour duquel il s'engage à rendre immédiatement le cochon *b*, qu'il prétend lui appartenir. Cette deuxième infraction est à l'origine d'un remarquable imbroglio.

Bokane est membre du même clan que Yokone, mais d'un sous-clan différent. Yokone lui rend visite et lui transmet la demande de Kokene. Bokane transmet la demande à Ango (clan Mamagakini), fils d'une sœur classificatoire. Ango accepte la proposition et abat un cochon *c*, qu'il donne à Bokane comme *saandi*. Bokane transmet l'animal à Yokone, qui le donne à Kokene. Tel que promis, le cochon *b* circule alors de Kokene à Yokone, faussement présenté comme contre-prestation en retour de *c*. Toutefois, tout juste avant ce dernier transfert, la femme de Kokene, appartenant elle-même au clan Kirapani, informe Yokone du fait que *b* est en fait la contre-prestation en retour de *a*. Yokone s'aperçoit ainsi qu'il s'est fait duper, qu'il a donné *c* pour obtenir une bête à laquelle il avait déjà droit sans prestation supplémentaire. Il se trouve alors dans une situation fort ennuyeuse et sa première réaction est de vouloir berner Lypita, qui lui a fourni *a* et auquel il devrait normalement remettre *b*. Mais la femme de Yokone informe Lypita de la manœuvre et, pendant ce temps, Bokane vole le cochon *b* et le donne à Ango en tant que contre-prestation pour *c*. Mais les choses n'en restent pas là : changeant d'idée, Bokane s'allie à Yokone et les deux hommes reprennent le cochon à Ango et le remettent à Lypita. Finalement, sur décision d'un tribunal informel, le cochon est abattu, une moitié de l'animal allant à Ango et l'autre à Lypita, solution qui ne fait que mécontenter encore plus les deux hommes.

À la suite de ces événements, Yokone cesse toute relation avec Kokene, lui reprochant d'avoir exigé une nouvelle prestation *saandi* pour un cochon déjà « payé ». Ango, de son côté, affirme qu'il ne considérera plus Bokane comme son partenaire si celui-ci ne lui donne pas un cochon en remplacement de *b*, auquel il avait droit. Quant à Lypita, sa position est tout aussi délicate : si Yokone ne lui remet pas un autre cochon à la place de *b*, il devra renoncer à ses relations avec lui et, à moins de mettre aussi fin à ses relations avec X, il devra fournir à ce dernier une bête en remplacement.

Obtenant deux cochons en échange d'un seul, Kokene n'a pas seulement trompé un partenaire et violé les règles d'équivalence en vigueur dans le *tee*. Il a détourné *b* de la chaîne X/Lypita/Yokone/Kokene vers la chaîne Ango/Bokane/Yokone/Kokene. Les conséquences fâcheuses dues à ce transfert frauduleux auraient pu être évitées si, par exemple, Kokene avait rendu un cochon en tant que contre-prestation pour le cochon d'Ango, maintenant ainsi les deux chaînes distinctes (figure 2).

10. Un cochon abattu, non encore cuit et dépecé, vaut un animal vivant (Feil 1984 : 56).

Figure 2

(a) $X \underset{b}{\overset{a}{\rightleftarrows}}$ Lypita $\underset{b}{\overset{a}{\rightleftarrows}}$ Yokone $\underset{b}{\overset{a}{\rightleftarrows}}$ Kokene $\underset{b}{\overset{a}{\rightleftarrows}}$ Y

(b) Ango $\underset{d}{\overset{c}{\rightleftarrows}}$ Bokane $\underset{d}{\overset{c}{\rightleftarrows}}$ Yokone $\underset{d}{\overset{c}{\rightleftarrows}}$ Kokene

Chaînes redistributives, redistribution et échange généralisé de type discontinu

Les analyses précédentes montrent que l'on trouve dans trois sociétés mélanésiennes différentes des chaînes redistributives dont la nature et le fonctionnement sont remarquablement homogènes : a) après avoir reçu *x* de X et avoir transmis à Y ce même objet ou un autre de valeur équivalente, R doit transmettre en retour à X ce que lui donne Y (ou, là encore, un objet de valeur équivalente) ; b) *x* représentant la prestation et *y* la contre-prestation, il est interdit à R de transmettre *y* de Y à X' plutôt qu'à X (interdiction de transférer un bien d'une chaîne à une autre). En guise de conclusion, nous allons maintenant discuter brièvement des rapports entre ces chaînes et deux formes réticulaires qui leur sont apparentées, la redistribution (Polanyi 1975) et l'échange généralisé de type discontinu (Lévi-Strauss 1967).

Dans la situation la plus simple, l'échange généralisé de type discontinu (Racine 1979 : 221-225 ; 1986 : 101-102 ; 1988 : 106-108) peut se décomposer en deux moments. En une première étape, des femmes *a* du groupe A circulent vers le groupe B, des femmes *b* de ce dernier groupe vers C, des femmes *c* vers A. À la génération suivante, le cycle se déroule en sens inverse : les *a'* circulent vers C, les *c'* vers B, les *b'* vers A. À la fin du processus d'ensemble, chaque groupe a échangé avec deux autres : entre A et B, *a* a circulé contre *b'*, entre A et C, *c* a circulé contre *a'*, etc. Mais, malgré l'apparente ressemblance formelle avec une chaîne redistributive, où il y a également échange entre A et B et entre B et C mais pas entre A et C, on ne trouve ici aucune redistribution, pour la seule raison qu'il n'y a pas de relais de femmes d'un groupe à un autre : les femmes de A ne sont jamais transférées vers C par l'intermédiaire de B, par exemple. Le fait que l'échange généralisé discontinu soit constitué de cycles (ABCA et ACBA) plutôt que de chaînes (ABC et CBA) ne saurait, en tant que tel, éliminer toute possibilité de redistribution. Ainsi, par exemple, dans la *kula* : si l'on considère la circulation entre les îles ou les communautés, mais pas nécessairement celle entre les partenaires, bracelets et colliers tendent à revenir à leurs points de départ respectifs et le double cycle global peut se décomposer en chaînes redistributives (Gregory 1982 : 196-198 ; Racine 1988 : 98-99). Un bracelet et un collier sont transférés d'un individu à un autre par plusieurs intermédiaires dans deux directions opposées, ce qui suffit à assurer l'existence de chaînes redistributives. La redistribution suppose le relais. Si un système de circulation de biens sociaux ne peut se décomposer en un certain nombre de sous-unités constituant des relais, ce système ne saurait être redistributif. Mais l'existence de relais n'entraîne pas automatiquement la redistribu-

tion : si les relais ne sont pas organisés suivant les règles décrites précédemment, il y aura relais sans redistribution[11].

L'une des différences majeures entre les systèmes matrimoniaux à structure élémentaire de parenté et les systèmes d'échanges cérémoniels est sans doute que les premiers ne connaissent pas le relais de personnes d'un groupe de parents à un autre par l'intermédiaire d'un troisième. Par contre, les systèmes d'échanges cérémoniels exploitent systématiquement la procédure qui consiste à se servir d'un ou de plusieurs intermédiaires pour faire circuler les biens d'un point à un autre.

Les chaînes redistributives que nous avons mises en évidence sont par contre assez proches de ce que Polanyi (1975 : 247) entend par redistribution. Pour ce dernier, en effet, la redistribution se retrouve sous une forme plus ou moins élaborée dans tous les types de société et consiste en « mouvements d'appropriation en direction d'un centre, puis de celui-ci vers l'extérieur », et il s'agit toujours de « rassembler dans un centre et de distribuer à partir de ce centre ». De plus, le centre dont il est ici question n'est pas la résultante occasionnelle de partages plus ou moins fréquents entre individus, il possède une stabilité institutionnelle : « la redistribution prévaut dans un groupe dans la mesure où les biens sont rassemblés par une seule « main » en vertu de la coutume, de la loi ou de la décision centrale *ad hoc* » (*ibid.*). Il y aura ainsi redistribution aussi bien dans les cas où l'on trouve une « collecte matérielle accompagnée d'un emmagasinage » avec distribution ultérieure que dans ceux où il n'y a pas à proprement parler de collecte matérielle mais seulement appropriation en fonction de « droits à se servir dans la réserve physique des biens » (*ibid.*). Définie d'une telle manière, la notion s'applique aussi bien aux grands systèmes d'entreposage de l'ancienne Égypte, de Sumer, de Babylone et du Pérou qu'au partage du produit de la chasse dans une bande de chasseurs-cueilleurs, en passant par l'organisation domestique d'un manoir médiéval, d'un *kraal* d'Afrique centrale, d'une famille patriarcale hébraïque, de la *familia* romaine ou de l'État des Grecs au temps d'Aristote (*ibid.* : 147-148).

Deux éléments sont indispensables à cette définition très générale : la présence d'un centre et les mouvements d'entrée et de sortie des biens par rapport à ce centre. Ces deux points ont toutefois soulevé la controverse et entraîné une certaine confusion. D'abord, pour ce qui est de la nature exacte du centre redistributeur, Halperin pense qu'il doit y avoir centralisation institutionnelle, ce qui l'amène à affirmer que Polanyi se contredit et confond partage et redistribution lorsqu'il traite comme une forme redistributive le partage du produit de la chasse ou l'organisation domestique d'une maisonnée (Halperin 1988 : 38, 50-52; voir aussi Halperin et Olmstead 1976; Carneiro 1981). Par contre, Earle (1977 : 214-215) semble prêt à faire des deux cas précédents des formes particulières de redistribution, suivi en cela par Monaghan (1990 : 158), la définition du centre ne supposant pas ici une forte centralisation institutionnelle. En second lieu, bien des travaux inspirés par l'œuvre de Polanyi qualifient de redistribution le seul mouvement des

11. Les échanges *abutu* des villageois de Kalauna, sur l'île Goodenough (Young 1971) et les échanges de type *twem* et *sem* chez les Mendi des hautes terres de Nouvelle-Guinée (Lederman 1986 ; Racine 1992) représentent deux cas complexes de relais composés entre eux de manière non redistributive. Pour ce qui est des rapports entre échange généralisé discontinu et échanges cérémoniels, voir, entre autres, Damon (1980), Ott (1980), Persson (1983), Racine (1988).

biens hors du centre, c'est-à-dire la distribution. C'est ainsi, par exemple, que Monaghan (*ibid.*) fait justement remarquer qu'un grand nombre d'études portant sur la circulation de présents lors des fêtes dans les villages méso-américains nomment redistribution la seule distribution des biens par l'hôte et responsable de la fête à ses invités (Aguirre Beltrán 1979; Wolf 1959).

Quoi qu'il en soit des débats qu'elle suscite encore quant au sens exact qu'il faut donner à la notion de centre, et indépendamment des imprécisions qu'on peut lui reprocher, la définition générale de Polanyi demeure fort utile quand on cherche à mettre en évidence certains traits caractéristiques des systèmes d'échanges cérémoniels analysés ici. Le centre redistributeur R, dont parle Polanyi, peut en effet, en suivant notre propre terminologie, être conçu comme point d'intersection d'au moins deux relais : 1) lors de la première phase du relais, quand il y a mouvement des biens vers le centre, *x1* et *x2* circulent de X1 et X2 vers R ; 2) à la seconde phase du relais, lors du mouvement des biens hors du centre, ceux-ci circulent de R vers Y1 et Y2. Rien, dans la définition, n'empêche ou ne suppose que, comme avec les échanges cérémoniels, R transmette *y1* de Y1 à X1 et *y2* de Y2 à X2, en retour de *x1* et *x2*.

La forme redistributive analysée ici tient sa spécificité de la règle restrictive voulant que si R transmet *x1* de X1 à Y1, il doit en retour transmettre *y1* de Y1 à X1. Or, d'après les études les plus détaillées dont nous disposons aujourd'hui, il est à peu près certain qu'une telle règle est absente des formes redistributives propres aux sociétés dotées de structures politiques centralisées comme l'empire des Incas (Murra 1978; Earle 1987), l'ancien royaume africain du Dahomey (Polanyi 1966), les anciens royaumes de l'Inde (Neale 1975) et certaines chefferies polynésiennes (Sahlins 1958; Earle 1977, 1978, 1987). Une telle règle ne semble pas non plus présente dans les formes redistributives propres aux systèmes de distribution de présents lors des fêtes villageoises en Amérique latine (Beals 1970, 1973; Cancián 1965; Isbell 1978; Monaghan 1990; Vogt 1969, 1978) ou en Afrique du Nord (Westermarck 1921; Maunier 1927; Jouad et Lortat-Jacob 1978; Jamous 1981), pas plus que dans le potlatch des sociétés de la côte nord-ouest du Pacifique (Murdock 1936; Codere 1950; Drucker et Heizer 1967; Rosman et Rubel 1971). À notre connaissance, une telle règle ne se retrouve que dans certains systèmes d'échanges cérémoniels australiens (Falkenberg 1962; Stanner 1933-1934; Thomson 1949) et à Ongtong Java, dans les îles Salomon (Hogbin 1932-1933, 1934), ce qui suffit d'ailleurs à éliminer dès le départ toute hypothèse d'une corrélation étroite entre les sociétés à *bigmen* et la forme redistributive que nous avons analysée ici. Avant de chercher à se prononcer sur la signification comparative des chaînes redistributives que nous avons étudiées, il faudra sans doute procéder à une analyse détaillée des divers systèmes d'échanges de présents dans l'ensemble des sociétés océaniennes.

Références

AGUIRRE BELTRÁN G.
1979 *Regions of Refuge*. Washington : Society for Applied Anthropology.

BEALS R.
1970 « Gifting, Saving and Credit in Peasant Oaxaca », *Southwestern Journal of Anthropology*, 26 : 231-241.
1973 *Cherán : A Sierra Tarascan Village*. New York : Cooper Square.

BERDE S.
1973 « Contemporary Notes on Rossel Island Valuables », *Journal of the Polynesian Society*, 82, 2 : 188-205

BUS G.A.M.
1951 « The *Te* Festival of Gift Exchange in Enga », *Anthropos*, 46 : 813-824.

CAMPBELL S.F.
1983a « Kula in Vakuta : the mechanics of keda » : 201-227, in J.W. Leach et E. Leach (dir.), *Kula : New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge : Cambridge University Press.
1983b « Attaining rank : a classification of shell valuables » : 229-248, in J.W. Leach et E. Leach (1983).

CANCIÁN F.
1965 *Economics and Prestige in a Maya Community : The Religious Cargo System in Zinacantan*. Stanford : Stanford University Press.

CAPLOW T.
1971 *Deux contre un*. Paris : Armand Colin.

CARNEIRO R.
1981 « The Chiefdom : Precursor of the State », 37-79, in R.K. Krautz et G.D. Jones (dir.), *The Transition to Statehood in the New World*. Londres et New York : Cambridge University Press.

CODERE H.
1950 *Fighting with Property : A Study of Kwakiutl Potlatching and Warfare*. New York : American Ethnological Society.

COPPET D. de
1981 « The Life-Giving Death », 175-204, in S.C. Humphreys et H. King (dir.), *Mortality and Immortality : The Anthropology and Archeology of Death*. Londres : Academic Press.

DAMON F.D.
1980 « The Kula and Generalized Exchange », *Man*, 15, 2 : 267-292.
1983 « What Moves the Kula : opening and closing gifts on Woodlark Island » : 309-342, in J.W. Leach et E. Leach (1983).
1990 *From Muyuw to the Trobriands. Transformations along the Northern Side of the Kula Ring*. Tucson : University of Arizona Press.

DRUCKER P. et R.F. Heizer
1967 *To Make my Name Good : A Reexamination of the Southern Kwakiutl Potlatch*. Los Angeles : University of California Press.

EARLE T.K.
1977 « A Reappraisal of Redistribution : Complex Hawaian Chiefdoms » 213-232, in T.K. Earle et J.E. Ericson (dir.), *Exchange Systems in Prehistory*. New York : Academic Press.
1978 *Economic and Social Organization of a Complex Chiefdom : The Halela District, Kaua'i, Hawai*. Ann Harbor : The University of Michigan Museum of Anthropology.

1987 « Specialization and the Production of Wealth : Hawaian Chiefdoms and the Inka Empire » : 65-75, in E. Brumfiel et T. Earle (dir.), *Exchange and Complex Societies*. Cambridge : Cambridge University Press.

ELKIN A.P.
1953 « Delayed Exchange in Wabag Sub-district, Central Highlands of New-Guinea », *Oceania*, 23 : 161-201.

FALKENBERG J.
1962 *Kin and Totem*. Londres : Allen & Unwin.

FEIL D.K.
1984 *Ways of Exchange*. St. Lucia : University of Queensland Press.
1987 *The Evolution of Highland Papua New Guinea Societies*. Cambridge : Cambridge University Press.

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

HALPERIN R.
1988 *Economies Across Cultures*. New York : St Martin's Press.

HALPERIN R. et J. Olmstead
1976 « To Catch a Feastgiver : Redistribution Among The Dorze of Ethiopia », *Africa*, 11 : 146-168.

HOGBIN H.I.
1932-33 « Polynesian Ceremonial Gift Exchanges », *Oceania*, 3 : 13-39.
1934 *Law and Order in Polynesia*. New York : Harcourt, Brace & Cy.

ISBELL B.J.
1978 *To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Community*. Austin : University of Texas Press.

JAMOUS R.
1981 *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Londres et Paris : Cambridge University Press et Éditions de la Maison des sciences de l'Homme.

JOUAD H. et B. Lortat-Jacob
1978 *La saison des fêtes dans une vallée du Haut-Atlas*. Paris : Éditions du Seuil.

LAWRENCE P.
1984 *The Garia : An Ethnography of a Traditional Cosmic System in Papua New Guinea*. Manchester : Manchester University Press.

LEACH J.W. et E. Leach (dir.)
1983 *Kula : New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge : Cambridge University Press.

LEDERMAN R.
1986 *What Gifts Engender*. Cambridge : Cambridge University Press.

LEROY J.
1979 « The Ceremonial Pig Kill of the South Kewa », *Oceania*, 49 : 179-209.

LÉVI-STRAUSS C.
1967 *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris : Mouton (1e éd. 1949).

LORRAIN F.
1975 *Réseaux sociaux et classifications sociales*. Paris : Hermann.

MAUNIER R.
1927 « Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord », *L'Année sociologique*, (nouvelle série), tome II : 12-97.

MEGGITT M.J.
1972 « System and Subsystem : the *Tee* Exchange Cycle Among the Mae Enga », *Human Ecology*, 1 : 111-123.
1974 « "Pigs Are Our Hearts !" The *Tee* Exchange Cycle Among the Mae Enga of New Guinea », *Oceania*, 44 : 165-203.

MONAGHAN J.
1990 « Reciprocity, redistribution, and the transaction of value in the Mesoamerican fiesta », *American Ethnologist*, 17, 4 : 758-774.

MUNN N.D.
1977 « The spatiotemporal transformation of Gawa canoes », *Journal de la Société des Océanistes*, 33, 54 : 39-53.
1986 *The Fame of Gawa*. Cambridge : Cambridge University Press.

MURDOCK G.P.
1936 *Rank and Potlatch Among the Haida*. New Haven : Yale University Press.

MURRA J.V.
1978 *La organización económica del estado inca*. México : Siglo XXI.

NADEL S.
1970 *Théorie de la structure sociale*. Paris : Éditions de Minuit.

NEALE W.C.
1975 « Réciprocité et redistribution dans le village indien : suite à quelques célèbres discussions » : 217-232, in K. Polanyi et C. Arensberg (dir.), *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*. Paris : Larousse.

OTT S.
1980 « Blessed Bread, "First Neighbours" and Asymmetric Exchange in the Basque Country », *Annales* 21, 1 : 40-58.

PAINE R.
1974 *Second Thoughts About Barth's « Models »*. Londres : Royal Anthropological Institute.
1976 « Two Modes of Exchange and Mediation » : 63-86, *in* B. Kapferer (dir.), *Transaction and Meaning : Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*. Philadelphia : Institute for the Study of Human Issues.

PERSSON J.
1983 « Cyclical Change and Circular Exchange : A Re-Examination of the Kula Ring », *Oceania*, 54, 1 : 32-47.

POLANYI K.
1966 *Dahomey and the Slave Trade*. Seattle : The University of Michigan Press (for the American Ethnological Society).
1975 « L'économie en tant que procès institutionnalisé » : 239-260, in K. Polanyi et C. Arensberg (dir.), *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*. Paris : Larousse.

POLANYI K. et C. Arensberg (dir.)
1975 *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*. Paris : Larousse (éd. originale 1957).

RACINE L.
1979 *Théories de l'échange et circulation des produits sociaux*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
1986 « Les formes élémentaires de la réciprocité », *L'Homme*, 26, 3 : 97-118.
1988 « Sur quelques formes complexes de la réciprocité », *L'Ethnographie*, 102 : 93-109.
1992 « Notes sur l'analyse comparative des échanges rituels », *L'Ethnographie*, 112 (sous presse).

ROSMAN A. et P.G. Rubel
1971 *Feasting with Mine Enemy : Rank and Exchange among Northwest Coast Societies*. New York : Columbia University Press.

RYAN D.J.
1972 « Mok ink » : 788-789, in P. Ryan (dir.), *Encyclopaedia of Papua New Guinea*. Melbourne : Melbourne University Press.

SAHLINS M.
1958 *Social Stratification in Polynesia*. Seattle : University of Washington Press.

SCHWIMMER E.
1973 *Exchange in the Social Structure of the Orokaiva*. Londres : Hurst.

SIMMEL G.
1902 « The number of members as determining the sociological form of the group », *American Journal of Sociology*, 8, 1 : 1-46, 158-196.

STANNER W.E.H.
1933-34 « Ceremonial Economies of the Mulluk Mulluk and Madgnella Tribes of the Daly River, North Australia : A Preliminary Paper », *Oceania*, 4, 2 : 156-175.

STRATHERN A.
1971 *The Rope of Moka*. Cambridge : Cambridge University Press.

THOMSON D.F.
1949 *Economic Structure and the Ceremonial Exchange Cycle in Arnhem Land*. Londres : Mc Millan.

VOGT E.
1969 *Zinacantan*. Cambridge : Harvard University Press.
1978 *Tortillas for the Gods*. Cambridge : Harvard University Press.

WEINER A.
1988 *The Trobrianders of Papua New Guinea*. New York : Holt, Rinehart & Winston.

WESTERMARCK E.
1921 *Les cérémonies du mariage au Maroc*. Paris : Leroux.

WOLF E.
1959 *Sons of the Shaking Earth*. Chicago : Chicago University Press.

YOUNG M.W.
1971 *Fighting with Food*. Cambridge : Cambridge University Press.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Relais et chaînes redistributives dans trois systèmes d'échanges cérémoniels mélanésiens

Dans bon nombre de systèmes d'échanges cérémoniels mélanésiens, les échanges dyadiques sont articulés les uns aux autres par des relais qui se combinent de manière redistributive : après avoir transmis *x* de X à Y, R transmet *y* de Y à X. On analyse ici trois systèmes (*kula, tee* et *umalu*) composés de chaînes de partenaires plus ou moins longues, où aucun bien ne peut être retourné à son donateur initial et où chaque participant appartient en général à plusieurs chaînes différentes ; sur celles-ci, R doit transmettre à Y un bien de valeur égale à celle du bien qu'il a reçu de X, si ce n'est ce bien lui-même, et la contre-prestation doit passer par les mêmes intermédiaires que la prestation. On examine en conclusion les rapports entre chaînes redistributives, échange généralisé de type discontinu (Lévi-Strauss) et redistribution (Polanyi).

Melanesian Systems of Ceremonial Exchanges Chains of Partners, Redistribution and Discontinuous Generalized Exchange

In Melanesia, exchanges very often occur by means of intermediaries or middlemen : an item *x* circulates from X to Y and from Y to Z, an item *y* circulates from Z to Y and from Y to X. Three systems of ceremonial exchanges are analyzed in this paper : *kula, tee* and *umalu*. In each case, chains of three partners or more are characterized by the following set of rules : (a) a man participates in several chains, (b) an item should never be returned to its first donor, (c) Y must give to Z the item he receives from X or an item of similar value, (d) the gift and the return gift follow the same path, in reverse order. Some differences and similarities between such chains of partners, redistribution (Polanyi) and discontinuous generalized exchange (Lévi-Strauss) are examined.

Luc Racine
Département de sociologie
Université de Montréal
C.P. 6128, succursale A
Montréal (Québec)
H3C 3J7