

Colecția PLURAL

Marcel Mauss – *Essai sur le don. Forme et raison  
de l'échange dans les sociétés archaïques*  
„Année Sociologique”, Seria a II-a, 1923-24, I, Paris

© by POLIROM Co SA Iași, 1997,  
pentru versiunea în limba română

Editura POLIROM  
B-dul Copou nr. 3, P.O. Box 266, 6600 Iași  
Tel. & Fax (032) 214100 ; (032) 214111  
(032) 217440 (distribuție)

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale :

MAUSS, MARCEL  
*Eseu despre dar* / Marcel Mauss ; trad. din limba franceză  
de Silvia Lupescu – Iași : Polirom, 1997  
228 p. ; 10.5/18.5 cm. – (Plural, Mentalități)

Tit. orig. (fra.) : *Essai sur le don*

ISBN : 973-683-005-5

I. Lupescu, Silvia (trad.)

CIP : 395.83

Printed in ROMANIA

Marcel Mauss

# **ESEU DESPRE DAR**

Traducere de Silvia Lupescu  
Studiu introductiv de Nicu Gavriluță

POLIROM  
Iași, 1997



## STUDIU INTRODUCŢIV

# Un corpus despre dar, contradar, supradar, antidar și nondar

Motto: „Secretul Bogăției și al Fericirii este acela de a da în dar, de a nu păstra și de a nu căuta Bogăția, ci s-o dărui, pentru ca să revină, ea însăși, sub forma în care a fost dăruită, în această lume, dar și în cealaltă. Renunțarea de sine, să câștigi doar pentru ca să dai, iată legea care este și lege a naturii, sursa adevăratului profit”.

Marcel Mauss,  
Comentariu la *Mahābhārata*.

### I. Marcel Mauss. Repere bio-bibliografice

Marcel Mauss, „unul din cei mai erudiți și modești savanți ai vremii sale” (M. Eliade), s-a născut în 1872 la Epinal, în Franța. A studiat la Paris (École Pratique des Hautes Études și Collège de France) sanscrita și filologia comparată, istoria religiilor și antropologia cu Meillet, Foucher și Sylvain Lévi. Ultimul dintre acești profesori îl considera pe tânărul Mauss ca fiind deosebit de dotat pentru filologia clasică orientală și pentru filosofia indiană, regretând nespus influența pe care unchiul său, Émile Durkheim, o avea asupra lui.

După studiile efectuate la Paris, Marcel Mauss și-a completat studiile în Olanda cu Caland, în Anglia, la Oxford, cu Tylor și Winternitz. În 1895, la numai 23 de ani, obține titlul de profesor în filosofie.

Un an mai târziu, în 1896, Marcel Mauss a publicat un amplu studiu intitulat *La religion et les origines du droit penal* în „Revue de l'histoire des religions”. Textul, situat la interferența dintre sociologia dreptului și istoria religiilor, va comenta teoria lui Steinmetz referitoare la nașterea pedepsei

din război în comunitățile tradiționale. Mauss reproșează autorului faptul de a nu-și fi definit sociologic obiectul de studiu și de a fi ignorat elementele comune apărute în relația dintre pedeapsă și războiul privat, atât în societățile tradiționale, cât și în lumea modernă. Soluția oferită de Mauss are în atenție cercetarea comparativă a mentalităților (a conștiinței sociale) atât în spațiile arhaice, cât și în cele contemporane. Principiile conștiinței sociale, afirmă autorul francez, exprimă cel mai bine unitatea spiritului uman.

Anul 1899 aduce cu sine textul scris de Marcel Mauss în colaborare cu Henri Hubert, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*<sup>1</sup> în „Année sociologique”. El a marcat debutul celor doi autori în cercetarea sistematică a istoriei și a sociologiei religiilor. Este o analiză interdisciplinară care combină erudiția filologică a lui Mauss cu viziunea istorică a lui Hubert.

În 1901, Marcel Mauss a fost numit la Catedra de „istorie a religiilor popoarelor non-civilizate” din cadrul Școlii de Înalte Studii din Paris. Începând de acum, va răspunde, împreună cu Henri Hubert, de secțiunea de Istorie a Religiilor a publicației „Année sociologique”. Intrarea și-a făcut-o susținând o conferință inaugurală de istorie a religiilor în care și-a expus „principiile metodei sale”<sup>2</sup>. A respins sintagma vanitoasă și europocentristă de „popor non-civilizat”. Așa ceva nu există; există doar popoare cu civilizații *diferite* de cea europeană. Ele pot fi inferioare sau superioare, dar

---

1. A apărut și varianta românească a acestui *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*, traducere de Gabriela Gavril, studiu introductiv de Nicu Gavriluță, Iași, Editura Polirom, 1997.

Prefațind varianta românească a lucrării, am prezentat comparativ marile teorii despre sacrificiu, am analizat faptul social total (din care, alături de dar, face parte și sacrificiul) și m-am oprit, în mod special, asupra (auto) sacrificiului divin ca model exemplar, descifrându-i din punct de vedere metafizic și sociologic supozițiile și mecanismele de funcționare. Este motivul pentru care nu mai revin acum asupra acestui text. (A se vedea, în acest sens, *Sacrificiul – strigăt al rugăciunii mute*, studiu introductiv la varianta românească a cărții lui Mauss și Hubert.)

2. Referința este preluată dintr-un text al unui celebru student al lui M. Mauss. Este vorba de Louis Dumont, *Eseu asupra individualismului. O perspectivă antropologică asupra ideologiei moderne*, traducere de Luiza și Laurențiu Ștefan-Scalat, București, Editura Anastasia, 1997, p. 206.

acest fapt nu are nici un fel de importanță. Contează doar că sînt *cu totul altfel* decît ale noastre și, prin urmare, pentru a le înțelege trebuie să le acceptăm *Weltanschauung*-ul.

Cred că din acest punct de vedere Marcel Mauss se întîlnește cu profunda convingere a lui Mircea Eliade privitoare la tainica și universală unitate a spiritului uman. Aceasta a fost susținută și de Georges Dumezil, Julius Evola, Pettazzoni, Tucci, Heinrich Zimmer etc.

Încă din primele texte, Mauss își confirmă și vocația de hermeneut al sacralului. Poate cele mai relevante sînt, în acest sens, scrierile consacrate *Păcatului* și *Expierii*, adică ultimele. Aici se vede, mai limpede decît în alte locuri, accentul pus pe *înțelegere* și nu pe simpla *interpretare*. Acest principiu de metodă hermeneutică (în sensul originar al termenului) a fost însă anunțat încă din primul an al secolului XX. „Explicația sociologică este încheiată atunci cînd am aflat ce cred și ce gîndesc oamenii și cine sînt oamenii care cred și gîndesc asta”<sup>3</sup>, repeta în permanență Mauss...

Primii ani ai secolului XX marchează debutul lui Mauss alături de unchiul său, É. Durkheim. Este vorba de un text scris împreună, *De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives*, și care s-a dovedit a fi important în cariera lui Mauss și a altor autori grupați în jurul publicației „Année sociologique”. Plecînd de la el, interesul lui Mauss se va orienta în viitor spre tema *persoanei*, al lui Hubert spre problema  *timpului*, iar cercetările lui Czarnowski vor privilegia în mod deosebit tema *spațiului*.

Tot în acest timp, Marcel Mauss și Henri Hubert vor publica împreună *Esquisse d'une théorie générale de la magie*<sup>4</sup> în „Année sociologique”, 1902-1903. Cartea va fi completată cu un text intitulat *L'origine des pouvoirs magiques* care face corp comun cu conținutul ei.

Biografia mai consemnează pentru anul următor (1905) și apariția unui alt studiu, *Morphologie sociale. Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos*. „Cercetînd” (din

---

3. Louis Dumont, *op.cit.*, p. 208.

4. Grație pasiunii și eforturilor lui Silviu Lupescu a apărut, pentru prima dată în limba română, și acest text. Este vorba de Marcel Mauss, Henri Hubert, *Teoria generală a magiei*, traducere de Ingrid Ilinca și Silviu Lupescu, prefață de Nicu Gavriluță, Iași, Editura Polirom, 1996.

birou doar, căci Mauss avea, după Louis Dumont, „darul special de a fi un om de teren, fără să-și părăsească fotoliul”<sup>5</sup>) comunitățile de eschimoși din ținuturile polare, autorul francez a insistat asupra variațiilor de sezon, a alternanțelor și schimbărilor de ritm. Acești oameni trăiau vara dispersați, răspândiți în întreg ținutul, fără a cultiva între ei o comunicare cât de cât consistentă. Iarna, în schimb, „comunitatea se regroupează și duce o existență colectivă de mare intensitate, cu ritmuri magico-religioase ce sînt apoi abandonate în anotimpul cald”<sup>6</sup>.

Tot pe aceeași temă, în anul următor (1906), Mauss, împreună cu Beuchat, va publica *Essai sur les migrations des sociétés Eskimos*. Aici autorii și-au propus o analiză sociologică a relației dintre *morfologia* și *fiziologia* societății eschimose.

După 1917, o dată cu moartea lui É. Durkheim, Mauss se va îngriji de publicarea cărților unor colegi dispăruți în primul război mondial. Apar astfel, sub îngrijirea lui Marcel Mauss, *Mélanges* de Robert Hertz, *Education morale* și *Le Socialisme* de Émile Durkheim. Are totuși răgazul să publice în 1921 un excelent studiu, *L'expressions obligatoires des sentiments*. Încearcă să descifreze cum terțele sentimente umane pot fi simbolizate social cu ajutorul trupului. „Lacrimile, de exemplu, vărsate cu prea multă generozitate, pot fi citite ca un salut adus aproapelui de curînd întors dintr-o prea lungă rătăcire. Reținute sau grabnic tănuite, ele pot numi cuvîntul de bun venit adresat străinului. Alteori, lacrimile se consumă în vastul cuprins al durerii. Pot însă simboliza și insuportabilitatea unei emoții. În combinație cu rîsul, lacrimile pot fi înțelese ca o «politețe a disperării». Niciodată nu sînt întîmplătoare. În joc poți surprinde întotdeauna *modele specializate* de expresie a lor”<sup>7</sup>.

În 1925 se înființează, la Paris, Institutul de etnologie unde Mauss va preda cunoscutele sale *Instructions*. Tot acum

5. Louis Dumont, *op. cit.*, p. 200.

6. Lisette Coandă, Florin Curta, *Mic dicționar de sociologie*, București, Editura All, 1993, p. 160.

7. Nicu Gavriluță, *Darul – simbol juridic și social* în „Buletin Științific”, nr. 5/1996, p. 137. Publicația este editată de Fundația de Știință și Cultură „Moldova”, Universitatea „Mihail Kogălniceanu” Iași.



va vedea pentru prima oară lumina tiparului și *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*<sup>8</sup> în „Année Sociologique”. Dorința autorului a fost aceea de a studia un *fapt social*, dar nu fragmentat, mutilat, împuținat, ci în întregul complexității sale. Or, singurul *fapt social total*, evident pentru toți, era societatea însăși. Era, totuși, prea mult pentru o „cercetare”, fie ea și de birou. De aceea a căutat un alt fapt social care să cuprindă în el însuși complexitatea și coerența unui întreg. L-a găsit sub chipul *darului*, înțeles ca o „prestație totală cu caracter agonistic”.

Biografia lui Mauss consemnează, la puțin timp după apariția textului său despre dar, un altul, numit *Divisions et Proportions des divisions de la sociologie* (1927). Ilustrînd pregătirea interdisciplinară cu totul specială a lui Mauss, studiul lasă să se întrevadă foarte clar influența lui Durkheim.

Anul 1927 este marcat în viața lui Mauss de moartea prietenului său, Henri Hubert. În semn de omagiu, Mauss îi va publica cele două cărți despre cultura celtică (trad. rom., *Celții și civilizația celtică*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983). Ales fiind în Collège de France, sociologul Mauss va preda „cam opt ore pe săptămînă, în trei instituții diferite”<sup>9</sup>. În 1930 va scrie un *Omagiu lui Picasso*.

Urmează, în 1934, publicarea unui remarcabil studiu, care va face carieră nu numai în rîndul sociologilor, antropologilor și etnologilor. Este vorba de *Les techniques du corps* în „Journal de psychologie”, XXXII, nr. 3-4. Mauss cercetează aici „modul în care oamenii, fiecare societate în parte, știu să se servească de corpul lor”.

Analizînd – într-o cameră de spital din New-York – mersul femeilor americane și comparîndu-l cu cel al femeilor maori din Noua Zeelandă, Mauss va observa diferențe, pe care le va pune pe seama modelului social de educație. „Femeile indigene adoptă un *gait* specific: și anume, o balansare detașată și în același timp articulată a șoldurilor care pare disgratioasă, dar care este extrem de admirată de maori. Mamele își educau fiicele în acest fel de a se mișca,

---

8. *Eseu despre dar*, traducere de Silvia Lupescu, studiu introductiv de Michel Bass, Iași, Institutul European, 1993, este prima lucrare a lui Marcel Mauss apărută în limba română.

9. Louis Dumont, *op. cit.*, p. 203.

numit *anioi*<sup>10</sup>. Așadar, nu există modalități naturale, asociale, de a merge, înota, dansa. Poziția brațelor, viteza de execuție a mișcărilor, toate ascund o marcă socială și culturală specifică, trădând unui ochi atent seminția și grupul social din care faci parte.

După o îndelungată suferință, la 10 februarie 1950, Marcel Mauss a trecut pragul în lumea de dincolo. Postum, i-au apărut lucrările *Sociologie et anthropologie* (1950), *Manuel d'ethnographie* (1967), redactat după notele de curs ale studenților, *Œuvres complètes* (1969), *Ecrits politiques* (1996). Despre viața și opera sa a publicat o carte Marcel Fournier, *Marcel Mauss*, Fayard, 1995.

Despre personalitatea lui Marcel Mauss a conferențiat, printre alții, și un fost student și discipol de-al său: Louis Dumont. În 1972, acesta publică la Paris, în „L'Arc”, nr. 48, pp. 8-21, un amplu studiu consacrat atît gînditorului, cît și omului Mauss.

După mărturiile lui Dumont, Mauss a fost modelul desăvîrșit al savantului de echipă. Textele sale – neluînd inițial forma unor cărți propriu-zise – au fost concepute și publicate, în mare parte, împreună cu membrii grupului de la „Année sociologique”: Henri Hubert, Émile Durkheim, Paul Fauconnet, Robert Hertz.

Om de un altruism exemplar, Marcel Mauss a fost extraordinar de pasionat de ceea ce făcea. Cred că și din acest punct de vedere el este un model actual pentru universitarii români. Citea și recitea mereu textele, reușind la cursuri să dezvolte cu multă grație, inteligență și erudiție o singură temă! Într-un curs de un an universitar, Mauss nu a făcut altceva decît să expună magistral cosmogonia maori! Reluînd, completînd și reinterpretînd în permanență propriile texte, Mauss nu mai avea răgazul să le publice. Este și acesta un motiv pentru care el nu figurează cu o mare operă publicată. Deținea însă unul din secretele pe care autorii a sute și sute de pagini publicate nici nu-l bănuiau că există. Este vorba de harul special de a transforma viața în cunoaștere și

---

10. Marcel Mauss, *Les techniques du corps*, în „Journal de psychologie”, XXXII, Nr. 3-4, *apud* David le Breton, *Corps et sociétés. Essai de sociologie et d'anthropologie du corp*, Meridiens – Kelinksieck, 1985.

de a o trăi pe aceasta din urmă ca pe viața însăși. Era departe de mentalitatea actuală a multor intelectuali, conform căreia unul este omul și altul profesorul! Cu toate că nu a publicat un număr impresionant de cărți (fapt care, la urma urmei, foarte puțin contează), totuși Marcel Mauss are meritul „de a pune în legătură fenomene cotidiene observate în contexte variate și de a fi găsit explicații care au deschis drumul metodei structuraliste”<sup>11</sup>. Această opinie este astăzi serios contestată. Prezentînd *Eseul despre dar*, voi încerca și eu să argumentez enorma distanță ce separă acest celebru text al lui Mauss de școala structuralistă, cel puțin așa cum a fost ea reprezentată de Claude Lévy-Strauss.

## II. Darul – schimb economic sau fapt simbolic?

Motto: „Ești cît dăruiești”.

Ernest Bernea

În 1923-1924, într-un număr din „Année sociologique”, Marcel Mauss publică *Essai sur le don (Eseu despre dar)*. Ce este însă un dar? Și, mai ales, cum poate fi el analizat sociologic și antropologic? După *Dicționarul de sociologie*, darul ar fi un „obiect material cu valoare utilitară (de consum) sau numai simbolică, oferit sau primit ca mijlocire a unei relații sociale de prietenie, de vecinătate, de cooperare, de prestigiu, de ierarhie sau chiar de rivalitate”<sup>12</sup>. Această definiție de dicționar este tributară în mare parte concepției maussiene asupra darului. Autorul francez a studiat darul în mai multe spații istorico-simbolice, cum ar fi cele ale Polineziei, Melaneziei sau cele ale nord-vestului american. Aici darul face parte din *sistemul prestațiilor totale* deoarece „exprimă simultan toate tipurile de legi: religioase, juridice și morale – politice și familiale în același timp”<sup>13</sup>. Ce se dăruia și ce se contradăruia? Mauss afirmă foarte limpede că obiectele darului

---

11. Lisette Coandă, Florin Curta, *op. cit.*, pp. 158-159.

12. Cătălin Zamfir, Lazăr Vlăsceanu (coordonatori), *Dicționar de sociologie*, București, Editura Babel, 1993, p. 157.

13. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, p. 46. Trimiterile se fac la prezenta ediție.

erau „formulele de politețe, ospetii, ritualuri, servicii militare, femei, copii, dansuri, sărbători, târguri”<sup>14</sup>.

Aceste prestații totale nu pot fi înțelese și interpretate doar sub semnul economicului. Darul nu se limitează deloc la un schimb, fie acesta în varianta sa primă de *troc*. Nu, „piața nu constituie decît un moment” al darului, iar „circulația valorilor” nu este decît un aspect comercial, economic al darului, și nicidecum întregul acestuia.

*Eseul despre dar* analizează ansamblul social al relațiilor de ofertă și primire, de vânzare și cumpărare. O expresie specială a acestor relații este însuși *schimbul*. Acesta nu este, prin urmare, nimic altceva decît un *simbol social* al relațiilor interumane<sup>15</sup>. Mai mult, acest schimb nu se cere citit prin nici un spectru de relații economice. Bronislaw Malinowski a dus la limită această interpretare a schimbului, specifică comunității arhaice. Noi numim în mod impropriu schimb un anume tip de relații sociale practicate periodic, dar, în fond, ele nu au nimic în comun cu sensul modern al termenului. „În mod ocazional, schimbul se traduce printr-un *du-te vino* al unui obiect riguros identic între parteneri, ceea ce elimină din tranzacție orice scop sau semnificație econo-

14. *Ibidem*, p. 50.

15. După Marcel Mauss teoria schimbului social a fost reinterpretată și de Georg Simmel în *Filosofia banului*. Sociologul german, spre deosebire de Mauss, inversează raportul. Schimbul nu mai este un simplu simbol al relațiilor interumane, ci o realitate *sui generis*. Există mai întâi schimbul cu un dat *a priori*, și apoi actul vânzării/cumpărării, al dăruirii/primirii, ca expresii ale acestuia. Simmel este foarte sensibil la sociologia schimbului, la modul în care acesta „creează legături între indivizi, îi captează și îi face să aparțină unui grup, unei sociabilități sau instituții” (Georg Simmel, *apud* Serge Moscovici, *Psihologia socială sau mașina de fabricat zei*, traducere de Oana Popârda, selecție și postfață de Adrian Neculau, Iași, Editura Universității „Al.I. Cuza”, 1994, p. 173). O condiție a acestui schimb este reciprocitatea lui. Ea numește o relație „care constă în a da și a primi, a vinde și a cumpăra bunuri” (*Ibidem*).

Înțeles astfel, schimbul este inerent oricărei societăți, comunități sau grup. El poate numi relațiile dintre membri unei familii, dintre maestru și discipolii unei confrerii sacre sau dintre doi necunoscuți. Prin urmare, acest metafizic schimb de care vorbește Simmel, fiind consubstanțial condiției umane, nu mai solicită căutarea unei „origini privilegiate” în religie, comerț, căsătorie etc.

mică imaginabilă”<sup>16</sup>. Care este însă scopul unui asemenea straniu schimb? Câștigul material? Nicidecum. Malinowski spune clar: „Singurul scop al schimbului este de a strânge rețeaua de relații, întărind legăturile de reciprocitate”<sup>17</sup>.

O altă ipostază a schimbului simbolic, rafinat pînă la pierderea oricărei umbre economice, este cel analizat de Georges Bataille cu referire la spiritualitatea vechilor azteci<sup>18</sup>. Interpretînd scrierile lui Bernardino de Sahagun, Bataille prezintă „activitățile economice” ale aztecilor. Aceștia nu vindeau, nu cumpărau, practicau doar *schimbul prin dar*. Ofereau în dar suveranilor europeni anumite bogății, primind în schimb altele (mantii roșii, cămăși, pene viu colorate etc.). Noi am fi astăzi îndreptățiți să le considerăm pe toate acestea drept nimicuri. Dintr-un punct de vedere așa și este, însă faptul nu are nici o importanță. Trebuie să ne transpunem empatic în universul lor de viață (acesta ar fi și scopul hermeneuticii religioase, după M. Eliade) și să le înțelegem mentalitățile, fără a le altera cu înțelesurile noastre moderne.

Din acest punct de vedere, observăm că, în viziunea acestor „sălbatici”, marfa primită nu era valorizată drept o simplă marfă. Ea era transfigurată ritualic în simboluri sacre. „Așteptau noaptea și un anumit moment favorabil; una din zile, ce purta numele de *ce calli* (o casă), era considerată ca fiind propice, ei pretinzînd că, pătrunzînd în acea zi anume în casa lor, obiectele aduse de ei intrau ca lucruri sacre și așa aveau, deci, să rămîină”<sup>19</sup>.

Dăruindu-se și primindu-se un dar, nu se dăruia și nu se primea un banal obiect, ci „gloria” și „norocul” pe care acesta le încorpora. De aceea „negustorul” aztec revenit acasă oferea „un ospăț, la care își invita confracții care plecau, la urmă, din casa lui, încărcăți de cadouri”<sup>20</sup>.

---

16. Bronislaw Malinowski, *apud* Jacques Le Goff, *La bourse et la vie*, Paris, Ed. Hachette, 1986, p. 20.

17. *Ibidem*.

18. Vezi, în acest sens, Georges Bataille, *Partea blestemată. Eseu de economie generală*, traducere și postfață de Bogdan Ghiu, cuvînt înainte de Luca Pițu, Iași, Institutul European, 1994, pp. 63-81.

19. Bernardino de Sahagun, *Histoire de Choses de la Nouvelle Espagne*, traducere franceză de Jourdanet și Siméon, 1880, 1, IX, cap. VI.

20. Georges Bataille, *op. cit.*, p. 65.

\*

În *Eseu despre dar*, Mauss analizează această metafizică a oferirii și primirii. Niciodată lucrul dăruit nu se identifică cu el însuși, ca lucru. Cuprinde întotdeauna și altceva. Pentru maori, de exemplu, obiectul dăruit avea un spirit al său numit *Taonga*. Această putere magică a darului, reprezentată de spiritul *Taonga*, avea capacitatea de a influența malefic pe cel care nu respecta obligația înapoierii. Un al spirit al lucrurilor, al pădurii și vînturilor, era *hau*. Înrudit cu latinescul *spiritus*, el numește doar lucrurile însuflețite, spre deosebire de *mana*, care se referă exclusiv la oameni și entități celeste. „Ceea ce obligă în cazul cadoului primit sau schimbat este faptul că lucrul primit nu este neînsuflețit. Chiar abandonat de donator, el încă îi aparține. Prin el are influență asupra beneficiarului, și tot prin el, proprietarul are influență asupra hoțului”<sup>21</sup>.

Conform dreptului maori, analizat de R. Hertz în *Péché et l'Expiation*, pedeapsa pentru un furt este doar efectul magic ce provine din *mana*, din puterea pe care o are (încă) proprietarul asupra lucrului furat. Ea răzbună furtul, prinzînd hoțul sau aducîndu-i moarte. Furtul, neplata sau absența contraprestației reprezintă astfel o maculare de suflet și o crimă ultimă la adresa spiritului lucrurilor. „În această ordine de idei, se înțelege în mod clar și logic că trebuie să înapoiem celorlalți ceea ce, *în realitate* (subl.n.), este o parte din natura și substanța lor”<sup>22</sup>. Păstrarea darului este deci *ilicită* și *periculoasă*. *Ilicită* pentru că se încalcă normele de drept, *periculoasă* pentru că exercită o influență magică asupra celui ce a primit (fără a înapoia) darul.

Observăm o logică a darului cu totul specială. Identitatea unui lucru dăruit nu-i epuizează deloc cuprinderea. Nefiind al tău și numai al tău, darul primit este, mai curînd, acel „al tău” care continuă să fie *în același timp* și „al celuiilalt”. El își exprimă propria prezență, simpla sa înfățișare de obiect, dar aduce cu sine și pentru sine și prezența mării absențe a celuiilalt. Acesta este *trăit* prin chiar actul ascunderii și îndepărtării lui. Deci, darul *este* și *nu este* în același timp. Însă, orice lucru care-și exhibă simultan prezența și absența, încetează a mai sta sub semnul faptului logic obișnuit.

---

21. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, p. 61.

22. *Ibidem*, p. 62.

El devine un paradox, obiect de studiu al logicii simbolice.

Ideea logicii simbolice a darului este prezentă nu numai în cartea lui Marcel Mauss. Astfel, Lucien Lévy-Bruhl, în *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris, 1912), numește identitatea subtilă dintre „Eu” și „lucrul” care-i aparține prin sintagma „participation mystique”. Specifică arhaicelor comunități pe care Lévy-Bruhl le-a avut în atenție, ea numește o identitate stranie, irațională între persoană și lucrurile pe care aceasta le posedă. Numai prin această „mentalitate prelogică”<sup>23</sup>, cum o numește autorul francez, poți intui „rațiunea” pentru care indigenul își definea propria lui canoe cu un sufix al însuflețirii, iar pe cea străină nu.

Tot ceea ce îmi aparține este însuflețit de spiritul meu propriu. Este cazul trupului, domeniilor, locuinței etc. Există deci o subtilă proiecție a propriului spirit asupra realităților înconjurătoare pe care le stăpânim. Cred că în acest sens poate fi înțeleasă (și) spusa alchimistului medieval conform căruia „sufletul este în cea mai mare parte în afara omului”<sup>24</sup>.

### III. Potlatch-ul – ipostază arhaică a darului

Motto: Paradoxul *potlatch*-ului: este un act „aparent liber și gratuit” și în același timp „constrâns și interesat”.

Ce este un *potlatch*? Deschizînd paginile *Dicționarului de sociologie* (Larousse) aflăm mai întîi că „*Potlatch*-ul, cuvînt din dialectul indian *nootka*, a fost studiat la indienii de pe

---

23. „Mentalitatea prelogică” l-a ajutat pe Lévy-Bruhl să cerceteze simbolurile și miturile comunităților arhaice. Neacceptată de sociologi și etnologi, „mentalitatea prelogică” a devenit un măr al discordiei aruncat între psihologi și filosofi. C.G. Jung, afirmă Eliade, vedea în ea o mărturie a existenței inconștientului colectiv.

În urma criticilor aduse, meditănd asupra ei, Lévy-Bruhl o va abandona. Faptul acesta este consemnat în *Carnets*, operă publicată de M. Leenhardt în 1848.

24. Michael Sendivagius, *De Sulphure*, în „Museum Hermeticum”, 1678, p. 617.

coasta de N.-V. a SUA, mai ales la *kwakiutl*, de către F. Boas<sup>25</sup>. Mult prea puțin. De aceea este necesar să deschizi paginile *Eseului...* lui Mauss, pentru a afla că *potlatch*-ul este o expresie nord-americană ce desemnează darul ca formă a prestațiilor totale. Termenul are o dimensiune plurisemantică<sup>26</sup>. Înseamnă deopotrivă „a hrăni”, „a mânca” (sens gastronomic), dar și „a oferi”, „a dărui”. Este o prestație totală pentru că acțiunea lui se răsfrânge asupra întregului grup. Mauss arată limpede că, de fapt, „întregul clan contractează pentru toți, pentru tot ce au și tot ce fac, prin intermediul șefului”<sup>27</sup>. Ideea apare și în alte lucrări de etnologie și antropologie<sup>28</sup>.

Cînd avea loc un *potlatch*? Cu ocazia unor „rituri de trecere” (naștere, pubertate, căsătorie, moarte inițiativă) sau a unor activități aparent profane (cum ar fi comerțul, de exemplu). La alte comunități (mai avansate), *potlatch*-ul însuși devenea ocazie pentru o anume sărbătoare. Se ofereau ostentativ daruri și se primea în schimb *putere*. În termeni economici, se schimba bogăția pe putere. Autorul *potlatch*-ului se îmbogățește „cu disprețul la adresa bogăției”<sup>29</sup>, iar „obiectul avariției sale este tocmai efectul propriei generozități”<sup>30</sup>, adică puterea.

25. *Dicționar de sociologie* (Larousse), coordonatori R. Boudon, Ph. Besnard, M. Cherkaoui, B.P. Lécuyer, traducere de Mariana Țuțuianu, București, Editura Univers Enciclopedic, 1996, p. 208.

26. Comunitățile tsimshian disting între *yaok* (marele *potlatch* intertribal) și celelalte forme de *potlatch*. La rîndul său, tribul haida deosebește între *walgal* (*potlatch*-ul funerar) și *sitke* (*potlatch*-ul oferit din cu totul alte motive).

Etnologii au dezvăluit existența la triburile din Polinezia, Melanezia și nord-vestul american a mai multor termeni ce definesc o mulțime imensă de *potlatch*-uri, de forme ale plății și contrap plății, de daruri și contradaruri. Nomenclatorul acestor străvechi comunități propune o surprinzătoare suprapunere semantică: termeni diferiți ajung a numi unul și același lucru și invers.

27. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, p. 53.

28. Iată, de exemplu, ce invocă în discursul său șeful unei comunități arhaice: „Căci acesta (darul) nu va fi în numele meu. Va fi în numele vostru și veți deveni faimoși printre triburi cînd se va spune că vă oferiți proprietatea pentru un *potlatch*” (F. Boas, „Ethnology of the Kwa Kiutl”, XXXV<sup>-ib</sup> *Annual Rep. of the Bureau of American Ethn.*, vol. II, p. 1340).

29. Georges Bataille, *op. cit.*, p. 70.

30. *Ibidem*.



Un asemenea schimb ritualic nu putea să aibă loc în tăcere și singurătate. Nici o dobândire de putere n-ar mai fi fost posibilă în acest caz. De aceea, el avea loc întotdeauna în prezența Celuilalt. Numai în fața lui, darul ostentativ își putea produce efectul ultim: dobândirea de putere. Dăruind pierdeai, însă te îmbogățeai cu „bogăția de a fi dat bogăției întrebuintărea pe care o vizează esența însăși a bogăției: se îmbogățește cu faptul de a fi consumat în chip ostentativ ceea ce nu poate constitui bogăție decât prin consumare”<sup>31</sup>. Mai simplu spus, fructele dăruite nu reprezentau o bogăție *în sine*, asemenea talismanului sau obiectului totemic. Esența bogăției lor consta în simpla consumare. Însă nu oricum și oriunde. Se consuma – uneori distrugându-se – doar în prezența celuilalt/celoralți. Până aici, *potlatch*-ul nu oferă decât pierdere. Însă efectele pe care darul le are asupra celuilalt (obligația de a primi și cea de a reîntoarce cel puțin atât cât a primit), confirmă prestigiul și puterea dăruitorului, în cazul în care cel provocat pierde jocul. Darul se transformă astfel în paradox: devine un prilej de a câștiga doar pierzând. „Virtutea exemplară a *potlatch*-ului rezidă în această posibilitate oferită omului de a-și însuși ceea ce îi scapă, de a conjura mișcările universului, ce nu cunosc limită, cu propria sa limită”<sup>32</sup>.

\*

*Obligațiile potlatch-ului.* Acesta era considerat un fapt social pentru că solicita – prin reușita sa – *recunoașterea* din partea celoralți. Dăruind, șeful de clan sau/și fiul acestuia deveneau (re)cunoscuți. Recunoscându-i, comunitatea le devenea recunoscătoare. Aici se putea însă ajunge *numai* parcurgând cele trei mari obligații ale *potlatch*-ului.

*a. Obligația de a oferi.* Este prezentată de Mauss drept esență a *potlatch*-ului. Pentru cine poate oferi un actor social? Pentru „el însuși, pentru fiul său, pentru ginere sau fiică, pentru morții lui”<sup>33</sup>. Pentru ce oferea? Pentru a-și menține autoritatea în familie, trib sau comunitate,

---

31. *Ibidem.*

32. *Ibidem.*

33. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, p. 124.

pentru a demonstra că este stăpînul spiritelor și, în același timp, stăpînit de ele. Oferi, distrugi, împarți totul celorlalți pentru a-i aduce la „umbra numelui tău”.

- b. *Obligația de a primi*. Este o consecință firească a dăruirii. Atunci cînd ți se oferă un *potlatch*, ți se aduce, în același timp, și o provocare. Trebuie să-i răspunzi nerefuzînd darurile. „A refuza înseamnă să arăți că îți este teamă, teamă că va trebui să înapoiezi, teamă că vei fi «la pămînt» atîta timp cît nu ai înapoiat”<sup>34</sup>.
- c. *Obligația de a înapoia*. Aceasta constituie, de fapt, adevăratul *potlatch*. Condiția este însă ca *potlatch*-ul să nu constea într-o distrugere pură, să nu ia forma sacrificiului. S-ar adresa în acest caz zeilor și nu semenului provocator. Întoarcerea darului se face întotdeauna într-un termen bine stabilit și cu dobîndă. Niciodată nu înapoiezi mai puțin decît ai primit. De dorit este însă (pentru cel ce-a dăruit) de a *nu* i se mai putea întoarce darul. De aceea se caută întotdeauna să se dăruiască ceva ce *nu* mai poate fi înapoiat. Încercarea de a înapoia rămîne însă obligatorie. „Pedepsa pentru nerespectarea obligației de a înapoia este sclavia pe motiv de datorie”<sup>35</sup>.

Din cele trei ipostaze ale *potlatch*-ului, observăm că acesta se întemeiază pe *credit*, *termen* și *onoare*. Acestea sînt mult mai evidente în cazul *potlatch*-ului american, decît al celui melanezian sau polinezian. Împrumutînd, omul comunităților tradiționale promite prietenilor că va înapoia la termen. Împrumutul este restituit întotdeauna cu dobîndă. Moneda – ca mijloc de evaluare – lipsește. Prin urmare, ea este înlocuită cu un număr de pături (în cazul indienilor nord-americani). Neexistînd un sistem modern de înscriere, tranzacția va fi practică *doar* în public.

În ceea ce privește *termenul*, orice dar primit implica și un timp necesar și obligatoriu în vederea întoarcerii lui. Totuși, termenul era prezent nu numai în economia darului. „Noțiunea de termen este, în mod logic, implicată atunci cînd este vorba să înapoiezi vizitele, să contractezi o căsătorie, o alianță, să închei o pace, să participi în mod regulat

34. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, p. 131.

35. *Ibidem*, p. 134.

la jocuri și la luptă, să celebrezi sărbătorile succesive, să «manifesti respectul» reciproc...»<sup>36</sup>.

Amploarea darurilor înapoiate, cât și punctualitatea întoarcerii lor, pun în mod direct în joc *prestigiul social* al comunității sau pe cel *personal*. Altfel spus, provoacă *onoarea*. Contează însă și mulțimea darurilor restituite ca răspuns al ofertei provocatoare. „Va câștiga cel mai bogat și, de asemenea, cel mai nechibzuit cheltuitor”<sup>37</sup>.

\*

*Efectele sociale ale potlatch-ului*. Care ar fi, din punct de vedere sociologic, efectele *potlatch-ului*? După G. Bataille, acestea ar fi *prestigiul, puterea, gloria și rangul*. Prestigiul nu se identifică cu puterea. Aceasta din urmă se poate defini doar pe baza unor criterii de *forță* sau de *drept*. Puternic este cel care face legea sau, pur și simplu, omul forței. Prestigiul – atunci când nu este dobândit prin uzurpare – pune în joc mecanismele socialului. Darul și contradarul sînt numai două dintre ele. Prestigiul creează rangul sau poziția în ierarhia socială. El variază, arată Bataille, în funcție de aptitudinea de a dăruia. Cu cât ai capacitatea (și posibilitatea) de a oferi mai mult – blocînd puterea celui alt de a-ți întoarce darul –, cu atît îți crezi un prestigiu mai puternic și obții un rang social mai înalt. Odată acestea dobîndite, poate să apară și gloria. Ea însoțește doar pe omul cu prestigiu și cu rang social înalt. Gloria numește „mișcarea de frenezie irațională, de cheltuire nemăsurată de energie pe care ardoarea în luptă o presupune”<sup>38</sup>.

Această risipă de energie nu este întotdeauna dezinteresată. Ideea poate fi susținută de argumentația lui F. Boas referitoare la *potlatch-ul* indienilor nord-americani. Dăruind, ei fac o risipă enormă de bunuri, alimente și energie. De fapt,

---

36. *Ibidem*, p. 114.

37. *Ibidem*, p. 116. Ce anume se putea cheltui într-un *potlatch*? Totul: „hrana, femeile, copiii, bunurile, talismanele, pămîntul, munca, serviciile, oficiile sacerdotale și rangurile” (*Eseu despre dar*, p. 66). În joc este un fapt *social total* „incluzînd lucrurile și oamenii, clanurile și indivizii repartizați pe ranguri, sexe și generații” (*op. cit.*, p. 67).

38. Georges Bataille, *op. cit.*, p. 72.

gestul acesta „suicidar” ascunde două tâlcuri bine drămuite și cultivate. Primul se referă la posibilitatea indianului de a-și plăti prin *potlatch* datoriile îndelung acumulate. Fiind public, actul său apare deplin autentificat în absența unor coduri de legi scrise. Al doilea aspect îmi pare a fi mai semnificativ. El numește cea mai eficientă formă de plasare a bunurilor în așa fel încât, în situațiile de criză, el sau copiii săi, să poată obține maxim de profit! Plasarea constă, chiar în *oferirea unui mare potlatch*. „Cei ce primesc daruri la ospăț, le primesc *ca și cum ar fi împrumutate* (subl.n.), urmînd să le utilizeze în ceea ce fac, dar, după un interval de cîtiva ani, trebuie să le înapoieze cu dobîndă donatorilor sau moștenitorilor acestora”<sup>39</sup>.

\*

Instituția *potlatch*-ului nu cuprinde numai spațiile istorico-simbolice ale Melaneziei, Polineziei sau nord-vestului Americii de Nord. Pentru *vechii greci*, de pildă, în forma sa ultimă, darul cuprindea destinul favorabil pe care zeii îl ofereau uneori muritorilor. Alteori, el putea lua forma unei surprinzătoare binefaceri. Platon, arată Th. Baconsky, considera poezia drept un dar al Muzelor și al zeului Apollo.

*Comunitățile aztece* dădeau și ele chip unui *potlatch* special. Asupra lui a insistat G. Bataille, comentînd textele lui Bernardino de Sahagun. „Negustorul” aztec invita foarte multă lume, oferind ostentativ – în funcție de condiția socială a participanților – daruri, mîncare și băutură. Totul culmina cu sacrificiul unui număr impresionant de sclavi și cu asumarea în comun a cadavrelor proaspete și calde. Actul provoacă europeanului modern o îndreptățită repulsie. Interesant este totuși faptul că vechii azteci, deși aveau noțiunea de *crimă* și *păcat*, nu considerau sacrificiul făptuirii omenesci ca aparținînd crimei sau păcatului! Pe scurt, mentalitățile asupra unuia și aceluiași fapt sînt cu totul diferite.

*Islamul* ar putea reprezenta un alt spațiu istorico-simbolic necercetat de Marcel Mauss și unde darul are o fenomenologie specială, nu mai puțin interesantă. Aici termenul arab de *zakât* numește darul sacru sau milostenia. Verbul *zakâ*

---

39. F. Boas, „12<sup>th</sup> Report on the North-Western Tribes of Canada”, B. A. Adv. Sc., 1898, pp. 54-55.

s-ar putea traduce prin „a fi pur”. De aici, factitivul *zakkâ*, „a se face pur”, „a purifica” și reflexivul factitivului *tazakkâ*, „a se purifica”. Dania islamică este asociată rugăciunii rituale (*Şalât*). Omar, al doilea calif, declama: „Îl voi ucide pe acela care face deosebire între *şalât* și *zakât*”. Altfel spus, darul musulmanului este o „mustrare deschisă la adresa devoțiunii ostentative, aceea lipsită de participarea sufletului și a spiritului”<sup>40</sup>. *Zakât*-ul este înțeles în islam drept o *danie legală*, săvârșită obligatoriu în virtutea tradiției. Mai există însă și *şadaqa*, pomană voluntară sau *darul gratuit*. Valoarea acestui dar este departe de a se măsura după criteriile comerciale. Ce anume poate însă să constituie un dar gratuit (*şadaqa*)? La toate acestea, Profetul a invocat „orice gest amical, orice vorbă bună adresată cuiva, oricine ar fi acel cineva”<sup>41</sup>. Din moment ce întreaga avuție o avem „pe calea lui Dumnezeu” (*fi sabili-Ilab*), nu noi o avem, ci Dumnezeu o are *prin noi*. De aceea, ea trebuie să aparțină tuturor. De darul arabilui se bucură necondiționat toți cei apropiați: „săracii, prizonierii, sclavii, datornicii, luptătorii, drumeții”<sup>42</sup>.

Dincolo de orice diferențe semantice, atât dania legală (*zakât*), cât și darul voluntar (*şadaqa*) stau sub semnul aceluiasi principiu metafizic. El îți solicită „gratuitatea” gestului, faptul de a nu precupeți ceea ce dai, de a nu aștepta răsplată, și mai ales, de a nu cere sub nici o formă – «dobândirea unui beneficiu»<sup>43</sup>.

Indiferent de realitățile istorice și sociale unde-l regăsim, *potlatch*-ul stă sub semnul sacrului. Acesta poate fi *doar* apropiat, simțit, trăit prin intermediul darului, și nimic mai mult. Misterios este însă și jocul social pe care darul ritual îl face cu putință. „Nimeni nu poate în același timp să cunoască și să nu fie distrus, nimeni nu poate în același timp să consume bogăția și să o înmulțească”<sup>44</sup>. Cine reușește să tranșească aceste interdicții devine sfânt sau un biet damnat căruia darul i-a fost atât balsam, cât și piatră de mormânt.

40. Azzedine Guellouz, *Islamul*, în Jean Delumeau (coordonator), *Religiile lumii*, București, Editura Humanitas, 1996, p. 303.

41. *Ibidem*, p. 304.

42. *Ibidem*, p. 305.

43. *Ibidem*.

44. Georges Bataille, *op. cit.*, p. 75.

#### IV. Darul sacrificial – apoteoză a darului

Motto: „Ko Maru Kai atu  
Ko Maru Kai nai  
Ka ngohe ngohe”\*.

*Potlatch*-ul nu este nici pe departe singura formă a darului analizată de Mauss în *Eseu despre dar*. Mai există și altele, cum ar fi *kula*<sup>45</sup>, *pomana* și *sacrificiul*.

În societățile din nord-estul siberian, la eschimoșii din vestul Alaskăi, cât și la cei de pe coasta asiatică a strîmtorii

---

\* „Tot atît cît dă Maru/Tot atît ia Maru/și totul este bine, bine”. Maru este un zeu arhaic al justiției și războiului.

45. În *Argonauții Pacificului de Vest*, Br. Malinowski descoperă un tip de comerț inter și intratribal, numit *kula*. Acesta este destul de răspîndit în ținuturile melaneziene. Expresia „kula ring” folosită de Malinowski, trimite la înțelesul de „cerc” dat acestui tip de *potlatch*. În fond, el numea „mișcarea în circuit închis a unor coliere de scoici sau corali, care își schimbă în mod ciclic proprietarii. Valoarea acestor bijuterii este strict ceremonială, adică nu comportă funcții estetice sau economice: deținătorul temporar al obiectelor respective (care primesc un „sex”, un nume și un rang) participă cu ajutorul lor la o dialectică a renumelui și a prestigiului”. (Teodor Baconsky, *Iacob și îngerul. 45 de ipostaze ale faptului religios*, București, Editura Anastasia, 1996, p. 58.)

Așa cum am arătat în altă parte (*Darul – simbol juridic și social* în „Buletin științific”, editat de Fundația de Știință și Cultură „Moldova”, Universitatea „Mihail Kogălniceanu”, Nr. 5/1996, pp. 135-144) faptul acesta poate desemna o variantă a „lumii pe dos”. În cuprinsul ceremonialului *kula* structurile și ierarhiile sociale erau voit spulberate, fiecare membru al comunității putînd deveni, pe rînd, un personaj deosebit. Acest fapt social avea și un tîlc *cosmogonic*. Simboliza disoluția ultimă, definitivă a lumii, urmată de posibilitatea creării și reorganizării ei. Amestecul baroc de funcții periodice și roluri speciale traducea pe plan social haosul precosmogonic. El simboliza deopotrivă începutul și sfîrșitul unei lumi.

Exista un joc ritualic al „brățării” și „colierului” care salva *kula* de orice conținut mercantil. Exegeții insistă asupra faptului că în acel tip de proprietate pe care ți-l oferă *kula*, existau „toate principiile de drept” gîndite astăzi de moderni artificial, separat: proprietate, posesie, gaj, obiect de închiriat etc.

Behring, Mauss constată existența unui *potlatch* special. Acesta nu mai are în atenție cîștigarea unor statute politice sau religioase, a simplului respect sau a onoarei sociale. Bunurile oferite în dar sînt acum distruse, sugerînd puterea de detașare și renunțare. *Potlatch*-ul va deveni *sacrificiu*<sup>46</sup>. Prin mijlocirea lui zeii sînt provocați să devină generoși. În nici un chip nu poate fi interpretat economic un asemenea dar sacrificial. Nu este o formă primară a tranzacției economice – așa cum au încercat să argumenteze unii autori –, ci un act social „nobil, plin de etichetă și generozitate”. Este o formă de serafimică detașare și de invocare rituală a puterilor celeste. Pe măsura puterii de sacrificiu vor fi și onoarea, statutul și autoritatea socială a sacrificatorului deși, repet, nu acestea sînt țelurile esențiale ale sacrificiului.

Observăm, deci, că nu este suficientă dăruirea pentru ca un dar să devină sacrificiu. Simpla dăruire conține în sine și o provocare personală. Dăruind, îl provoc pe celălalt să-mi răspundă într-un mod similar. „Cu voia sau fără voia noastră, există întotdeauna un «do ut des» (dau, ca să-mi dai)”<sup>47</sup>. Acest dar este departe de a fi un sacrificiu. El poate însă deveni, atunci cînd „intenția legată de dăruire” este abandonată, stinsă, distrusă definitiv.

---

46. Ar exista, totuși, în *Eseu despre dar* două forme de sacrificiu. Una care se referă la provocarea rivalului terestru, a adversarului comun. „Sînt arse cutii întregi cu ulei de olachen (*candle-fish*, pește lumînare) sau de balenă, sînt incendiate casele și mii de pături sînt distruse: obiecte din cupru dintre cele mai scumpe, sînt aruncate în apă pentru a zdrobi, pentru a «reduce la tăcere rivalul»” (*Eseu despre dar*, p. 119). Cred că în acest caz există doar un simulacru de sacrificiu. Darul are numai chipul sacrificial al distrugerii. Pentru a deveni cu adevărat sacrificiu, distrugerea ar trebui să nu fie ostentativă și să fie adresată zeilor.

Doar cea de-a doua formă reprezintă autenticul sacrificiu. Mauss o prezintă în următorul pasaj: „Nu numai pentru a dovedi putere, bogăție și dezinteres, se trimit la moarte sclavi, se ard cărbuni prețioși, se aruncă obiecte de cupru în mare, se dă foc chiar caselor princiare, ci și pentru a *sacrifica* (subl.n.) spiritelor și zeilor, *confundați în fapt cu încarnațiile lor vii* (subl.n.), pe purtătorii titlurilor lor, aliașilor inițiați” (*Eseu despre dar*, p. 73).

47. C.G. Jung, *Imaginea omului și imaginea lui Dumnezeu*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, București, Editura Teora, 1997, p. 159.

\*

O întrebare provocatoare – legată de dar și sacrificiu – se poate formula avîndu-se în atenție spațiul simbolic și sacru al creștinismului. Un ritual de o „străveche noutate” este aici dăruirea *pîinii și a vinului*. Este sau nu acesta un sacrificiu? Pot exista două variante de răspuns. Prima, cea negativă, ar circumscrie pîinea și vinul unei simple dăruiri. În acest caz, nefiind sacrificiu, oferta gastronomică ar fi săvîrșită „cu scopul nemărturisit și cu speranța secretă de a cumpăra prin aceasta bunăvoința lui Dumnezeu”<sup>48</sup>. Invers, darul pîinii și al vinului ar fi sacrificiu. Varianta devine validă doar cu condiția arderii oricărui scop pragmatic. Aceasta înseamnă, nici mai mult nici mai puțin, decît faptul că eu dăruiesc/sacrific *fără a cere ceva anume în schimb lui Dumnezeu*. Dăruind sacrificial, mă dăruiesc eu însumi lui Dumnezeu. „De-abia acest caracter conștient garantează că dăruirea este într-adevăr și un sacrificiu”<sup>49</sup>. Dăruind sacrificial, eu renunț la o parte din mine însumi (instincte, patimi, resentimente etc.). Prin urmare, orice sacrificiu este și un *sacrificiu de sine*<sup>50</sup>. „Mutilîndu-mi” astfel ființa, sacrificiul devine și o formă de alterare, de pierdere și împușinare a propriului sine. Pe măsură ce sacrific, eu devin mai împușinat, mai sărac. Urmînd o asemenea interpretare, la capătul sacrificiului m-ar aștepta nu mîntuirea, ci moartea.

Această marcă pozitivistă de înțelegere a darului sacrificial a fost splendid dezavuată de C.G. Jung. Darul, arată acesta, este departe de a se întemeia pe o împușinare și de a sfîrși într-o pierdere reală. Dimpotrivă, el presupune cîștigul.

48. C.G. Jung, *op. cit.*, p. 160.

49. *Ibidem*, p. 161.

50. Actul dăruirii sacrificiale reprimă dorințele, poftele, ispitele, vanitățile. Motivul reprimării, arată Jung, poate fi *inconștient* sau *conștient*. În acest ultim caz, el poate numi *conștiința colectivă* (Durkheim), *opinia publică* sau un *cod moral* propriu de o rigiditate excesivă.

C.G. Jung propune în textele sale și o altă realitate ordonatoare cu rol reprimator: *Sinele*. El numește întregul unei personalități, conștientul și inconștientul ființei sale. „Sinele este deci ceea ce mă determină la sacrificiu, ba chiar mă constrînge la sacrificiu” (*Imaginea...* p. 164). Dăruindu-ne sacrificial, noi ne cîștigăm pe noi înșine, propriul Sine. Ceea ce poate cîștiga însă Sinele, continuă să rămînă pentru noi o mare enigmă.



Nu mă pierd pe mine însumi dăruindu-mă, ci, dimpotrivă, mă posed, mă dețin, îmi aparțin. În fond, nimeni nu poate renunța la ceea ce nu are. În acest sens, *sacrificiul-de-sine* este o dovadă a *posesiunii-de-sine* și a deplinei autocunoașteri. Creștin fiind, eu pot să mă dăruiesc sacrificial lui Dumnezeu prin actul transsubstanțierii, numai cu condiția prealabilă a cunoașterii de sine. *Mărturisirea păcatelor*, arată Jung, este un argument în acest sens.

\*

Există și un alt tip de interpretare a sacrificiului. Ea aparține sociologului german Georg Simmel și face din sacrificiu obiect al *schimbului originar*. În orice comunitate socială, la început a fost schimbul. Primul obiect al acestuia ar fi fost chiar sacrificiile.

Comentându-l pe Simmel, Serge Moscovici încearcă să definească sacrificiul într-o atît de hilară și nebuloasă formulare, încît ea poate numi orice, numai sacrificiul nu. Iată varianta românească a acestei nefericite formulări: a sacrifica înseamnă a „consimți la mii de privațiuni, a ne deposeda de o parte din bunuri, a renunța chiar la viață, este un mod de a îndatora și de a cere o compensație. A renunța și a cere au împreună puterea de a conferi o valoare unui lucru care n-ar avea nici una dacă nu am renunța la el și nu l-am cere”<sup>51</sup>. Nu numai că sensul originar este trădat<sup>52</sup>, dar acest

---

51. Serge Moscovici, *Psihologia socială sau mașina de fabricat zei*, traducere de Oana Popârda, selecție și postfață de Adrian Neculau, Iași, Editura Universității „Al.I. Cuza”, 1994, p. 175.

52. Serge Moscovici simplifică lucrurile nepermis de mult. Faptul nu mă surprinde, deoarece autorul însuși a mărturisit că nu este interesat de metafizica lui Simmel din *Filosofia banului*, întrucît sociologul german n-ar fi reușit să-i dezvăluie actualitatea!

Iată, de exemplu, ce scria Moscovici în *La machine à faire des dieux* (Paris, Fayard, 1988): „Dacă Hristos a murit pe cruce pentru a ilustra ideea de sacrificiu, faptul s-a petrecut pentru a da un sens acestei convingeri și nu pentru ca să i se urmeze exemplul” (variantă românească, *Psihologia socială...*, p. 176). Ce sens, autorul francez nu mai spune, dar, în același timp, se face a nu fi auzit din istoria religiilor, de sfinți, martiri sau simpli creștini care nu au făcut altceva decît să urmeze exemplul lui Hristos. Trecînd prin moarte sacrificială, ei au depășit sacrificiul transfigurîndu-l. Seria afirmațiilor gratuite continuă: „Ceea ce este

ritual sacru mai este interpretat de autorul francez în termeni economici, total nepotrivită: „*eficacitatea* (subl.n.) sacrificiului este proporțională cu *prețul* (subl.n.) care este atașat obiectului sacrificat”<sup>53</sup>. Fără comentarii...

Cu timpul, sacrificiul – indiferent de interpretările care i s-au dat – nu a mai constituit obiect al schimbului. El a fost substituit cu *banul*. În *Les origines de la notion de monnaie*, Marcel Mauss analizează primele înțelegeri date de oameni banilor. Surprinzător, ele erau departe de rosturile mercantile ale timpului prezent. În Melanezia, arată sociologul francez, banul, departe de a fi cotate la o „valoare bursieră”, era valorizat ca un talisman ce conferea un prestigiu sacru și social purtătorului<sup>54</sup>. Astăzi, dimpotrivă, banul a devenit alături de *muzică* și *matematică* un *limbaj universal*. De la muzică acest limbaj a preluat „inteligența ritmului”, iar de la matematică „precizia combinațiilor”. Astfel, o nouă formă de comunicare a devenit cu puțință.

adevărat și pentru Abraham, gata să-și spintece fiul pentru a-și dovedi atașamentul față de zeul său, ca recunoștință pentru că acesta promisese să sporească descendența patriarhatului” (*op. cit.*, p. 176).

În cazul lui Abraham există sacrificiu. Indiscutabil. Numai că acesta nu trebuie înțeles simplist, mecanic, vulgar, în sensul unui banal contract social. Eu îți dau copilul, Tu, Doamne, îmi dai descendența patriarhală. Nu. Dacă Serge Moscovici ar fi citit textele lui M. Eliade, ar fi înțeles că sacrificiul lui Abraham este unul cu totul special: el se întemeiază pe *CREDINȚĂ*. Or, aici lucrurile se cer înțelese în economia lor simbolică, sacră, cu totul diferită de logica comună. Abraham nu sacrifică în semn de recunoștință pentru un fapt lumesc (asigurarea patriarhatului), ci *pentru că așa i-a cerut Dumnezeu*. Absurd? Pentru noi da, dar pentru Abraham, care avea *credință*, nu. *Nebunia întru Dumnezeu* este atât de diferită, încât hilarul, groaznicul, absurdul o pot reprezenta unei minți moderne total străină de sacru.

53. *Ibidem*, p. 176.

54. Ideea caracterului magic al monedelor, păstrat pînă tîrziu în mentalul european, este menționată și de Serge Moscovici. Astfel, se puneau monede la temelie a unei case sau a unui palat (Palatul Pitti din Florența sau palatul Luxembourg din Paris). Monedele erau substituite tîrziu ale sacrificiilor de întemeiere. S-a renunțat astfel la imolarea unei ființe vii sau a umbrei sale, trecîndu-se la ofrande sau simple monede ca obiecte de substituit.

## V. Darul în creștinismul ortodox românesc

Motto: „De vrei să cârmuiești, slujește; de vrei să fii înălțat, smerește-te; de vrei să mîntuiești sufletul, pierde-l pentru Mine; de vrei să-ți recîștigi nevinovăția, recunoaște-te vinovat și uluitor de vei da ce nu ai vei dobîndi și tu ceea ce ai dat altora”.

N. Steinhardt, *Dăruind vei dobîndi*

Referindu-se la *pomană*, ca formă creștină a darului, Marcel Mauss, în *Eseu despre dar*, o definește drept „fructul unei noțiuni morale a darului și a bogăției, iar, pe de altă parte, al noțiunii de sacrificiu al celuiilalt”<sup>55</sup>. În alt loc<sup>56</sup>, autorul francez invocă ritualul dăruirii reciproce la străvechile populații maritime și la eschimoșii asiatici. El avea loc în special iarna, presupunînd frecventarea tuturor caselor. Scopul era cîștigarea „bunăvoinței” gazdelor. Bogoras, în *Chukchee Mythology*, încearcă o paralelă între acest ritual și *kolinda* Răsăritului european: „copii mascați merg din casă în casă să ceară ouă și făină, nimeni neîndrăznind să-i refuze”<sup>57</sup>.

La populația haussa din Sudan, atunci cînd „grîul de Guineea” era copt, pentru a se evita frigurile, se oferea săracilor din acest grîu. În timpul Marii Rugăciuni (*Baban Sella*), copiii colindă pe la case primind daruri. Acestea, împărțite deopotrivă copiilor și săracilor, sînt pe placul celor morți. În joc era o valorizare specială a săracului, reluată mai tîrziu și în creștinism. În *Religion of the Semites*, Robertson Smith vede în săraci „gazdele lui Dumnezeu”. În Madagascar, există un mit ai cărui protagoniști sînt doi șefi. Unul a împărțit săracilor tot ceea ce avea, celălalt a păstrat în schimb totul. Zeul l-a ajutat și mîntuit doar pe cel generos, pedepșindu-l pe celălalt.

Sînt toate acestea motive universale ale darului care vor fi regăsite și în spațiul istorico-simbolic al creștinismului, inclusiv al celui românesc. Iată doar unul dintre exemplele

55. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, p. 75.

56. *Ibidem*, p. 70.

57. *Ibidem*.

alese la întâmplare din literatura de specialitate. Elena Ghica scria la jumătatea secolului trecut, referindu-se la proverbiala ospitalitate a poporului român și la darul practicat aici: „De cîte ori n-am găsit, așezate cu grijă la umbră, asemenea vase umplute în fiecare dimineață și care sînt menite nu unui frate, unui prieten, ci Hristosului care călătorește în persoana celor mai săraci copii ai săi”<sup>58</sup>. Regăsim aici faptul simbolic al identificării săracului, copilului, pribeagului, ultimului rătăcitor cu însuși Iisus. Dăruindu-li-se acestora, în fond, lui Iisus se dăruia. „De cîte ori ați făcut aceasta (*primirea*, subl.n.) unuia dintre aceștia mici, adică unuia dintre frații mei, mie mi-ați făcut” (Matei 25, 36-40). Bucuria dăruirii este deplină doar atunci cînd vedem în cel ce primește pe un mesager al cerului. La fel și la primirea darului. Prin dăruitor, însuși Dumnezeu mi-a dăruit ceva ce de fapt nu-mi aparține. La rîndu-mi, îl voi întoarce altuia. Dacă voi acorda toată importanța doar posesiunii unui dar, ignorînd întoarcerea lui, totul va fi pierdut<sup>59</sup>. „Posesiunea își poartă în ea însăși distrugerea”<sup>60</sup>. De aceea, primind, trebuie să restitui, să dăruiești celorlalți. Faptul este bine surprins de Ernest Bernea. „Nu te bucuri cu adevărat decît prin dăruire. Ești mare și puternic prin ceea ce poți dăruia altora, nu prin ceea ce poți lua de la ei”<sup>61</sup>. *Ești ceea ce dăruiești. Ești doar atît cît dăruiești*. Frizează oare această maximă dăruire *sărăcia* și moartea dăruitorului? Nicidecum. Metafizica creștină privilegiază în spațiul românesc acest motiv al sărăciei dăruitorului. Numai că sînt aici mai multe tipuri de sărăcie. Una este cea a „săracului cu duhul”. S-a înteles

---

58. I. Ionică, *O nuntă în hotarul brănean pe la 1850*, Dora D'Istria, extras din „Țara Bârsei”, Nr. 1, 1933, p. 5.

59. „Dacă acaparăm cu gelozie bunurile pămîntești devenim robii lor; dacă ne detașăm de ele, sîntem stăpînii lor și, astfel, nu cucerim numai libertatea, ci și această privire religioasă care dezvăluie în ființele create prezența și lucrarea lui Dumnezeu. În consecință, cel mai umil lucru îi dă sufletului o bucurie pe care avarul nu o va avea niciodată” (*Epitres de la captivité*, Beay Chesne, 1936, p. 127).

60. Jean Daniélou, *Reflexii despre misterul istoriei*, traducere de Willi Tauwinkl, prefață de H. de Lubac și M.-I. Rondeau, București, Editura Universității din București, 1996, p. 60.

61. Ernest Bernea, *Îndemn la simplitate*, București, Ed. Anastasia, 1995, p. 90.

total nepotrivit că ar fi vorba de prostie. Nu, sărmanul neotestamentar care va moșteni împărăția cerului este cel sărăcit de ispite, vanități și false orgolii. Mai mult, este cel ce-și cunoaște sărăcia propriului duh, în raport cu bogăția infinită a Duhului lui Dumnezeu. Bernea menționează și alte tipuri de sărăcie. „Sărăcia din lene și nepricepere este un păcat și o suferință. Sărăcia din neputință este o rușine, dar sărăcia din forță și activitate spirituală intensă este un titlu de noblețe”<sup>62</sup>. Atunci când creștinismul ortodox ne solicită o anume sărăcie, pe aceasta din urmă o cheamă. Așa cum ortodoxia nu ne cere să fim proști (N. Steinhardt), tot așa nu ne cere să fim calici, ci săraci *într-un sens... religios*.

Darurile în creștinism stau sub semnul Sfântului Duh. Condiția survenirii lor în lume este „curățarea de patimi”. Darurile Sf. Duh sînt daruri „de luminare a minții și tocmai de aceea daruri de fortificare a ei în orientarea spre Dumnezeu”<sup>63</sup>. Dumitru Stăniloae găsește cinci asemenea daruri. 1) *darul botezului*, cel care consacră tînăra ființă umană într-o altă dimensiune spirituală; 2) *darul științei*, în sensul unei cunoașteri ascunse care ne inițiază în universul lucrurilor bune și drepte; 3) *darul cunoștinței* este cel care-l completează pe cel anterior. Dacă darul științei îți oferă posibilitatea discernerii adevăratului bine de rău, cel al cunoștinței îți dezvăluie „însăși rațiunea sau motivația mai adîncă a fiecărei porunci și a fiecărei virtuți”<sup>64</sup> – acesta este un dar din apanajul exclusiv clerical. Urmează 4) *darul înțelegerii*, care face cu puțință o simbioză desăvîrșită între natura umană și rațiunea sacră. Dobîndind acest dar, ajungem să înțelegem pentru că noi înșine *sîntem ceea ce înțelegem*. În sfîrșit, 5) *darul înțelepciunii* este cel al înălțării la „cauza rațiunilor duhovnicești din porunci și la unirea cu ea”<sup>65</sup>.

Doar aflîndu-se sub semnul sacru al acestor daruri a putut N. Steinhardt să le înțeleagă tîlcul ascuns. Simțul comun, arată Steinhardt, crede că Iisus a cerut să dăruim celorlalți din preaplinul nostru, din ceea ce ne prisosește. Un asemenea dar l-ar putea face orice om de bună-cuviință,

62. Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 87.

63. Dumitru Stăniloae, *Ascetică și mistică creștină sau Teologia vieții spirituale*, Cluj-Napoca, Casa Cărții de Știință, 1993, p. 177.

64. *Ibidem*, p. 179.

65. *Ibidem*.

fără să fie neapărat creștin. Altceva ne cerea Mîntuitorul: „să dăm din puținul nostru, de nu și din prea puținul nostru”<sup>66</sup>. Ce altceva mai poți dăruia, decît ceea ce-ți aparține? Poate să ofere cineva ceea ce nu are? Nicidecum. De unde nu e, nici Dumnezeu nu cere. Ei bine, revelația adevăratului dar creștinesc a avut-o monahul de la Rohia, tîrziu, în ultimii ani ai vieții, inspirat de o lectură din Henri Michaux. Abia atunci a înțeles că, de fapt, „Hristos ne cere cu totul altceva. Și anume, să dăm ce nu avem”<sup>67</sup>. Nu avem – asemenea unui personaj al lui Michaux – credință, nădejde, smerenie, încredere. Nu are importanță. Contează doar dorința sinceră de a le căuta și de a-i ajuta pe ceilalți dăruindu-le. Astfel le vei dobîndi și tu. *Dăruind vei dobîndi*. Este aici o logică divină, aparent paradoxală, a darului. Efectul lui va fi suprafiresc, cel ce va dăruia astfel, va lua înapoi „har peste har”.

\*

*Ospitalitatea*. Este forma sublimă a dăruirii. E. Bernea vede în ea un temei aproape metafizic al adevăratului creștin. Ospitalitatea „înseamnă suflet deschis, primitiv și binefăcător, înseamnă lege a omeniei dincolo de alegere”<sup>68</sup>. După cum înțeleg darul și ospitalitatea, oamenii se împart în cei care iau și cei care dau. „Omul care ia dovedește sărăcie interioară, omul care dăruie, dimpotrivă, bogăție”<sup>69</sup>.

În general, ospitalitatea este o realitate sufletească și spirituală cu totul aparte. Oricînd se poate transforma (și) în reversul ei. Faptul acesta este argumentat și lingvistic. Una și aceeași rădăcină lingvistică poate desemna atît *oaspetele*, cît și opusul său, *dușmanul*. Grecescul *xenos* poate fi valorizat pozitiv, și atunci desemnează *oaspetele*. (De aici *philoxenia*, iubirea de oaspete.) Poate, pe de altă parte, să fie învestit și cu înțelesul negativ, reprezentînd adversarul. (Rezultă de aici *xenofobia*, ura față de oaspete și față de străin.) În limba latină, *hospes* înseamnă oaspete, iar *hostis* dușman. Confuzia este oricînd posibilă.

66. N. Steinhardt, *Dăruind vei dobîndi*, Baia Mare, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului și Sătmăruului, 1992, p. 140.

67. *Ibidem*.

68. Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 96.

69. Ernest Bernea, *Treptele bucuriei*, Iași, Editura Agora, 1997, p. 78.

Tema ospitalității, înțeleasă ca formă rafinată, specială a darului, pune în joc *imaginea celuilalt*. Totul este cum ți-l reprezinți pe cel străin și diferit. Vezi în el pe aproapele tău sau pe departele total diferit? Interpretările diferă de la un spațiu istorico-simbolic la altul.

În capitolul IV din *Geneză* răsună încă strigătul tragic al lui Cain: „Voi fi rătăcitor și fugar pe pământ și oricine mă va întâlni, mă va ucide”. Textul îți oferă astfel imaginea negativă pe care o avea străinul, pribeagul. Prin simplul fapt că era diferit, el devenea și vînat. Era întotdeauna ucis. Tocmai aici poate interveni ospitalitatea, transformîndu-l pe cel străin și diferit în aproapele și prietenul nostru. Abraham însuși o practica, invitîndu-și oaspeții străini să le spele picioarele și să le ofere lapte cu pîine. Beduinii, oameni ai deșertului, respectau cu sfințenie, după străvechile ritualuri, pe toți străinii care le treceau pragul. După Jean Danielou, ospitalitatea dă măsura gradului de civilizație de care este capabilă o seminție. Arată-mi cât de ospitalier ești și îți voi spune cât de civilizată ai devenit. În *Legile*, Platon invoca iubirea specială pe care grecii și zeii lor o acordau străinilor. Un pelerin chinez este și el menționat de Danielou, în *Reflexii despre misterul istoriei*, ca mărturisitor al ospitalității orientale<sup>70</sup>.

Creștinismul va relua ritualurile ospitalității circumscriindu-le Botezului. Acesta ar fi fost inițial un „ansamblu de rituri de ospitalitate: în acel moment se spălau picioarele celui botezat, i se ungea capul cu ulei și i se oferea lapte și miere”<sup>71</sup>. În creștinismul timpuriu, ospitalitatea avea un caracter instituțional. Episcopul, împreună cu întreaga comunitate ofereau „cu bucurie și sinceritate”. François Lebrun, urmărind expresiile devoțiunii comunitare și ale pietății personale în Europa începutului de secol XVIII, le menționează ca fiind în număr de șapte: „să dai de mîncare celor flămînzi, să dai de băut celor însetați, să dai adăpost pelerinilor, să-i cercetezi

---

70. Pelerinul chinez invocat de J. Danielou era uimit constatînd o disimulare a simțului ospitalității pe măsură ce se apropia de ținuturile creștine ale Occidentului. „Cînd era în Asia Centrală, ospitalitatea era foarte bună; cînd traversa țările slave (ortodoxe) încă mai era; dar cînd a ajuns în țările latine, se sfîrșise” (J. Danielou, *Reflexii...* p. 62).

71. Jean Danielou, *op. cit.*, p. 65.

pe cei aflați în temniță, să-i cercetezi pe cei bolnavi, să-i îmbraci pe cei goi, să-i îngropi pe cei morți”<sup>72</sup>.

Astăzi, ritualurile moderne ale ospitalității sînt oarecum schimbate. Asupra lor voi reveni în secțiunea finală a acestui studiu.

\*

În *Eseu despre dar*, Marcel Mauss remarcă prevalența în timpurile moderne a darului contractual, întemeiat pe schimbul reciproc și interesat<sup>73</sup>. Aspectul simbolic, gratuit este trecut oarecum în umbră de mentalitatea scientiștă și raționistă a Europei apusene. Prin urmare, nu pot decît să ne liniștească și să ne bucure concluziile cercetărilor de teren – mai vechi sau mai noi – asupra darului în comunitățile românești. „În colectivitățile rurale românești, se mai poate vorbi încă (subl. n.) de un caracter dezinteresat și gratuit al darului oferit celor din jur sau unor forțe supreme numai din dorința menținerii și întăririi legăturilor cu aceștia, cît și din bucuria senină a oferirii unui dar”<sup>74</sup>. Aici darul poate lua forma jertfei sau a ofrandei. Specialiștii au menținut și cultivat o anume diferență între cei doi termeni. Evident, ea nu poate fi categorică, ultimă, definitivă. Un simplu dar – în funcție de împrejurări – poate lua și forma ofrandei. De regulă însă, „pentru obiceiurile de botez sau de nuntă este mai adecvată utilizarea termenului de dar”<sup>75</sup>, în timp ce „pentru obiceiurile de înmormîntare este mai potrivit sensul ofrandei, în limbaj tradițional – jertfă”<sup>76</sup>. *Darul* funcționează într-un spațiu social bine circumscris de norme și obiceiuri, pe cînd *ofranda* transcende prin rosturile ei cuprinsul acestei lumi: se oferă defuncților, strămoșilor sau zeului suprem.

---

72. Phillippe Ariès, Georges Duby (coordonatori), *Istoria vieții private. De la Renaștere la Epoca Luminilor*, traducere de Constanța Tănăsescu, București, Editura Meridiane, 1995, vol. V, p. 118.

73. Termen de origine tehnică provenind din latinescul *interest*. Era scris pe cărțile contabile „în fața rentelor” ce se percepeau (Mauss, *Eseu...* p. 214). Abia după victoria mercantilismului și raționalismului în Europa, noțiunile de „individ”, „interes”, „profit” au devenit principii și valori sociale.

74. Ofelia Văduva, *Pași spre sacru. Din etnologia alimentației românești*, București, Editura Enciclopedică, 1996, p. 136.

75. *Ibidem*, p. 120.

76. *Ibidem*.



Principiul darului – numit și „plocon”, „cinste”, „prinos” – în spațiul tradițional românesc este *reciprocitatea*. Darul se restituia sau nu avea loc sub nici un chip. De aceea rostul lui viza și *integrarea socială* sub semnul cutumelor și mentalităților creștine. Fiecare avea *sentimentul de noi*<sup>77</sup>, simțindu-se integrat grupului sau comunității. Este și motivul pentru care un anumit ritual legat de dar devenea automat unul social. Este exemplul *ofrandei din primele roade*. Ele puteau fi primele spice de grâu, primele fructe sau obiceiul de a nu mânca „din primul lapte, din carnea de porc, din pâinea nouă”, pînă ce în prealabil nu se oferea o parte celorlalți. Aceștia deveneau *mijlocitori* între membrii comunității și divinitate. Dăruindu-li-se lor, se dăruia, de fapt, prin ei lui Dumnezeu<sup>78</sup>. Darul primului rod era astfel un substitut târziu al sacrificiului de întemeiere și mulțumire adresat Zeului.

Ce se dăruia de fapt? În spațiul social românesc exista un adevărat histrionism al darului. Etnologii includ aici *munca* (claca, șezătoarea); *darul augural* (urarea); *cîntecele rituale* (colinda<sup>79</sup>, de exemplu); *dansul*. Nu în ultimul rînd, figurau aici și *darul alimentar*. În prezent predomină darul în articole sau în bani.

---

77. Simion Fl. Marian analizează în *Sărbătorile la români* obiceiul „umblării cu pasca”. Aparent banal, acesta dezvăluie, de fapt, un tip de solidaritate socială cu totul aparte. Se aveau în atenție relațiile „în spița de neam lărgită” care codificau temeuri sacre și sociale unice. Umblau cu pasca „fiii la părinți, nepoții la nași, frații și surorile mai mici la frații și surorile mai mari, finii la nași, ginerii la socri și cumetrii la cumetri” (Ofelia Văduva, *op. cit.*, p. 123).

Alături de acest dar, se mai poate invoca *ploconul de moașă* (în perioada Anului Nou), *ploconul la nași* (Lăsatul Secului), *ploconul la socri* (după nuntă). Toți ofereau ca semn de acceptare a darului o masă festivă. Nu se dăruia și nu se răsplătea oricum. Se respecta *statutul social*, *eficiența economică* a familiei și *respectul* acordat celorlalți.

78. Al. Popescu, *Tradiții de muncă românești*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, pp. 134-135.

79. Colinda reprezenta *schimbul de daruri* dintre copii (mesageri ai Cerului) și oamenii locului. Primii ofereau urări, ceilalți produse simbolice ale gospodăriei țărănești (fructe, carne, colaci). (Vezi, printre alte texte și Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977, p. 14.)

Toate acestea se ofereau/primeau (și) cu ocazia unor mari momente din istoria personală a unui individ, a unei familii sau a unui grup. Iată câteva asemenea ipostaze ale darului (pomenii) în tradiția românească.

1. *Darul la naștere.* Pentru a persuadea vocile destinului care proceau copilului la naștere, se oferea ursitoarelor în dar o masă. Așezată la capul copilului, ea cuprindea „alimente variate, proaspete, gustoase”<sup>80</sup>. Darul adresat ursitoarelor avea însă și un sens sacrificial. Obiectele dăruite acestora erau de fapt substitutele târzii ale întîiului sacrificiu. Se oferea o brăciră (betă) nouă, de culoare roșie, vin roșu și un pahar de apă legat cu trei fire de mătase roșie. Toate aceste componente ale sacrificiului simbolic substituiau de fapt (prin culoarea lor roșie) sîngele.
2. *Darul pîinii și al vinului.* Oferindu-se pîine (hrană fizică) și vin (hrană spirituală) se oferea întreaga hrană a naturii omenești. Tocmai de aceea cele două alimente sînt un „simbol al vieții omenești și al personalității”<sup>81</sup>. Simbolistica lor se întemeiază pe textul liturgic creștin. Dăruindu-se pîinea și vinul<sup>82</sup>, se dăruia „întrucîtva cel mai bun produs al strădaniei omenești”<sup>83</sup>... El era, după Jung, un *simbol total*. Cuprindea produsul fizic ca atare, substanța ce se prepara din el (din grîu sau strugure), daimonul sau zeul ce-l locuia, cît și valoarea psihologică a voinței omenești ce le-a făcut cu putință (strădania, sîrguința, efortul continuu și perseverent).

Situația cu totul specială a acestor daruri creștine face ca ele să nu poată fi dăruite oricum și de către oricine. De ce? Fiindcă întîiul dăruitor a fost Iisus însuși. Textul neotestamentar ni-l prezintă ca pe un „preot sacrificator”.

---

80. Ofelia Văduva, *op. cit.*, p. 198.

81. C.G. Jung, *op. cit.*, p. 155.

82. Vinul este departe de a numi un simplu aliment. Dincolo de banala hrană lichidă, el reprezintă și licoarea bahică a „înveselirii”. Faptul acesta devine cu putință, scrie Jung, datorită unui „spirit” sau „zeu” care locuiește în licoare. „Miracolul vinului din Cana este totodată și miracolul templelor lui Dionysos, și există un sens profund în reprezentarea lui Hristos, tronînd ca un Dionysos în vița-de-vie, pe potirul de împărtașanie damaschin” (C.G. Jung, *op. cit.*, p. 156).

83. *Ibidem*, p. 156.

Or, astăzi, în plină modernitate, nu cel care dăruiește creștinește pîine și vin este cel ce săvîrșește darul. Iisus însuși este dăruitorul ce oferă mijlocindu-se de propria lui persoană.

Pe de altă parte, în capitolul XXVI, 26-30 din *Matei*, fiul Mariei și al lui Iosif, luînd o bucată de pîine, a frînt-o, a binecuvîntat-o, apoi a strigat: „Luați, mîncăți, acesta este Trupul Meu”. Printr-un gest simbolic similar, Iisus a consacrat și vinul: „Beți dintru acesta toți/Că acesta este Sîngele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor”. Deci Iisus nu este numai *sacrificatorul*, ci și *sacrificatul*. Dăruind, el se dăruiește de fapt pe sine.

Mentalul românesc mai păstrează și alte ritualuri legate de oferirea vinului. Ele pot fi interpretabile prin modelul sacrificiului cristic sau, de ce nu, prin alte variante ale sacrificiilor precreștine. Un asemenea ritual este cel al oferirii primei găleți de must scoasă de la teasc<sup>84</sup>. Interesantă este aici interdicția de a pleca cu „plosca plină” din fața cramei. Exista o lege nescrisă a viei care pedepsea imediat pe cel care o încălca.

În Bucovina și Moldova de Nord, scrie Romulus Vulcănescu, proprietarii viilor puneau special în fridele gardului de la stradă „apă, vin și poame pentru trecătorii însetați și înfometați”<sup>85</sup>.

3. *Darul vînatului*. Era comemorat o dată cu moartea unei rude apropiate. Actul vînatării era precedat de o asceză și purificare lăuntrică. „Vînătorul care dorește să dea de pomană vînat, trebuia să ajuneze înainte de a-l vîna, să nu profereze insulte la adresa vînatului sau a patronului vînatării”<sup>86</sup>. Prada era apoi sfințită, consacrată de preot înainte de a fi consumată.
4. *Darul pentru morți*. Masa de pomană se mai numește *praznic* sau *comîndare*. Are și o funcție terapeutică fiind, în acest sens, „o strategie de liniștire, utilă regăsirii confortului psihic al celor rămași în viață”<sup>87</sup>.

---

84. Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București, Editura Academiei, 1985, p. 562.

85. *Ibidem*, p. 563.

86. Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 543.

87. Ofelia Văduva, *op. cit.*, p. 191.

Darul pentru morți mai are și rostul de a opri revenirea lor în lumea de aici: „dacă nu le dai, morții vin și cer”, așa crede românul tradițional. Neconsacrarea meselor sau simpla lor absență, îi obligă pe morți să încalce anumite legi ale firii și să revină aici luând ceea ce le aparține. Un alt motiv al prezenței morților în această lume ar fi *falsul dar*, pomana cu „inima îndoită”. „Cînd dai cuiva și-ți pare rău, atunci n-are parte”<sup>88</sup>. Obiectul se distruge imediat sau mai tîrziu în mîinile celui ce l-a primit.

Darul morților este consemnat de S.Fl. Marian sub numele „pomana de mîna”. Consta în „trimiterea de bucate și băuturi, precum și a unor obiecte pentru mîncare și băut apă pe la vecini, neamuri și, mai ales, copiilor”<sup>89</sup>. Un asemenea gen de pomana se oferea în special în sîmbetele ce preced marile sărbători religioase. Sîmbăta este în mentalul tradițional „ziua morților”. Are ca arhetip sîmbăta morții lui Iisus: acesta a fost răstignit vineri și duminică a înviat. Prin urmare, sîmbăta a fost pentru el ziua morții.

Dăruind morților<sup>90</sup>, îți dăruiești de fapt ție. Ceea ce oferi – sincer și cu inimă deschisă – regăsești în totalitate dincolo. Este în joc motivul biblic al aceluia „palat din ceruri” de care vorbea apostolul și pe care începi a-l înălța – prin daruri – încă din cuprinsul acestei lumi.

Informațiile de teren, culese în perioada anilor '70, '80, '90, argumentează o surprinzătoare compatibilitate între mentalul tradițional neuropean analizat de M. Mauss în *Eseu despre dar* și cel tipic românesc. Este motivul pentru care am consacrat darului în creștinismului ortodox românesc această parte a studiului introductiv.

88. *Ibidem*, nota 82.

89. S.Fl. Marian, *Înmormîntarea la români*, București, Litotipografia Carol Göbl, 1892, p. 380.

90. Există și o altă tradiție românească legată de pomana morților. Totodată prin ea se invocă și aducerea ploii. Se numește *pomana Caloianului*, la ea participînd „tineret din sat”. Se cînta, se ospăta și se făcea hora. (Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 421.)

## VI. Darurile contemporane, furtul comunist și refuzul „fetei putrede”

Motto: „Beati pauperes!”

Deși „acțiunea rațională în raport cu un scop” (M. Weber) a ajuns să construiască o Europă bazată pe pragmatism, eficiență economică și mercantilism, totuși au rămas anumite fapte simbolice care nu pot fi înțelese și explicate „în termeni de vânzare și cumpărare”<sup>91</sup>. Una dintre acestea este darul. Mauss îi vedea o anume actualitate (evident în primele decenii ale sec. XX). Invoca drept argument, printre altele, și exemplul unei familii din Lorena care, deși trăia modest, ajungea, cu ocazia marilor sărbători, să se ruineze pentru oaspeți. Exemplul ei nu era singurul în Franța modernă a anilor '20. „Putem spune că o parte din poporul nostru se conduce după asemenea principii, fără să mai țină cont de bani atunci când este vorba despre musafiri, despre sărbători sau despre cadourile oferite la diverse ocazii”<sup>92</sup>. Nu cred că astăzi situația s-a schimbat foarte mult, doar că ospitalitatea a încetat a mai fi apanajul aproape exclusiv al familiei. Ea s-a disimulat în alte spații simbolice, din rațiuni pragmatice și de eficiență economică. Mă refer, în primul rând, la „casele de oaspeți” și la „hoteluri”. În acest ultim caz, semantica termenului „hotel” („hote”, oaspete) este astăzi diferită. În schimbul ospitalității se solicită o anumită sumă de bani, fapt prin excelență modern.

\*

Plecînd de la supozițiile lui Marcel Mauss referitoare la actualitatea *darului* în Europa modernă, voi încerca să surprind, în încheiere, cîteva ipostaze sociale vii, actuale ale *potlatch*-ului străvechi.

1. *Societăți ale darului, societăți ale furtului*. Pierre Clastres amintea opiniile recente ale etnologilor care au studiat

---

91. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, p. 198.

92. *Ibidem*, p. 199.

comunitățile de indieni din America de Sud referitoare la dar. Cercefind *potlatch*-ul acestora, savanții erau, în cea mai mare parte, de acord cu faptul că „obligația șefului de a da este de fapt trăită de indieni ca un fel de drept de a-l supune pe acesta unui *jaf permanent* (subl.n.) Iar dacă nefericitul lider încerca să stăvilească această scurgere de daruri, orice prestigiu, orice putere îi sînt imediat contestate”<sup>93</sup>. De aici și sărăcia aproape ostentativă pe care șefii de clan o cultivau ca răspuns la provocare și ca o formă de apărare! Purtau „podoabele cele mai prăpădite” (Francis Huxley, *Aimables sauvages*, cu o referire la indienii urubu). Totuși, nu puteau evita la nesfîrșit *potlatch*-ul. Cumpătarea și opulența sînt incompatibile cu puterea și prestigiul lor social, arată Claude Lévy-Strauss în *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*. Deși darul era perceput în acele comunități drept un *jaf permanent*, totuși ele se întemeiau pe *potlatch*. Fiind primul obiect simbolic al umanității (T. Baconsky), darul a putut crea și un model social. Putem vorbi de existența unei străvechi societăți întemeiate pe dar. Modelul darului a coexistat cu cel al schimbului, în special economic. Pe acesta din urmă se întemeiază chiar societatea modernă. Doar împreună cele două modele (al darului și al schimbului) ar defini *post-capitalismul*, crede Liviu Antonesei<sup>94</sup>, invocînd drept argument ideile lui Peter F. Drucker din *Post-Capitalist Society*, Harper Business, 1993.

Jaful sub chip de *potlatch*, amintit de P. Clastres, se regăsește în apogeul existenței sale în societățile comuniste. Liviu Antonesei, în *Eseu despre furt*, a argumentat convingător această idee. Ce anume poate defini „erezia criminală” numită comunism? *Furtul*, răspunde simplu și firesc Antonesei. El a devenit în comunism un *dar pe dos* și nu un contradar ca în sistemul *potlatch*-ului. „Sistemul comunist debutează – cu un mare furt inițial – este vorba de furtul

---

93. Pierre Clastres, *Societatea contra statului. Studii de antropologie politică*, traducere de Emanuel Actarian, prefață de Vintilă Mihăilescu, București, Editura Ararat, 1995, p. 36.

94. Este vorba de un splendid text al lui Liviu Antonesei, *Eseu despre furt. Modelul fundamental al societăților comuniste și post-comuniste*, în revista „22”, Nr. 25/1994, p. 11 și Nr. 26/1994, p. 13.

proprietății – și se constituie prin escaladarea spectaculoasă a nenumăratelor forme de furt”<sup>95</sup>. De la „păcatul originar” al *expropriării* și *naționalizării*, s-a ajuns inevitabil și la alte furturi, cum ar fi cel al proprietății și, în ultimă instanță, a conștiinței și a fricii de Dumnezeu.

Între furt și dar există anumite asemănări de principiu. Și unul, și altul se întemeiază pe *reciprocitate*. Darului i se răspunde cu dar, obligației de a dăruia cu cea de a primi și de a întoarce darul. Același mecanism funcționează și în cazul furtului. Cine fură va fi la rîndul său furat. Există un *furt-provocare* și un *furt-răspuns*. Dintre chipurile valahe ale acestuia din urmă, Liviu Antonesei menționează „neasumarea sarcinilor absurde de muncă, chiulul, certificatele medicale fără acoperire, piața neagră care încerca să păstreze ceva din fosta economie de schimb, glumele politice, chiar furtul”<sup>96</sup>. Mai recent, a apărut, ca urmare a mediatizării, „corupția generalizată”, „corupția fără corupți”. A trebuit să vină noiembrie 1996 pentru ca această plagă generalizată de pe trupul bolnav al societății să capete câteva nume. Asistăm din ce în ce mai mult la o extirpare a marilor și micilor hoți. Societatea furtului începe să se prăbușească, asemeni unui joc de cărți măsluit. Un recent strigăt al acestei „erezii criminale” a fost decapitarea economică a unor monștri industriali cu picioare de lut care adăposteau parcă în adîncul burților hohotele de rîs funebru ale Marilor Hoți.

2. *Războiul – un potlatch decăzut?* Vechiul *potlatch* era (și) un război. Unele comunități îl numeau chiar „dansul războiului”. Aproximativ cred că rezistă. Prin războiul modern, în urma unei confruntări armate, poți lua în stăpînire averea, prestigiul și privilegiile celor învinși. Cineva pierde, altcineva cîștigă. *Tertium non datur*. Nu poți ieși din acest dans al morții decît învins (și atunci ești scos de altul) sau învingător.

La fel, obiectul pus uneori în joc de *potlatch* era proprietatea. În urma confruntării de daruri, era „ucisă” fie proprietatea ta, fie a celuilalt. Cine nu mai era în măsură să ofere *darul-replică* își pierdea prestigiul, numele

---

95. *Ibidem*, p. 11.

96. *Ibidem*.

și proprietatea. Înceta prin aceasta a mai avea ceea ce numim noi astăzi „titlu de proprietate”.

3. *Luxul vestimentar – imagine palidă a potlatch-ului.* Schimbul autentic de daruri sub forma *potlatch*-ului sau *kulei* presupunea luxul vestimentar și bogăția ostentativă. Ceea ce P. Clastres numește a fi *potlatch* înțeles ca un jaf permanent reprezintă o formă decăzută, profană a *potlatch*-ului. Luxul creează și confirmă rangul social. „Nu există rang înalt care să nu presupună pompă”<sup>97</sup>. În joc era însă un lux îndreptățit, confirmat de prestigiul sacru și social și nu unul fals, exhibat ostentativ pentru a părea ceea ce nu ești. Bunul gust vestimentar, discreția și calitatea veșmintelor ar putea fi astăzi expresii ale modei ce amintesc (încă) de fastul afixat al străvechiului *potlatch*.
4. *Noutatea ludică a străvechiului dar.* Făcând parte din sistemul darurilor, jocul era și este încă – într-un anumit fel – o formă de *potlatch*. Riscul jocului modern este același cu cel al *potlatch*-ului: se oferă bunuri care, *în mod normal*, nu ar trebui oferite (soție, copii, titlu etc.). Rareori jocul era câștigat pentru ca toate acestea să nu fie pierdute. De cele mai multe ori, jocul era pierdut. Remiza era exclusă. În acest sens, o formă tîrzie și vulgară a vechiului schimb de daruri ar fi *jocurile de noroc*. Barul și cazinoul devin astăzi spații consacrate ale schimbului ludic. Se oferă, se provoacă, se joacă, se pierde sau se câștigă. Atît clasicul *potlatch*, cît și actualul joc de noroc se întemeiază pe *bogăție*. Diferența stă în faptul că primul joc nu se evalua niciodată în bani, pe cînd ultimul se măsoară întotdeauna financiar. Mai mult, înțelesurile acordate bogăției erau diferite, chiar contrare. Pentru vechiul indian, bogăția avea un înțeles simbolic și spiritual. Om „bogat” era cel care avea *mana* (pentru vechii polinezieni), *walas* (pentru indienii nord-americani), sau *auctoritas* (pentru vechii locuitori ai Imperiului roman). În schimb, bogatul pariurilor și jocurilor moderne este, în sens propriu, cel ce deține bani, avere, titlu și proprietate. Diferențele sînt mai mult decît evidente.
5. *Despre darul senectuții.* T. Baconsky vede în dar un simbol compensator al unei rupturi de nivel ontologic. De

---

97. Georges Bataille, *op. cit.*, p. 77.



exemplu, cineva își aniversează „nunta de aur” sau ieșirea la pensie. În acele momente sărbătorești, biografia lui, adesea neinteresantă, devine una viu trăită și deplin personalizată. Este un moment, aș îndrăzni să spun, asemănător morții. Ca și în pragul acesteia, venerabilul om își rememorează întreaga viață, concentrînd-o în durata unei clipe unice. Judecă și cumpănește totul, încercînd a-și investi cu sens viitorii ani ai senectuții. Darul primit cu ocazia trecerii dintr-o vîrstă a tinereții și maturității în una a deplinei împliniri, adună în sine totul sub semnul uniunii de contrarii: bucurie și melancolică tristețe, resemnare și speranță, ambiții frînte alături de întinderea de necuprins a unor orizonturi încă nedeslușite. „Cu alte cuvinte, darul socializează banalitatea și civilizează durata”<sup>98</sup>. Îl provoacă pe om la o meditație pe tema timpului risipit și a sensului bătrîneții<sup>99</sup>.

\*

Vechii indieni numeau pe cel care *nu* a oferit niciodată un dar *Quelsem*, adică Față Putredă<sup>100</sup>. Se fereau cît puteau de mirosul acestui cadavru viu aflat în descompunere dăruind și primind daruri. Aceasta este poate marea lecție a *potlatch*-ului și a celui care ne-a oferit în dar un *Eseu despre dar*.

*Nicu Gavriluță*

---

98. Teodor Baconsky, *op. cit.*, p. 57.

99. Memorabile rămîn, în acest sens, paginile lui M. Eliade despre sensul bătrîneții în societățile arhaice și despre pierderea lui în cele moderne. Vezi M. Eliade, *Jurnal*, București, Ed. Humanitas, 1993, vol. II (1970-1985).

100. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, p. 125, nota 160.



## INTRODUCERE

# Despre dar și în particular despre obligația de a întoarce cadourile

### Epigraf

Iată câteva strofe din *Havamal*, unul din cele mai vechi poeme ale *Eddei* scandinave<sup>1</sup>.

Ele pot servi drept epigraf al lucrării de față, introducându-l pe cititor direct în atmosfera de idei și fapte în care se va desfășura demonstrația noastră<sup>2</sup>.

39 N-am văzut niciodată un om atât de generos  
Și de dornic să-și cinstească oaspeții  
încît „primitul să nu fie primit”,  
nici un om atât de... (*adjectivul lipsește*)  
al bunurilor sale  
încît a primi înapoi să-i fie neplăcut<sup>3</sup>.

- 
1. Domnul CASSEL este cel care m-a adus pe urma textului, *Theory of Social Economy*, vol. II, p. 345. Savanții scandinavi sînt familiarizați cu această caracteristică a antichității lor naționale.
  2. Domnul Maurice Cahen este cel care a binevoit să facă pentru noi traducerea versurilor.
  3. Strofa este neclară, mai ales pentru că adjectivul din versul 4 lipsește, dar sensul devine limpede cînd se adaugă, cum se procedează de obicei, un cuvînt cu semnificația de *generos, chelțitor*. Versul 3 este și el dificil. Domnul Cassel traduce: „care să nu ia ceea ce i se oferă”. Traducerea d-lui Cahen, dimpotrivă, este literală. „Expresia este ambiguă, ne scrie el, unii înțeleg: «încît să primească să nu-i fie plăcut», alții «încît a primi un dar nu comportă obligația de a-l întoarce». Eu înclin spre a doua explicație”. În pofida incompetenței noastre în ceea ce privește scandinavă veche, ne permitem o altă interpretare. Expresia corespunde în mod

- 41 Cu arme și veșminte  
 trebuie să-și facă prietenii bucurii;  
 o știe fiecare prin el însuși (*din propriile experiențe*).  
 Cei care își fac reciproc daruri  
 sînt prieteni vreme îndelungată  
 dacă lucrurile reușesc să ia o bună turnură.
- 42 Trebuie să fii prietenul  
 prietenului tău  
 și să-i oferi cadou pentru cadou;  
 și mai trebuie să-i oferi rîs pentru rîs,  
 și durere pentru minciună.
- 44 Știi, dacă ai un prieten  
 în care să te încrezi  
 și vrei să fie bine,  
 trebuie să-ți contopești sufletul cu al său,  
 cadou oferă-i pentru cadou  
 și vizita să i-o întorci cît mai des.
- 45 De ai un altul  
 ce crezi că te înșală  
 și vrei să fie bine

---

cert unui vechi *centon* ce trebuia să însemne ceva de genul „primitul este primit”. Admițînd explicația, versul ar face aluzie la acea stare de spirit în care se află vizitatorul și gazda. Se presupune că fiecare își oferă ospitalitatea sau darurile ca și cum nu-i vor fi întoarse niciodată. Cu toate acestea, fiecare acceptă darurile vizitatorului sau contraprestațiile gazdei pentru că sînt bunuri și, de asemenea, pentru că ele constituie un mijloc de a întări un contract la care fiecare este parte.

Ni se pare chiar că am putea discerne în aceste strofe o parte și mai veche. Structura tuturor este aceeași, curioasă și clară. În fiecare, o zicală juridică formează nucleul: „primitul să nu fie primit” (39), „cei care-și oferă cadouri sînt prieteni” (41), „să oferi cadou pentru cadou” (42), „trebuie să-ți contopești sufletul cu al său / cadou oferă-i pentru cadou” (44), „avarului mereu i-e frică de cadouri” (48), „cadoul oferit așteaptă întotdeauna un cadou în schimb” (145) etc. Este o adevărată colecție de dictoane. Proverbul, sau regula, este înconjurat de un comentariu care îl dezvoltă. Deci, aici avem de-a face nu numai cu o foarte veche formă de drept, ci chiar cu o foarte veche formă de literatură.

să-i spui cuvinte alese  
avînd doar gînduri prefăcute  
și înapoind minciună la minciună.

46 La fel și cel  
în care n-ai încredere,  
pe care-l suspectezi în sentimente,  
tu să-i surîzi  
dar să-i vorbești în silă,  
darurile ce i le faci să semene cu cele ce-ai primit

48 Oamenii generoși și de valoare  
au viața cea mai bună ;  
ei nu au pic de frică.  
Dar un poltron, de tot se teme ;  
avarului mereu i-e frică de cadouri.

De asemenea, M. Cohen ne semnalează și strofa 145 :

145 Mai bine e să nu te rogi (să nu ceri)  
decît să sacrifici prea mult (zeilor) :  
Cadoul oferit așteaptă întotdeauna un cadou în schimb.  
Mai bine să n-aduci ofrande  
decît să cheltui totul cu ele.

### **Program**

Acesta este subiectul. În civilizația scandinavă, ca și în numeroase altele, schimburile și contractele se fac sub formă de daruri, teoretic de bună voie, în realitate oferite și înapoiate în mod obligatoriu.

Lucrarea este un fragment al unor studii mai vaste. De mai mulți ani, atenția noastră s-a îndreptat concomitent asupra regimului dreptului contractual și sistemului prestațiilor economice dintre diversele secțiuni ori subgrupuri din care se compun societățile așa-zis primitive și cele cărora le-am putea spune arhaice. Există în această privință un uriaș ansamblu de fapte, ele însele foarte complexe. Totul se amestecă, tot ce înseamnă viață socială în societățile care le-au precedat pe ale noastre – pînă la cele protoistorice. Prin asemenea fenomene sociale „totale”, cum ne propunem să le numim, se

exprimă simultan toate tipurile de instituții: religioase, juridice și morale – politice și familiale în același timp; economice – și acestea presupunând forme particulare de producție și de consum, sau mai curînd de prestație și distribuție; fără a mai lua în calcul fenomenele estetice la care ne conduc aceste fapte sau cele morfologice, pe care le pun în lumină respectivele instituții.

Din toate aceste teme foarte complexe și din multitudinea de aspecte sociale în mișcare, nu vrem să luăm în considerare decît o caracteristică, profundă, dar izolată: caracterul voluntar, ca să zicem așa, aparent liber și gratuit, dar în același timp constrîns și interesat, al acestor prestații. Ele au îmbrăcat aproape întotdeauna forma darului, a cadoului oferit cu generozitate, chiar și atunci cînd gestul ce însoțește tranzacția nu este decît ficțiune, formalism și minciună socială, mascînd obligația și caracterul economic. Cu toate că vom indica în mod riguros diverse principii care au conferit acest aspect unei forme de schimb necesare – cu alte cuvinte, chiar diviziunii muncii sociale –, dintre toate principiile vom studia în profunzime doar unul. *Ce regulă de drept și de interes face, în societățile trecute sau arhaice, ca darul primit să fie înapoiat în mod obligatoriu? Ce forță există în obiectul pe care îl oferim, forță ce-l determină pe cel ce primește să întoarcă la rîndul său darul?* Iată problema la care ne vom referi în mod special, amintind în același timp și de altele. Sperăm ca printr-un număr destul de mare de exemple să dăm un răspuns la această problemă precisă și să arătăm în ce direcție se poate angaja un adevărat studiu al problemelor conexe. Vom vedea, de asemenea, spre ce noi probleme sîntem conduși: unele privind o formă permanentă a moralei contractuale, adică: în ce mod rămîne dreptul real, pînă în zilele noastre, legat de dreptul individual; altele, privind formele și concepțiile care au guvernat dintotdeauna, cel puțin în parte, schimbul, și care, chiar și astăzi, mai înlocuiesc încă noțiunea de interes individual.

Vom atinge astfel un dublu scop. Pe de o parte, vom ajunge la concluzii, într-un fel arheologice, privind natura

tranzacțiilor umane în societățile mai mult sau mai puțin apropiate de noi. Vom descrie fenomenele de schimb și de contract în acele societăți care nu sînt lipsite de piețe economice, așa cum s-a pretins – căci piața este un fenomen uman care, în opinia noastră, nu este străin nici uneia dintre societățile cunoscute –, dar unde regimul schimbului este diferit de al nostru. Vom vedea că exista și acolo o piață încă înainte de apariția instituției negustorilor și a invenției lor esențiale, moneda propriu-zisă; cum funcționa ea înainte de a fi găsite formele, așa-zis moderne (semitice, elenistice și romane), ale contractului și vînzării, pe de o parte, și moneda bătută, pe de altă parte. Vom vedea morala și economia acționînd în aceste tranzacții.

Și întrucît vom constata că o asemenea morală și o astfel de economie mai funcționează și în societățile noastre, în mod constant și, să spunem, subiacent, întrucît credem că ele constituie piatra de temelie a societăților noastre, vom putea deduce cîteva concluzii morale privind unele probleme puse de criza dreptului și a economiei noastre, și acolo ne vom opri. Această pagină de istorie socială, de sociologie teoretică, de concluzii, de morală, de practică politică și economică, nu ne conduce în fond decît la a pune, o dată în plus, sub forme noi, întrebări mai vechi și totuși pururi noi<sup>4</sup>.

### Metoda folosită

Am urmat o metodă de comparație exactă. Mai întîi, ca întotdeauna, n-am studiat subiectul decît în zone determinate și alese: Polinezia, Melanezia, nord-vestul american;

---

4. N-am reușit să consult BURCKHARD, *Zum Begriff der Schenkung*, pp. 53 sq. Dar pentru dreptul anglo-saxon, faptul pe care l-am pus în lumină a fost corect înțeles de POLLOCK și MAITLAND, *History of English Law*, vol. II, p. 82: „The wide word gift, which will cover sale, exchange, gage and lease”. Cf. *ibid.*, p. 12; *ibid.*, pp. 212-214: „Nu există dar gratuit care să țină loc de lege”.

A se vedea și dizertația lui Neubecker privind zestrea la germani, *Die Mitgift*, 1909, pp. 65 sq.

am abordat cîteva sisteme de drept mai importante. Apoi, bineînțeles, nu am ales decît acele societăți unde, datorită documentelor și muncii filologice, am avut acces chiar la conștiința lor, căci este vorba de termeni și noțiuni; aceasta a restrîns și mai mult aria comparațiilor noastre. În sfîrșit, fiecare studiu a avut ca țintă acele sisteme pe care ne-am străduit să le descriem, pe fiecare în parte, în întregime, renunțînd deci la acea comparație constantă în care totul se amestecă și unde instituțiile își pierd orice culoare locală, iar documentele, savoarea<sup>5</sup>.

### **Prestație. Dar și potlatch**

Prezenta lucrare face parte dintr-o serie de cercetări pe care le efectuăm de mult timp, domnul Davy și cu mine, referitoare la formele arhaice ale contractului<sup>6</sup>. Un rezumat al lor este necesar.

\* \* \*

Nu pare să fi existat vreodată, nici chiar într-o epocă mai apropiată de noi, în societățile pe care poate le numim cu un termen greșit primitive sau inferioare, nimic din ceea ce se cheamă Economie naturală<sup>7</sup>. Printr-o stranie, dar clasică aberație, au fost alese, pentru a reda tipul acestei economii, chiar textele lui Cook despre schimb și troc la polinezieni<sup>8</sup>. Or, sînt aceiași polinezieni

- 
5. Notele și unele comentarii sînt indispensabile doar specialiștilor.
  6. DAVY, *Foi jurée (Travaux de l'Année Sociologique, 1922)*; a se vedea indicațiile bibliografice în MAUSS, „Une forme archaïque de contrat chez les Thraces”, *Revue des Etudes grecques*, 1921; R. LENOIR, „L'institution du Potlatch”, *Revue Philosophique*, 1924.
  7. F. SOMLO, *Der Güterverkehr in der Urgesellschaft* (Institut Solvay, 1909), a dat o bună interpretare acestor fapte, iar expunerea sa sumară, p. 158, pornește pe aceeași cale pe care ne vom angaja și noi.
  8. GRIERSON, *Silent Trade*, 1903, a adus deja argumentele necesare pentru a înlătura această prejudecată. La fel și



pe care-i vom studia și noi și despre care vom vedea cât sînt de îndepărtați, în materie de drept și de economie, de stadiul natural.

În economiile și în drepturile anterioare nouă, nu s-au constatat niciodată, ca să zicem așa, simple schimburi de bunuri, de averi și de produse, în cadrul unei piețe desfășurate între indivizi. În primul rînd, nu indivizii, ci colectivitățile sînt cele care se obligă reciproc, fac schimburi și contracte<sup>9</sup>; persoanele prezente la contract sînt persoane

---

VON MOSZKOWSKI, *Vom Wirtschaftsleben der primitiven Völker*, 1911; dar el consideră furtul ca primitiv, și confundă în general dreptul de a lua cu furtul. Vom găsi o frumoasă expunere de fapte maori în W. VON BRUN, *Wirtschaftsorganisation der Maori* (Beitr. DE LAMPRECHT, 18), Leipzig, 1912, unde un întreg capitol este consacrat schimbului. Lucrarea cea mai recentă asupra economiei popoarelor așa-zis primitive este: KOPPERS, „Ethnologische Wirtschaftsordnung”, *Anthropos*, 1915-1916, pp. 611-651, 971-1079; utilă mai ales pentru expunerea doctrinelor; puțin cam dialectică în rest.

9. De la ultimele noastre lucrări publicate, am constatat în Australia un început de prestație stabilită între triburi, nu numai între clanuri și frații, îndeosebi cu ocazia morții. La kakaduzii din teritoriul nordic, există o a treia ceremonie funerară, după cea de-a doua înmormîntare. În timpul acesteia, oamenii fac un fel de anchetă judiciară pentru a determina, cel puțin fictiv, cine a fost autorul morții prin farmece. Dar, spre deosebire de ceea ce se întîmplă în majoritatea triburilor australiene, nu se manifestă nici o vendetă. Oamenii se mulțumesc să-și adune lăncile și să decidă ce vor cere în schimb. A doua zi, lăncile sînt transportate într-un alt trib, de exemplu, umoriu, unde este perfect cunoscut scopul acestei acțiuni. Acolo, lăncile sînt așezate în grămezi și grupate după proprietari. Urmînd un tarif dinainte cunoscut, obiectele dorite sînt așezate în fața acestor grămezi. Apoi sînt retrimise toate la tribul kakadu (BALDWIN SPENCER, *Tribes of the Northern Territory*, 1914, p. 247). Sir Baldwin menționează că aceste obiecte pot fi schimbate din nou pe lănci, fapt pe care nu-l înțelegem prea bine. Dimpotrivă, lui îi este greu să înțeleagă legătura dintre funeralii și asemenea schimburi, și adaugă

morale: clanuri, triburi, familii, care se înfruntă și se opun, fie în grupuri ce se înfruntă chiar pe teren, fie prin intermediul șefilor, fie prin ambele posibilități deodată<sup>10</sup>. În plus, ceea ce schimbă, nu sînt numai bunuri și averi, mobile, lucruri necesare economic. Sînt, înainte de toate, formule de politețe, ospetii, ritualuri, servicii militare, femei, copii, dansuri, sărbători, tîrguri în cadrul cărora nu constituie decît un moment, iar circulația valorilor nu este decît unul din termenii unui contract cu mult mai general și de durată. În sfîrșit, aceste prestații și contraprestații se prezintă sub o formă mai degrabă voluntară, prin daruri sau cadouri, cu toate că în fond sînt riguros obligatorii, cel puțin în caz de confruntări private sau publice. Numim toate acestea *sistemul prestațiilor totale*. Tipul cel mai pur al acestor instituții ni s-a părut a fi reprezentat de alianța dintre cele două frații din triburile australiene sau nord-americane în general, la care ritualurile, căsătoriile, succesiunea bunurilor, legăturile de drept și de interes, rangurile militare și sacerdotale, totul este complementar și presupune colaborarea celor două jumătăți ale tribului. Ele conduc, spre exemplu, jocurile<sup>11</sup>. Triburile

---

că „nici băștinașii n-o știu”. Obiceiul este totuși perfect inteligibil: este, într-un fel, o tranzacție juridică obișnuită, ce înlocuiește răzbumarea, servind în același timp drept origine pieții intertribale. Acest schimb de obiecte reprezintă în același timp și un schimb de asigurări de pace și solidaritate la doliu și, așa cum se obișnuiește în Australia, între clanurile familiilor asociate și legate prin căsătorie. Singura diferență este că, de această dată, obiceiul a devenit intertribal.

10. Chiar un poet așa de tardiv ca Pindar spune:  $\nu\epsilon\alpha\nu\acute{\iota}\alpha \gamma\alpha\mu\beta\rho\acute{\omega} \pi\rho\omicron\pi\acute{\iota}\nu\omega\nu \omicron\acute{\iota}\kappa\omicron\theta\epsilon\nu \omicron\acute{\iota}\kappa\alpha\delta\epsilon$ , *Olimpicele*, VIII, 4. Întregul pasaj resimte încă starea de drept pe care o descriem. Temele darului, ale bogăției și căsătoriei, ale onoarei, favorului, alianței, mesei în comun și băuturii consacrate, chiar tema geloziei care stimulează căsătoria, toate sînt reprezentate aici prin cuvinte expresive și demne de comentarii.
11. Vezi, ca exemplu, regulile importante ale jocului cu mingea la tribul omaha: Alice FLETCHER și LA FLESCHE, „Omaha Tribe”, *Annual Report of the Bureau of American Anthropology*, 1905-1906, XXVII, pp. 197 și 366.

tingit și haida din nord-vestul american exprimă bine natura acestor practici, spunând că „două frații își arată respectul”<sup>12</sup>.

La cele două triburi din nord-vestul american, ca în mai toată regiunea, apare încă o formă cu siguranță tipică, dar evoluată și relativ rară, a prestațiilor totale. Ne-am propus să o numim *potlatch*, cum fac de altfel și autorii americani, utilizând denumirea chinook, devenită parte a limbajului curent la albi și indienii din Vancouver până în Alaska. *Potlatch* înseamnă, la bază, „a hrăni”, „a mânca”<sup>13</sup>. Aceste triburi, foarte bogate, locuind în insule, pe coastă sau în regiunea dintre Munții Stîncoși și coastă, își petrec iernile într-o sărbătoare perpetuă: ospete târguri și piețe, constituind, în același timp, adunarea solemnă a tribului. Adunarea este ordonată ținând cont de confre-riile sale ierarhice, de societățile sale secrete, deseori confundate cu primele și cu clanurile; și totul, clanuri, căsătorii, inițieri, ședințe de șamanism și de cult al marilor

---

12. KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, pp. 234 și urm., a remarcat acest caracter al sărbătorilor, al ritualurilor și contractelor, pe care le descrie fără să le dea încă numele de *potlatch*. BOURSIN, în PORTER, „Report on the Population etc., of Alaska”, în *Eleventh Census* (1900), pp. 54-66 și PORTER, *ibid.*, p. 33, au remarcat caracterul de glorificare reciprocă al *potlatch*-ului, de această dată denumindu-l. Dar cel mai bine l-a consemnat SWANTON: „Social Conditions etc., of the Tlingit Indians”, *Ann. Rep. of the Bureau of Amer. Ethn.*, 1905, XXVI, p. 345 etc. Conform observațiilor noastre, *Ann. Soc.*, vol. XI, p. 207 și DAVY, *Foi jurée*, p. 172.

13. Despre sensul cuvântului *potlatch*, a se vedea BARBEAU, *Bulletin de la Société de Géographie de Québec*, 1911, DAVY, p. 162. Totuși, nu mi se pare că sensul propus ar fi original. Într-adevăr, BOAS arată că pentru cuvântul *potlatch*, la kwakiutl și nu la chinook, este valabil sensul de *fedder*, hrănitor, și literal „*place of being satiated*”, loc unde te sature. Kwakiutl Texts, Second Series, *Jesup Exped.*, vol. X, p. 43, nr. 2; cf. *ibid.*, vol. III, p. 517, s.v. POL. Cele două sensuri ale cuvântului *potlatch* – de dar și de aliment – nu sînt exclusive, forma esențială a prestației fiind în acest caz alimentară, cel puțin teoretic. Asupra acestor sensuri, vezi mai departe p. 53.

zei, totemurile sau strămoșii comuni ori individuali ai clanului, totul se amestecă într-o țesătură de nedescurcat de ritualuri, de prestații juridice și economice, de stabilire a rangurilor politice în societatea bărbaților, în trib și în confederațiile tribale și chiar internaționale<sup>14</sup>. Dar ceea ce trebuie remarcat la aceste triburi este principiul de rivalitate și antagonism care domină toate practicile. Se ajunge pînă la luptă, pînă la trimiterea la moarte a șefilor și a nobililor ce se înfruntă astfel. Pe de altă parte, se merge pînă la distrugerea somptuoasă<sup>15</sup> a bogățiilor acumulate pentru a eclipsa șeful rival și, în același timp, asociat (de obicei un bunic, socru sau ginere). În acest sens, este o prestație totală, căci întregul clan contractează pentru toți, pentru tot ce au și tot ce fac, prin intermediul șefului<sup>16</sup>. Dar această prestație din partea șefului îmbracă un aspect agonistic foarte marcant. Este fundamental cămătărească și somptuoasă și asistăm, înainte de toate, la o luptă între nobili pentru a stabili între ei o ierarhie de care mai apoi profită întregul clan.

Propunem să păstrăm numele de *potlatch* pentru acel gen de instituție pe care am putea-o numi, cu o maximă precizie și fără nici un pericol, *prestații totale de tip agonistic*.

---

14. Latura juridică a *potlatch*-ului este cea pe care au studiat-o dl. ADAM în articolele sale din *Zeitschr. f. vergleich. Rechtswissenschaft*, 1911 și urm. și *Festschrift* la Seler, 1920, și dl. DAVY în a sa *Foi jurée*. Latura religioasă și cea economică nu sînt nici ele mai puțin importante și trebuie tratate în profunzime. Natura religioasă a persoanelor implicate și a lucrurilor schimbate sau distruse nu este deloc independentă de natura însăși a contractului, nici valorile ce le sînt afectate.

15. Indigenii haida spun „să omori” bogăția.

16. A se vedea documentele lui Hunt în BOAS, „Ethnology of the Kwakiutl”, XXXV<sup>th</sup> *Annual Rep. of the Bureau of American Ethn.*, vol. II, p. 1340, unde se va găsi o interesantă descriere a modului în care clanul aduce șefului contribuția pentru potlatch și cuvintele interesante ce i le adresează. Șeful spune: „Căci aceasta nu se va face în numele meu. Se va face în numele vostru și astfel veți deveni vestiți printre triburi cînd se va spune că v-ați oferit proprietatea pentru un potlatch” (pp. 1342, I. 31 și urm.).

N-am întâlnit pînă acum nici un exemplu de asemenea instituție decît în triburile din nord-vestul american și, parțial, la cele din nordul american<sup>17</sup>, în Melanezia și în Noua Guinee<sup>18</sup>. În celelalte regiuni, adică în Africa, în Polinezia și în Malaezia, în America de Sud, în restul Americii de Nord, baza schimburilor între clanuri și familii ni se pare că rămîne tipul cel mai elementar al prestației totale. Totuși, unele studii mai aprofundate fac să apară astăzi un număr considerabil de forme intermediare între schimburile de o rivalitate exacerbată, schimburile de distrugere a bogățiilor, precum cele din nord-vestul american și din Melanezia, și celelalte, avînd un spirit de competiție mai moderat, în care contractanții rivalizează în cadouri: astfel, noi ne întrecem azi în a oferi daruri, în banchete, nunți, în simple invitații, și ne simțim încă obligați să ne *revanchieren*<sup>19</sup>, cum spun germanii. Am constatat aceste forme intermediare în lumea indo-europeană antică, în particular, la traci<sup>20</sup>.

În acest tip de drept și de economie sînt conținute diverse teme – reguli și concepții. Cel mai important dintre aceste mecanisme spirituale este, evident, cel care te obligă să oferi un dar în schimbul celui primit. Or, nicăieri în altă parte, rațiunea morală și religioasă a acestei constrîngerii nu este mai evidentă decît în Polinezia. Studiind-o în amănunt, vom vedea clar care este acea forță ce obligă să se returneze un dar primit și, în general, să se ducă la îndeplinire contractele reale.

---

17. Domeniul potlatch-ului depășește într-adevăr limitele triburilor din nord-vest. Îndeosebi, trebuie luat în considerație acel „*asking Festival*” al eschimoșilor din Alaska, reprezentînd altceva decît un împrumut de la triburile indiene vecine: vezi mai departe p. 68, n. 45.

18. A se vedea observațiile noastre din *Ann. Soc.*, vol. XI, 101 și vol. XII, pp. 372-374 și *Anthropologie*, 1920 (rezumat al ședințelor Institutului francez de Antropologie). LENOIR a semnalat două tipuri diferite de potlatch în America de Sud („*Expéditions maritimes en Mélanésie*” în: *Anthropologie*, sept. 1924).

19. THURNWALD, *Forschungen auf den Salomo Inseln*, 1912, vol. III, p. 8, utilizează cuvîntul.

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

## CAPITOLUL I

### **Darurile schimbate și obligația de a le restitui (Polinezia)**

#### I

#### **Prestația totală, bunuri uterine contra bunuri masculine (Samoa)**

În studiile cu privire la extensia sistemului de daruri contractuale, s-a crezut mult timp că în Polinezia există potlatch propriu-zis. Societățile polineziene în care instituțiile erau mai evolute nu păreau să depășească sistemul „prestațiilor totale”, al contractelor perpetue între clanuri care-și pun în comun femeile, bărbații, copiii, ritualurile etc. Faptele studiate, îndeosebi în Samoa, obiceiul remarcabil de a schimba rogojini cu blazoane între șefi, la căsătorie, nu ni s-au părut mai presus de acest nivel<sup>1</sup>. Elementul de rivalitate, de distrugere, de luptă părea să lipsească; nu și în Melanezia. În sfârșit, aveam prea puține fapte. Acum însă, am fi mai puțin critici.

Mai întâi, sistemul de cadouri contractuale din Samoa se extinde și dincolo de căsătorie: darurile însoțesc evenimentele care urmează: nașterea unui copil<sup>2</sup>,

- 
1. DAVY, *Foi jurée*, p. 140, a studiat aceste schimburi în legătură cu căsătoria și raporturile cu contractul. Vom vedea că ele au un alt scop.
  2. TURNER, *Nineteen Years in Polynesia*, p. 178; *Samoa*, pp. 82 sq.; STAIR, *Old Samoa*, p. 175.

circumcizia<sup>3</sup>, boala<sup>4</sup>, pubertatea fetelor<sup>5</sup>, riturile funerare<sup>6</sup>, comerțul<sup>7</sup>.

Apoi, două dintre elementele esențiale ale *potlatch*-ului propriu-zis sînt bine conturate: cel al onoarei, al prestigiului, „mana” ce conferă bogăție<sup>8</sup> și cel al obligației absolute de a întoarce darurile de teama de a nu pierde „mana”, această autoritate, acest talisman și sursă de bogăție ce constituie autoritatea însăși<sup>9</sup>.

- 
3. KRÄMER, *Samoa Inseln*, vol. II, pp. 52-63.
  4. STAIR, *Old Samoa*, p. 180; TURNER, *Nineteen Years*, p. 225; *Samoa*, p. 142.
  5. TURNER, *Nineteen Years*, p. 184; *Samoa*, p. 91.
  6. KRÄMER, *Samoa Inseln*, vol. II, p. 105; TURNER, *Samoa*, p. 146.
  7. KRÄMER, *Samoa Inseln*, vol. II, p. 96 și p. 363. Expediția comercială, *malaga* (cf. *walaga*, Noua Guinee) este foarte asemănătoare cu *potlatch*-ul, fiind caracteristică pentru expedițiile din arhipelagul melanezian vecin. Krämer folosește cuvîntul *Gegengeschenk* pentru schimbul de *oloa* contra *tonga*, schimb despre care vom mai vorbi. În plus, dacă nu trebuie să cădem în exagerările etnografilor englezi din școala lui Rivers și Elliot Smith, nici în cele ale etnografilor americani care, urmîndu-l pe Boas, văd în întreg sistemul *potlatch*-ului american o serie de împrumuturi, trebuie totuși să acordăm extinderii instituțiilor importanța cuvenită; în special în acest caz, în care comerțul înfloritor, de la insulă la insulă, din port în port, pe distanțe foarte mari și din timpuri foarte îndepărtate, a vehiculat nu numai bunuri, ci și modalități de schimb. Malinowski, în lucrările pe care le vom cita ulterior, a avut dreptate în această privință. A se vedea un studiu despre unele dintre aceste instituții (Melanezia de Nord-Vest) în R. LENOIR, „Expéditions maritimes en Mélanésie”, *Anthropologie*, septembrie 1924.
  8. Emulația dintre clanurile maori este menționată destul de des, în special în legătură cu sărbătorile, ex. S.P. SMITH, *Journal of the Polynesian Society* (citată prescurtat în continuare prin *J.P.S.*), XV, p. 87.
  9. Motivul pentru care nu spunem, în acest caz, că este vorba despre *potlatch*-ul propriu-zis este acela că lipsește caracterul uzurar al contrapartidei. În același timp, după cum vom vedea, în dreptul maori, faptul de a nu înapoia darurile duce

Pe de o parte, Turner ne spune: „După ceremonii legate de naștere, după ce au primit și oferit darurile *oloa* și *tonga* – adică bunurile masculine și feminine –, soțul și soția nu sînt mai bogați decît înainte. Dar au satisfacția de a fi văzut ceea ce ei consideră a fi o mare onoare: mulțimea de bunuri reunite cu ocazia nașterii fiului”<sup>10</sup>.

Pe de altă parte, aceste daruri pot fi obligatorii, permanente, și fără altă contraprestație decît starea de drept care le antrenează. Astfel, copilul pe care sora, și în consecință cumnatul, unchi după mamă, îl primesc spre creștere de la frate și cumnat, este el însuși numit *tonga*, adică un bun uterin<sup>11</sup>. El „este canalul prin care bunurile de natură indigenă<sup>12</sup>, *tonga*, continuă să se transfere de la familia copilului spre noua familie. Pe de altă parte, copilul este pentru părinții săi un mijloc de a obține bunuri de o natură diferită (*oloa*) de cea a părinților ce l-au adoptat, și aceasta pe toată durata vieții”. „...Acest sacrificiu [al legăturilor naturale] creează o facilitate sistematică de trafic între proprietățile autohtone și cele străine.” În concluzie, copilul, bun uterin, este mijlocul prin care bunurile familiei uterine se schimbă contra celor de natură masculină. Și este suficient să

---

la pierderea a ceea ce ei numesc *mana*, „a obrazului”, cum spun chinezii; și în Samoa trebuie să dai și să înapoiezi din același motiv.

10. TURNER, *Nineteen Years*, p. 178, *Samoa*, p. 52. Tema rușinii și a onoarei este fundamentală în potlatch-ul nord-american, vezi de ex. în PORTER, *11<sup>th</sup> Census*, p. 34.
11. TURNER, *Nineteen Years*, p. 178, *Samoa*, p. 83, îl numește copilul „adoptat”. El se înșală. Obiceiul este un caz de „fosterage”, o educație dată în exteriorul familiei natale, cu precizarea că acest „fosterage” este un fel de revenire la familia uterină, deoarece copilul este crescut în familia sorei tatălui, în realitate la unchiul său după mamă, soțul acesteia. Nu trebuie uitat că în Polinezia sîntem într-o țară cu dublă paternitate: uterină și masculină, vezi lucrarea lui Elsdon BEST, „Maori Nomenclature”, *Ann. Soc.*, vol. VII, p. 420 și observațiile lui DURKHEIM, *Ann. Soc.*, vol. V, p. 37.
12. TURNER, *Nineteen Years*, p. 179; *Samoa* p. 83.



constatăm că, trăind la unchiul după mamă, copilul are dreptul evident de a trăi acolo și, în consecință, dreptul general asupra proprietăților unchiului, pentru că sistemul de „fosterage”, în regiunile melaneziene, apare ca fiind cel mai apropiat de dreptul recunoscut al nepotului uterin asupra proprietăților unchiului<sup>13</sup>. Nu lipsește decît tema rivalității, a luptei și a distrugerii, pentru ca să fie potlatch.

Dar să remarcăm cei doi termeni: *oloa* și *tonga*; sau mai bine să-l reținem pe al doilea. *Tonga* desemnează unul dintre *paraphernalia* permanente, în mod special rogojinile de căsătorie<sup>14</sup>, pe care le vor moșteni fetele născute din această căsătorie, podoabele, talismanele, ce intră prin intermediul femeii în familia proaspăt întemeiată, cu obligația de a fi restituite<sup>15</sup>; ca destinație, ele sînt un fel de imobile. *Oloa*<sup>16</sup> desemnează pe scurt aceste obiecte, majoritatea instrumente, specifice soțului; ele sînt în mod esențial mobile. De asemenea, aplicăm acum acest termen lucrurilor provenind de la albi<sup>17</sup>. Este evident,

13. Vezi observațiile noastre despre *vasu* în Fiji, *Procès-verb. de l' I.F.A.*, în *Anthropologie*, 1921.

14. KRÄMER, *Samoa Inseln*, s.v. *toga*, vol. I, p. 482; vol. II, p. 90.

15. *Ibid.*, vol. II, p. 296; cf. p. 90 (*toga* = *Mitgift*); p. 94, schimb de *oloa* contra *toga*.

16. *Ibid.*, vol. I, p. 477, VIOLETTE, *Dictionnaire Samoan-Français*, s.v. *toga* explică foarte bine: „bogățiile locului constînd din rogojini fine și *oloa*, bogății precum casele, ambarcațiunile, stofele, puștile” (p. 194, col. 2); și trimite la *oa*, bogății, bunuri, în care se includ toate articolele străine.

17. TURNER, *Nineteen Years*, p. 179, cf. p. 186. TREGGAR (la cuvîntul *toga*, s.v. *taonga*), *Maori Comparative Dictionary*, p. 468, confundă proprietățile ce poartă acest nume cu cele denumite *oloa*. Este bineînțeles o neglijență.

Reverendul ELLA, „Polynesian native clothing”, *J.P.S.* vol. IX. p. 165, descrie rogojinile astfel (*ie tonga*): „Erau bogăția principală a indigenilor; ei se serveau de ele ca de un mijloc monetar în schimburile de proprietate, la căsătorii și în ocazii speciale de curtoazie. Erau păstrate în familie ca *beirloms* (bunuri înlocuite), iar vechile *ie* sînt mai cunoscute și mai apreciate dacă au aparținut vreunei familii celebre” etc. Cf. TURNER, *Samoa*, p. 120. Toate aceste

o extensie recentă a termenului. Putem neglija traducerea lui Turner: „*oloa-foreign*”; „*tonga-native*”. Ea este inexactă și insuficientă, dacă nu chiar lipsită de interes, întrucât afirmă că proprietățile numite *tonga* sînt mai atașate pămîntului<sup>18</sup>, clanului, familiei și persoanei decît cele numite *oloa*.

Dar dacă extindem cîmpul de observație, noțiunea *tonga* ia imediat o altă amploare. În limba maori, în tahiti, în tanganeză și mangarevană, ea conotează cu tot ceea ce constituie proprietate propriu-zisă, tot ceea ce te face bogat, puternic și influent, tot ce poate fi schimbat, cu obiectele de compensație<sup>19</sup>. Acestea sînt în exclusivitate tezaurele, talismanele, blazoanele, rogojinile și idolii sacri, uneori chiar tradițiile, cultele și ritualurile magice. Regăsim aici noțiunea de proprietate-talisman, despre care sîntem siguri că este generalizată în toată lumea malaezo-polineziană și chiar în întregul Pacific<sup>20</sup>.

## II

### Spiritul lucrului oferit (Maori)

Or, această observație ne duce spre o constatare foarte importantă. *Taonga* sînt, cel puțin în teoria dreptului și a religiei maori, foarte legate de persoană, de clan sau

---

expresii, după cum vom vedea, își au echivalent atît în Melanezia și America de Nord, cît și în folclorul nostru.

18. KRÄMER, *Samoa Inseln*, vol. II, pp. 90, 93.

19. V. TREGGAR, *Maori Comparative Dictionary*, ad verb. *taonga*: (tahitiană), *tataoa*, a da proprietate, *faataoa*, a compensa, a da proprietate; (Ins. Marchize) LESSON, *Polynésiens*, vol. II, p. 232, *taelae*; cf. „atrage darurile” *tiau tae-tae*, daruri oferite, „cadouri, bunuri din țara lor oferite pentru a obține bunuri străine”; RADIGUET, *Derniers Sauvages*, p. 157. Rădăcina cuvîntului este *tabu* etc.

20. Vezi MAUSS, „Origines de la notion de monnaie”, *Anthropologie*, 1914 (Procesele-verbale ale I.F.A.) sau mai toate faptele citate în afară de cele ale sudanezilor și americanilor aparținînd acestui domeniu.

de pământ; *taonga* constituie suportul pentru „mana”, pentru forța magică, religioasă și spirituală. Într-un proverb, cules de Sir G. Grey<sup>21</sup> și C.O. Davis<sup>22</sup>, *taonga* sînt rugate să-l distrugă pe cel care le-a acceptat. *Taonga* au deci puterea de a distruge în cazurile în care dreptul, și mai ales obligația de a înapoia darul, nu ar fi fost îndeplinite.

Regretatul nostru prieten Hertz întrevăzuse importanța acestor fapte; cu dezinteresul său impresionant, el a notat, „pentru Davy și Mauss”, pe fișă, următorul fapt: Colenso spune<sup>23</sup> „Ei aveau un anumit sistem de schimb, sau mai curînd de a oferi cadouri, care trebuiau ulterior schimbate sau înapoiate”. Spre exemplu, se oferă pește uscat în schimbul păsărilor conservate sau al rogoji- nilor<sup>24</sup>. Toate acestea sînt schimbate între triburi sau familii prietene fără nici un fel de condiții.

Dar Hertz a mai notat – și am găsit în fișele sale – un text a cărui importanță ne-a scăpat amîndurora, deși îl cunoșteam la fel de bine.

Cu privire la *hau*, spiritul lucrurilor și, în particular, al pădurii și al vîntului, Tamati Ranaipiri, unul din cei mai buni informatori maori ai lui Elsdon Best, ne oferă, din întîmplare și fără să ne prevină, cheia problemei<sup>25</sup>. „Am să vă vorbesc despre *hau*... *Hau* nu este vîntul care bate. Deloc. Presupuneți că aveți un anumit articol (*taonga*) și că îmi oferiți mie acest articol; mi-l veți da fără să-i puneți un preț<sup>26</sup>. Nu ne vom tocmi în legătură cu el. Or,

21. *Proverbs*, p. 103

22. *Maori Mementoes*, p. 21.

23. În *Transactions of New-Zealand Institute*, vol. I, p. 354.

24. Triburile din Noua Zeelandă sînt divizate, teoretic, de însăși tradiția maori, în pescari, agricultori și vînători, fiind considerați că-și schimbă permanent produsele, cf. Elsdon BEST, *Forest-Lore, Transact. N. – Z. Inst.*, vol. XLII, p. 435.

25. *Ibid.*, p. 431, text maori, trad., p. 439.

26. Cuvîntul *hau* desemnează, ca și latinescul *spiritus*, atît vîntul cît și sufletul, mai precis, cel puțin în unele cazuri, sufletul și puterea lucrurilor neînsuflețite sau ale vegetalelor. Cuvîntul *mana* este rezervat oamenilor și spiritelor, aplicîndu-se mai rar lucrurilor decît în limba melaneziană.

eu ofer articolul unei terțe persoane care, după un timp, se hotărăște să înapoieze ceva ca răsplată (*utu*)<sup>27</sup>, îmi face un cadou (*taonga*). Or, tocmai acest *taonga* pe care mi-l oferă este spiritul (*hau*) din *taonga* pe care l-am primit de la dumneavoastră și pe care eu i l-am oferit lui. *Taonga* pe care le-am primit pentru *taonga* oferite de dumneavoastră, eu trebuie să vi le înapoiez. N-ar fi drept (*tika*) din partea mea să păstrez aceste *taonga* pentru mine, chiar de ar fi lucruri dorite (*rawe*) sau dezagreabile (*kino*). Eu trebuie să vi le dau, căci constituie un *hau*<sup>28</sup> al lucrului *taonga* pe care mi l-ați oferit. Dacă aș păstra acest al doilea *taonga* pentru mine, ar putea să-mi aducă nenorocire, desigur, poate chiar moartea. Acesta este spiritul *hau*, *hau* al proprietății personale, *hau* din *taonga*, *hau* al pădurii. *Kati ena* (Destul despre acest subiect)."

Un asemenea text esențial merită câteva comentarii. Specific maori și impregnat de un spirit teologic și juridic încă imprecis, cel al doctrinelor „casei secretelor”, dar în mod curios clar pe secvențe, textul nu are decît un element obscur: intervenția unei terțe persoane. Dar pentru a-l înțelege mai bine pe juristul maori, este suficient să spunem: „*Taonga* și toate proprietățile riguros considerate personale au un *hau*, o putere spirituală. Îmi dați un *taonga*, eu îl dau unei terțe persoane; ea îmi oferă altul, obligată fiind de acel *hau* al darului meu; iar eu sînt obligat să vi-l dau dumneavoastră, pentru că trebuie să vă înapoiez ceea ce, în realitate, este produs de un *hau* rezultat din *taonga* pe care mi l-ați oferit.”

Interpretată astfel, nu numai că ideea devine clară, dar ea apare ca una din ideile directoare ale dreptului maori. Ceea ce obligă în cazul darului primit sau schimbat este faptul că lucrul primit nu este neînsuflețit. Chiar

---

27. Cuvîntul *utu* desemnează satisfacția răzbunării sîngelui, a compensației, responsabilitatea etc. El desemnează de asemenea prețul. Este o noțiune complexă de morală, de drept, de religie și economie.

28. *He hau*. Întreaga traducere a celor două fraze este prescurtată de Elsdon Best, totuși o urmez.

abandonat de donator, el încă îi aparține. Prin el are influență asupra beneficiarului și tot prin el, proprietarul are influență asupra hoțului<sup>29</sup>. Deoarece *taonga* este animat de un *bau* din pădurea sa, din regiunea sa, din pământul său; este cu adevărat „nativ”<sup>30</sup>: orice *bau* îl urmărește pe deținător.

29. Numeroase fapte demonstrative privind acest subiect au fost adunate de R. HERTZ, pentru unul din paragrafele lucrării sale *Péché et l'Expiation*. Ele dovedesc că pedeapsa pentru furt este doar efectul magic și religios datorat *manei*, puterii pe care o are proprietarul asupra obiectului furat; și că, în plus, aceasta, înconjurată de tabuuri și marcată de însemnele proprietății, este încărcată prin ele de *bau*, de putere spirituală. Acest *bau* este cel care răzbună furtul, care prinde hoțul, îl duce la moarte sau îl obligă să restituie. Vom întâlni asemenea fapte în cartea lui HERTZ ce urmează a fi publicată, în paragrafele cu privire la *bau*.

30. Vom găsi în lucrarea lui Hertz documentele despre *mauri* la care facem aluzie. Acești *mauri* sînt în același timp talismane, gajuri și sanctuare unde sălășluiește sufletul clanului, *hapu*, *mana* clanului și *bau*-l teritoriului său.

Documentele domnului Elsdon Best asupra acestui punct necesită comentarii și discuții critice, în mod special cele ce privesc remarcabilele expresii *bau whitia* și *kai hau*. Părțile principale sînt „Spiritual Concepts”, *Journal of the Polynesian Society*, vol. X, p. 10 (text maori) și vol. IX, p. 198. Nu putem să le tratăm cum i-ar fi convenit; încît iată interpretarea noastră: „*bau whitia*, averted *bau*”, spune domnul Elsdon Best, și traducerea sa pare exactă. Căci păcatul furtului sau cel al neplătii, al non-contraprestației este o deturnare de suflet, de *bau*, ca în cazurile (confundate cu furtul) refuzului de a face un tîrg, un cadou: din contra, *kai hau* este tradus greșit cînd este considerat un simplu echivalent la *bau whitia*. El desemnează actul de a mânca sufletul și este sinonim cu *whanga hau*, cf. TREGGART, *Maori Comp. Dict.*, s.v. *kai* și *whangai*; dar această echivalență nu este simplă. Deoarece cadoul standard este sub formă de hrană, *kai*, cuvîntul făcînd aluzie la acest sistem al comuniunii alimentare, greșeala constă în a rămîne dator. Mai mult; chiar cuvîntul *bau* intră în această sferă de idei: WILLIAMS, *Maori Dict.*, p. 23, s.v. spune: „*bau*, dar înapoiat ca formă de recunoștință pentru un cadou primit”.

El îl urmărește nu numai pe primul primitor, eventual pe un al doilea, ci pe toate persoanele cărora *taonga* le-a fost transmis<sup>31</sup>. În fond, este acel *bau* care vrea să revină la locul nașterii sale, în sanctuarul pădurii, al clanului, la proprietar. Este *taonga* sau *bau*-l său, el însuși un fel de individualitate<sup>32</sup> – atașată de seria de utilizatori pînă ce ei îi înapoiază, la rîndul lor, propriul *taonga*, ceva din proprietățile lor sau chiar din munca sau comerțul lor, prin ospete, sărbători și daruri, un echivalent sau o valoare superioară care, la rîndul ei, va da donatorilor autoritatea și puterea asupra primului donator, devenit ultim primitor. În Samoa și în Noua-Zeelandă, aceasta e ideea directoare ce pare să conducă la circulația obligatorie a bogățiilor, a tributurilor și darurilor.

- 
31. Atragem atenția și asupra remarcabilei expresii *kai-bau-kai*, TREGGAR, *M.C.D.*, p. 116: „a întoarcere un dar alimentar oferit de un trib altuia; sărbătoare (Insula de Sud)”. Expresia arată că darul și sărbătoarea sînt înapoiate și constituie, în realitate, sufletul primei prestații, revenit la punctul de plecare, „hrana care este *bau*-l hranei”. În aceste instituții și noțiuni se confundă diferite principii pe care vocabularele noastre europene, din contra, le diferențiază cu grijă.
32. Într-adevăr, *taonga* par a fi dotate cu individualitate, chiar în afară de *bau*-l ce le asigură relația cu proprietarul lor. Ele au un nume. După cea mai bună clasificare (cea a lui TREGGAR, *loc. cit.*, p. 360, s.v. *pounamu*, extras din mss. lui Colenso), ele nu cuprind, limitativ, decît categoriile următoare: *pounamu*, faimoasele jaduri, proprietățile sacre ale șefilor și ale clanurilor, *tiki*, atît de rare, de individuale și de bine sculptate; apoi diverse tipuri de rogojini dintre care una, fără îndoială, blazonată, ca în Samoa, se numește *korowai* (este singurul cuvînt maori amintind de cuvîntul din Samoa *oloa*, căruia i-am căutat în van un echivalent maori).

Un document maori dă numele de *taonga* pentru *Karakia*, formule magice cu denumiri proprii considerate talismane personale și transmisibile: *Jour. Pol. Soc.*, vol. IX, p. 126 (trad., p. 133).

Un asemenea fapt ne lămurește asupra a două importante fenomene sociale din Polinezia și chiar din afara ei. Mai întâi, sesizăm natura legăturii juridice create de transmiterea unui bun. Vom reveni imediat asupra acestui punct. Vom arăta modul în care faptele pot să contribuie la o teorie generală a obligației. Dar, pentru moment, este clar că în dreptul maori, legătura de drept, legătura prin bunuri, este una de suflet, căci obiectul însuși are un suflet. De aici, rezultă că a oferi un bun cuiva înseamnă a oferi ceva din tine însuși. Apoi, înțelegem mai bine natura schimbului de daruri, adică tot ceea ce numim prestații totale, în particular, *potlatch*. În această ordine de idei, se înțelege în mod clar și logic că trebuie să înapoiem celorlalți ceea ce, în realitate, este o parte din natura și substanța lor; căci, a accepta un bun de la cineva înseamnă a accepta ceva din esența lui spirituală și din sufletul său; păstrarea darului ar fi periculoasă, chiar mortală, și asta nu numai pentru că ar fi ilicită, ci și pentru că lucrul ce vine de la o altă persoană, nu numai din punct de vedere moral, ci și din punct de vedere psihic și spiritual – această esență, această hrană<sup>33</sup>, aceste bunuri, mobile sau imobile, femei sau descendenți, ritualuri sau comuniuni –, au o influență magică și religioasă asupra noastră. Darul oferit nu este un bun inert. Însuflețit, deseori individualizat, el tinde să revină la ceea ce Hertz numea „domiciliul său de origine” sau să producă, pentru clanul și pământul din care s-a ivit, un echivalent care să-l înlocuiască.

### III

#### **Alte teme: obligația de a oferi, obligația de a primi**

Pentru a înțelege complet prestația totală a *potlatch*-ului, nu ne rămîne decît să căutăm explicația altor două momente ce-i sînt complementare; deoarece prestația totală nu antrenează doar obligația de a oferi daruri

---

33. Elsdon BEST, *Forest Lore*, *ibid.*, p. 449.

pentru cadourile primite, ci încă două obligații, la fel de importante: obligația de a oferi, pe de o parte, iar pe de altă parte obligația de a primi. Teoria completă a celor trei obligații, a celor trei teme ale aceluiași ansamblu, ar oferi o explicație fundamentală și satisfăcătoare acestei forme de contract între clanurile polineziene. Pentru moment, nu putem decât să indicăm modalitatea în care trebuie tratat subiectul.

Vom găsi cu ușurință un mare număr de fapte privind obligația de a primi daruri. Căci un clan, o familie, o adunare, o gazdă nu sînt libere să nu solicite ospetie<sup>34</sup>, să nu primească daruri, să nu facă schimburi comerciale<sup>35</sup>, să nu încheie alianțe de sînge sau prin femei. Indigenii dayak au dezvoltat un întreg sistem de drept și de morală asupra obligației pe care o au de a nu lipsi de la masa la a cărei preparare au asistat sau au văzut că li se pregătește<sup>36</sup>.

- 
34. Aici s-ar plasa studiul sistemului de fapte pe care indigenii maori le clasează sub expresia „disprețul pentru *Tabu*”. Documentul principal se găsește în Elsdon BEST, „Maori Mythology”, în *Jour. Pol. Soc.*, vol. IX, p. 113. *Tabu* este numele „emblematic” al hranei, personificarea sa. Expresia „*Kaua e tokabi ia Tabu*” (nu-l disprețui pe *Tabu*) se folosește pentru persoana care a refuzat mîncarea ce i-a fost oferită. Numai că studiul acestor credințe privitoare la hrană, în regiunile locuite de populația maori, ne-ar duce foarte departe. Este suficient să spunem că acest zeu, ipostază a hranei, este identic cu *Rongo*, zeul plantelor și al păcii, pentru a înțelege mai bine diversele asociații de idei: ospitalitate, hrană, comuniune, pace, schimb, drept.
35. Vezi Elsdon BEST, „Spir. Conc.”, *J. Pol. Soc.*, vol. IX, p. 198.
36. Vezi HARDELAND, *Dayak Wörterbuch s.v. indjok, irek, pahuni*, vol. I, p. 190, p. 397 a. Studiul comparativ al acestor instituții poate fi extins asupra întregului areal al civilizațiilor malaeziene, indoneziene și polineziene. Singura dificultate constă în a recunoaște instituția. Un exemplu: sub numele de „comerț forțat”, Spencer Saint-John descrie modul în care, în statul Brunei (Borneo), nobilii luau tribut de la indigenii bisaya, începînd prin a le face cadou țesături plătite mai tîrziu cu dobîndă, timp de mai mulți ani (*Life in the Forests of the Far East*, vol. II, p. 42). Eroarea provine de la



Obligația de a oferi daruri este la fel de importantă, studiul său putându-ne face să înțelegem cum au ajuns oamenii să facă schimburi. Noi nu putem decât să prezentăm câteva fapte. Refuzul de a oferi<sup>37</sup>, neglijența de a invita, ca și refuzul de a primi<sup>38</sup> echivalează cu o declarație de război; înseamnă să refuzi alianța și prietenia<sup>39</sup>. Oferim daruri și pentru că sîntem obligați, pentru că acel

---

malaezienii civilizați care exploatau un obicei al fraților lor mai puțin civilizați, și pe care nu-i mai puteau înțelege. Nu vom enumera toate faptele de acest tip din Indonezia (a se vedea mai departe lucrarea domnului KRUYT, *Koopen in Midden Celebes*).

37. Neglijența de a invita la un dans de război este un păcat, o eroare care, în Insula Sudului, se numește *puba*. H.T. DE CROISILLES, „Short Traditions of the South Island”, *J.P.S.*, vol. X, p. 76 (de notat: *tabua, gift of food*). Ritualul de ospitalitate maori conține: o invitație obligatorie pe care cel sosit nu trebuie să o refuze, dar nici n-o poate solicita, el trebuind să se îndrepte spre casa de primire (diferită după caste) fără să privească în jur; gazda trebuie să-i pregătească o masă și să asiste umil la ea; la plecare, străinul primește un cadou pentru drum (TREGGAR, *Maori Race*, p. 29), vezi mai departe ritualurile identice de ospitalitate hindusă.
38. În realitate, cele două reguli se contopesc indisolubil, ca și prestațiile antitetice și simetrice pe care le prescriu. Amestecul este sugerat de următorul proverb: TAYLOR (*Te ika a mauī*, p. 132, proverbul nr. 60) îl traduce astfel: *when raw it is seen, when cooked it is taken*, „Mai bine să mănînci bucatele pe jumătate fierte (așteptînd sosirea străinilor), decât să fie fierte și să le împarți cu ei.
39. După legendă, conducătorul Hekemaru refuza să accepte „bucatele” sau le accepta numai atunci cînd era zărit și primit într-un sat străin. Dacă totuși cortegiul său trecea fără a fi observat și se trimiteau solii pentru a-l ruga ca, împreună cu suita, să se întoarcă și să împartă bucatele, el răspundea că „bucatele nu-i vor urma spatele”. Voia să spună prin aceasta că bucatele oferite „spatelui sacru al capului său” (adică atunci cînd depășise deja împrejurimile satului) ar fi periculoase pentru cei ce i le-ar fi oferit. De aici și proverbul „Bucatele nu vor urma spatele lui Hekemaru” (TREGGAR, *Maori Race*, p. 79).

căruia i se dă are un anume drept de proprietate asupra a tot ceea ce aparține donatorului<sup>40</sup>. Această proprietate se exprimă și este considerată ca o legătură spirituală. Astfel, în Australia, ginerele datorează tot ceea ce a vînat tatălui socru și mamei soacre și nu poate consuma nimic de față cu ei, de teamă ca o singură respirație de-a lor să nu otrăvească ceea ce el mănîncă<sup>41</sup>. Am văzut mai devreme drepturile de acest gen pe care le are nepotul uterin (*taonga*) în Samoa, comparabile cu cele ale nepotului uterin (*vasu*) în Fiji<sup>42</sup>.

În toate acestea, există o serie de drepturi și obligații de a consuma și de a înapoia și ele corespund drepturilor și obligațiilor de a oferi și de a primi. Dar acest amestec încetează să mai pară contradictoriu dacă se

40. În tribul turhoe, domnului Elsdon BEST (*Maori Mythology, J.P.S.*, vol. VIII, p. 113) i-au fost făcute următoarele comentarii privind principiile mitologice și de drept. „Ori de cîte ori un conducător renumit trebuie să viziteze o țară, el este precedat de *mana* sa. Locuitorii din zonă se pun pe vînat și pescuit pentru ca să aibă bucate alese. Dacă nu prind nimic, înseamnă că «mana noastră a plecat prea devreme», făcînd toate animalele și peștii invizibili; «mana noastră le-a alungat»... etc.”. (Urmează o explicație a înghețului și a zăpezii, *Whai riri* [păcatul împotriva apei], care țîn departe hrana de oameni.) În realitate, acest comentariu cam obscur descrie starea în care se află teritoriul unui *bapu* de vînători atunci cînd membrii săi nu fac cele necesare pentru a întîmpina pe conducătorul altui clan. Ei ar comite un „*kaipapa*, o greșală împotriva hranei” și ar distruge astfel propriile recolte, vînatul, pescuitul, deci hrana.

41. De exemplu, la arunta, unmatjera, kaitish, – SPENCER și GILLEN, *Northern Tribes of Central Australia*, p. 610.

42. Despre *vasu*, a se vedea, mai ales, vechiul document al lui WILLIAMS, *Fiji and the Fijians*, 1858, vol. I, pp. 34, sq., cf. STEINMETZ, *Entwicklung der Strafe*, vol. II, pp. 241 sq. Acest drept al nepotului uterin corespunde doar comunismului familial. Dar el nu ne permite să ne facem o idee și asupra altor drepturi, spre exemplu, ale părinților prin alianță și despre ceea ce se numește în general „furtul legal”.

consideră că, înainte de toate, el este un amestec de legături spirituale între obiecte apropiate de suflet și indivizi sau grupuri considerate aproape ca niște lucruri.

Toate aceste instituții nu exprimă decît un fapt, un regim social sau o mentalitate precisă: că absolut totul – hrana, femeile, copiii, bunurile, talismanele, pămîntul, munca, serviciile, oficiile sacerdotale și rangurile – toate constituie obiect al ofertei și schimbului. Totul se duce și vine ca și cum ar exista un schimb constant de materie spirituală, incluzînd lucrurile și oamenii, între clanuri și indivizii, repartizați pe ranguri, sexe și generații.

#### IV

#### Remarcă

#### Dar pentru oameni, dar pentru zei

O a patra temă ce joacă un rol în economia și morala darurilor este cea a darurilor făcute zeilor prin intermediul oamenilor. N-am făcut un studiu general, necesar pentru a-i evidenția importanța. În plus, nu toate faptele de care dispunem aparțin arealurilor de care ne-am ocupat. În sfîrșit, elementul mitologic, pe care încă nu-l înțelegem bine, este prea puternic pentru a fi neglijat. Ne vom limita deci la cîteva indicații.

În toate societățile din nord-estul siberian<sup>43</sup>, la eschimoșii din Alaska de Vest<sup>44</sup>, precum și la cei de pe coasta

---

43. Vezi BOGORAS, „The Chukchee” (*Jesup North Pacific Expedition; Mem. of the American Museum of Natural History*), New York, vol. VII. Obligațiile de a oferi, a primi și întoarce cadourile și ospetia sînt mai accentuate la triburile ciucce maritime decît la cele numite „ale Renului”. Vezi „Social Organization”, *ibid.*, pp. 634, 637. Cf. „Regula de sacrificare și tăiere a renului. Religie”, *ibid.*, vol. II, p. 375: obligația de a invita, dreptul celui invitat de a solicita ceea ce dorește și obligația ce o are de a face un cadou.

44. Tema obligației de a oferi este specifică eschimoșilor. Vezi lucrările noastre despre „Variations saisonnières des sociétés Eskimos”, p. 121. Una din ultimele culegeri publicate cuprinde

asiatică a strîmtorii Behring, potlatch-ul<sup>45</sup> are efect nu numai asupra oamenilor care se întrec în generozitate, nu numai asupra lucrurilor ce se transmit sau se consumă, asupra sufletelor morților ce asistă și iau parte la evenimente și cărora oamenii le poartă numele, ci și asupra naturii. Schimburile de daruri între persoanele „name-sakes”, omonimi ai spiritelor, incită sufletele morților, incită zeii, obiectele, animalele și natura, pentru a fi „generoși cu ele”<sup>46</sup>. Se spune că schimbul de daruri aduce

---

și povești de acest fel, îndemnînd, la generozitate. HAWKES, „The Labrador Eskimos” (*Can. Geological Survey, Anthropological Series*), p. 159.

45. Am considerat („Varituous saisonnières la sociétés Eskimos”, *Année Sociologique*, vol. IX, p. 121) sărbătorile eschimoșilor din Alaska drept o combinație de elemente localnice și de împrumuturi făcute din potlatch-ul indian propriu-zis. Dar, după cum se va vedea, de la data de cînd am scris, potlatch-ul a fost identificat, la fel ca și folosirea cadourilor, și la populațiile ciucce și koryak din Siberia. În consecință, împrumutul poate să fi fost făcut la fel de bine de acolo, ca și de la indienii din America. În plus, trebuie să ținem cont de frumoasele și plauzibilele ipoteze ale domnului SAUVAGEOT (*Journal des Américanistes*, 1924), privind originea asiatică a limbilor eschimoșilor, ipoteze care confirmă cele mai constante idei ale arheologilor și antropologilor asupra originii și civilizației eschimoșilor. În sfîrșit, totul demonstrează că eschimoșii din vest, în loc să fie mai degenerați decît cei din est și din centru, sînt mai aproape de origine din punct de vedere lingvistic și etimologic. Este ceea ce, acum, pare dovedit de domnul Thalbitzer. În aceste condiții, trebuie să fim mai hotărîți și să afirmăm că există potlatch la eschimoșii din est și că acest potlatch s-a încetățenit la ei încă din vechime. Mai rămîn totemurile și măștile, ce sînt destul de specifice sărbătorilor din vest, și din care o parte sînt evident de origine indiană; în sfîrșit, nu putem explica dispariția potlatch-ului eschimos în estul și centrul Americii arctice, decît prin restrîngerea societăților eschimose din est.
46. HALL, *Life with the Esquimaux*, vol. II, p. 320. Este remarcabil că această expresie ne-a fost dată nu în legătură cu observațiile asupra potlatch-ului din Alaska, ci cu eschimoșii

abundență. Nelson<sup>47</sup> și Porter<sup>48</sup> ne-au oferit o descriere exactă a acestor sărbători și a influenței lor asupra morților, asupra animalelor, a cetaceelor și peștilor pe care le vânează și pescuiesc eschimoșii. În limbajul vânătorilor englezi de animale cu blană, sînt denumite expresiv „Asking Festival”<sup>49</sup> sau „Inviting in festival”. În mod obișnuit, ele depășesc limitele satelor de iarnă. Această acțiune asupra naturii este bine subliniată într-una din ultimele lucrări consacrate eschimoșilor<sup>50</sup>.

---

din centru, care nu cunoșteau decît sărbătorile comune de iarnă și schimburile de cadouri. Faptul dovedește că ideea depășește limitele instituției potlatch-ului propriu-zis.

47. „Eskimos about Behring Straits”, XVIII<sup>th</sup> *Ann. Rep. of the Bur. of Am. Ethn.*, pp. 303 sq.

48. PORTER, *Alaskan*, XI<sup>th</sup> *Census*, pp. 138 și 141 și, mai ales, WRANGELL, *Statistische Ergebnisse etc.*, p. 132.

49. NELSON, cf. „asking stick” în HAWKES, *The Inviting in Feast of the Alaskan Eskimos*, *Geological Survey*. *Memorial* 45. *Anthropological Series*, II, p. 7.

50. HAWKES, *loc. cit.*, p. 7; p. 3; p. 9, descrierea unei astfel de sărbători: Unalaklit contra lui Malemiut. Una din trăsăturile cele mai caracteristice ale acestui ansamblu este seria prestațiilor comice din prima zi și cadourile pe care le include. Tribul care reușește să facă să rîdă un alt trib poate să-i ceară orice dorește. Cei mai buni dansatori primesc daruri de valoare, pp. 12, 13, 14. Este un exemplu foarte distinct și foarte rar de reprezentare rituală (nu cunosc alte exemple decît în Australia și în America) a unei teme ce este, din contra, destul de frecventă în mitologie: cea a spiritului invidios care, cînd rîde, eliberează lucrul pe care-l păzește.

Ritualul „Inviting in Festival” se sfîrșește cu vizita unui *angekok* (șaman) la spiritele omenești *inua* a căror mască o poartă. Spiritele îl informează că dansul le-a făcut plăcere și, drept urmare, le va trimite vînat. Conform cadoului făcut focilor. JENNES, *Life of the Copper Eskimos*, *Rep. of the Can. Artic. Exped.*, 1922, vol. XII, p. 178, n. 2.

Celelalte teme ale drepturilor darului sînt și ele bine dezvoltate, spre exemplu șeful *năskuk* nu are dreptul să refuze nici un dar și nici un fel de mîncare, oricît de rare ar fi acestea, sub pedeapsa de a cădea pentru totdeauna în dizgrație, HAWKES, *ibid.*, p. 9.

Eschimoșii din Asia au inventat chiar un dispozitiv mecanic, o roată încărcată cu tot felul de provizii, purtată pe un catarg alunecos așezat, la rîndul său, pe un cap de morsă. Această parte a catargului depășește cortul de ceremonie, a cărui axă o formează. Dispozitivul este manevrat din interiorul cortului cu ajutorul unei alte roți și este făcut să se rotească în sensul de mișcare a soarelui. Nimic n-ar putea exprima mai bine legătura dintre toate aceste teme<sup>51</sup>.

Ea este evidentă și la populațiile ciucce<sup>52</sup> și koryak din nord-estul extrem al Siberiei. Și unii, și ceilalți au potlatch. Însă populațiile ciucce maritime, ca și vecinii lor yuit, eschimoși asiatici despre care vom mai vorbi, sînt populații care practică schimburile obligatorii sau voluntare de daruri, de cadouri în timpul îndelungatelor „Thanksgiving Ceremonies”<sup>53</sup>, ceremonii cu scop de a cîștiga bunăvoința, succedîndu-se una după alta mai ales iarna, în fiecare casă. Resturile ospățului sacrificial sînt aruncate în mare sau împrăștiate în vînt; ele se întorc în țările lor de origine, luînd cu ele vînatul ucis în acel an, vînat ce va reveni astfel în anul următor. Domnul Jochelson menționează sărbători de același tip la populația koryak, dar, în afară de ceremonia balenei, nu a asistat la ele<sup>54</sup>. Aici, sistemul de sacrificiu este foarte bine dezvoltat<sup>55</sup>.

Pe bună dreptate, domnul Bogoras<sup>56</sup> apropie aceste obiceiuri de „colinda” rusă: copiii mascați ce merg din

Domnul Hawkes are perfectă dreptate să considere (p. 19) sărbătoarea indigenilor dene (anvik) descrisă de CHAPMAN (*Congrès des Américanistes de Québec*, 1907, vol. II) ca un împrumut făcut de indieni eschimoșilor.

51. A se vedea figura din *Chukchee*, vol. VII (II), p. 403.

52. BOGORAS, *ibid.*, pp. 399-401.

53. JOHELSON, „The Koryak”, *Jesup North Pacific Expedition*, vol. VI, p. 64.

54. *Ibid.*, p. 9.

55. Cf. p. 98, „This for thee”.

56. *Chukchee*, p. 400.

casă în casă pentru a cere ouă și făină, nimeni neîndrăz-  
nind să-i refuze. Se știe că obiceiul este european<sup>57</sup>.

Raporturile dintre aceste contracte și schimburile dintre oameni și dintre contractele și schimburile dintre oameni și zei lămuresc o bună parte din teoria sacrificiului. În primul rând, le înțelegem perfect, mai ales în acele societăți în care ritualurile contractuale și economice se practică între oameni, oameni reprezentând încarnații mascate, deseori șamanice, oameni posedate de spiritul al cărui nume îl poartă: ei nu acționează în realitate decât ca reprezentanți ai spiritelor<sup>58</sup>. Deci aceste schimburi și contracte antrenează în vârtejul lor nu numai oamenii și lucrurile, ci și ființele sacre mai mult sau mai puțin asociate<sup>59</sup>. Este cazul, foarte clar, al potlatch-ului tlingit, al unuia din cele două tipuri de potlatch haida și al potlatch-ului eschimos.

Evoluția a fost naturală. Unul din primele grupuri de ființe cu care oamenii au trebuit să contracteze, ele fiind,

---

57. Despre obiceiurile de acest gen, vezi FRAZER, *Golden Bough* (ed. 3), vol. III, pp. 78-85, 91 și urm.; vol. X, pp. 169 și urm. Vezi mai departe.

58. Despre potlatch-ul tlingit, vezi mai departe pp. 107 și urm. Acest fapt este fundamental pentru tot potlatch-ul din nord-vestul american. În același timp, el este puțin vizibil deoarece ritualul e prea totemic pentru ca acțiunea sa asupra naturii să fie mai evidentă decât acțiunea asupra spiritelor. Este mult mai clar, în special în potlatch-ul dintre populațiile ciucce și eschimoșii din Insula Saint-Lawrence (strâmtoarea Behring).

59. Vezi mitul potlatch-ului în BOGORAS, *Chukchee Mythology*, p. 14, r. 2. Între doi șamani are loc următorul dialog: „What will you answer”, adică „give as return present?”. Acest dialog se sfârșește cu o luptă; apoi, cei doi șamani ajung la înțelegere; își schimbă între ei cuțitul și colierul magic, apoi spiritul lor (asistenți magici) și, în sfârșit, corpul (pp. 15, r. 2). Dar zborurile și aterizările nu le reușesc perfect: pentru că au uitat să-și schimbe brățările și *tassels*, „my guide in motion”: pp. 16, r. 10. În sfârșit, le reușesc. Se vede că toate aceste fapte au aceeași valoare spirituală ca și spiritul însuși, ele chiar *sînt* spirite.

prin definiție, acolo pentru a contracta cu ei, au fost spiritele morților și ale zeilor. Într-adevăr, acestea sînt adevărații proprietari ai lucrurilor și bunurilor din lume<sup>60</sup>. Cu ele era cel mai util să faci schimburi și cel mai periculos să n-o faci. Dar și invers, cel mai ușor și mai sigur să schimbi. Distrugerea în cadrul unor sacrificii are scopul precis de a fi acea donație care, în mod necesar, va fi înapoiată. Toate formele de potlatch din nord-vestul american și din nord-estul asiatic cunosc tema distrugerii<sup>61</sup>. Nu numai pentru a dovedi putere, bogăție și dezinteres, se trimit la moarte sclavi, se ard cărbuni prețioși, se aruncă obiecte de cupru în mare sau se incendiază casele princiare, ci și pentru a sacrifica spiritelor și zeilor, confundați în fapt cu incarnațiile lor vii, cu purtătorii titlurilor lor, aliații lor inițiați.

Apare deja o nouă temă, ce nu mai are nevoie de suport uman și care poate fi la fel de veche ca și potlatch-ul însuși: trebuie făcute anumite cumpărături pentru zei, căci ei vor ști să înapoieze prețul lucrurilor. Nicăieri nu este exprimată această idee atît de tipic ca la indigenii toradja din Célèbes. Kruyt<sup>62</sup> ne spune „că proprietarul trebuie «să cumpere» de la spirite dreptul de a efectua anumite acțiuni asupra proprietății «sale», în realitate «a lor»”. Înainte să taie pădurea, înainte să are pămîntul, să pună stîlpul casei, el trebuie să plătească zeilor. În timp ce noțiunea de cumpărare pare prea puțin

---

60. V. JOCHELSON, „Koryak Religion”, *Jesup. Exped.*, vol. VI, p. 30. Tema este dezvoltată într-un cîntec kwakiutl pentru dansul spiritelor (șamanism al ceremoniilor de iarnă).

Ne trimiteți totul din lumea cealaltă, voi spiritelor! ce răpiți simțurile oamenilor

Ați auzit că ne este foame, spiritelor!...

Vom primi mult de la voi! etc.

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

61. Vezi DAVY, *Foi jurée*, pp. 244 sq, vezi mai jos p. 117.

62. *Koopen in midden Celebes*, *Meded. d. Konink, Akad. v. Wet.*, Afd. letterk 56; seria B, nr. 5, pp. 163-168, pp. 158 și 159.



dezvoltată în tradiția civilă și comercială a populației toradja<sup>63</sup>, cea a cumpărării pentru spirite și zei este, dimpotrivă, foarte prezentă...

În legătură cu formele de schimb pe care le vom descrie imediat, domnul Malinowski semnalează fapte de acest gen la trobriandezii. Este rugat insistent un spirit răufăcător, un „*tauvau*” care găsisse un cadavru (șarpe sau crap de uscat), prezentându-i-se unul din acele obiecte prețioase intitulate *vaygu'a*, ornament, talisman și bogăție în același timp, ce servește la schimburile *kula*. Acest dar are o acțiune directă asupra spiritului<sup>64</sup>. Pe de altă parte, în timpul sărbătorilor denumite *mila-mila*<sup>65</sup>, un potlatch în onoarea morților, cele două tipuri de *vaygu'a* – pentru *kula*, și cele pe care domnul Malinowski le numește pentru prima dată<sup>66</sup> „*vaygu'a* permanente” – sînt expuse și oferite spiritelor pe o platformă similară cu a șefului. Darurile vor îmbuna spiritele, ce vor duce cu ele umbra obiectelor prețioase în țara morților<sup>67</sup>, acolo unde și ele se întrec în bogății, așa după cum rivalizează și oamenii vii atunci cînd se întorc de la o ceremonie *kula*<sup>68</sup>.

Domnul van Ossenbruggen, care nu este numai un teoretician, ci și un distins observator, și care trăiește

---

63. *Ibid.*, pp. 3 și 5 din rezumat.

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

65. *Ibid.*, pp. 72, 184.

66. P. 512 (cele ce nu sînt obiecte de schimb obligatorii). Cf. Baloma, „Spirits of the Dead”, *Jour. of the Royal Anthropological Institute*, 1917.

67. Un mit maori, cel al lui Te Kanava, GREY, *Polyn. Myth.*, Ed. Routledge, p. 213, relatează cum spiritele (zînele) au luat umbra de la *pounamu* (jaduri etc.), (alias *taonga*), expuse în onoarea lor. Un mit absolut identic în Mangaia, Wyatt GILL, *Myths and Songs from the South Pacific*, p. 257, povestește același lucru despre colierele din discuri de sidex roșu și cum cîștigă acestea favorurile frumoasei Manapa.

68. P. 513, Domnul MALINOWSKI exagerează puțin, *Arg.*, pp. 510 și urm., noutatea acestor fapte, perfect identice cu cele ale potlatch-ului tlingit și haida.

acolo, a întrezărit o altă trăsătură a acestor instituții<sup>69</sup>. Darurile oferite oamenilor și zeilor au și scopul de a cumpăra pacea atît cu unii, cît și cu ceilalți. Astfel, sînt îndepărtate spiritele rele și influențele nefaste, în general, chiar și cele nepersonalizate: deoarece blestemul omenesc permite spiritelor invidioase să pătrundă în oameni și să-iucidă și influențelor nefaste să acționeze, iar păcatele contra oamenilor îl fac pe cel vinovat să devină slab în fața spiritelor și a lucrurilor sinistre. Astfel interpretează domnul van Ossenbruggen aruncarea monedelor de către cortegiul de nuntă în China, ba chiar și prețul de cumpărare a logodnicei. Sugestie interesantă de la care se desprinde un întreg lanț de fapte<sup>70</sup>.

Vom vedea cum putem deduce de aici o teorie și o istorie a sacrificiului-contract. Acesta presupune instituții de genul celor pe care le descriem și invers, el se realizează în cel mai înalt grad deoarece zeii ce dau și înapoiază sînt acolo pentru a da mult atunci cînd li se oferă un lucru mărunț.

Poate că nu este o pură întîmplare că două formule solemne ale contractului, cea în latină, *do ut des*, și cea în sanscrită, *dadami se, debi me*<sup>71</sup>, s-au păstrat ca atare în textele religioase.

*Altă remarcă, pomana.* – În evoluția dreptului și a religiilor, reapar în curînd oamenii, redeveniți reprezen-

69. *Het Primitieve Denken, voorn. in Pokkengebruiken... Bijdr. tot de Taal-, Land-, en Volkenk. v. Nederl. Indië*, vol. 71, pp. 245 și 246.

70. CRAWLEY, *Mystic Rose*, p. 386, a emis deja o asemenea ipoteză și domnul WESTERMARCK întrevede problema începînd s-o dovedească. Vezi *History of Human Marriage*, ediția a 2-a, vol. I, pp. 394 și urm. Dar el nu a văzut clar și în profunzime, greșind prin a identifica sistemul prestațiilor totale cu sistemul mai dezvoltat al potlatch-ului din care toate aceste schimburi, și mai ales schimbul de femei și căsătoria, nu sînt decît o parte. Despre fertilitatea căsătoriei asigurată prin daruri făcute mirilor, se va vedea mai departe.

71. Vājasaneyisamhitā, vezi HUBERT și MAUSS, *Essai sur le Sacrifice*, p. 105 (*Année Soc.*, vol. II).

tanții zeilor și ai morților, dacă au încetat vreodată să fie astfel. Spre exemplu, la populația haussa din Sudan, atunci când „grâul de Guineea” este copt, pot să apară frigurile, singurul mod de a le evita fiind să oferi săracilor din acest grâu<sup>72</sup>. La aceeași populație haussa (de această dată din Tripoli), în timpul Marii Rugăciuni (Baban Salla), copiii (obicei mediteranean și european) colindă pe la case: „Trebuie să intru?...”. „O, iepure cu urechi mari!, li se răspunde, ne vei sluji pentru un os”. (Un sărac este fericit să muncească pentru bogăți.) Darurile făcute copiilor și săracilor sînt pe placul morților<sup>73</sup>. Există posibilitatea ca la haussa asemenea obiceiuri să fie de origine musulmană<sup>74</sup> sau de origine musulmană, neagră și europeană în același timp, chiar și berberă.

În orice caz, se vede cum se poate dezvolta, pornind de aici, o teorie a pomenii. Pomana este, pe de o parte, fructul unei noțiuni morale a darului și a bogăției<sup>75</sup>, iar pe de altă parte, al noțiunii de sacrificiu al celuilalt. Generozitatea este obligatorie, deoarece Nemesis îi răzbună pe cei săraci și pe zei pentru surplusul de fericire și bogăție al unora, surplus pe care ei trebuie să-l cedeze: aceasta este vechea morală a darului, devenită principiu justițiar; zeii și spiritele sînt de acord ca partea ce li se cuvine, fiindu-le cedată prin jertfe inutile, să servească săracilor și copiilor<sup>76</sup>. Reîntîlnim aici istoria ideilor morale semite. La origine, *sadāqa*<sup>77</sup>

---

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

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

74. Robertson SMITH, *Religion of the Semites*, p. 283. „Săracii sînt gazdele lui Dumnezeu”.

75. Populația betsimisaraka din Madagascar povestește că din doi șefi, unul a împărțit tot ce avea, celălalt nu a dat nimic, ci a păstrat totul. Dumnezeu l-a ajutat pe cel generos și l-a ruinat pe cel avar (GRANDIDIER, *Ethnographie de Madagascar*, vol. II, p. 67, n.a.).

76. În legătură cu noțiunile de pomană, de generozitate și libertate, a se vedea culegerea domnului WESTERMARCK, *Origin and Development of the Moral Ideas*, I, cap. XXIII.

77. Despre valoarea magică încă actuală a noțiunii *sadāqa*, a se vedea mai departe.

arabă, ca și *zedeqa* ebraică, este în mod exclusiv justițiară; ea a devenit pomană. Se poate chiar data din epoca mișnaică, de la triumful „Săracilor” în Ierusalim, momentul în care s-a născut doctrina carității și a pomenii, ce avea să facă înconjurul lumii o dată cu creștinismul și Islamul. În această epocă și-a schimbat sensul și cuvântul *zedaqa*, în Biblie el neavînd înțelesul de pomană.

Dar să revenim la subiectul nostru principal: darul și obligația de a-l returna.

Aceste documente și comentarii nu prezintă doar un interes etnografic local. O comparație poate să extindă și să aprofundeze datele.

Elemente fundamentale ale potlatch-ului<sup>78</sup> se regăsesc și în Polinezia, chiar dacă nu sub forma lui com-

---

78. N-am putut să refacem munca de a reciti o întreagă literatură. Sînt întrebări care nu se pun decît atunci cînd lucrarea este terminată. Dar nu ne îndoim că, recompunînd sistemele din faptele distincte ale etnografiei, se vor găsi și alte caracteristici importante ale potlatch-ului în Polinezia. De exemplu, sărbătorile cu expunerea hranei, *bakari*, în Polinezia, vezi TREGGAR, *Maori Race*, p. 113, presupun exact aceleași prezentări, moduri de expunere și așezare în grămezi, aceeași distribuire a alimentelor ca și în cazul *bekarai*, sărbătorile identice și cu același nume ale melanezienilor din Koita (vezi SELIGMANN, *The Melanesians*, pp. 141-145 și pl. Despre *bakari*, vezi, de asemenea, TAYLOR, *Te ika a Maui*, p. 13; YEATS, *An Account of New Zealand*, 1835, p. 139, cf. TREGGAR, *Maori Comparative Dic.*, s.v. *Hakari*. Cf. mitul din GREY, *Poly. Myth*, p. 213 (ed. din 1855), p. 189 (ediția populară Routledge), descrie *bakari*-ul pentru Maru (zeul războiului); desemnarea solemnă a celor care oferă este absolut identică sărbătorilor din Noua Caledonie, Fiji și Noua Guinee. Iată și un discurs considerat *Umu taonga* (captură taonga) pentru *bikairo* (distribuirea alimentelor), așa cum s-a păstrat într-un cîntec (Sir E. GREY, *Konga moteatea, Mythology and Traditions in New Zealand*, 1853, p. 132), în măsura în care l-am putut traduce (strofa 2):

Dă-mi de acolo taonga  
dă-mi taonga, s-o pun în grămadă  
s-o pun în grămezi pe pămînt

pletă<sup>79</sup>; în orice caz, schimbul sub formă de dar constituie o regulă. Dar ar fi simplă erudiție să subliniem această temă a dreptului dacă n-ar fi decît de origine maori sau, la nevoie, polineziană. Să schimbăm deci subiectul. Putem să demonstrăm, cel puțin pentru obligația de a înapoia darul primit, că ea are o altă dezvoltare. Vom arăta, de asemenea, extinderea altor obligații, și vom dovedi că interpretarea noastră este valabilă pentru multe alte grupe de societăți.

---

s-o pun în grămezi înspre mare  
etc... înspre Est.

.....

Dă-mi taonga.

Prima strofă face, fără îndoială, trimitere la *taonga* de piatră. Se vede în ce măsură, chiar și noțiunea *taonga* este inerentă ritualului sărbătorii hranei. Cf. Percy SMITH, „Wars of the Northern against the Southern Tribes”, *J.P.S.*, vol. VIII, p. 156 (*Hakari de Te Toko*).

79. Presupunînd că nu s-ar mai practica în societățile polineziene actuale, este posibil să existe încă în acele civilizații și societăți care au absorbit sau înlocuit emigrația populațiilor din Polinezia; este posibil ca polinezienii să fi luat potlatch-ul cu ei, în migrațiile lor. Există de fapt o motivație a dispariției sale de pe o parte a acestei arii. Ea constă în ierarhizarea clanurilor în mai toate insulele și în concentrarea lor în jurul unei monarhii; lipsește, astfel, una din principalele condiții ale potlatch-ului, și anume instabilitatea ierarhiilor pe care rivalitatea dintre șefii clanurilor trebuie s-o fixeze din cînd în cînd. De asemenea, dacă mai găsim urme (de o formă secundară) la maori, mai mult decît în alte insule, este pentru că șefii de clan au aici o poziție mai puternică și clanurile izolate sînt rivale.

Despre distrugerea bogățiilor de tip melanezian sau american, în Samoa V. KRÄMER, *Samoa Inseln*, vol. I, p. 375. Vezi index., s.v. *ifoga*. *Muru* maori, distrugerea din eroare a bunurilor, poate fi studiat și din acest punct de vedere. În Madagascar, legăturile de tip *Lobaleny* – cei care trebuie să schimbe bunuri se pot insulta și pot locui unii la alții – sînt și ele urme ale vechiului potlatch. Vezi GRANDIDIER, *Ethnographie de Madagascar*, vol. II, p. 131 și n. pp. 132-133.

## CAPITOLUL II

### Dezvoltarea sistemului: libertate, onoare, monedă

#### I

#### Reguli de generozitate. Andaman (N.B.)

În primul rînd, regăsim aceste obiceiuri la pigmei, oamenii cei mai primitivi, după părintele Schmidt<sup>1</sup>. Domnul Brown a observat, încă din 1906, fapte similare la populația din Andaman (Insula de Nord) și a descris în termeni excelenți ospitalitatea și vizitele dintre grupurile locale – sărbători, tîrguri ce prilejuiesc schimburi

---

N.B. Toate faptele prezentate – și cele ce vor urma – sînt împrumutate din zone etnografice destul de deosebite și nu este scopul nostru să le studiem conexiunile. Din punct de vedere etnologic, există fără nici o urmă de îndoială o civilizație a Pacificului, care explică parțial multe dintre aspectele comune. De exemplu, potlatch-ul melanezian și cel american sau identitatea potlatch-ului nord-asiatic cu cel nord-american. Dar, pe de altă parte, la pigmei, ele sînt cu adevărat extraordinare. Urmele potlatch-ului indo-european, despre care vom mai discuta, nu sînt nici ele mai puțin extraordinare. Ne vom abține deci de la toate considerațiile aflate azi la modă cu privire la migrația instituțiilor. În cazul nostru, este prea facil și prea periculos să vorbim despre un împrumut și la fel de periculos să vorbim despre invenții independente. În plus, tot ceea ce dăm la iveală sînt doar cunoștințele noastre sărace sau ignoranța noastră actuală. Pentru moment, ne este suficient să arătăm natura și reprezentarea largă a unei teme de drept; istoria s-o facă alții, dacă pot.

1. *Die Stellung der Pygmäenvölker*, 1910. Nu sîntem de acord cu părintele Schmidt asupra acestui punct. A se vedea *Année Soc.*, vol. XII, pp. 65 sq.

voluntar-obligatorii – (comerțul cu obiecte din argilă colorată și schimbul de produse pescărești cu cele ale pădurii etc.): „În ciuda importanței acestor schimburi, așa după cum grupul local și, în alte cazuri, familia știu să se mulțumească în materie de necesități, darurile nu servesc aceluiași scop pe care îl au în societățile dezvoltate comerțul și schimburile. Înainte de toate, scopul este unul moral, obiectul creînd între cele două persoane un sentiment de prietenie, iar dacă operațiunea nu are acest efect, totul este ratat...”<sup>2</sup>.

„Nimănui nu-i este permis să refuze un dar oferit. Cu toții, bărbați și femei, se străduiesc să se întrecă unul pe celălalt în generozitate. Apărea un fel de rivalitate: cine putea să ofere cât mai multe obiecte și de o valoare cât mai mare”<sup>3</sup>. Darurile pecetluiesc căsătoria și formează legăturile între rudele celor două cupluri. Ele conferă ambelor „părți” aceeași natură, iar această identitate se manifestă prin interdicția ca, încă din momentul logodnei, pînă la sfîrșitul zilelor, cele două grupuri de rude să nu se mai vadă și să nu-și mai adreseze nici un cuvînt, ci doar să-și facă în mod continuu cadouri<sup>4</sup>. În realitate, interdicția exprimă intimitatea și, totodată, teama reciprocă dintre creditorii și debitorii de acest gen. Că acesta este principiul, o dovedește faptul că același tabu, semn al intimității și, simultan, al îndepărtării, se mai stabilește și între tinerii de sex diferit, tineri ce au trecut în același timp prin ceremonia în care „se mănîncă broască țestoasă și porc”<sup>5</sup>; tineri care, de asemenea, sînt obligați pentru tot restul vieții lor să-și ofere reciproc cadouri. Asemenea

- 
2. *Andaman Islanders*, 1922, p. 83: „Deși obiectele fuseseră considerate daruri, era de așteptat să se primească în schimb alte obiecte de valoare egală, fiind un motiv de supărare dacă darul nu corespundea așteptării”.
  3. *Ibid.*, pp. 73, 81; Brown observă că această stare a activității contractuale este instabilă și duce la certuri deși, adesea, are ca scop atenuarea lor.
  4. *Ibid.*
  5. *Ibid.*

gesturi se petrec și în Australia<sup>6</sup>. Domnul Brown ne semnaleză și ritualul reîntîlnirii după o despărțire îndelungată, îmbrățișarea și salutul prin lacrimi, arătînd echivalența ritualului cu schimburile de daruri<sup>7</sup> și modul în care se amestecă sentimentele cu persoanele<sup>8</sup>.

În fond, toate acestea sînt amestecuri. Se contopesc suflete și lucruri, lucruri și suflete. Se reunesc viețile și iată cum oamenii și obiectele reunite ies fiecare din sfera lor și se amestecă: este exact ceea ce înseamnă contractul și schimbul.

## II

### **Principiile, motivele și intensitatea schimburilor de daruri (Melanezia)**

Populațiile melaneziene au potlatch-ul mai bine dezvoltat sau conservat decît cele polineziene<sup>9</sup>. Dar nu acest aspect ne interesează. Melanezienii au conservat și dezvoltat într-o mai mare măsură decît polinezienii întreg acest sistem de daruri și forme de schimb. Și, deoarece noțiunea de monedă apare la ei<sup>10</sup> mai bine conturată decît în Polinezia, sistemul se complică în parte, dar se și precizează.

---

6. Faptul este într-adevăr comparabil cu relațiile de tip *kalduke* la indigenii *ngia-ngiampe*, la *narrinyerri*, și relațiilor de tip *Yutchin* la *dieri*; vom reveni la subiect.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.* Domnul Brown prezintă o teorie sociologică excelentă a acestor manifestări de comunicare, de identitate de sentimente, a caracterului obligatoriu și totodată liber al manifestării lor. Aici există o altă problemă, de altfel conexă, asupra căreia am atras deja atenția: „Expresia obligatorie a sentimentelor”, *Journal de Psychologie*, 1921.

9. A se vedea *supra*, p. 51, n. 13.

10. Ar fi locul să reluăm problema monedei pentru Polinezia. Vezi *supra*, p. 57, n. 17, citatul din Ella despre rogojinile din Samoa. Topoarele mari, obiectele din jad, *tiki*, dinții de cașalot sînt, fără îndoială, monede, la fel un mare număr de cochilii și cristale.



NOUA CALEDONIE. – Regăsim nu numai ideile pe care vrem să le subliniem, ci și expresia lor în documentele specifice adunate de domnul Leenhardt despre Noua Caledonie. El a început să descrie *pilu-pilu* și sistemul serbărilor, al cadourilor și prestațiilor de orice tip, inclusiv moneda<sup>11</sup>, pe care nu trebuie să ezităm să le calificăm drept *potlatch*. Referințele la drept din discursurile solemne ale heraldului sînt tipice în acest sens. Astfel, la prezentarea ceremonială a ignamelor<sup>12</sup> pentru ospăț, crainicul rostește: „Dacă este vreo țesătură veche în fața căreia noi nu am stat, la Wi... etc., această ignamă se grăbește într-acolo, așa după cum cîndva o ignamă asemănătoare a venit dinspre ei la noi...”<sup>13</sup>. Este chiar lucrul însuși care revine. Ulterior, în același discurs, este spiritul strămoșilor cel care lasă „să coboare... asupra acestor alimente efectul faptei și forța lor”. „Rezultatul faptei pe care ați comis-o apare astăzi. Toate generațiile s-au ivit în gura sa”. Iată un alt mod, nu mai puțin expresiv, de a prezenta legătura de drept: „Serbările noastre sînt asemenea mișcării acului ce leagă părțile împletiturilor de paie, pentru a face un singur acoperiș, un singur cuvînt”<sup>14</sup>. Sînt aceleași obiecte ce revin, același fir care leagă<sup>15</sup>. Alți autori semnalează și ei astfel de aspecte<sup>16</sup>.

---

11. „La Monnaie néo-calédonienne”, *Revue d’Ethnographie*, 1922, p. 328, mai ales în ceea ce privește monedele pentru sfîrșitul funeraliilor și principiul, p. 332. „La Fête du Pilou en Nouvelle-Calédonie”, *Anthropologie*, pp. 226 sq.

12. *Ibid.*, pp. 236-237; cf. pp. 250 și 251.

13. Pag. 247; cf. pp. 250-251.

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

15. Această formulă pare să aparțină simbolismului juridic polinezian. În insulele Mangaia, pacea este simbolizată de o „casă bine acoperită”, adăpostind zeii și clanurile, sub un acoperiș „bine împletit”. Wyatt GILL, *Myths and Songs of the South Pacific*, p. 294.

16. Părintele LAMBERT, *Mœurs des Sauvages néo-calédoniens*, 1900, descrie numeroase potlatch-uri: unul din 1856, p. 119; seria ceremoniilor funerare, pp. 234-235; un potlatch pentru

TROBRIAND – La cealaltă extremitate a lumii melaneziene, există un sistem foarte dezvoltat, echivalent celui al neo-caledonienilor. Locuitorii insulelor Trobriand sînt printre cei mai civilizați din aceste rase. Astăzi, bogați pescari de perle și, înainte de sosirea europenilor, bogați fabricanți de oale, de monede din scoici, de topoare din piatră și obiecte prețioase, ei au fost dintotdeauna buni comercianți și navigatori îndrăzneți. Domnul Malinowski nu greșește cînd îi compară cu tovarășii lui Iason, numindu-i „argonauți ai Pacificului de vest”. Într-o carte, una din cele mai bune cărți de sociologie descriptivă privind subiectul ce ne interesează, el ne-a descris sistemul comerțului intern și intratribal, comerț ce poartă numele de *kula*<sup>17</sup>. Așteptăm încă de la el descrierea tuturor instituțiilor asupra cărora prezidează aceleași principii de drept și de economie: căsătoria, ceremonii pentru morți, inițierea etc.; în consecință, descrierea pe care o vom face nu este decît provizorie. Dar faptele sînt fundamentale și evidente<sup>18</sup>.

---

a doua înmormîntare, pp. 240-246; el a sesizat că umilirea și chiar alungarea unui șef constituie sancțiunea pentru un potlatch pentru care nu se oferă un alt potlatch în schimb, p. 53; și a înțeles că „orice dar cere în schimb un altul”, p. 116; el utilizează expresia „a înapoia”: „a da înapoi în mod regulamentar”; darurile înapoiate sînt expuse în coliba bogaților, p. 125. În cazul vizitelor, cadourile sînt obligatorii. Ele constituie și o condiție la căsătorie, pp. 10, 93-94; nu pot fi revocate, iar „darurile înapoiate se oferă cu dobîndă”, în particular la verii primari (*bengam*), p. 215. *Trianda*, dansul darurilor, p. 158, constituie un caz remarcabil de amestec de ceremonial, ritual și estetică juridică.

17. A se vedea „Kula”, *Man*, iulie 1920, nr. 51, pp. 90 și următoarele; *Argonauts of the Western Pacific*, Londra, 1922. Toate referințele nedenumite altfel din această secțiune se referă la cartea menționată.

18. Malinowski exagerează totuși, pp. 513 și 515, noutatea celor descrise. Mai întîi, *kula* nu este decît un potlatch intertribal, destul de comun în Melanezia, căruia îi aparțin expedițiile descrise de părintele Lambert pentru Noua

*Kula* este un tip de potlatch practicat la scară largă; el vehiculează un mare comerț intertribal și este practicat în toate insulele Trobriand, în parte din insulele Entrecasteaux și în insulele Amphlett. Pe aceste teritorii, ne interesează în mod indirect toate triburile și în mod direct câteva triburi mai mari: dobu din insulele Amphlett, triburile kiriwina, sinaketa și kitava din insulele Trobriand, și vacuta din insula Woodlark. Domnul Malinowski nu dă traducerea numelui de *kula* care, fără îndoială, înseamnă „cerc”; într-adevăr, este ca și cum toate aceste triburi, toate aceste expediții maritime, lucruri prețioase și obiecte de folosință, alimente și sărbători, servicii de diverse feluri, ritualuri și obiceiuri sexuale, cu toții, bărbați și femei, ar fi prinși într-un cerc<sup>19</sup> și ar urma, în timp și în spațiu, o mișcare uniformă.

Comerțul *kula* este atributul nobililor<sup>20</sup>. El pare rezervat șefilor, ei fiind în același timp conducători ai flotelor și bărcilor, dar și comercianți și donatori ai vasalilor lor; în speță, ai copiilor, ai cumnaților ce le sînt supuși, fiind,

---

Caledonie, marile expediții Olo-Olo ale populației din insulele Fiji etc., vezi MAUSS. „Dezvoltarea potlatch-ului în Melanezia” în *Procès-verbaux de l'I.F.A., Anthropologie*, 1920. Înțelesul cuvîntului *kula* se alătură altor cuvinte de același tip, de exemplu: *ulu-ulu*. Vezi RIVERS, *History of the Melanesian Society*, vol. II, pp. 415 și 485, vol. I, p. 160. Dar, chiar și *kula* este mai puțin caracteristic decît potlatch-ul american în anumite privințe, insulele fiind mai mici, iar aceste societăți mai puțin puternice și bogate (este cazul celor de pe coastele Columbiei britanice). Aici reîntîlnim toate caracteristicile potlatch-ului intertribal; putem remarca chiar adevărate potlatch-uri internaționale; de exemplu, haida cu tlingit (Sitka fiind de fapt un oraș comun, iar Nass River un loc de întîlnire permanent); kwakiutl cu bella coola, cu heiltsuq; haida cu tsimshian etc. Faptul este normal: formele de schimb se pot dezvolta și internaționaliza; fără îndoială, aici, ca și în alte părți, ele au urmărit și deschis drumuri comerciale între triburile maritime bogate.

19. Malinowski folosește expresia „*kula ring*”.

20. *Ibid.*, „noblesse oblige”.

la rîndul lor, conducătorii diverselor sate peste care stăpînesc. *Kula* se practică într-o manieră nobilă, fiind în aparență un act complet dezinteresat și modest<sup>21</sup>. Se deosebește de simplul schimb economic de mărfuri utile, ce poartă numele de *gimwali*<sup>22</sup>. Într-adevăr, acest schimb se practică o dată cu *kula*, în marile târguri primitive, care sînt locuri de reunire pentru comerțul *kula* intertribal, sau în micile piețe pentru comerțul *kula* interior; *gimwali* se deosebește prin tocmeala tenace între părți, procedeu nedemn de *kula*. Despre un individ care nu conduce *kula* cu demnitatea necesară, se spune că o „conduce ca și cum ar fi un *gimwali*”. Cel puțin în aparență, *kula* – ca și *potlatch*-ul nord-vest american – constă în a da, din partea unora, a primi, din partea celorlalți<sup>23</sup>, cei ce primesc azi fiind viitorii donatori de mâine. Chiar în forma *kula* cea mai completă și mai solemnă, cea mai elevată și mai competitivă<sup>24</sup>, cea a marilor expediții maritime, *uwalaku*, regula este să pleci fără să mai ai nimic de schimbat, chiar fără să mai ai ceva de oferit, fie chiar și în schimbul unor alimente pe care, de altfel, refuzi să le ceri. Se simulează că doar se primește. În anul următor, cînd tribul vizitator va ospeteși flota tribului vizitat, cadourile vor fi întoarse, dar cu dobîndă.

Și totuși, în *kula* de mai mică anvergură se profită de călătoria maritimă pentru a se face schimb de mărfuri;

---

21. *Ibid.*, expresii ale modestiei: „iată, ce mi-a rămas din hrana de azi, ție ție-o aduc”, rostită atunci cînd se oferă un colier prețios.

22. *Ibid.* Doar în mod didactic și pentru înțelegerea europenilor, Malinowski, p. 187, situează *kula* printre „schimburile ceremoniale cu plată” (ce trebuiesc înapoiate): cuvîntul plată și cuvîntul schimb sînt ambele de origine europeană.

23. Vezi „Primitive Economics of the Trobriand Islanders”, *Economic Journal*, martie 1921.

24. Ritualul *tanarere*, prezentare de produse provenite din expediții, pe plaja de la Muwa, pp. 374-375, 391. cf. *uwalaku* la tribul dobu, p. 381 (20-21 aprilie). Se alege cel mai frumos negustor, adică cel mai norocos și mai bun.

nobilii înșiși fac comerț, numeroase obiecte sînt solicitate<sup>25</sup>, căutate și schimbate, și se creează diferite legături în afara *kulei*; dar *kula* rămîne totuși scopul și momentul decisiv al acestor raporturi.

Donația însăși îmbracă forme foarte ceremonioase; obiectul primit este disprețuit, oamenii se dezic de el și nu este luat în brațe decît un moment, fiind imediat azvîrlit la picioare; donatorul afișează o modestie exagerată<sup>26</sup> după ce aduce în mod solemn darul, în sunet de concă (instrument făcut din cochilii de melci, *n. tr.*); el își cere scuze pentru a nu fi oferit decît niște resturi și aruncă la picioarele rivalului și partenerului său obiectul dăruit<sup>27</sup>. În acest timp, muzica și crainicul proclamă tuturor solemnitatea transferului de daruri. Prin toate acestea se caută să se arate libertatea, generozitatea, autonomia gestului și, în același timp, grandoarea<sup>28</sup>. Totuși, în fond, în joc intră mecanismele obligativității, chiar ale obligativității prin lucruri.

Obiectul esențial al acestor schimburi și daruri este *vaygu'a*, un fel de monedă<sup>29</sup>. Există două tipuri de *vaygu'a*:

25. Ritualul *wawoyla*, pp. 353-354; magia *wawoyla*, pp. 360-363.

26. Vezi *supra* p. 84, nota 21.

27. Vezi mai departe p. 95 și următoarele.

28. Ca excepție, vom arăta că aceste stări de spirit pot fi comparate cu *Etica Nicomahă*. Vezi paragraful despre *μεγαλοπρέπεια* și *ἐλευθερία*.

29. NOTĂ DE PRINCIPIU DESPRE UTILIZAREA NOȚIUNII DE MONEDĂ. Contrar obiecțiilor lui Malinowski („Primitive Currency”, *Economic Journal*, 1923), persistăm în utilizarea acestui termen. Domnul Malinowski a protestat în prealabil împotriva abuzului (*Argonauts*, p. 499, n. 2) și critică clasificarea lui Seligmann. El consideră că noțiunea de monedă este rezervată unor obiecte utilizate nu numai ca mijloc de schimb, dar și ca etalon de măsură a valorii. Domnul Simiand mi-a făcut aceleași obiecții referitoare la folosirea noțiunii de valoare în asemenea societăți. Din punctul lor de vedere, cei doi savanți au, desigur, dreptate; ei înțeleg cuvîntul monedă și cuvîntul valoare în sens îngust. Considerate astfel, există valoare economică doar

*mwali*, frumoase brățări tăiate și lustruite, făcute dintr-o cochilie și purtate la ocazii de proprietarii lor sau de

dacă există monedă, și există monedă atunci când obiectele de preț, ca bogății condensate în sine și însemne ale acestor bogății, au prețul lor în monedă, sînt transformate în monedă, evaluate, depersonalizate, sînt desprinse de orice legătură cu vreo persoană morală, colectivă sau individuală, alta decît autoritatea de stat care bate moneda. Pusă astfel, problema nu înseamnă decît o limită arbitrară impusă utilizării cuvîntului. După opinia mea, astfel poate fi definită doar o singură monedă: cea de azi.

În toate societățile ce au precedat monedele din aur, bronz sau argint, au existat alte obiecte utilizate ca mijloc de schimb și plată, în special pietre, scoici și metale prețioase; în numeroase societăți din jurul nostru, acest sistem încă mai funcționează, și noi pe acesta îl descriem.

Este drept că asemenea obiecte prețioase diferă de ceea ce noi considerăm în mod curent ca fiind instrumente de plată. Mai întîi că, dincolo de natura lor economică, de valoarea lor, ele au mai curînd o natură magică, fiind mai ales talismane: *life givers*, cum spunea Rivers sau cum spuneau Perry și Jackson. Mai mult, ele au o circulație foarte generală în interiorul unei societăți și chiar între societăți, dar rămîn atașate indivizilor sau clanurilor (primele monede romane au fost bătute de gînti), rămîn atașate individualității vechilor proprietari și contractelor trecute dintre ființe morale. Valoarea lor este încă subiectivă și personală. De exemplu, monedele din șiraguri de scoici trase pe ață sînt încă măsurate, în Melanezia, cu palma donatorului. RIVERS, *History of the Melanesian Society*, vol. II, p. 527; vol. I, pp. 64, 71, 101, 160 sq. Cf. expresiei *Schulterfaden*: THURNWALD, *Forschungen* etc., vol. III, pp. 41 sq., vol. I, p. 189, v. 15; *Hüftschnur*, vol. I, p. 263, r. 6 etc. Vom vedea și alte exemple importante de asemenea instituții. Este adevărat și faptul că aceste valori sînt instabile, că sînt lipsite de acel caracter necesar unui etalon, unei măsuri: de exemplu, prețul lor crește și descrește cu numărul și mărimea tranzacțiilor în care sînt folosite. Malinowski compară în chip nostim prestigiul pe care îl capătă *vaygu'a* la trobriandezii, datorită circulației lor, cu pietrele prețioase ale unei coroane. Tot așa, după fiecare schimb, după

rudle acestora ; și *soulava*, coliere fasonate cu grijă de meseriașii sinaketa, realizate din sîdef roșu de spondylus.

---

fiecare *pollatch*, obiectele blazonate din cupru din nord-vestul Americii și rogojinile din Samoa își sporesc valoarea.

Dar, pe de altă parte, din două puncte de vedere, aceste obiecte prețioase au aceleași funcții ca și moneda din societatea noastră și, în consecință, merită să fie clasate în același gen. Ele au putere de cumpărare și această putere este considerabilă. Atît „cupru” american trebuie plătit cu atîtea cuverturi, la un anume *vaygu'a* corespund atîtea și atîtea panere de igname. Există o idee de număr, chiar dacă acest număr este altfel fixat decît de o autoritate de stat și variază în cadrul succesiunii de *kula* și *pollatch*-uri. În plus, puterea de cumpărare este într-adevăr eliberatoare. Chiar dacă ea nu este recunoscută decît de anumiți indivizi, clanuri și triburi, deci numai de asociați, nu înseamnă că puterea de cumpărare nu este publică, oficială, fixă. Domnul Brudo, rezident mult timp în Trobriand, ca și prietenul său, domnul Malinowski, își plătea pescuitorii de perle atît cu *vaygu'a*, cît și cu monedă europeană sau cu alte mărfuri, la un curs fix. Trecerea de la un sistem la altul se face fără șocuri, era deci posibilă. – Domnul Armstrong ne dă informații foarte clare și precise referitoare la monedele din insulele Rossel, vecine cu Trobriand, și persistă în aceeași eroare ca și noi, dacă este într-adevăr eroare. „An Unique Monetary System”, *Economic Journal*, 1924.

După noi, omenirea a tatonat vreme îndelungată. Mai întîi, într-o primă fază, ea a descoperit că anumite obiecte, aproape toate magice și de valoare, nu se distingeau prin folosință, și astfel le-a dat putere de cumpărare ; V. MAUSS, „Origines de la notion de Monnaie”, *Anthropologie*, 1914, în *Proc. verb de l' I.F.A.* (În acel moment nu știam decît originea îndepărtată a monedei.) Apoi, într-o a doua fază, după ce a reușit să facă aceste obiecte să circule în cadrul tribului și în afara lui, departe, omenirea a înțeles că asemenea instrumente de cumpărare pot servi ca mijloc de numărare și circulație a bogățiilor. Este stadiul pe care tocmai încercăm să-l descriem. Și, pornind de la acest stadiu, într-o epocă destul de veche, în societățile semite, dar poate, nu chiar atît de antice, a fost inventat – în cea de-a treia fază – mijlocul de a separa aceste obiecte prețioase

Ele sînt purtate în mod solemn de femei<sup>30</sup> și în mod excepțional de bărbați, spre exemplu în caz de agonie<sup>31</sup>. Dar, firesc, și unele și celelalte sînt tezurizate, singurul motiv fiind bucuria de a fi în posesia lor. Fabricarea unora, pescuitul și montarea altora, negoțul cu aceste două obiecte de schimb și prestigiu sînt, alături de celelalte bunuri destinate comerțului, mai laice și mai vulgare, izvorul bunăstării trobriandezilor.

După domnul Malinowski, aceste *vaygu'a* execută o mișcare circulară: *mwali*, brățările, se transmit cu regularitate de la vest la est, iar *soulava* călătoresc doar de la est la vest<sup>32</sup>. Cele două mișcări de sens contrar se întîlnesc în toate insulele Trobriand, Entrecasteaux, Amphlett și în insulele izolate Woodlark, Marshall Bennet, Tube-tube;

---

de grupuri și indivizi – de a face din ele instrumente permanente de măsurare a valorii, niște mijloace universale, chiar și raționale.

A existat deci, după părerea noastră, o formă de monedă care a precedat-o pe a noastră. Fără a mai lua în calcul formele constînd din obiecte de folosință, de exemplu plăcile și lingourile din cupru, din fier etc., în Africa și Asia, și fără a mai ține cont de cirezi, în societățile antice și cele africane de azi (vezi *infra* p. 185, n. 80).

Ne cerem scuze de a fi participat la aceste discuții prea vaste. Dar sînt prea aproape de subiectul nostru pentru a nu ține cont de ele.

30. Planșa XIX. Se pare că în Trobriand, femeia, ca și „prințesele” din America de nord-vest, precum și alte cîteva persoane, sînt folosite ca mijloc de a expune obiectele de paradă... fără a mai ține cont că astfel ele sînt „vrăjite”. Cf. THURNWALD, *Forsch. Salomo Inseln*, vol. I, pp. 138, 159, 192, v. 7.

31. A se vedea *infra*.

32. Vezi harta p. 82. Cf. „Kula” în *Man*, 1920, p. 101. Malinowski n-a găsit – zice el – motive mitice sau alte sensuri pentru această circulație. Ar fi foarte important să le cunoaștem. Căci dacă motivul constă dintr-o oarecare orientare a acestor obiecte, ce tind să revină la un punct de origine, urmînd o cale de proveniență mitică, faptul ar fi în mod miraculos identic cu cel polinezian, cu *bau*-ul maori.



în sfârșit, ele există pe coasta sud-estului extrem al Noii Guinee, de acolo de unde provin, de fapt, brățările brute. Este locul în care acest negoț se întâlnește cu marile expediții având aceeași natură, expediții ce vin din Noua Guinee (Massim-Sud)<sup>33</sup> descrise de domnul Seligmann.

În principiu, circulația unor astfel de însemne de bogăție este continuă și infailibilă. Ele nu trebuie păstrate prea mult timp, dar nu trebuie să scapi de ele prea repede sau procedînd cu duritate<sup>34</sup> și nici nu trebuie dăruite decît anumitor parteneri și cu un anume tîlc, „un tîlc al brățarei”, „un tîlc al colierului”<sup>35</sup>. Trebuie și pot fi păstrate de la un *kula* la celălalt, întreaga comunitate mîndrindu-se cu *vaygu'a* obținute de șef. Sînt chiar momente, de exemplu la pregătirea ceremoniilor funerare (*s'oi*), cînd ai voie să primești fără să înapoiezi la rîndul tău nimic<sup>36</sup>. Pentru că aceste ceremonii sînt create ca să oferi celorlalți totul. Există deci o proprietate pe care o ai asupra darului primit. Dar e o proprietate de un anumit tip. S-ar putea afirma că ea este inclusă în toate principiile de drept pe care, noi, modernii, le avem bine delimitate unul față de altul. Este o proprietate și o posesie, un gaj și un obiect închiriat, vîndut și cumpărat și, în același timp, depozitat, mandatat și fideicomis: căci el este dat cu condiția de a-l folosi pentru altul sau pentru a fi transmis cuiva din afară, unui „partener îndepărtat”, unui *murimuri*<sup>37</sup>. Acesta este complexul economic, juridic și moral, cu adevărat tipic, pe care domnul Malinowski a știut să-l descopere, să-l regăsească, să-l observe și să-l descrie.

---

33. V. despre această civilizație și acest comerț, SELIGMANN, *The Melanesians of British New-Guinea*, cap. XXXIII sq. Cf. *Année Sociologique*, vol. XII, p. 374; *Argonauts*, p. 96.

34. Indivizii din tribul dobu sînt „duri la *kula*”, *Arg.*, p. 94.

35. *Ibid.*

36. P. 502, p. 492.

37. „Remote partner” (*muri muri*, cf. *muri* SELIGMANN, *Melanesians*, pp. 505, 752) este cunoscut, în parte, cel puțin din seria de „partners” similară reprezentanților noștri la bancă.

Această instituție are aspectul său mitic, religios și magic. *Vaygu'a* nu sînt lucruri indiferente, niște simple monede. Fiecare, cel puțin cele mai scumpe și mai rîvnite dintre ele – dar și alte obiecte au același prestigiu<sup>38</sup> –, au un nume<sup>39</sup>, o personalitate a lor, o istorie, chiar o poveste, încît unii indivizi le împrumută chiar și numele. Nu putem spune despre ele că sînt cu adevărat obiecte de cult, deoarece locuitorii Trobriandului sînt, de felul lor, pozitiviști. Dar nici nu putem să nu le recunoaștem natura deosebită și sacră. Să le ai, este „reconfortant, liniștitor în sine”<sup>40</sup>. Proprietarii le pipăie și le privesc ore în șir. Ele pot transmite virtuți printr-un simplu contact<sup>41</sup>. Aceste *vaygu'a* se pot pune pe frunte, pe piept, cu ele te poți freca pe abdomen sau le poți face să joace în fața ochilor. Reprezintă confortul suprem.

Dar mai este încă ceva. Contractul însuși este influențat de natura monedelor *vaygu'a*. Nu numai brățările și colierele, ci toate bunurile, ornamente, arme, tot ce aparține partenerului este într-atît de animat, cel puțin de sentiment, dacă nu chiar de suflet, încît ia parte la contract<sup>42</sup>. O foarte frumoasă expresie, „vraja concăi”<sup>43</sup>, este folosită

38. A se vedea observațiile juste și cu caracter general, pp. 89 și 90, despre obiectele de ceremonie.

39. P. 504, numele pereche, p. 89, p. 271. Vezi mitul de la p. 323: modul în care auzi vorbindu-se de un *soulava*.

40. P. 512.

41. P. 513.

42. P. 340, comentariu la p. 341.

43. Despre utilizarea concăi, vezi pp. 340, 387, 471. Cf. pl. LXI. Conca este instrumentul cu care se anunță orice tranzacție, orice moment al mesei în comun etc. Despre dezvoltarea și istoria folosirii concăi, vezi JACKSON, *Pearls and Shells* (Univ. Manchester Series, 1921).

Folosirea trompetelor și a tamburinelor la ceremoniile contractuale este întâlnită într-un mare număr de societăți negre (guinee și bantu), asiatice și americane, indo-europene etc. Este o temă învecinată celor de drept și economie pe care o studiem, dar merită un studiu aparte, atît prin ea însăși, cît și pentru istoria ei.

să descînte, să antreneze<sup>44</sup> spre „partenerul candidat” lucrurile pe care el trebuie să le ceară și să le primească.

[O stare de excitație<sup>45</sup> pune stăpînire pe partenerul meu,]<sup>46</sup>  
 O stare de excitație vine de la cîinele său,  
 O stare de excitație vine de la centura lui,

Și în continuare: „...de la *gwara* sa (tabu pe nucile de cocos și pe betel)<sup>47</sup>; ...de la colierul său *bagido'u...*; ...de la colierul său *bagiriku*; ...de la colierul său *bagidudu*<sup>48</sup> etc.”

44. P. 340. *Mwanita, mwanita*. Cf. primele două versuri din textul *kiriwina* (al doilea și al treilea după părerea noastră), p. 448. Este numele dat unor viermi lungi, cu inele negre, cu care se pot identifica și colierele făcute din discuri de coral, p. 341. Urmează o evocare-invocație: „Veniți împreună. Vă voi face să veniți acolo împreună. Veniți aici împreună. Vă voi face să veniți aici împreună. Acolo apare curcubeul. Voi face să apară acolo curcubeul”. După domnul Malinowski, indigenii consideră curcubeul un simplu semn prevestitor. Dar el poate să desemneze și multiplele reflecții ale sidefului. Expresia „veniți împreună” vizează obiectele de valoare ce vor intra în cadrul contractului. Jocurile de cuvinte „aici” și „acolo” sînt reprezentate simplu prin sunetele *m* și *w*, formative; aceste sunete sînt foarte frecvente în magie.

Urmează a doua parte a exordiumului: „Sînt singurul om, singurul șef etc.”. Această parte nu interesează decît din alte puncte de vedere, în special în ceea ce privește potlatch-ul.

45. Cuvîntul astfel tradus este cf. p. 449, *mulumwaynise*, dublare din *mwana* sau *mwayna*, ce exprimă un „itching” sau o „state of excitement”.

46. Presupun că trebuie să fi existat un asemenea vers deoarece domnul Malinowski spune formal, p. 340, că acest cuvînt al descîntecului desemnează starea de spirit de care este cuprins partenerul, stare care îl va face să ofere cu multă generozitate cadouri.

47. Tabu impus în general în cazul *kulei* sau al ceremoniilor funerare (*s'oi*), pentru a se aduna alimentele și nucile de cocos necesare, precum și obiectele prețioase. Cf. pp. 347 și 350. Incantația se extinde și asupra alimentelor.

48. Diverse denumiri de coliere, pe care însă nu le vom analiza în această lucrare. Asemenea denumiri sînt compuse din

O altă formulă cu un caracter și mai pronunțat mitic<sup>49</sup>, mai curioasă, dar de un tip mai comun, exprimă o idee similară. Partenerul de *kula* are un animal auxiliar, un crocodil pe care-l invocă și care trebuie să-i aducă colierele (numite *mwali* la tribul kitava).

Crocodilul cade deasupra, el îți aduce partenerul,  
împinge-l sub *gebobo* (cală de mărfuri a bărcii).  
Crocodilule, adu-mi colierul, adu-mi *bagido'u*,  
*bagiruku* etc...

O formulă precedentă din același ritual invocă o pasăre de pradă<sup>50</sup>.

Ultima formulă de incantație pentru asociați și contractanți (la dobu sau la kitava, și la kiriwina) conține un cuplet<sup>51</sup> căruia i se dau două interpretări. Ritualul este,

*bagi*, colier, cu diverse alte cuvinte. Urmează alte denumiri speciale de coliere căroră li se aduc incantații.

Dat fiind faptul că formula face parte din *kula* practică de sinaketa, unde se cer coliere și se oferă brățări, discuțiile se poartă numai asupra colierelor. Aceeași formă este utilizată și în *kula* practică de kiriwina; dar aici, întrucât se cer brățări, sînt menționate doar denumirea acestora, restul formulei rămînînd identică.

Concluzia formulei este și ea interesantă, dar numai privită din punctul de vedere al potlatch-ului: „Voi face *kula* (voi face comerț), îl voi înșela pe al meu *kula* (partener). Îl voi fura pe al meu *kula*, îl voi jefui, voi face *kula* atît timp cît barca mea mă va purta... Faima mea este tunet. Pasul meu, cutremur de pămînt.” Clauzula are un straniu aspect american. La fel și în insulele Solomon. Vezi *infra*.

49. P. 344, comentariu, p. 345. Sfirșitul formulei este similar celui tocmai citat: „Voi face *kula*” etc.

50. P. 343. Cf. p. 449, textul primului vers cu comentariu gramatical.

51. P. 348. Acest cuplet apare după o serie de versuri (p. 347). „Furia ta, bărbatul dobu, se retrage (ca marea)”. Urmează aceeași serie cu „Femeie dobu”. Cf. mai departe. Femeile dobu sînt tabu, în timp ce femeile kiriwina se prostituează vizitatorilor. Ce-a de-a doua parte a incantației este de același tip.

de altfel, foarte lung și este repetat de nenumărate ori; el are ca scop enumerarea a tot ceea ce *kula* interzice, toate motivele de ură, de război, care trebuiesc conjurate pentru a putea începe *kula* ca între prieteni.

Furia ta, cîinele adulmecă,  
Culorile războiului, cîinele adulmecă.  
Etc.

Alte versuri spun<sup>52</sup>:

Furia ta, cîinele este blînd etc.

sau:

Furia ta se duce ca marea, cîinele se gudură;  
Mînia ta se duce ca marea, cîinele se gudură;  
Etc.

Trebuie să înțelegem: „Furia ta devine asemenea cîinelui ce se gudură”. Esențială este metafora cîinelui ce se ridică și vine să lingă mîna stăpînului. Tot astfel trebuie să procedeze bărbatul, dacă nu și femeia dobu. O a doua interpretare, sofisticată, nu scutită de scolastică, spune domnul Malinowski, dar evident autohtonă, indicînd o altă versiune, mai potrivită cu ceea ce știm: „Cîinii se joacă bot în bot. Cînd se pronunță cuvîntul cîine, așa cum este prescris din vremuri străvechi, obiectele prețioase vin și ele (să se joace). Am dat brățări, vor veni înapoi coliere, și unele și celelalte se vor întîlni (asemenea cîinilor ce vin să adulmece)”. Parabola este frumoasă. Tot complexul de sentimente colective este cuprins în ansamblu: posibila ură a asociaților, solitudinea monedelor *vaygu'a* încetînd prin incantație; oameni și lucruri prețioase adunîndu-se asemenea cîinilor ce se joacă și, în același timp, se năpustesc unul asupra celuilalt.

O altă exprimare simbolică este cea a căsătoriei brățărilor *mwali*, simboluri feminine, cu colierele *soulava*, simbol masculin, ce tind unele spre celelalte precum masculul spre femelă<sup>53</sup>.

---

52. Pp. 348, 349:

53. P. 356, poate că avem aici un mit al orientării.

Diversele metafore exprimă același lucru ca și juris-prudența mitică a populației maori, dar în alți termeni. Sociologic vorbind, este exprimat din nou amestecul de lucruri, valori, contracte și oameni<sup>54</sup>.

Din nefericire, regula de drept ce guvernează aceste tranzacții nu ne este îndeajuns de cunoscută. Ea nu este conștientizată și este prost formulată de indigenii kiriwina, cei ce i-au furnizat informații domnului Malinowski; or, regula fiind clară pentru trobriandezii, ea ar trebui să fie obiectul unei alte investigații. Nu avem însă decît amănunte. Oferirea inițială a unui *vaygu'a* se numește *vaga*, „opening gift”<sup>55</sup>. Ea îl obligă pe cel ce primește să ofere în schimb un alt dar, numit *yotile*<sup>56</sup>, termen pe care domnul Malinowski îl traduce excelent prin „clinging gift”: „darul care încheie” tranzacția. O altă denumire a acestui dar final este *kudu*, dintele care mușcă, taie, tranșează și eliberează<sup>57</sup>. Darul este obligatoriu: el este așteptat și trebuie să fie echivalent cu primul; în anumite ocazii, poate fi luat cu forța sau prin surprindere<sup>58</sup>; dacă un *yotile* este necorespunzător, oamenii se pot<sup>59</sup> răzbuna<sup>60</sup>

---

54. Putem utiliza aici termenul folosit de obicei de domnul Lévy-Bruhl: „participare”. Doar că acest termen are la origine confuzii și amestecuri, în particular denotații juridice, precum și comuniuni de genul celor pe care le descriem. Studiind aici principiile, este inutil să ne coborîm la consecințe

55. Pp. 345 sq.

56. P. 98.

57. Poate că în acest cuvînt există și o aluzie la vechea monedă din colți de mistreț, p. 353.

58. Folosind *lebu*, p. 319, Cf. „Mythe”, p. 313.

59. Protest violent (*injuria*), p. 357 (vezi numeroase asemenea cîntece în THURNWALD, *Forsch.*, I).

60. P. 359. Despre un *vaygu'a* celebru se spune: „Mulți bărbați sînt morți pentru el”. Cel puțin în cazul triburilor dobu (p. 356), se pare că *yotile* este întotdeauna un *mwali*, o brățară, principiu feminin al tranzacției: „Nu facem *kwaypolu* sau *pokala* cu ele, căci sînt femei”. Dar indigenii dobu caută doar brățări și este posibil ca faptul să nu aibă altă semnificație.

prin magie sau, cel puțin, prin insultă și resentiment. Dacă nu există posibilitatea de a întoarce darul, la nevoie, poate fi oferit un *basi*, care doar „străpunge” pielea, nu o mușcă, deci nu încheie afacerea. Este un fel de cadou de așteptare, de suspendare a obligațiilor pe timp determinat; el liniștește creanțierul ex-donator, dar nu-l eliberează pe debitor<sup>61</sup>, viitorul donator. Toate detaliile sînt ciudate, totul poate surprinde în expresiile de mai sus. Dar nu există sancțiune. Să fie doar o sancțiune morală<sup>62</sup> și magică? Individul ce dă dovadă de „duritate în *kula*” este doar disprețuit și, eventual, i se fac farmece? Nu pierde partenerul înfierat și altceva: rangul său nobil sau, cel puțin, locul său printre șefi? Iată ceea ce trebuie să mai aflăm.

Dar, pe de altă parte, sistemul este tipic. Exceptînd vechiul drept germanic, despre care vom vorbi mai tîrziu, în stadiul actual al observației și al cunoștințelor noastre istorice, juridice și economice, ar fi greu de găsit o practică a darului-schimb, mai distinctă, mai completă, mai conștientă și în același timp mai bine înțeleasă de observator, decît cea pe care domnul Malinowski a găsit-o în Trobriand<sup>63</sup>.

*Kula*, în forma sa esențială, nu este decît un moment – e drept, cel mai solemn – al unui vast sistem de prestații și contraprestații care, în realitate, pare a îngloba întreaga

---

61. În acest caz, se pare că există mai multe sisteme de tranzații diverse și întrepătrunse. *Basi* poate fi un colier, cf. p. 79, sau o brățară de mică valoare. Dar pot fi oferite drept *basi* și alte obiecte, ce nu aparțin strict de *kula*: spatule pentru var (pentru betel), coliere neșlefuite, topoare șlefuite (*beku*), pp. 358, 481, toate putînd avea, în acest caz, rol de monedă.

62. Pp. 157, 359.

63. Cartea domnului Malinowski, ca și a domnului Thurnwald, evidențiază superioritatea observației unui veritabil sociolog. Astfel sînt observațiile domnului THURNWALD despre *mamoko*, vol. III, p. 40 etc., „*Trostgabe*” la Buin, observații care ne-au arătat calea pentru o parte din cele de mai sus.

viață economică și civilă din Trobriand. *Kula* pare a fi doar punctul culminant al acestei vieți, *kula* internațional și intertribal mai ales. Cu siguranță însă, *kula* este unul din scopurile existenței, scopul marilor călătorii, la care nu iau parte, în general, decît șefii, iar dintre aceștia numai cei din triburile maritime, mai exact, doar din cîteva triburi maritime. *Kula* nu face decît să concretizeze și să reunească alte instituții.

În perioada în care se desfășoară *kula*, schimbul de *vaygu'a* se încadrează într-o serie întregă de alte schimburi, foarte diverse, ce merg de la tocmeală la răsplată, de la cerință la pură politete, de la ospitalitate completă la reținere și pudoare. În primul rînd, în afara marilor expediții solemne, pur ceremonioase și competitive<sup>64</sup>, numite *uwalaku*, toate *kula* sînt ocazii pentru *gimwali*, inevitabile schimburi banale între parteneri<sup>65</sup>. Există o piață liberă între indivizii triburilor aliate, dar și asociații mai restrînse. În al doilea rînd, între partenerii de *kula*, asemeni unui lanț neîntrerupt, se transmit atît cadouri suplimentare, oferite și înapoiate, cît și anumite mărfuri obligatorii, indicate de *kula*. Asociația pe care o formează, și care îi constituie principiul<sup>66</sup>, începe cu un prim cadou (*vaga*) cerut cu insistență de „solicitanți”; pentru acest prim dar, viitorului partener, deocamdată independent, i se poate face curte ca să achite, ca să zicem așa, printr-o primă serie de daruri<sup>67</sup>. Dacă putem fi siguri că *vaygu'a*, darul întors, „lacătul” (*yotile*), va fi oferit, nu putem avea certitudinea că *vaga* va fi dat și că „solicitanții” vor fi

---

64. P. 211,

65. P. 189. Cf. pl. XXXVII. Cf. p. 100, „secondary trade”.

66. Cf. p. 93.

67. Aceste daruri par a se numi generic *wawoyla*, pp. 353-354; cf. pp. 360-361. Cf. *Woyla* „kula courting”, p. 439, într-o formulă magică în care sînt enumerate riguros toate obiectele ce pot fi posedate de viitorul partener și a căror „evaporare” este decisă de donator. Printre aceste lucruri se înscrie și seria de cadouri care urmează.



acceptați. Această modalitate de a solicita și accepta un dar constituie regula. Fiecare dintre darurile oferite astfel poartă câte un nume; dacă sînt prezentate înainte de a fi oferite, ele se numesc *pari*<sup>68</sup>. Altele poartă un titlu ce desemnează natura nobilă și magică a obiectului oferit<sup>69</sup>. Dar acceptarea oricăreia dintre aceste ofrande arată disponibilitatea de a intra în joc, chiar de a rămîne. Anumite denumiri de daruri desemnează situația de drept pe care o antrenează acceptarea lor<sup>70</sup>: în acest caz, afacerea este considerată ca încheiată; de obicei, acest cadou este un obiect destul de prețios: spre exemplu un topor mare, din piatră polizată, ori o lingură de os de balenă. Acceptarea înseamnă obligația de a oferi *vaga*, primul dar rîvnit. În acest moment contractanții sînt doar pe jumătate parteneri. Tradiția solemnă este singura ce îi leagă cu adevărat. Importanța și natura acestor bunuri este determinată de extraordinara competiție ce apare între partenerii posibili ai expediției ce tocmai sosește. Este căutat cel mai bun

---

68. Este termenul cel mai general: „presentation goods”, pp. 439, 205 și 350. Cuvîntul *yata'i* desemnează aceleași daruri oferite de indigenii dobu. Cf. p. 391, aceste „arrival gifts” sînt enumerate în formulele: „Borcanul meu de var, dat să fie; lingura mea, dată să fie, micul meu paner, dat să fie etc.” (aceeași temă și aceleași expresii, p. 200).

În afara acestor substantive generice, mai sînt și denumiri specifice pentru diversele daruri oferite în diverse împrejurări. Ofrandele de alimente aduse triburilor dobu de indigenii sinaketa (și nu invers), ceramica, rogojinile etc. poartă numele simplu de *pokala*, corespunzînd destul de bine celui de răsplată, ofrandă etc. Tot *pokala* sînt și *gugu'a*, „personal belongings”, p. 501, cf. pp. 313, 270, la care individul renunță pentru a încerca să-l seducă (*poka-pokala*, p. 360) pe viitorul său partener, cf. p. 369. Se manifestă în aceste societăți un acut simț al deosebirii dintre obiectele de uz personal și cele ce constituie „properties”, obiecte trainice aparținînd familiei și schimburilor.

69. Ex. p. 313, *buna*.

70. Ex. *kaributu*, p. 344 și 358.

partener cu puțință din tribul rival. Motivul este important, căci asocierea care se va forma între parteneri ia naștere asemenea unui clan<sup>71</sup>. Deci, pentru ca să alegi, trebuie să seduci, să uluiești<sup>72</sup>. Ținând cont de ranguri<sup>73</sup>, trebuie să-ți atingi țelul înaintea altora, sau mai bine decât ei, să efectuezi cele mai abundente schimburi de obiecte, cât mai scumpe și care, evident, sînt proprietatea celor mai bogați. Concurență și rivalitate, etalarea cu ostentație, căutarea grandorii și profitul sînt motivele care susțin aceste acte<sup>74</sup>.

Iată darurile de sosire; le urmează drept răspuns alte daruri, echivalente cu primele. Sînt darurile de plecare, numite *tato'i* la sinaketa<sup>75</sup>, ele fiind totdeauna superioare darurilor de sosire. Deja s-a perfectat, o dată cu *kula*, un ciclu de prestații și contraprestații uzurare.

În perioada cît durează tranzacțiile, au loc prestații de ospitalitate, de hrană și, la triburile sinaketa, chiar de femei<sup>76</sup>. În tot acest timp, intervin și alte daruri, suplimentare, întotdeauna înapoiate. Noi credem însă că schimbul de *korotumna* reprezintă o formă primitivă de *kula* – deoarece el înseamnă să schimbi chiar și topoare de piatră<sup>77</sup> sau dinți curbați de porc (*doga, dogina*).

71. Domnului Malinowski i s-a declarat „Partenerul meu este ca un membru al gintei mele (*kakaveyogu*). El ar putea să lupte împotriva mea. Adevăratul meu părinte (*veyogu*) este asemenea unui cordon ombilical, și el va fi mereu alături de mine” (p. 276).

72. Este ceea ce face magia *kula* (*mwasila*).

73. Au întâietate șefii expediției și șefii de bărci.

74. Un mit amuzant, cel al lui Kasabwaybwayreta, p. 342, grupează toate aceste mobiluri. Vedem cum eroul obține faimosul colier Gumakarakedakeda, cum îi întrece pe toți partenerii de *kula* etc. Vezi și mitul lui Takasikuna, p. 307.

75. P. 390. La dobu, pp. 362, 365 etc.

76. La sinaketa, nu și la dobu.

77. Despre comerțul cu topoare de piatră, v. SELIGMANN, *Melanesians* etc., pp. 350 și 353. Sapele și lopețile decorate, din os de balenă (*korotumna*), *Arg.*, pp. 365, 358, servesc și ele de *basi*. Există și alte daruri intermediare.

De altfel, sîntem de părere că orice *kula* intertribal nu este decît cazul extrem, cel mai solemn și cel mai teatral, al unui sistem mai general. Sistemul scoate întreg tribul în afara cercului strîmt al granițelor, al intereselor și chiar al drepturilor sale; dar, în interior, în mod normal, clanurile și satele sînt unite prin aceleași legături. Doar grupurile locale și casnice, precum și șefii acestora își fac vizite, fac comerț și se căsătoresc. Dar aceasta nu se mai cheamă *kula*. În același timp, domnul Malinowski, în opoziție cu noțiunea de „*kula* maritim”, vorbește pe bună dreptate despre „*kula* de interior” și despre „înturniri de *kula*” care furnizează șefului obiecte de schimb. Nu este exagerat să considerăm că, în acest caz, este vorba de *potlatch* propriu-zis. Spre exemplu, vizitele locuitorilor kiriwina la tribul kitava pentru ceremonii funerare, *s'oi*<sup>78</sup>, presupun și altceva decît schimbul de *vaygu'a*; putem vedea un fel de atac simulat (*youlawada*)<sup>79</sup>, o distribuire de hrană cu prezentarea de porci și igrane.

Pe de altă parte, *vaygu'a*, ca și celelalte obiecte, nu sînt obținute, fabricate și schimbate întotdeauna de șefii înșiși<sup>80</sup> și, s-ar putea spune, ele nu sînt nici fabricate, nici schimbate de șefi pentru ei înșiși. Majoritatea le parvin sub formă de daruri de la rudele de rang inferior, în special de la cumnați<sup>81</sup>, ce sînt în același timp și vasali<sup>82</sup>, sau de la fiii ce sînt înzestrați fiecare cu o feudă. În schimb, atunci cînd expediția revine acasă, majoritatea *vaygu'a* sînt oferite solemn șefilor satelor și clanurilor, chiar și membrilor de rînd din clanurile asociate: adică

---

78. Pp. 486 la 491. Despre dezvoltarea obiceiului în toate civilizațiile numite Massim-Nord, vezi SELIGMANN, *Melan.*, p. 584. Pentru descrierea *walaga*, pp. 594 și 603; Cf. *Arg.*, pp. 486-487.

79. P. 479.

80. P. 472.

81. Fabricarea și oferirea unor *mwali* de către cumnați poartă numele de *youlo*, pp. 503, 280.

82. Pp. 171 sq.; cf. pp. 98 sq.

oricui a luat parte în mod direct sau indirect, deseori foarte indirect, la expediție<sup>83</sup>, drept recompensă.

În sfârșit, alături de, sau, dacă vrem, deasupra sau dedesubt, de jur împrejurul său, după părerea noastră, în fondul sistemului intern de *kula*, sistemul darurilor schimbate invadează întreaga viață economică, tribală și morală a trobriandezilor. Viața este „impregnată” cu el, cum bine spune domnul Malinowski, este un permanent „a da și a primi”<sup>84</sup>. O străbate parcă un curent continuu, în toate sensurile, un flux de daruri oferite, primite, înapoiate, din obligație sau din interes, pentru prestigiu sau pentru un serviciu, sfidător sau în gaj. Nu putem descrie acum tot ceea ce domnul Malinowski nu a apucat să publice el însuși. Dar să vedem, mai întâi, două aspecte principale.

O relație analogă *kulei* este *wasi*<sup>85</sup>. Ea stabilește schimburi regulate și obligatorii între partenerii din triburile agricole, pe de o parte, și din triburile maritime, pe de altă parte. Asociatul agricultor depune produse ale muncii lui în fața casei partenerului său pescar. După un pescuit bogat, acesta va înapoia cu dobândă în satul agricol produsul pescuitului său<sup>86</sup>. Este același sistem de diviziune a muncii constatat și în Noua Zeelandă.

83. De exemplu, pentru construcția de bărci și strângerea obiectelor din ceramică sau a alimentelor.

84. P. 167: „Întreaga viață tribală are drept constante *a da și a primi*; orice ceremonie, orice act legal zilnic se fac doar oferind un dar la schimb; bogăția dată și primită este unul din instrumentele principale ale organizării sociale, ale puterii șefului, ale legăturilor de rudenie de sânge sau de rudenie prin căsătorie”, cf. pp. 175-176 și *passim* (vezi index: *Give and Take*).

85. Identică noțiunii de *kula*, partenerii fiind adesea aceiași, p. 193; pentru descrierea unui *wasi*, vezi pp. 187-188. Cf. pl. XXXVI.

86. Obligația durează și azi, în pofida inconvenientelor și pierderilor suferite de culegătorii de perle, nevoiți să se angajeze în pescuit și să piardă recompense importante pentru o datorie pur socială.

O altă formă de schimb importantă îmbracă aspectul prezentării de produse<sup>87</sup>. Aceste prezentări sînt numite *sagali* și constau din mari distribuiri de hrană prilejuite de mai multe ocazii: secerișul, construirea colibeii șefului, fabricarea noilor bărci, ceremonii funerare<sup>88</sup>. Repartițiile se fac în favoarea grupurilor ce au adus servicii șefului sau clanului acestuia<sup>89</sup>: munci agricole, transportul trunchiurilor de copaci la locul unde sînt croite bărcile, grinzile, servicii funerare efectuate de oamenii din clanul decedatului etc. Asemenea distribuiri de hrană sînt echivalente potlatch-ului tlingit; apare chiar și tema luptei și a rivalității. Vedem și cu acest prilej cum se confruntă clanuri și frații, familii aliate, în general părăind a include acțiuni de grup în măsura în care individualitatea șefului nu se face resimțită.

Dar în afara acelor drepturi de grup și a economiei colective, mai puțin apropiate de *kula*, toate celelalte relații individuale de schimb credem că sînt de tip *kula*. Poate că doar unele dintre ele au caracteristicile unui simplu troc. Totuși, deoarece schimbul nu se face decît între rude, aliați sau parteneri de *kula* ori *wasi*, el nu poate fi cu adevărat liber. Chiar dacă, în general, ceea ce se primește, fiind astfel trecut în posesie – nu are importanță în ce mod –, nu este păstrat pentru sine decît dacă nu mai poate fi transmis; de obicei însă, este transmis altcuiva, unui cumnat, spre exemplu<sup>90</sup>. Se întîmplă chiar ca lucrurile obținute și oferite să se întoarcă în aceeași zi, așa cum au fost ele oferite.

Toate recompensele pentru prestații, de orice fel ar fi ele, de obiecte sau servicii, se încadrează în aceste scheme. Iată-le fără o ordine anume, pe cele mai importante.

---

87. A se vedea pl. XXXII și XXXIII.

88. Cuvîntul *sagali* înseamnă distribuire (ca și *bakari* în polineziană), p. 491. Descriere pp. 147-150; pp. 170, 182-183. Vezi și p. 491.

89. Fapt evident în cazul ceremoniilor funerare. Cf. SELIGMANN, *Melanesians*, pp. 594-603.

90. P. 175.

*Pokala*<sup>91</sup> și *kaributu*<sup>92</sup>, „sollicitory gifts”, pe care le-am văzut făcînd parte din *kula*, sînt tipuri aparținînd genului mult mai vast ce corespunde destul de bine cu ceea ce numim răsplată. Ele sînt oferite zeilor și spiritelor. Alt nume generic pentru răsplată este *vakapula*<sup>93</sup>, *mapula*<sup>94</sup>: însemne de recunoștință și aprobare ce trebuie oferite în schimb. În legătură cu acestea, domnul Malinowski a făcut, după noi, o mare descoperire ce lămurește raporturile economice și juridice dintre sexe în cadrul căsătoriei: toate serviciile făcute soției de către soț<sup>95</sup> sînt considerate ca o răsplată-dar pentru serviciile făcute de femeie cînd ea împrumută ceea ce Coranul numește „cîmpie”.

91. P. 323, alt termen fiind, *kwaypolu*, p. 356.

92. Pp. 378-379, 354.

93. Pp. 163, 373. *Vakapula* are subdiviziuni care poartă nume speciale: *vewoulo* (dar inițial) și *yomelu* (dar final). (Ceea ce demonstrează identitatea cu *kula*, cf. relației *yotile vaga*.) Un anumit număr din aceste plăți au nume speciale: *karibudaboda* desemnează plata celor ce muncesc la bărci, în general plata celor ce muncesc, de pildă pe cîmp, și în particular plățile finale pentru recolte (*urigubu*) (în cazul muncii prestate anual la recoltă de către cumnat, pp. 63-65, p. 181) sau plățile pentru fabricarea colierelor, pp. 394 și 183. Ea se mai numește și *sousala* cînd este suficient de mare (fabricarea discurilor în Kaloma, pp. 373, 183). *Youlo* se plătește pentru fabricarea brățărilor. *Puwayu* este plata ce se dă în alimente pentru încurajarea tăietorilor de lemne *Vezi* și cîntecul vesel, p. 129:

Porcul, coco (băutură) și igrnamele  
S-au sfîrșit iar noi sîntem acum... mai grei.

94. Cele două cuvinte, *vakapula* și *mapula* sînt moduri diferite ale verbului *pula*, *vaka* fiind în mod evident formă flexibilă a cauzativului. Despre *mapula*, v. pp. 178 sq., 181. Domnul Malinowski traduce prin „repayment”. *Mapula* este adesea comparată cu un „plasture”, căci calmează grijile și oboseala serviciului prestat, pierderea obiectului sau a secretului dat, a titlului sau a privilegiului cedat

95. Denumirea cadourilor „în scop sexual” este *buwana* sau *sebuwana*.

Limbajul juridic, oarecum pueril, al trobriandezilor a diversificat numele acestui tip de contraprestații după numele prestației recompensate<sup>96</sup>, după lucrul oferit<sup>97</sup>, după împrejurare<sup>98</sup> etc. Unele denumiri țin cont de toate aceste considerații, spre exemplu *laga*<sup>99</sup>, dar făcut unui vrăjitor sau pentru obținerea unui titlu. Nu vom ști în ce măsură întreg acest vocabular este complicat datorită unei stranii lipse de aptitudini în a clasifica și defini sau datorită rafinamentelor ciudate ale nomenclatoarelor.

### Alte societăți melaneziene

Nu este necesar să mai facem comparații cu alte locuri din Melanezia. Totuși, câteva detalii culese din zone diferite ne vor întări convingerea și vor dovedi că trobriandezii și neocaledonienii nu au dezvoltat în mod anormal un principiu ce nu se va regăsi la popoarele înrudite.

La extremitatea sudică a Melaneziei, în insula Fiji, unde am identificat fenomenul potlatch, sînt în vigoare și alte instituții remarcabile ce aparțin de sistemul darului.

---

96. Vezi notele precedente: *Kabigidoya*, p. 164, desemnează ceremonia prezentării unei bărci, indivizii care au construit-o, actul pe care îl execută „spărgînd capul unei bărci noi” etc., și totodată, desemnează darurile pentru care, de altfel, se vor primi înapoi altele cu dobîndă. Alte cuvinte desemnează luarea în locație a unei bărci, p. 186, darurile de bun sosit, p. 232 etc.

97. *Buna*, daruri de „big cowrie schell”, p. 317.

98. *Youlo* este un *vaygu'a* dat ca recompensă muncii pentru recolte, p. 280.

99. Pp. 186, 426 etc., desemnează evident orice contraprestație uzurară. Pentru simpla cumpărare a formulelor magice există un alt termen, *ula-ula* (*sousala* cînd cadoul-preț este mare, p. 183). *Ula'ula* se întrebuițează atît pentru darurile oferite morților, cît și pentru cele oferite celor vii (p. 183) etc.

Există un sezon, *kere-kere*, în timpul căruia nu se poate refuza nimic, nimănui<sup>100</sup>. Între două familii, din momentul căsătoriei, se schimbă daruri<sup>101</sup> etc. În plus, moneda din Fiji, realizată din dinte de cașalot, este exact de același tip ca moneda trobriandezilor. Ea se numește *tambua*<sup>102</sup>; tot ca monedă se folosesc pietrele (mamele dinților) și ornamentele, considerate „mascote”, talismane și amulete ale tribului. Sentimetele nutrite de fijieni față de *tambua* sînt cele pe care le vom descrie imediat: „*Tambua* sînt tratate ca niște păpuși; sînt scoase din coș, sînt admirate, este lăudată frumusețea pietrelor; o ung și o șlefuiesc pe cea pe care le-a făcut”<sup>103</sup>. Prezentarea lor constituie o cerere, să le accepți înseamnă să te angajezi<sup>104</sup> în schimb.

Melanezienii din Noua Guinee și unii papuași aflați sub influența lor își numesc moneda *tau-tau*<sup>105</sup>; ea este de aceeași factură și reprezintă obiectul acelorași credințe ca și moneda trobriandezilor<sup>106</sup>. Dar trebuie să apropiem și acest nume de *tabu-tabu*<sup>107</sup>, care înseamnă „împrumutul porcilor” (Mota și Koita). Or, acest nume<sup>108</sup> ne este familiar. Este chiar termenul polinezian, rădăcina cuvîntului *taonga*, desemnînd în Samoa și Noua Zeelandă,

100. BREWSTER, *Hill Tribes of Fiji*, 1922, pp. 91-92.

101. *Ibid.*, p. 191.

102. *Ibid.*, p. 23. Recunoaștem cuvîntul *tambu* (tabu).

103. *Ibid.*, p. 24.

104. *Ibid.*, p. 26.

105. SELIGMANN, *The Melanesians* (glosar, pp. 754 și 77, 93, 94, 109, 204).

106. Vezi descrierea pentru *doa*, *ibid.*, pp. 89, 71, 91 etc.

107. *Ibid.*, pp. 95 și 146.

108. Monedele nu constituie singurele obiecte ale sistemului de daruri pe care triburile din golful Noua Guinee le denumesc la fel ca și polinezienii. Am semnalat deja mai sus identitatea dintre *bakari* (Noua Zeelandă) și *bekarai*, sărbători de expunere a alimentelor, descrise de domnul SELIGMANN în Noua Guinee (Mota și Koita), vezi *The Melanesians*, pp. 144-145, pl. XVI-XVIII.



giuvaerurile și proprietățile care fac parte din familie. Cuvintele înseși sînt polineziene, ca și obiectele<sup>109</sup>.

Se știe că melanezienii și papuașii din Noua-Guinee practică și ei potlatch-ul<sup>110</sup>.

Documentele oferite de domnul Thurnwald despre triburile din Buin<sup>111</sup> și Banaro<sup>112</sup>, ne-au furnizat deja numeroase puncte de comparație. Caracterul religios al lucrurilor schimbate este acolo evident, îndeosebi cel al monedei, după modul în care ea răsplătește cîntecele, femeile, dragostea, serviciile; moneda este, ca și în Trobriand, un fel de gaj. În sfîrșit, domnul Thurnwald a analizat, într-un caz foarte bine studiat<sup>113</sup>, un fapt ce ilustrează cel mai bine în ce constă sistemul de daruri reciproce și, totodată, în ce constă ceea ce numim impropriu căsătoria prin cumpărare, căsătorie care, în realitate, include prestații în toate sensurile, inclusiv cele ale familiei cuscrilor: femeia ai cărei părinți nu au oferit daruri suficiente pentru cele primite este trimisă înapoi la părinți.

În concluzie, întreaga lume a insulelor și, probabil, o parte din lumea Asiei meridionale cu care se înrudește cunoaște un același sistem de drept și de economie.

Prin urmare, ideea pe care trebuie să ne-o facem despre triburile melaneziene, mai bogate și pricepute într-ale comerțului decît cele polineziene, este mult diferită de cea obișnuită. Acești oameni au o economie extra-domestică

---

109. Vezi mai sus. Este de remarcat că termenul *tun*, în dialectul indigenilor din Mota (insulele Banks) – identic în mod evident cu *taonga* – are sensul de a cumpăra (o femeie, în particular). CODRINGTON, în mitul lui Qat, care cumpără noaptea (*Melanesian Languages*, pp. 307-308, n. 9), traduce: „a cumpăra la un preț mare”. În realitate, este vorba despre un act de cumpărare făcut după regulile potlatch-ului, bine atestat în această parte a Melaneziei.

110. Vezi documentele citate în *Année Sociologique*, XII, p. 372.

111. Vezi mai ales *Forsch.*, III, pp. 38-41.

112. *Zeitschrift für Ethnologie*, 1922.

113. *Forsch.*, III, pl. 2, n. 3.

și un sistem de schimb foarte dezvoltat, mai viu și mai intens decît sistemul de schimb cunoscut acum o sută de ani de țărani sau de satele de pescari de pe țărmurile noastre. Au o viață economică dezvoltată, un comerț considerabil, depășind granițele insulelor și ale dialectelor. Sau înlocuiesc ferm sistemul de cumpărare-vînzare cu un sistem al darurilor oferite reciproc.

Aceste drepturi – și vom vedea că tot așa s-au petrecut lucrurile și cu dreptul germanic – s-au poticnit în propria lor incapacitate de a abstractiza și de a diferenția conceptele economice de cele juridice. De altfel, nici n-aveau nevoie. În aceste societăți, clanul și familia nu știu nici să se diferențieze și nici să-și diferențieze actele; nici indivizii înșiși, oricît de influenți și de conștienți ar fi, nu înțeleg că trebuie să se diferențieze între ei, că trebuie să știe să-și deosebească actele unii față de alții. Șeful se confruntă cu clanul său, iar acesta cu el; indivizii acționează cu toții în același fel. Domnul Holmes remarcă în mod inteligent că în limbile papuașă și melaneziană, limbile celor două triburi situate la gura râului Finke (triburile toaripi și namau), nu există decît „un singur termen pentru a desemna cumpărarea și vînzarea, luatul și datul cu împrumut”. Operațiile „antitetice sînt exprimate prin același cuvînt”<sup>114</sup>. „Pe scurt, ei nu știu să dea și să ia cu împrumut în sensul în care folosim noi acești termeni, dar exista întotdeauna ceva de dat sub formă de onorariu pentru împrumut și care era înapoiat atunci cînd și împrumutul era înapoiat”<sup>115</sup>. Acești oameni nu au idee despre vînzare și despre împrumut, totuși fac operații juridice și economice care au acest rol.

Nici noțiunea de troc nu este mai obișnuită la melanezieni decît la polinezieni.

Unul din cei mai buni etnografi, domnul Kruyt, folosindu-se de cuvîntul vînzare, ne descrie cu exactitate

114. *In primitive New-Guinea*, 1924, p. 294.

115. În fond, domnul Holmes ne descrie destul de rău sistemul darurilor intermediare, v. mai sus *basi*.

starea de spirit la locuitorii din insulele Celebes centrale (Sulawesi)<sup>116</sup>. Totuși locuitorii din Toradja întrețin de mult timp legături cu locuitorii din Malais, recunoscuți drept mari comercianți.

Astfel, o parte a omenirii, relativ bogată, harnică și creatoare de surplus, a știut și știe să efectueze un important schimb de lucruri, sub alte forme și din alte motive decât cele pe care le cunoaștem noi.

### III

#### **Nord-vestul american. Onoarea și creditul**

Din observațiile asupra câtorva popoare melaneziene și polineziene se degajă o formă bine conturată a regimului darului. Viața materială și morală și schimbul funcționează acolo sub o formă dezinteresată și, în același timp, obligatorie. Mai mult, obligația se exprimă într-o manieră mitică, imaginară sau, dacă vrem, simbolică și colectivă, luînd forma interesului atașat lucrurilor schimbate, deși acestea nu se despart niciodată complet de proprietarii lor; comuniunea și alianța stabilite de ele sînt aproape indisolubile. În realitate, acest simbol al vieții sociale – permanenta influență a lucrurilor schimbate – nu face decât să traducă, destul de direct, modul în care subgrupuri ale acestor societăți fragmentate, de tip arhaic, se suprapun în mod parțial, dar constant și simt că își datorează totul.

Societățile indiene din nord-vestul Americii prezintă aceleași instituții doar că, în cazul lor, sînt mai radicale și mult accentuate. Mai întîi, să spunem că trocul este

---

116. A se vedea lucrarea citată mai sus. Incertitudinea asupra sensului unor cuvinte pe care le traducem impropriu: „a cumpăra, a vinde”, nu este specifică societăților din Pacific. Vom reveni asupra subiectului, dar amintim de pe acum că, în limbajul nostru curent chiar, cuvîntul „a vinde” desemnează la fel de bine vînzarea și cumpărarea, iar în chineză doar intonația deosebește cele două silabe ce desemnează actul cumpărării și pe cel al vînzării.

necunoscut. Chiar după îndelungatul contact cu europenii<sup>117</sup>, nici unul din transferurile importante de bogății<sup>118</sup> ce au loc în mod constant nu se face decît sub formele solemne ale *potlatch*-ului<sup>119</sup>. Vom descrie această ultimă instituție din punctul nostru de vedere.

N.B. – Mai înainte însă, este absolut necesară o scurtă descriere a acestor societăți. Triburile și popoarele sau, mai degrabă, grupurile de triburi<sup>120</sup>, despre care vom vorbi, locuiesc pe coasta nord-vest americană a Alaskăi: tlingit și haida; și a Columbiei Britanice, în principal haida, tsimshian și kwakiutl<sup>121</sup>. Și ele trăiesc din pescuitul pe mare sau pe

---

117. Cu rușii, din secolul al XVIII-lea și cu vînătorii canadieni de origine franceză de la începutul secolului al XIX-lea.

118. A se vedea totuși vînzările de sclavi: SWANTON, *Haida Texts and Myths*, în *Bur. Am. Ethn. Bull.*, 29, p. 410.

119. O bibliografie sumară a lucrărilor teoretice privind *potlatch*-ul este dată mai sus.

120. Acest tablou succint este trasat fără nici o justificare, dar el este necesar. Prevenim asupra faptului că el nu este complet nici din punct de vedere al numărului și numelui triburilor, nici din cel al instituțiilor lor.

Facem abstracție de un mare număr de triburi, în special de următoarele: 1<sup>o</sup> nootka (grupul wakash sau kwakiutl), bella-kula (vecin); 2<sup>o</sup> tribul salish de pe coasta sudică. Pe de altă parte, cercetările privind extinderea *potlatch*-ului ar trebui continuate mai la sud, pînă în California. Aici – fapt remarcabil din alte puncte de vedere – instituția *potlatch*-ului pare răspîndită în societățile unor grupuri numite penutia și hoka: v. de ex. POWERS, „Tribes of California” (*Contrib. to North Amer. Ethn.*, III), p. 153 (pomo), p. 238 (wintun), pp. 303, 311 (maidu); cf. pp. 247, 325, 332 pentru alte triburi; observații generale, p. 411.

Apoi, instituțiile și meșteșugurile pe care le descriem în câteva cuvinte sînt mult mai complicate, unele lipsuri fiind mai puțin curioase decît anumite prezențe. De exemplu, aici este necunoscută ceramica, la fel ca în ultima generație a civilizației din Pacificul de sud.

121. Sursele ce permit studiul acestor societăți sînt considerabile; ele sînt foarte sigure, abundă în informații

fluvii, mai mult decît din vînătoare ; dar, spre deosebire de melanezieni și polinezieni, aceste triburi nu au agricultură.

---

filologice și includ transcrieri și traduceri de texte. Vezi o bibliografie sumară în DAVY, *Foi jurée*, pp. 21, 171, 215. În principal, se adaugă : F. BOAS și G. HUNT, *Ethnology of the Kwakiutl* (citată de aici înainte *Ethn. Kwa.*), 35<sup>th</sup> *An. rep. of the Bur. of Amer. Ethnology*, 1921, v. darea de seamă de mai jos ; F. BOAS, *Tsimshian Mythology*, 31<sup>st</sup> *An. Rep. of the Bur. of Amer. Ethn.*, 1916, apărut în 1923 (citată în continuare *Tsim. Myth.*). Totuși, toate aceste surse prezintă un inconvenient : fie că sursele vechi sînt insuficiente, fie cele noi, în pofida ideilor și a profunzimii, nu sînt destul de complete din punctul de vedere de care ne ocupăm. Atenția domnului Boas și a colaboratorilor săi în expediția Jesup s-a concentrat asupra civilizației materiale, a lingvisticii și a literaturii mitologice. Chiar și lucrările unor etnografi profesioniști mai vechi (Krause, Jacobsen) sau mai noi (Sapir, Hill Tout etc.) au aceeași direcție. Rămîne să fie completate cu elemente de analiză juridică, economică și demografică. (Morfologia socială a început totuși să fie inclusă în diferitele *Census* din Alaska și Columbia Britanică.) Domnul Barbeau ne promite o monografie completă despre indigenii tsimshian atît cît mai e vreme. Despre numeroasele puncte privind economia și dreptul, vechile documente : însemnările călătorilor ruși, cele ale lui KRAUSE (*Tlinkit Indianer*), ale lui DAWSON (despre haida, kwakiutl, bellacoola etc.), majoritatea apărute în Buletinul organizației *Geological Survey* din Canada sau în *Proceedings of the Royal Society* din Canada ; cele ale lui SWAN (nootka), „Indians of Cape Flattery, Smiths”. *Contrib. to Knowledge*, 1870 ; cele ale lui MAYNE, *Four Years in British Columbia*, Londra, 1862, încă sînt cele mai bune, iar datele le conferă o autoritate definitivă.

În denumirea acestor triburi există o dificultate. Indigenii kwakiutl formează un trib, dar numele lor este dat altor numeroase triburi, care, în comparație cu ei, formează o adevărată națiune cu acest nume. Ne vom strădui de fiecare dată să specificăm despre ce trib kwakiutl este vorba. Cînd nu este altfel precizat, vorbim despre kwakiutl propriu-zisi. Cuvîntul *kwakiutl* înseamnă, de altfel, bogat, „fumul

Sînt totuși foarte bogate deoarece, chiar și acum, pescuitul, vînătoarea, blănurile le oferă surplusuri importante dacă le cifrăm în prețuri europene. Dintre toate triburile americane, au cele mai solide case și o industrie a lemnului de cedru foarte dezvoltat. Bărcile lor sînt bune; cu toate că nu se aventurează în largul mării, se pricep să navigheze printre insule și țărături. Meșteșugurile sînt foarte elevate. Chiar înainte de apariția fierului, în secolul XVIII, știau să extragă, să topească, să toarne și să bată cuprul, metal aflat în stare nativă în regiunile tlingit și tsimshian. Unele dintre aceste obiecte de aramă, adevărate obiecte de valoare blazonate, le-au servit drept monedă. Un alt fel de monedă a fost reprezentat cu siguranță de frumoasele pături de Chilkat<sup>122</sup>, minunat împodobite cu figuri, pături care servesc încă drept ornament, unele dintre ele avînd o valoare considerabilă. Aceste popoare au sculptori excelenți și desenatori profesioniști. Pipele, bastoanele și lingurile din corn sculptate etc. sînt podoabele colecțiilor noastre etnografice. Toată această civilizație este deosebit de uniformă, în limite destul de largi. În mod evident, societățile s-au întrepătruns reciproc din timpuri foarte îndepărtate, deși ele aparțin, cel puțin după limbă, la cel puțin trei familii diferite de popoare<sup>123</sup>. Viața pe timp de iarnă, chiar pentru triburile cele mai meridionale, este foarte diferită de cea din timpul verii. Triburile au o dublă morfologie: dispersate de la sfîrșitul primăverii pentru vînătoare, pentru culesul rădăcinilor și al suculențelor fructe de munte, pentru pescuitul fluvial al somonului, cînd începe iarna, ele se întîlnesc în ceea ce numim „orașe”. Și atunci, în perioada acelei concentrări, începe o stare de efervescentă permanentă. Acolo, viața socială devine foarte

---

lumii”, indicînd deja, prin el însuși, importanța actelor economice pe care le vom descrie.

Nu vom reproduce toate detaliile ortografice și de vobular ale acestor limbi.

122. Despre cuverturile Chilkat, EMMONS, „The Chilkat Blanket”, *Mem. of the Amer. Mus. of nat. Hist.*, III.
123. Vezi Rivet, în MEILLET și COHEN, *Langues du Monde*, pp. 616 sq. SAPIR, „Na-Déné Languages”, *American Anthropologist*, 1915, este cel care a redus limbile tlingit și haida la ramuri de sorginte athapaskană.

intensă, chiar mai intensă decît în congregațiile de triburi ce se pot crea vara. O viață socială ca aceasta constă dintr-un fel de agitație perpetuă. Se fac în mod regulat vizite de la trib la trib, de la clan la clan și de la familie la familie. Sînt sărbători repetate, continue, fiecare durează, deseori, un timp îndelungat. Cu ocazia căsătoriei, a diferitelor ritualuri, a înaintărilor în rang, se cheltuiește, fără măsură, tot ce a fost adunat cu iscusință o vară și o toamnă pe unul din țărmurile cele mai bogate din lume. Chiar și viața particulară se desfășoară la fel; sînt invitați membrii clanului: cu prilejul vînării unei foci, la deschiderea unei noi lăzi cu fructe sau rădăcini conservate, ori de cîte ori eșuează o balenă, este chemată toată lumea.

Civilizația morală este și ea deosebit de uniformă, deși aflîndu-se între regimul fratriilor (tlingit și haida) de descendență uterină și clanul de descendență patrilineară mixtă la kwakiutl, caracteristicile generale ale organizării sociale și, în particular, ale totemismului se regăsesc, aproape aceleași, la toate triburile. Ele au confrerii, ca în Melanezia sau în insulele Banks, confrerii numite impropriu societăți secrete, deseori multinaționale, dar în care societatea bărbaților și, bineînțeles la kwakiutl, cea a femeilor, reordonează organizarea clanurilor. O parte a darurilor și a contraprestațiilor despre care vom vorbi este rezervată, ca în Melanezia<sup>124</sup>, pentru plata rangurilor și a ascensiunilor<sup>125</sup> ierarhice succesive în confrerii. Ritualurile confreriilor și clanurilor sînt cîștigate

124. Despre plata pentru achiziționarea rangurilor, v. DAVY, *Foi jurée*, pp. 300-305. Pentru Melanezia, vezi de ex. în CODRINGTON, *Melanesians*, pp. 106 sq. etc.; RIVERS, *History of the Melanesian Society*, I, pp. 70 sq.

125. Cuvîntul trebuie considerat în sens propriu și figurat. Așa după cum ritualul *vājapeya* (vedic posterior) comportă un ritual de urcare pe scară, la fel și ritualurile melaneziene constau din urcarea tînărului pe o platformă. În nord-vest, indigenii snahnaimuq și shushwap au același eșafod pe care șeful practică potlatch-ul. BOAS, *9<sup>th</sup> Report on the Tribes of North-Western Canada*. *Brit. Ass. Adv. Sc.*, 1891, p. 39; *1<sup>st</sup> Report (B. ASS. Adv. Sc.)*, 1894, p. 459. Celelalte triburi nu cunosc decît platforma pe care se așază șeful și mai marii confreriilor.

toriei șefilor, „vînzării obiectelor de aramă”, inițierilor, ceremoniilor șamanistice, ceremoniilor funerare, acestea din urmă fiind mai dezvoltate la indigenii haida și tlingit. Toate se realizează cu ajutorul unei serii infinite de potlatch-uri. Există apoi forme de potlatch de toate tipurile, drept răspuns la orice fel de potlatch oferit. Ca și în Melanezia, și aici există un permanent *give and take*, „a oferi și a primi”.

*Potlatch*-ul însuși, atît de tipic și, în același timp, atît de caracteristic acestor triburi, nu este altceva decît sistemul de daruri oferite și primite<sup>126</sup>. El nu diferă decît prin violență, prin exagerare, prin antagonismele pe care le suscită, pe de o parte, iar pe de altă parte, printr-o sărăcie a conceptelor juridice și printr-o structură mai simplă, mai brută decît în Melanezia, mai ales la cele două națiuni din nord: tlingit și haida<sup>127</sup>. Caracterul colectiv al contractului<sup>128</sup> apare acolo mai bine decît în Melanezia și Polinezia. În final, aceste societăți sînt mai apropiate, în ciuda aparențelor, de ceea ce numim prestații totale simple. De asemenea, atît conceptele juridice, cît și cele economice au acolo o claritate și o precizie conștientă mai reduse. Totuși, în practică, principiile sînt categorice și suficient de clare.

Două noțiuni sînt, totuși, mai bine evidențiate decît în potlatch-ul melanezian sau în instituțiile mai evolute

---

126. Astfel îi descriu autorii mai de demult, Mayne, Dawson, Krause etc., mecanismul. Vezi, în particular, KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, pp. 187 sq., o colecție de documente a autorilor mai vechi.

127. Dacă ipoteza lingviștilor este exactă și dacă indigenii tlingit și haida sînt de origine athapascană, adoptînd civilizația nord-vestului (ipoteză de care nici domnul Boas nu se îndepărtează prea mult), atunci caracterul frust al potlatch-ului tlingit și haida s-ar explica prin el însuși. Este posibil și ca violența potlatch-ului din nord-vestul Americii să provină din această civilizație aflată la confluența a două grupe de familii de popoare: una venind din sud, din California, cealaltă din Asia (despre aceasta v. mai sus).

128. Vezi DAVY, *Foi jurée*. pp. 247 sq.



ori mai primitive din Polinezia : este vorba despre noțiunea de credit, de termen, și despre noțiunea de onoare<sup>129</sup>.

---

129. Despre potlatch, domnul Boas n-a scris nimic mai frumos decât următoarea pagină: *12<sup>th</sup> Report on the North-Western Tribes of Canada. B.A. Adv. Sc.*, 1898, pp. 54-55 (cf. *Fifth Report*, p. 38): „Sistemul economic al indienilor din colonia britanică se bazează din plin pe credit, în aceeași măsură ca și economia popoarelor civilizate. În tot ce întreprinde, indianul se bazează pe ajutorul prietenilor. El promite că va plăti acest ajutor la o dată ulterioară. Dacă ajutorul acordat constă în obiecte de valoare, măsurate de indieni în pături, așa după cum noi măsurăm în monedă, el promite că va înapoia valoarea împrumutului cu dobândă. Neavînd un sistem de scriere, indianul va asigura tranzacția făcînd-o în public. Contractarea datoriilor, pe de o parte, și plata, pe de altă parte, înseamnă potlatch. Acest sistem economic s-a dezvoltat într-atît încît capitalul posedat de toți indivizii asociați din trib depășește cu mult cantitatea de valori disponibile existente ; altfel spus, condițiile sînt cu totul analoge celor care prevalează în societățile noastre : dacă dorim să ne plătim toate creanțele, vom descoperi că nu există suficienți bani. Rezultatul încercării tuturor deținătorilor de creanțe de a-și recupera împrumuturile ar fi o panică dezastruoasă ce ar duce omenirea la război.

Trebuie să înțelegem bine că atunci cînd un indian își invită toți prietenii și vecinii la un mare potlatch, irosind în aparență toate rezultatele acumulate în lungi ani de muncă, el are în vedere două lucruri, pe care trebuie să le recunoaștem înțelepte și demne de laudă. Primul său obiectiv este acela de a-și plăti datoriile. Aceasta se face public, cu multă ceremonie, ca un act autentificat. Cel de-al doilea obiectiv este să-și plaseze roadele muncii astfel încît să tragă maximum de profit pentru el și copiii săi. Cei ce primesc daruri la ospăț, le primesc ca și cum ar fi împrumutate, urmînd să le utilizeze în ceea ce fac, dar, după un interval de cîtiva ani, trebuie să le înapoieze cu dobîndă donatorilor sau moștenitorilor acestora. Astfel, indienii consideră potlatch-ul drept un mijloc de asigurare a bunăstării copiilor în cazul în care ei ar rămîne de tineri orfani.”

Am văzut că în Melanezia și Polinezia darurile circulă cu certitudinea că vor fi înapoiate, avînd ca „siguranță” virtutea lucrului oferit care constituie el însuși această „siguranță”. Dar, în orice societate posibilă, a oferi un dar obligă la un termen. Prin definiție, o masă în comun sau distribuirea unui talisman (*kava*) nu pot fi răsplătite imediat. Este necesar „un timp” pentru a realiza orice contraprestație. Noțiunea de termen este implicată în mod logic, atunci cînd este vorba să înapoiezi vizitele, să contractezi o căsătorie, o alianță, să închei o pace, să participi în mod regulat la jocuri și la luptă, să celebrezi sărbătorile succesive, să faci servicii rituale și de omagiere, să „manifesti respectul” reciproc<sup>130</sup>, în tot ceea ce se schimbă între indivizi, la fel cum se schimbă și obiecte din ce în ce mai numeroase și mai prețioase, pe măsură ce societățile sînt tot mai bogate.

Istoria economică și juridică păcătuiește în ceea ce privește acest punct. Îmbibată cu idei moderne, ea își formează *a priori* o părere despre evoluție<sup>131</sup>, urmează o logică așa-zis necesară; în fond, ea rămîne tributară vechilor tradiții. Nimic mai periculos însă decît „sociologia inconștientă”, cum i-a spus domnul Simiand. Spre exemplu, domul Cuq mai spune: „în societățile primitive, nu este admis decît regimul trocului; în cele avansate, se practică vînzarea-cumpărarea. Vînzarea pe credit caracterizează o fază superioară a civilizației; ea apare mai întîi sub o formă deviată, ca o combinație între vînzarea

---

Corectînd termenii „datorie, plată, rambursare, împrumut” și înlocuindu-i cu termeni ca: dar oferit, dar înapoiat, termeni, pe care domnul Boas va sfîrși, de altfel, prin a-i folosi, ne putem face o idee destul de exactă despre funcționarea noțiunii de credit în cadrul potlatch-ului.

Despre onoare, vezi BOAS, *Seventh Report on the N.W. Tribes*, p. 57.

130. Expresie tlingit: SWANTON, *Tlingit Indians*, p. 421 etc.  
 131. Nu s-a observat că noțiunea de termen este la fel de antică și simplă sau, dacă vrem, de complexă, ca și noțiunea de plată pe loc.

cu plată și împrumut”. În realitate, punctul de plecare este altul. El a fost dat într-o categorie de drepturi ce lasă la o parte juriștii și economiștii neinteresați de problemă; este darul, fenomen complex mai ales în forma cea mai îndepărtată, cea a prestației totale pe care n-o studiem în această disertație; or, darul atrage în mod necesar după sine noțiunea de credit. Evoluția nu a făcut trecerea dreptului de la economia trocului la vânzarea cu bani gheață, ci, pe baza unui sistem de cadouri oferite și înapoiate la termen, s-au constituit, pe de o parte, trocul, prin simplificare, prin apropierea timpurilor disjuncte altădată, iar pe de altă parte, cumpărarea și vânzarea, la termen sau cu plată imediată, și de asemenea, împrumutul. Căci nimic nu dovedește că vreunul din aceste drepturi ce au depășit faza pe care o vom descrie (dreptul babilonian în mod deosebit)<sup>132</sup> n-ar cunoaște creditul practicat de toate societățile arhaice ce supraviețuiesc în jurul nostru. Iată o altă modalitate, simplă și realistă, de a rezolva problema celor două „momente de timp” pe care contractul le unește, problemă pe care domnul Davy deja a studiat-o<sup>133</sup>.

Nu mai puțin important este rolul pe care noțiunea de onoare îl joacă în tranzacțiile indienilor.

Nicăieri în altă parte prestigiul personal al unui șef și prestigiul clanului său nu sînt mai legate de cheltuiala și punctualitatea cu care oferă cu dobîndă daruri în schimbul darurilor acceptate, de modul în care transformă în obligați pe cei față de care s-au obligat. Consumul și distrugerea sînt acolo, fără limite. În anumite potlatch-uri, trebuie cheltuit tot ce posezi, fără să păstrezi nimic<sup>134</sup>. Va

---

132. Studiul contractelor din epoca primei dinastii babiloniene, *Nouv. Rev. Hist. du Droit*, 1910, p. 477.

133. DAVY, *Foi jurée*, p. 207.

134. Distribuirea întregii proprietăți: kwakiutl, BOAS, „Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians”, *Rep. Amer. Nat. Mus.*, 1895 (citată în continuare *Sec. Soc.*), p. 469. În cazul înțierii noviceului, *ibid.*, p. 551, Koskimo. Shuswap: redistribuire, BOAS, *7<sup>th</sup> Rep.*, 1890, p. 91;

cîștiga cel mai bogat și, de asemenea, cel mai nechibzuit cheltuitor. Principiul antagonismului și al rivalității justifică totul. Statutul politic al indivizilor din confrerii și din clanuri precum și orice alt rang se obțin prin „războiul proprietății”<sup>135</sup>, prin război, prin noroc, prin moștenire, prin alianță sau căsătorie. Dar totul este conceput ca și cum ar fi „o luptă pentru bogăție”<sup>136</sup>. Căsătoria copiilor sau

---

SWANTON, *Tlingit Indians*, 21<sup>st</sup> Ann. Rep. Bur. of Am. Ethn. (în continuare, *Tlingit*), p. 442 (într-un discurs): „A cheltuit totul pentru ca să vadă” (nepotul său). Redistribuirea a tot ce s-a cîștigat la joc, SWANTON, *Texts and Myths of the Tlingit Indians*, Bul., nr. 39, Bur. of Am. Ethn. (în continuare *Tlingit T. M.*), p. 139.

135. Despre războiul proprietății, vezi cîntecul lui Maa, *Sec. Soc.*, p. 577, p. 602; „Ne vom lupta cu proprietatea”. Confruntarea, războiul pentru bogății, război al sîngelui, toate se reîntînesc în discursurile ținute cu prilejul aceluiași potlatch de la Fort Rupert în 1895. Vezi BOAS și HUNT, *Kwakiutl Texts*, seria I, *Jesup Expedition*, vol. III (citată în continuare *Kwa.*, vol. III), pp. 485, 482; cf. *Sec. Soc.*, pp. 668 și 673.
136. Vezi în special, mitul lui Haya (Haida Texts, *Jesup*, VI, nr. 83, Masset), care și-a pierdut „fața” la joc și moare. Surorile și nepoții țin doliu și, dînd un potlatch pentru a se revanșa, îl fac să reînvie.

Ar fi locul să studiem jocul, considerat la noi nu un contract, ci o situație în care este angajată onoarea și unde se oferă bunuri ce ar putea să nu fie date. Jocul este o formă de potlatch și face parte din sistemul darurilor. Dezvoltarea lui în nord-vestul Americii este remarcabilă. Deși kwakiutl au cunoscut jocul (v. *Ethn. Kwa.*, p. 1394, s.v. *ebayu*: zaruri (?) s.v. *lepa*, p. 1435, cf. *lep*, p. 1448, „second potlatch, danse”; cf. p. 1423, s.v. *maquacte*), acesta nu pare să fi avut la ei un rol comparabil celui pe care îl joacă la haida, tlingit și tsimshian. Aceștia sînt jucători interesați și perpetui. V. descrierile jocului bastonașelor la haida: SWANTON, „Haida” (*Jesup Exped.*, V. D), pp. 58 sq., 141 sq., pentru figuri și nume; același joc pentru tlingit, descriere și numele bastonașelor: SWANTON, „Tlingit”, p. 443. Piesa cîștigătoare, *naq* la tlingit, echivalează cu *djil* la haida.

locul în confrerii nu se obțin decât cu ajutorul potlatch-ului, a darului primit sau înapoiat. La potlatch se pierde ca la război sau ca la jocurile de noroc, ca la curse sau ca în lupte<sup>137</sup>. În anumite cazuri, nici măcar nu este vorba să dai sau să primești, ci să distrugi<sup>138</sup> pentru a crea impresia că nu dorești să primești nimic în schimb. Sînt arse cutii

---

Istoriile abundă în legendele unor jocuri în care șefii au pierdut totul. Un șef tsimshian și-a pierdut chiar proprii copii și părinți la joc: *Tsim. Myth.*, pp. 207, 101; cf. BOAS, *ibid.*, p. 409. O legendă haida povestește istoria unui joc total al populației tsimshian contra populației haida. V. *Haida T. M.*, p. 322. Cf. aceleași legende, jocurile împotriva triburilor tlingit, *ibid.*, p. 94. Un catalog al acestor teme în BOAS, *Tsim. Myth.*, pp. 847 și 843. Eticheta și morala vor ca învingătorul să lase în libertate pe cel ce pierde, împreună cu soția și copiii săi, *Tlingit T. M.*, p. 137. Inutil să subliniem înrudirea acestui fapt cu legendele asiatice.

De altfel, există influențe de netăgăduit. Despre extinderea jocurilor de noroc asiatice în America, vezi lucrarea remarcabilă a lui E.B. TYLOR, *Bastian Festschr.* în supl. *Int. Arch. f. Ethn.*, 1896, pp. 55 sq.

137. Domnul DAVY a expus tema sfidării și a rivalității. Să adăugăm pe cea a pariului. V. de ex. BOAS, *Indianische Sagen*, pp. 203-206. Pariu pe mîncare, pariu pe luptă, pariu de ascensiune etc., în legende. Cf. *ibid.*, p. 363, pentru catalogul temelor. Pariul este și în zilele noastre urma acestor drepturi și morale. El nu angajează decât onoarea și creditul, făcînd totuși să circule bogățiile.
138. Despre potlatch-ul de distrugere, vezi DAVY, *Foi jurée*, p. 224. Să-i adăugăm următoarele observații. A da, înseamnă deja să distrugi, v. *Sec. Soc.*, p. 334. Un număr de ritualuri de donație comportă distrugerea: ex. ritualul rambursării zestrei sau, după cum îl denumeste Boas, „plata datoriilor de căsătorie” include o scenă numită „curgerea bărcii”; *Sec. Soc.*, pp. 518, 520. Ceremonia este doar simbolică. Totuși, vizita la potlatch-ul haida și tsimshian include distrugerea reală a bărcilor vizitatorilor. La tsimshian, bărcile sînt distruse la sosire, după ce au fost golite cu grijă de tot conținutul. La plecare sînt oferite în schimb alte bărci, cele mai frumoase: BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 338.

întregi cu ulei de olachen (*candle-fish*, peștele lumînare) sau de balenă<sup>139</sup>, sînt incendiate casele și mii de pături sînt distruse; obiecte din cupru dintre cele mai scumpe

Distrugerea propriu-zisă pare să constituie o formă superioară de cheltuială. Ea se numește „uciderea proprietății” la tsimshian și tlingit. BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 344; SWANTON, *Tlingit*, p. 442. În realitate, acest nume este dat și distribuirii de pături: „atîtea pături au fost pierdute pentru văz”, *Tlingit, ibid.*

În practica distrugerii în cadrul unui potlatch, mai intervin două mobiluri: 1<sup>0</sup> tema războiului: potlatch-ul este un război. El este numit „dansul războiului” la tlingit, SWANTON, *Tlingit*, p. 458, cf. p. 436. Așa după cum, în război, putem lua în stăpînire măștile, numele și privilegiile celor uciși, la fel în războiul proprietăților, proprietatea este ucisă: fie a ta însuși, pentru ca alții să nu o poată avea, fie pe a altora, dîndu-le bunuri pe care ei vor fi obligați să le înapoieze sau nu vor putea să le înapoieze; 2<sup>0</sup> a doua temă este cea a sacrificiului. V. *supra*. Dacă proprietatea este ucisă, înseamnă că ea este vie. V. *infra*. Un crainic spune: „Fie ca proprietatea noastră să rămînă în viață prin efortul șefului nostru, fie ca obiectele noastre de aramă să rămînă nesfărîmate”. *Ethn. Kwa.*, p. 1285, r. 1. Poate chiar sensul cuvîntului *yăq*, întins mort, a împărți un potlatch, cf. *Kwa. T.*, III, p. 59, r. 3, și Index, *Ethn. Kwa.*, se explică astfel.

Dar, în principiu este vorba despre a transmite spiritelor – ca și în cazul sacrificiului normal – obiectele distruse, în speță strămoșilor clanului. Desigur, tema este mai dezvoltată la indigenii tlingit (SWANTON, *Tlingit*, pp. 443, 462), la care strămoșii nu numai că asistă la potlatch și profită de distrugeri, dar profită și de darurile oferite omonimilor lor în viață. Distrugerea prin foc pare a fi caracteristică acestei teme. La tlingit, v. mitul foarte interesant în *Tlingit T. M.*, p. 82. Haida, sacrificiul prin foc (Skidegate): SWANTON, „Haida Texts and Myths”, *Bull. Bur. Am. Ethn.*, nr. 29 (citată în continuare *Haida T. M.*), p. 36, 28 și 91. Tema este mai puțin evidentă la kwakiutl, unde totuși asistă o divinitate numită „Cel așezat pe foc”, căruia i se sacrifică, de exemplu, hainele copilului bolnav drept plată: *Ethn. Kwa.*, pp. 705, 706.

139. BOAS, *Sec. Soc.*, p. 353 etc.

sînt aruncate în apă pentru a-l zdrobi, pentru a-l „reduce la tăcere” pe rival<sup>140</sup>. Astfel, nu doar individul avansează pe scara socială, ci și familia sa. Iată deci un sistem de drept și de economie în care se cheltuiesc și se transferă permanent bogății considerabile. Dacă dorim, putem să numim asemenea transferuri schimb, chiar comerț sau vînzare<sup>141</sup>; dar acest comerț este nobil, plin de etichetă și generozitate; în cazul cînd el este făcut într-un alt spirit, urmărindu-se un câștig imediat, devine obiectul unui profund dispreț<sup>142</sup>.

---

140. Vezi mai departe, referitor la cuvîntul *p!Es*.

141. Chiar cuvinte ca „schimb” și „vînzare” sînt, se pare, străine limbii kwakiutl. Nu găsesc cuvîntul „vînzare” în nici unul din glosarele domnului BOAS, decît în legătură cu punerea în vînzare a obiectelor de aramă. Dar această vînzare cu licitație nu este o vînzare, ci un fel de pariu, o luptă pentru generozitate. Cît despre cuvîntul „schimb”, nu-l găsesc decît sub formă *L'ay*: dar în textul indicat *Kwa. T.*, III, p. 77, r. 41, el este utilizat în legătură cu schimbarea numelui.

142. A se vedea expresia „avid de hrană”, *Ethn. Kwa.*, p. 1462, „doreau să facă rapid avere”, *ibid.*, p. 1394; vezi imprecăția împotriva „micilor șefi”: „cei mici care deliberează; cei mici care muncesc; ...care sînt învinși; ...care promit să dea bărci; ...care acceptă proprietatea dată; ...care caută proprietatea; ...care muncesc doar pentru proprietate (termenul ce traduce *property* este «maneq», a întoarce un favor, *ibid.*, p. 1403), trădătorii”. *Ibid.*, p. 1287, rîndurile 15 la 18, cf. un alt discurs în care se spune despre șeful care a dat un potlatch și despre acei indivizi care nu oferă înapoi niciodată: „el le-a dat de mîncare, i-a făcut să vină... îi ține în spate...”, *ibid.*, p. 1293; cf. p. 1291. Vezi o altă imprecăție împotriva „celor mici”, *ibid.*, p. 1381.

Să nu se creadă că o morală de acest gen este contrarie economiei sau că ea corespunde leneviei comuniste. Indigenii tsimshian blamează avariția și povestesc despre eroul principal Corbul (creatorul) că a fost alungat de tatăl său pentru că era avar: *Tsim. Myth.*, p. 61, cf. p. 444. Același mit există și la tlingit. Aceștia blamează deopotrivă lenea și milogeala gazdelor și povestesc cum au fost pedepsiți Corbul și cei care mergeau din oraș în oraș pentru a fi invitați: *Tlingit T. M.*, p. 260, cf. 217.

Vom vedea că noțiunea de onoare, noțiune care acționează din plin în Polinezia, fiind cvasiprezentă și în Melanezia, exercită aici adevărate ravagii. Asupra acestui punct, preceptele clasice nu acordă importanța cuvenită scopurilor de care oamenii au fost animați și nici celor ce datorăm societăților anterioare. Chiar un savant atât de experimentat cum este Huvelin s-a crezut obligat să deducă noțiunea de onoare, considerată fără eficiență, din noțiunea de eficacitate magică<sup>143</sup>. El nu vede în onoare (prestigiu) decât un înlocuitor al acesteia. Realitatea este însă mai complicată. Noțiunea de onoare nu este mai străină acestor civilizații decât noțiunea de magie<sup>144</sup>. *Mana* polinezian simbolizează nu numai forța magică a fiecărei ființe, ci și onoarea ei. Una din cele mai bune traduceri ale acestui cuvânt este: autoritate, bogăție<sup>145</sup>.

---

143. „Injuria”, *Mélanges Appleton*; „Magie et Droit individuel”, *Année Soc.*, X, p. 28.

144. La tlingit se plătește pentru cinstea de a dansa: *Tl.T.M.*, p. 141. Plata șefului care a compus un dans. La tsimshian: „Facem totul pentru onoare... Orice altceva este bogăție și etalare a deșertăciunii”; BOAS, *Fifth Report*, 1899, p. 19, Duncan în MAYNE, *Four Years*, p. 265, spune deja: „din simpla vanitate a lucrurilor”. În plus, numeroase ritualuri, nu numai cele ale urcării etc., ci și cele care, de ex., constau în „înălțarea obiectului de cupru” (kwakiutl), *Kwa. T.*, III, p. 499, r. 26, „ridicarea lăncii” (tlingit), *Tl.T.M.*, p. 117, „ridicarea vasului de potlatch”, ritualuri funerare și totemice, „ridicarea grinzii” de la casă, stîlp al bogăției, toate traduc asemenea principii. Nu trebuie să uităm că obiectivul unui potlatch este acela de a afla care este „familia cea mai sus pusă” (comentariul șefului Katishan referitor la mitul Corbului, Tlingit, *Tl.T.M.*, p. 119, n. a.).

145. TREGGAR, *Maori Comparative Dictionary*, s.v. *Mana*.

Ar fi momentul să studiem însăși noțiunea de bogăție. Din punctul de vedere în care ne situăm, omul bogat este cel care posedă *mana*, în Polinezia, *auctoritas* la Roma, iar în triburile americane este omul darnic, *walas* (*Ethn. Kwa.*, p. 1396). Nu ne rămîne decât să prezentăm raportul între noțiunea de bogăție, cea de autoritate – dreptul de a-i comanda pe cei ce primesc daruri, și noțiunea de



Potlatch-ul tlingit și cel haida constau în a considera serviciile reciproce ca fiind „onoare”<sup>146</sup>. Chiar și în triburile cu adevărat primitive cum sînt cele australiene, indivizii sînt la fel de sensibili la onoruri ca și în triburile de care ne ocupăm; onoarea le este satisfăcută nu numai prin daruri<sup>147</sup> ci, în aceeași măsură, prin prestații, ofrande de alimente, ranguri și ritualuri. Înainte chiar de a învăța să se semneze, oamenii au aflat cum să-și pună în joc onoarea și numele.

---

potlatch: este foarte limpede. De ex., la kwakiutl, unul dintre cele mai importante clanuri este walasaka (nume care este totodată cel al unei familii, al unui dans și al unei confrerii); el înseamnă „cei mari care vin de sus”, cei care împart potlatch-ul; *walasila* înseamnă nu numai bogăție, ci și „distrugerea păturilor cu prilejul licitării unui obiect de aramă”. O altă metaforă este cea care consideră că individul devine „greu” după potlatch: *Sec. Soc.*, pp. 558, 559. Se spune că șeful „înghite triburile” cărora le împarte bogății; el „vomită proprietatea” etc.

146. Despre fratria Corbului, un cîntec tlingit spune: „Ea a făcut pe lup *„valuable”*”. *Tl.T.M.*, p. 398, nr. 38. Este foarte clar la ambele triburi principiul conform căruia darurile stau la baza „respectului” și a „onoarei”. SWANTON, *Tlingit*, p. 451; SWANTON, *Haida*, p. 161, permite ca unele daruri să nu fie întoarse.

147. Cf. mai departe (*Concluzii*).

Eticheta la ospăț, la primirea demnă a unui dar care nu a fost solicitat, este foarte clară la aceste triburi. Prezentăm doar trei aspecte – kwakiutl, haida și tsimshian – instructive din punctul nostru de vedere: la ospete, șefii și nobilii mănîncă puțin, în vreme ce vasalii și mulțimea mănîncă mult; din punct de vedere literar, „ei au o gură fină”: BOAS, „Kwa. Ind.”, *Jesup.*, V. II, pp. 427, 430: pericolele îmbuibării, *Tsim. Myth.*, pp. 59, 149, 153 etc. (mituri); ei cîntă la ospăț, „Kwa. Ind.”, *Jesup Exped.*, V. II, pp. 430, 437. Se cîntă din concă, „pentru a se spune că nu murim de foame”. *Kwa. T.*, III, p. 486. Nobilul nu cere niciodată. Șamanul tămăduitor nu spune niciodată un preț, „spiritul” lui i-o interzice. *Ethn. Kwa.*, pp. 731, 742; *Haida T. M.*, pp. 238, 239. La kwakiutl există totuși o ceremonie și un dans numite „ale cerșitului”.

Potlatch-ul nord-vest american a fost suficient de studiat în tot ceea ce privește însăși forma contractului. Este totuși necesar să situăm studiul făcut de domnul Davy și domnul Léonhard Adam<sup>148</sup> în cadrul mai larg în care ar trebui privit din punctul nostru de vedere. Și asta deoarece potlatch-ul este mai mult decât un fenomen juridic: el face parte din fenomenele pe care noi ne propunem să le numim „totale”. Este religios, mitologic și șamanistic, întrucât șefii ce se angajează într-un potlatch reprezintă și încarnează pe strămoși și pe zei. Ei le poartă numele, le dansează dansurile și le posedă spiritele<sup>149</sup>. Este economic și trebuie să măsurăm valoarea, importanța, cauzele și efectele acestor tranzacții enorme, chiar și azi, când le transformăm în valori europene<sup>150</sup>. Potlatch-ul

---

148. V. bibliografia de mai sus, p. 52, n. 14.

149. Potlatch-urile tlingit și haida au dezvoltat în mod special acest principiu. Cf. *Tlingit Indians*, pp. 443, 462. Cf. discursurile din *Tl.T.M.*, p. 373; în timp ce invitații fumează, spiritele fumează și ele. Cf. p. 385, l. 9: „Noi cei care dansăm aici pentru voi, nu sîntem cu adevărat noi înșine”. Invitații sînt spirite, ei poartă noroc, *gona'qadet*, *ibid.*, p. 119, nota *a*. De fapt, avem în acest caz o simplă confuzie între principiul sacrificiului și cel al darului; ele sînt comparabile cu excepția acțiunii asupra naturii, cf. tuturor cazurilor citate mai sus. A da celor vii înseamnă a da morților. O remarcabilă poveste tlingit (*Tl.T.M.*, p. 227) arată că individul reînviat știa cum s-a desfășurat un potlatch dat pentru el; este curentă tema spiritelor ce reproșează celor vii faptul că nu au oferit un potlatch. Indigenii kwakiutl au cu siguranță aceleași principii. Ex. discursurile *Ethn. Kwa.*, p. 788. La tsimshian, cei vii îi reprezintă pe cei morți: Tate îi scria domnului Boas: „Ofrandele apar peste tot, mai ales ca daruri oferite la sărbători”. *Tsim. Myth.*, p. 452 (legende istorice), p. 287. O colecție de teme în Boas, *ibid.*, p. 486, pentru comparații cu haida, tlingit și tsimshian.

150. Vezi mai departe cîteva exemple despre valoarea obiectelor de aramă.

este, de asemenea, un fenomen de morfologie socială; reuniunea triburilor, a clanurilor și a familiilor, chiar a națiunilor, produce o agitație și o excitație intensă. Oamenii fraternizează și totuși rămân străini: ei comunică, dar rivalizează într-un comerț imens și o întrecere permanentă<sup>151</sup>. Vom trece peste fenomenele estetice, care sînt foarte numeroase. În sfîrșit, chiar din punct de vedere juridic, în plus față de ceea ce am putea numi obiectul uman al contractului, în plus față de statutul juridic al contractanților (clanuri, familii, ranguri și căsătorii), trebuie să adăugăm că obiectele materiale ale contractului, lucrurile schimbate cu acest prilej au și ele o însușire specială, însușire care le face să fie oferite și, mai ales, înapoiate.

*Notă:* Ar fi fost util – dacă am fi avut suficient spațiu – să distingem în expunerea noastră patru forme de potlatch nord-vest american: 1<sup>o</sup> un potlatch în care fratriile și familiile de șefi sînt singurele sau aproape singurele, incluse (tlingit); 2<sup>o</sup> un *potlatch* în care fratriile, clanurile, șefii și familiile au un rol aproximativ egal; 3<sup>o</sup> potlatch-ul între șefii rivali de clan (tsimshian); 4<sup>o</sup> potlatch-ul șefilor și al confreriilor (kwakiutl). Ar dura însă prea mult dacă am proceda astfel și, în plus, distincția între trei din cele patru forme (forma tsimshian lipsind) a fost făcută de domnul Davy<sup>152</sup>. În fine, pentru studiul nostru, care privește cele trei teme ale darului, obligația de a da și a primi, ca și cea de a întoarce darurile primite, cele patru forme de potlatch sînt identice.

---

151. KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, p. 240 descrie bine modurile în care triburile tlingit se provoacă între ele.

152. DAVY, *Foi jurée*, pp. 171 sq., p. 251. Formula tsimshian nu se deosebește esențial de cea haida. Doar clanul are aici un rol mai important.

### **Cele trei obligații: a da, a primi, a întoarce darul**

*Obligația de a oferi este esența potlatch-ului.* Un șef trebuie să dea potlatch-uri pentru el însuși, pentru fiul său, pentru ginere sau fiică<sup>153</sup>, pentru morții lui<sup>154</sup>. El nu-și păstrează autoritatea asupra tribului sau a satului, nici măcar asupra familiei, și nu-și poate menține rangul printre șefi<sup>155</sup> – rangul național și internațional – decît

153. Este inutil să reluăm demonstrația domnului Davy cu privire la relația dintre potlatch și statutul politic, în particular cel al generelui și fiului. Este la fel de inutil să comentăm valoarea ospățului și a schimbului din punctul de vedere al comuniunii. De ex., schimbul de bărci între două spirite va face astfel încît ele să aibă „o singură inimă”, unul fiind socrul, celălalt ginerele: *Sec. Soc.*, p. 387. Textul din *Kwa. T.*, III, p. 274 adaugă: „e ca și cum și-ar fi schimbat numele între ei”. V. de asemenea *ibid.*, III, p. 23: într-un mit al sărbătorii nimkish (alt trib kwakiutl), masa de nuntă are drept scop introducerea fetei în satul „unde va mânca prima oară”.
154. Potlatch-ul funerar este atestat și destul de studiat la haida și tlingit; la tsimshian pare legat de sfîrșitul doliului, de înălțarea stîlpului totemic și de incinerare: *Tsim. Myth.*, pp. 534 sq. Domnul Boas nu ne semnaleză potlatch-uri funerare la kwakiutl, dar găsim descrierea unui astfel de potlatch într-un mit: *Kwa. T.*, III, p. 407.
155. Potlatch pentru menținerea dreptului la un blazon, SWANTON, *Haida*, p. 107. Vezi povestea lui Legek, *Tsim Myth.*, p. 386. Legek este titlul principalului șef tsimshian. Vezi de asemenea *ibid.*, p. 364, poveștile șefului Nesbalas, alt mare titlu de șef tsimshian, și modul în care și-a bătut joc de șeful Haimas. Unul dintre titlurile cele mai importante la tribul kwakiutl (lewikilaq) este cel de Dabend (*Kwa. T.*, p. 19, l. 22; cf. *dabend-gal'ala*, *Ethn. Kwa.*, p. 1406, col. 1) care, înainte de potlatch are un nume ce semnifică „incapabil să-și atingă scopul”, iar după potlatch ia alt nume ce înseamnă „capabil să-și atingă scopul”.

dacă dovedește că este favorizat de spirite și avere<sup>156</sup>, că este stăpînul spiritelor fiind stăpînit de ele<sup>157</sup>, și nu poate dovedi această bogăție decît cheltuind-o, împărțind-o și umilindu-i pe ceilalți, punîndu-i în „umbra numelui său”<sup>158</sup>. Nobilul kwakiutl sau cel haida au aceeași părere despre „față” ca și învățatul sau ofițerul chinez<sup>159</sup>. Despre unul din șefii legendari ce nu dădea potlatch se spune că avea „față putredă”<sup>160</sup>. Chiar și expresia este aici mult

- 
156. Un șef kwakiutl spune: „Aceasta este vanitatea mea; numele, rădăcinile familiei mele, toți strămoșii mei au fost...” (și aici el își declină numele ce este în același timp titlu și nume comun), „donatori de maxwa” (mare potlatch): *Ethn. Kwa.*, p. 887, 1. 54; cf. p. 843, 1. 70.
157. Vezi mai departe într-un discurs: „Sînt copleșit de proprietăți. Eu sînt bogat în proprietăți. Eu îmi număr proprietățile”. *Ethn. Kwa.*, p. 1280, r. 18.
158. A cumpăra un obiect din aramă, a-l pune „pe numele” cumpărătorului, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 345. O altă metaforă, este că numele donatorului de potlatch „capătă greutate” prin potlatch-ul oferit, *Sec. Soc.*, p. 349; „pierde greutate” prin potlatch-ul acceptat, *Sec. Soc.*, p. 345. Sînt și alte expresii ale aceleiași idei, a superiorității donatorului asupra celui ce acceptă: noțiunea prin care acesta este într-un fel sclav atît timp cît nu s-a răscumpărat (timp în care „are nume rău”, spun cei din tribul haida, SWANTON, *Haida*, p. 70; cf. *infra*); cei din tribul tlingit spun că „darurile sînt puse pe seama celor ce le primesc”, SWANTON, *Tlingit*, p. 428. Haida au două expresii simptomatice: „a face să meargă”, „să-i alerge repede” acul său (cf. expresia neo-caledoniene de mai sus), și care s-ar părea că înseamnă „a combate un inferior”, SWANTON, *Haida*, p. 162.
159. Vezi istoria lui Haimas, cum și-a pierdut singur libertatea, privilegiile, măștile și celelalte, spiritele auxiliare, familia și proprietățile, *Tsim. Myth.*, pp. 361, 362.
160. *Ethn. Kwa.*, p. 805; Hunt, informatorul kwakiutl al domnului Boas, îi scrie: „Nu știu de ce șeful Maxuyalidze (în realitate, «cel ce oferă potlatch») nu a dat nici o dată vreo serbare. Asta-i. I se spune deci Qelsem, adică Față putredă”. *Ibid.*, r. 13 pînă la 15.

mai exactă decât în China. Căci, în nord-vestul american, a-ți pierde prestigiul echivalează cu a-ți pierde sufletul: fața, masca de dans, dreptul de a încarna un spirit, de a purta un blazon, un totem, însăși *persona* sînt puse astfel în joc și se pot pierde la potlatch<sup>161</sup>, la jocul darurilor<sup>162</sup>; tot așa cum se pot pierde la război<sup>163</sup> sau datorită unei greșeli de ritual<sup>164</sup>. În toate aceste societăți, ești obligat să

- 
161. Potlatch-ul este într-adevăr un lucru periculos, fie că nu-l dai, fie că nu-l primești. Persoanele venite la un potlatch mitic ar fi murit (Haida T. *Jesup*, VI, p. 626; cf. p. 667 același mit la tsimshian). Cf., pentru comparație, BOAS, *Indianische Sagen*, p. 356, nr. 58. Este periculos să participi la substanțialitatea celui ce dă potlatch-ul, spre exemplu să consumi la un potlatch al spiritelor, în lumea de jos. Legenda kwakiutl (awikenoq), *Ind. Sagen*, p. 239. Vezi frumosul mit al Corbului ce scoate din carnea sa alimentele (mai multe variante), ctatloq. *Ind. Sagen*, p. 76; nootka, *ibid.*, p. 106. Comparații în BOAS, *Tsim. Myth.*, pp. 694, 695.
162. Potlatch-ul este într-adevăr un joc și o probă. Spre exemplu, proba constă în a nu sughița în timpul festinului. „Mai bine să mori decât să sughiți”, se spune. BOAS, „Kwakiutl Indians”, *Jesup Expeditions*, vol. V. partea a II-a, p. 428. Iată o formulă de provocare: „Să încercăm să golim (farfuriile) prin oaspeții noștri...”. *Ethn. Kwa.*, s.v. *yenesa, yenka*: a oferi alimente, a recompensa, a-și lua revanșa.
163. Vezi mai sus echivalența potlatch-ului cu războiul. Cuțitul la capătul bățului este un simbol al potlatch-ului kwakiutl, *Kwa. T.*, p. 483. La tlingit, este lancea ridicată, *TI.T.M.*, p. 117. Vezi ritualurile de potlatch de compensare la tlingit. Războiul tribului kloo împotriva tribului tsimshian, *TI.T.M.*, pp. 432, 433, nr. 34; dansuri pentru a face pe cineva sclav; potlatch fără dans pentru a fi omorât pe cineva. Cf. mai departe, ritualul darului de aramă, p. 148, n. 233.
164. Despre greșelile rituale la kwakiutl, v. BOAS, *Sec. Soc.*, pp. 433, 507 etc. Ispășirea constă în a oferi un potlatch sau cel puțin un dar.

La aceste societăți, există un principiu de drept foarte important. Distribuirea bogățiilor joacă rolul unei amenzi, al unei intervenții pe lângă spirite și al restabilirii înțelegerii între oameni. LAMBERT, *Mœurs des sauvages néo-*

oferi. Nu există vreun moment ce depășește obișnuitul, în afara solemnităților și adunărilor de iarnă, în care să nu ai obligația de a-ți invita prietenii și a împărți cu ei roadele vânătorii sau ale culesului de fructe, roade ce vin de la zei și totemuri<sup>165</sup>; nu există ocazii în care să nu fii obligat să redistribui tot ce provine dintr-un potlatch, al cărui beneficiar ai fost<sup>166</sup>; în care să nu existe obligația de a fi recunoscător, printr-un dar, pentru un serviciu oarecare<sup>167</sup>,

---

-*calédoniens*, p. 66, remarcase deja, la membrii tribului canaque, dreptul părinților din partea mamei de a cere despăgubiri atunci când unul dintre ai lor pierde sânge în familia tatălui său. Instituția se regăsește identică la tribul tsimshian, Duncan în MAYNE, *Four Years*, p. 265; cf. 296 (potlatch în cazul sîngerării fiului). Instituția *muru*, a tribului maori, trebuie probabil, să fie comparată cu aceasta.

Potlatch-ul de răscumpărare a prizonierilor trebuie interpretat la fel. Nu numai pentru a-și recăpăta prizonierul, ci și pentru a-și restabili „numele”, familia ce l-a lăsat să fie făcut sclav trebuie să dea un potlatch. Vezi povestea lui Dzebasa, *Tsim. Myth.*, p. 388. Aceeași regulă la tlingit, KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, p. 245; PORTER, *XI<sup>th</sup> Census*, p. 54; SWANTON, *Tlingit*, p. 449.

Potlatch-urile de ispășire a greșelilor de ritual la indigenii kwakiutl sînt numeroase. Dar trebuie remarcat potlatch-ul de expiație pentru părinții de gemeni ce merg la muncă, *Ethn. Kwa.*, p. 691. Datorezi un potlatch tatălui socru atunci când, din propria-ți vină, te-a părăsit soția. Vezi vocabularul, *ibid.*, p. 1423, col. 1, jos. Principiul poate avea o folosire fictivă: atunci când un șef dorește un prilej de potlatch, își trimite soția la părinți, avînd astfel un pretext pentru noi distribuiri de bunuri, BOAS, *5<sup>th</sup> Report*, p. 42.

165. O lungă listă a acestor obligații, după pescuit, cules, vînătoare, deschiderea cutiilor cu conserve este dată în primul volum din *Ethn. Kwa.*, pp. 757 sq.; cf. pp. 607 sq., pentru etichetă etc.

166. Vezi *supra*.

167. Vezi *Tsim. Myth.*, p. 512, 439; cf. p. 534, pentru plata serviciilor, kwakiutl, de ex. plata pe loc pentru cel ce numără cuverturile, *Sec. Soc.*, pp. 614, 629 (Nimkish, sărbătoare de vară).

serviciu al șefilor<sup>168</sup>, al vasalilor, al părinților<sup>169</sup>; totul cu teama, cel puțin pentru nobili, de a nu viola eticheta și a-ți pierde astfel rangul<sup>170</sup>.

Obligația de a face invitații este cu totul evidentă atunci când se face de la clan la clan sau de la trib la trib. Invitația nu are sens decât dacă este adresată altor persoane decât celor din familie, din clan sau fratrie<sup>171</sup>. Trebuie să profite cine poate<sup>172</sup> și vrea<sup>173</sup> sau

168. Indigenii tsimshian au o remarcabilă instituție ce impune împărțirea între potlatch-ul șefilor și cel al vasalilor, și care ține seama și de unii, și de ceilalți. Cu toate că rivalii se înfruntă în interiorul diverselor clase feudale diferențiate de clanuri și fratii, există totuși drepturi ce se exercită de la clasă la clasă, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 539.
169. Plată către părinți, *Tsim. Myth.*, p. 534; cf. DAVY, *Foi jurée*, pentru organizațiile rivale la tlingit și haida, repartizările de potlatch pe familii, p. 196.
170. Un mit haida din MASSET („Haida Texts”, *Jesup*, VI, nr. 43) arată un șef bătrîn care nu dădea suficiente potlatch-uri; ceilalți nu l-au mai invitat și el a murit; nepoții i-au ridicat o statuie, au dat zece oștețe în numele său și astfel a reînviat. Într-un alt mit din MASSET, *ibid.*, p. 727, un spirit se adresează șefului, spunîndu-i: „Nu voi păstra nimic pentru mine”, cf. mai departe: „Voi da potlatch în zece rînduri (*wal*)”.
171. Despre felul în care clanurile rivalizează în mod regulat (kwakiutl), BOAS, *Sec. Soc.*, p. 343; (tsimshian), BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 497. Lucrul este de la sine înțeles în regiunile locuite de fratii, v. SWANTON, *Haida*, p. 162; *Tlingit*, p. 424. Principiul este expus în mod remarcabil în mitul Corbului, *Tl.T.M.*, pp. 115 sq.
172. Desigur, nu sînt invitați cei care au refuzat, cei care nu au oferit oștețe, cei ce nu au un nume ce trebuie sărbătorit, HUNT în *Ethn. Kwa.*, p. 707; cei ce nu au oferit potlatch în schimb, cf. *ibid.*, index, s.v. *Waya* și *Wayapo Lela*, p. 1395; cf. p. 358, r. 25.
173. De unde și povestea, comună folclorului nostru european și celui asiatic, despre pericolul ce constă în a nu invita pe cel orfan, pe cel abandonat sau pe trecătorul sărac. Ex., *Indianische Sagen*, pp. 301, 303; v. *Tsim. Myth.*, p. 295, 292: un cerșetor care este totem, zeul totemic. Catalogul tematic, BOAS, *Tsim. Myth.*, pp. 784 sq.



cine vine<sup>174</sup> să asiste la sărbătoare, la potlatch<sup>175</sup>. Uitarea are consecințe funeste<sup>176</sup>. Un mit tsimshian important<sup>177</sup> arată în ce stare de spirit s-a născut una din temele esențiale ale folclorului european: tema zînei rele care nu a fost chemată la botez și la căsătorie. Urzeala de instituții pe care s-a țesut apare aici clar și se vede în care anume civilizații a funcționat ea. O prințesă dintr-un sat tsimshian a rămas însărcinată în „țara lutriilor”, născînd în mod miraculos pe „Micul Lutru”. Împreună cu copilul, ea revine în satul în care șef era tatăl ei. „Micul Lutru” pescuiește cambule, bunicul său organizînd cu ele o sărbătoare pentru toți confrății, șefii tuturor triburilor. Prezentîndu-și nepotul, le atrage tuturor atenția să nu-l omoare dacă îl vor întîlni la vînătoare sub înfățișare de lutru: „Iată-l pe nepotul meu, cel care a adus această hrană pentru voi, hrană pe care eu v-am servit-o, dragii mei oaspeți”. Astfel, bunicul devine bogat, acumulînd tot felul de bunuri pe care invitații i le ofereau în dar cînd veneau să mănînce balene, foci și pește proaspăt, aduse

---

174. Indigenii tlingit au o remarcabilă expresie: invitații se consideră că „plutesc”, bărcile lor „rătăcesc pe mare”, vasul totemic pe care îl aduc este în derivă și doar potlatch-ul, doar invitația, îi salvează, *Tl.T.M.*, p. 394, nr. 22; p. 395, nr. 24 (în discurs). Unul din titlurile destul de uzuale ale șefului kwakiutl este „cel către care se vîslește”, „locul către care te îndrepti”, ex., *Ethn. Kwa.*, p. 187, r. 10 și 15.

175. Ofensa de a neglija pe cineva face ca și părinții lui să se abțină, în semn de solidaritate, să vină la potlatch. Într-un mit tsimshian, spiritele nu vin atîta vreme cît nu este invitat și Marele Spirit, și vin toate atunci cînd el este invitat, *Tsim. Myth.*, p. 277. O poveste ne spune că atunci cînd marele șef Nesabalas nu a fost invitat, ceilalți șefi tsimshian nu au venit nici ei; „este șef, nu ne putem certa cu el”, afirmau aceștia, *ibid.*, p. 357.

176. Ofensa are consecințe politice. Ex., potlatch tlingit cu athapascanii din est, SWANTON, *Tlingit*, p. 435. Cf. *Tl.T.M.*, p. 117.

177. *Tsim. Myth.*, pp. 170 și 171.

de „Micul Lutru” în timpul iernii, atunci când hrana era puțină. Uitase din nefericire să invite pe unul din șefi. Și astfel, într-o zi, când echipajul unei bărci din tribul uitat l-a întâlnit pe mare pe „Micul Lutru”, ținând în gură o focă uriașă, arcașul l-a omorât ca să-i ia foca. „Micul Lutru” a fost căutat de bunicul său și de membrii celorlalte triburi pînă ce cu toții au aflat ce s-a întîmplat în tribul uitat. Șeful tribului s-a scuzat arătînd că nu-l cunoscuse pe „Micul Lutru”. Prințesa mamă a murit de supărare; șeful vinovat fără de voie îi aduse bunicului, șef de trib, numeroase daruri ca ispășire. Povestea concluzionează<sup>178</sup>: „De aceea popoarele sărbătoresc cu fast nașterea fiului unui șef, și acesta primește un nume, pentru ca nimeni să nu-l ignore”. Potlatch-ul, împărțirea bunurilor, este actul fundamental al „recunoașterii” militare, juridice, economice și religioase, în toate sensurile cuvîntului. Un șef sau fiul lui este astfel „recunoscut” și lumea îi devine „recunoscătoare”<sup>179</sup>.

Uneori, ritualul sărbătorilor kwakiutl<sup>180</sup> și al altor triburi din această grupă exprimă principiul invitației obligatorii. O parte dintre ceremonii încep cu ceremonialul Cîinilor. Cîinii sînt reprezentați de bărbați mascați care pleacă dintr-o casă pentru a intra cu forța într-o alta. Ei comemorează astfel acel eveniment petrecut cîndva, cînd membrii altor trei clanuri din tribul kwakiutl neglijaseră să invite clanul cel mai de seamă, clanul Guetela<sup>181</sup>. Nevoind să rămîină „ageamii”, aceștia au intrat în casa de dansuri distrugînd totul.

---

178. Domnul Boas a pus această frază într-o notă a textului lui Tate, redactorul său indigen, *ibid.*, p. 171, n. a. Trebuie legată morala mitului cu mitul însuși.

179. Cf. detalii din mitul tsimshian al lui Negunakas, *ibid.*, pp. 287 sq. și notele de la pagina 846 pentru echivalențe ale temei.

180. De ex., invitația la sărbătoarea coacăzelor (negre), la care crainicul spune: „vă invităm și pe voi, cei ce nu ați venit”. *Ethn. Kwa.*, p. 752.

181. BOAS, *Sec. Soc.*, p. 543.

*Obligația de a primi* nu este mai puțin restrictivă. Nu ai dreptul să refuzi un dar sau potlatch-ul<sup>182</sup>. A refuza înseamnă să arăți că îți este teamă, teamă că va trebui să înapoiezi, teamă că vei fi „la pământ” atît timp cît nu ai înapoiat darul. În realitate, ești deja „la pământ”. Ți-ai „pierdut greutatea” numelui<sup>183</sup>; ești dinainte învins<sup>184</sup> sau, din contra, în anumite cazuri, ești învingător și de neînving<sup>185</sup>. Și asta deoarece, la tribul kwakiutl cel puțin, poziția recunoscută în ierarhia dată de victoriile în potlatch-urile anterioare îți permite să refuzi invitația sau, dacă ești prezent, să refuzi darul, fără pericolul de a se isca război. Și totuși, potlatch-ul este obligatoriu chiar și pentru cel ce l-a refuzat; în particular, la serbarea grăsimii, la care se poate observa un ritual de refuz<sup>186</sup>. Un șef care se crede superior refuză lingura umplută cu grăsime ce i se oferă; el iese, pleacă să-și caute obiectul său de cupru și revine cu el ca „să stingă focul” (grăsimii). Urmează o serie de scene care exprimă neîncrederea și-l obligă pe șeful ce a refuzat să dea el însuși un alt potlatch, o altă serbare a grăsimii<sup>187</sup>. Dar, în principiu,

---

182. La indigenii tlingit, cei care au întîrziat doi ani înainte de a veni la potlatch-ul la care erau invitați sînt numiți „femei”. *T.I.T.M.*, p. 119, *n. a.*

183. BOAS, *Sec. Soc.*, p. 345.

184. Kwakiutl. Participarea la potlatch-ul focilor este obligatorie, chiar dacă grăsimea de focă te face să vomîți, *Ethn. Kwa.*, p. 1046; cf. p. 1048: „încearcă să mănînci tot”.

185. Este motivul pentru care invitaților li se vorbește uneori cu teamă; căci dacă ei resping oferta înseamnă că se consideră superiori. „Nu-mi refuza amabila ofertă căci sînt făcut de rușine, nu-mi respinge inima etc. Nu sînt dintre cei care cer sau dintre cei care dau doar celor ce le vor da. Asta-i, prieteni.”, sînt cuvintele unui șef kwakiutl adresate unui șef koskimo (trib din aceeași națiune). BOAS, *Sec. Soc.*, p. 546.

186. BOAS, *Sec. Soc.*, p. 355.

187. Vezi *Ethn. Kwa.*, pp. 774 sq., o altă descriere a sărbătorii uleiului și fructelor de salal este cea a lui Hunt și pare mai bună; se pare că ritualul este folosit și în cazul în

orice dar este acceptat și chiar i se aduc laude<sup>188</sup>. Mîncarea pregătită în mod special trebuie apreciată cu voce tare<sup>189</sup>. Dar, acceptînd, ești conștient că aceasta obligă<sup>190</sup>. Că primești un dar „povară”<sup>191</sup>. Înseamnă mai mult decît că ai beneficiat de un obiect și de o serbare: ai acceptat o provocare; și ai putut s-o accepți pentru că ai certitudinea că vei da înapoi<sup>192</sup>, vei dovedi că nu ești mai prejos<sup>193</sup>. Înfruntîndu-se astfel, șefii ajung în situații hilare, luate cu siguranță ca atare. Ca și în Galia antică sau în Germania, ca la petrecerile noastre studentești, militare sau țărănești, participanții se obligă să înghită mari cantități de alimente pentru a cinsti, într-o manieră grotescă, pe cel ce invită. Cinstire care se aduce chiar și atunci

---

care cineva nu invită și nu dă nimic. Un ritual al unei sărbători de același gen, dată împotriva unui rival, cuprinde cîntece la tamburine (*ibid.*, p. 770; cf. p. 764), ca la eschimoși.

188. Formulă haida: fă ca și mine și dă-mi mîncăruri bune (în mit), Haida Texts, *Jesup*, VI, pp. 685, 686; (kwakiutl), *Ethn. Kwa.*, p. 767, r. 39; p. 738, r. 32; p. 770, povestea lui PoLelasa.
189. Cîntecele ce arată nemulțumirea sînt foarte precise (tlingit), *Tl.T.M.*, p. 396, nr. 26, nr. 29.
190. La tsimshian, șefii au drept regulă să trimită un mesager pentru a examina darurile aduse de invitați la potlatch, *Tsim. Myth.*, p. 184; cf. pp. 430 și 434. După un document din anul 803, la curtea lui Carol cel Mare exista un funcționar însărcinat cu asemenea inspecții. Faptul, menționat de Dèmeunier, îmi este semnalat de domnul Maunier.
191. Vezi mai sus. Cf. expresiei latine *ære obæratu*s, a îngloda în datorii.
192. La tlingit, mitul Corbului arată cum acesta nu ia parte la sărbătorire deoarece ceilalți (fratriile opuse, prost transcris de domnul Swanton) deveniseră gălăgioși și depășiseră linia medianei ce separă cele două fratrii în casa de dans. Corbului i-a fost teamă că ei sînt de neînvinși, *Tl.T.M.*, p. 118.
193. Inegalitatea, ca urmare a acceptării, este bine prezentată în discursurile kwakiutl, *Sec. Soc.*, pp. 355, 667, r. 17 etc.; Cf. p. 669, r. 9.

cînd nu este vorba decît despre moștenitorul celui ce a lansat provocarea<sup>194</sup>. A te abține să oferi daruri, a te abține să primești<sup>195</sup>, înseamnă o derogare – ca și a te abține să înapoiezi darul<sup>196</sup>.

*Obligația de a înapoia*<sup>197</sup> constituie adevăratul potlatch, în măsura în care el nu constă dintr-o pură distrugere. Aceste distrugeri privesc deseori ca sacrificii și în beneficiul spiritelor, s-ar părea că nu au nevoie să fie toate înapoiate necondiționat, mai cu seamă atunci cînd ele sînt opera unui șef superior din clan sau opera șefului unui clan deja recunoscut ca superior<sup>198</sup>. Dar, în mod

194. Ex., tlingit, SWANTON, *Tlingit*, pp. 440, 441.

195. La indigenii tlingit, un ritual permite plata în avans și, de asemenea, dă posibilitatea gazdei să oblige pe invitat să primească un dar: nemulțumit, invitatul se preface că vrea să plece; atunci, donatorul îi oferă un dar de două ori mai valoros, menționînd numele unuia din părinții morți, SWANTON, *Tlingit Indians*, p. 442.

196. Vezi discursurile, *Ethn. Kwa.*, p. 1281: „Șefii de trib nu bat niciodată în retragere... ei ar cădea singuri în dizgrație... și tu te vei ridica drept mare șef printre cei căzuți în dizgrație”.

197. Vezi discursurile (povestire istorică) din timpul potlatch-ului ale șefului de trib Legek (titlul prințului tsimshian), *Tsim. Myth.*, p. 386; el le spune celor din tribul haida: „veți fi ultimii printre șefi pentru că nu veți fi capabili să aruncați în mare la fel de mult cît a aruncat marele șef”.

198. Idealul ar fi să oferi un potlatch ce nu va fi întors. Vezi, într-un discurs: „Dorești să dai ceea ce nu-ți va fi dat înapoi”. *Ethn. Kwa.*, p. 1282, r. 63. Cel ce a dat un potlatch este asemuit cu un arbore, cu un munte (cf. *supra* p. 72): „Sînt marele șef, arborele cel mare, voi toți sînteți sub mine... reazăm al meu... eu vă dau averea”. *Ibid.*, p. 1290, strofa 1. „Ridicați vasul de potlatch, inatacabilul, este singurul copac falnic, singura rădăcină groasă...” *Ibid.*, strofa 2. Indienii haida exprimă cele de mai sus prin metafora lăncii. Cei ce acceptă „trăiesc din lancea lui” (a șefului), *Haida Texts* (MASSET), p. 486. Acesta constituie un mit tipic.

normal, potlatch-ul trebuie întotdeauna înapoiat cu dobîndă, ba chiar orice dar trebuie înapoiat cu dobîndă. Dobînzile sînt în general de 30 pînă la 100 la sută pe an. Chiar dacă pentru un serviciu deja făcut, cineva primește de la șeful său o cuvertură, el îi va înapoia două cu ocazia unei eventuale căsătorii în familia șefului, a înscăunării fiului etc. Este adevărat că acesta, la rîndul său, îi va repartiza din toate bunurile pe care le va obține în potlatch-ul următor, potlatch la care clanurile rivale îi vor întoarce binefacerile.

Obligația de a înapoia cu demnitate este imperativă<sup>199</sup>. Își pierde „fața” pentru totdeauna cel ce nu înapoiază sau nu distruge valori echivalente<sup>200</sup>.

Pedeapsa pentru nerespectarea obligației de a înapoia este sclavia pe motiv de datorie. Ea funcționează cel puțin la triburile kwakiutl, haida și tsimshian. Este o instituție cu adevărat comparabilă, în natură și funcție, cu *nexum*-ul roman. Individul ce nu a putut înapoia împrumutul sau potlatch-ul își pierde rangul, chiar statutul de om liber. La tribul kwakiutl, cînd un individ se împrumută fără acoperire, se spune că „se vinde ca sclav”. Este inutil să subliniem încă o dată identitatea acestei expresii cu expresia romană<sup>201</sup>.

Indigenii haida afirmă chiar – ca și cum ar fi regăsit în mod independent expresia latină – despre acea mamă ce dă din vreme un cadou de logodnă mamei unui tînăr șef, că: „a pus *plasa pe el*”<sup>202</sup>.

199. Vezi povestirea insultei datorate unui potlatch incorect recompensat, *Tsim. Myth.*, p. 314. Indigenii tsimshian își amintesc întotdeauna de cele două obiecte de aramă datorate lor de tribul wutsenaluk, *ibid.*, p. 364.

200. „Numele” rămîne distrus („sfărîmat”) atît timp cît nu este distrus un obiect de aramă de valoare egală celui cu care s-a făcut provocarea, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 543.

201. Cînd un individ astfel discreditat împrumută cele necesare pentru a face o distribuție sau o redistribuire obligatorie, el „își angajează numele”, expresia sinonimă fiind „el vinde un sclav”, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 341; Cf. *Ethn. Kwa.*, pp. 1451, 1424, s.v.: *kelgelgend*: cf. p. 1420.

202. Tînărul poate fi ipotecat chiar dacă viitoarea logodnică nu s-a născut, SWANTON; *Haida*, p. 50.

Dar, așa după cum „kula” trobriandez nu este decât cazul cel mai concludent al schimbului de daruri, tot așa, în societățile nord-vest americane, potlatch-ul nu este decât un fel de produs monstruos al sistemului de daruri. Cel puțin în regiunile populate de frații, la haida și tlingit, există însemnate vestigii ale fostelor prestații totale, atât de caracteristice, de altfel, la athapascani, important grup de triburi înrudite. Sînt schimbate daruri în legătură cu orice, pentru fiecare „serviciu”; și totul se înapoiază ulterior sau chiar pe loc, pentru a fi imediat redistribuit<sup>203</sup>. Și tribul tsimshian a conservat aceleași reguli<sup>204</sup>. La kwakiutl<sup>205</sup>, în numeroase cazuri, ele funcționează chiar și în afara potlatch-ului. Nu vom insista asupra acestui punct evident: autorii din vechime descriu potlatch-ul în aceiași termeni, așa încît se poate pune întrebarea dacă el constituie o instituție distinctă<sup>206</sup>. Să

---

203. Vezi mai sus. În particular, ritualurile de pace la haida, tsimshian și tlingit, constînd din prestații și contraprestații imediate; de fapt, este un schimb de gajuri (obiecte blazonate din aramă) și de ostateci, sclavi și femei. Ex., războiul tsimshian împotriva haida, *Haida T. M.*, p. 395: „Cum fiecare parte își căsătorise femeile cu cei din tabăra opusă, de teamă de a nu se supăra din nou, făcură pace”. Într-o luptă a tribului haida împotriva tribului tsimshian, a se vedea potlatch-ul de compensație, *ibid.*, p. 396.

204. Vezi mai sus și în mod special BOAS, *Tsim. Myth.*, pp. 511, 512.

205. (Kwakiutl): o distribuție succesivă de proprietate în ambele sensuri, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 418; în anul următor sînt achitate amenzile plătite pentru erorile de rit, *ibid.*, p. 596; plata cu dobîndă a prețului de cumpărare de la nuntă, *ibid.*, pp. 365, 366, pp. 518-520, 563, p. 423, r. 1.

206. Despre cuvîntul *potlatch*, vezi mai sus. Se pare că nici noțiunea, nici nomenclatorul ce presupune utilizarea termenului nu au în limbile din nord-vestul Americii acel gen de precizie conferit de termenii anglo-indieni împrumutați din limba chinook.

În orice caz, limba tsimshian face distincție între *yaok*, marele potlatch intertribal (BOAS [Tatel], *Tsim. Myth.*,

mai amintim că la unul dintre triburile cel mai puțin cunoscute, tribul chinook, care ar fi printre cele mai importante de studiat, cuvântul înseamnă chiar dar <sup>207</sup>.

---

p. 537; cf. p. 968, tradus impropriu *potlatch*) și celelalte potlatch-uri. Haida fac deosebire între *walgal* (potlatch-ul funerar) și *sitka* (potlatch-ul dat din alt motiv), SWANTON, *Haida*, pp. 35, 178, 179, p. 68 (texte de Masset).

În limba kwakiutl, cuvântul este comun cu al triburilor chinook, *poLa* (a sătura) (*Kwa. T.*, III, p. 211, r. 13. *PoL.*, săturat, *ibid.*, III, p. 25, r. 7) pare că nu desemnează potlatch-ul, ci mai curînd ospățul sau efectul lui. Cuvântul *poLas* desemnează pe cel ce oferă un ospăț (*Kwa. T.*, seria a II-a; *Jesup*, vol. X, p. 79, r. 14; p. 43, r. 2) și, de asemeni, locul. (Legenda numelui unuia din șefii Dzawadaenoxu.) Cf. *Ethn. Kwa.*, p. 770, r. 30. Numele obișnuit în limba kwakiutl este *p!Es*, „înjosirea” (numelui rivalului) (index, *Ethn. Kwa.*, s.v.), golirea panerelor (*Kwa. T.*, III, p. 93, r. 1.; p. 415, r. 4). Marile potlatch-uri tribale și intertribale par să aibă propriul nume, *maxwa* (*Kwa. T.*, III, p. 451, r. 15); domnul Boas derivă din rădăcina *ma* alte două cuvinte, într-un mod nu tocmai demn de crezare: unul este *mawil* (cameră de inițiere), iar celălalt este numele unei specii de delfin (*Ethn. Kwa.*, index, s.v.). – De fapt, găsim o mulțime de termeni tehnici care definesc la kwakiutl tot felul de potlatch-uri; de asemenea, diverse forme de plată și recompense sau, mai curînd, de daruri și contra-daruri: de nuntă, pentru plata șamanilor, avansuri, adică pentru orice fel de distribuire. Ex., „*men(a)*”, „*pick up*”, *Ethn. Kwa.*, p. 218: un mic potlatch în cursul căruia sînt aruncate poporului hainele unei tinere fete pentru a fi adunate; „*payol*”, „a dărui un obiect de cupru”; un alt termen pentru a oferi o barcă; *Ethn. Kwa.*, p. 1448. Termenii sînt numeroși, nesiguri și concreți, suprapunîndu-se unul peste altul, așa după cum se întîmplă cu toate nomenclatoarele arhaice.

207. Vezi BARBEAU, „Le Potlatch”, *Bull. Soc. Géogr. Québec*, 1911, vol. III, p. 278, n. 3, pentru sens și pentru referințele indicate.



### Forța din lucruri

Putem merge mai departe cu analiza noastră și să demonstrăm că în obiectele schimbate prin potlatch există o anume calitate care face ca darurile să circule, să fie date și înapoiate.

Mai întâi, cel puțin populațiile kwakiutl și tsimshian fac aceeași distincție între diferitele tipuri de proprietate, ca și romanii sau populațiile din Trobriand sau Samoa. Există pentru ei, pe de o parte, bunurile de consum și cele ce se împart în mod curent<sup>208</sup>. (Nu am găsit urme ale schimbului.) Pe de altă parte, există obiectele de preț ale familiei<sup>209</sup>, talismanele, blazoanele din cupru, acoperitoarele din piei și țesăturile cu blazoane. Această a doua

208. Poate și de vânzare.

209. Diferența dintre proprietate și provizii este foarte evidentă la tsimshian, *Tsim. Myth.*, p. 435. Domnul Boas afirmă, fără îndoială, după corespondentul lui, Tate: „Posesia a ceea ce numim «rich food», mâncare îndestulătoare, (cf. *ibid.*, p. 406) era esențială pentru menținerea demnității în familie. Dar proviziile nu erau socotite o avere. Bogăția este obținută din vânzarea (vom spune în realitate: prin schimb de daruri) proviziilor sau a altor bunuri care, după ce au fost acumulate, sînt distribuite prin potlatch” (cf. mai sus, p. 80, n. 9, Melanezia).

Indigenii kwakiutl deosebesc și ei simplele provizii de bogăția-proprietate. Aceste ultime două cuvinte sînt echivalente și, se pare, au două denumiri, *Ethn. Kwa.*, p. 1454. Prima denumire este *yaq* sau *yăq* (filologie nesigură a domnului Boas), cf. index. p. 1393 (cf. *yăqu* = a distribui). Cuvîntul are două derivate: *yeqala* (proprietate) sau *yăxulu* (talisman, parafarnalia), cf. cuvintele derivate din *yă*, *ibid.*, p. 1406. Celălalt cuvînt este *dadekas*, cf. index la *Kwa. T.*, p. 519; cf. *ibid.*, p. 473, r. 31; în dialect newetee, *daoma*, *dedemala* (index la *Ethn. Kwa.*, s.v.). Rădăcina acestui cuvînt este *dă*, indo-european: a primi, a lua, a ține în mînă, a mînuie etc. Chiar derivatele sînt semnificative. Unul înseamnă „a lua o bucată din haina inamicului pentru a-i face vrăji”, celălalt „a pune în mînă”, „a duce

clasă de obiecte se transmite la fel de ceremonios cum se transmit femeile în cadrul căsătoriei, „privilegiile” pentru gineri sau numele și rangul pentru copii și gineri<sup>209bis</sup>. Este chiar inexact să vorbim în acest caz despre înstrăinare.

---

acasă” (apropiere a sensurilor lui *manus de familia*, v. mai departe) (referitor la cuverturile date înainte de cumpărarea obiectelor de aramă, ce trebuiesc înapoiate); un alt cuvânt înseamnă „a așeza un număr de cuverturi pe grămada adversarului, a le accepta”, procedînd întocmai. Un alt derivat al acestei rădăcini este și mai curios: „*dadeka*, a fi invidios unul pe celălalt”, *Kwa. T.*, p. 133, r. 22; evident că sensul originar trebuie să fi fost: lucru luat care stîrnește invidia; cf. *dadego*, a lupta, desigur, cu proprietatea. Și alte cuvinte au același sens, dar mai precis. De ex., „proprietatea din casă”, *mamekas*, *Kwa. T.*, III, p. 169, r. 20.

209bis. Vezi numeroasele discursuri prilejuite de transmiterea bunurilor, BOAS și HUNT, *Ethn. Kwa.*, pp. 706 sq.

Nu există nimic prețios, moral sau material (în mod intenționat nu folosesc cuvîntul „util”), care să nu fie obiect al credințelor de acest gen. Mai întîi, lucrurile morale sînt într-adevăr bunuri, proprietăți, obiecte de dar și schimb. De exemplu, la fel ca în societățile mai primitive – cea australiană, de pildă –, după potlatch se lasă tribului căruia lucrul i-a fost transmis o confirmare, o reprezentare cu care este el deprins; la tlingit, de asemenea, este „lăsat” un dans, SWANTON, *Tlingit Indians*, p. 442. Proprietatea esențială pentru indigenii tlingit, cea mai irevocabilă și care trezește invidie, este cea a numelui și blazonului totemic, *ibid.* p. 416 etc.; această proprietate îi face pe indivizi fericiți și bogați.

Emblemele totemice, sărbătorile și potlatch-ul, numele cucerite în cadrul potlatch-ului, cadourile pe care ceilalți le datorează, aflate în legătură cu potlatch-uri oferite, toate se succed: ex., kwakiutl, dintr-un discurs: „Și acum sărbătoarea mea se îndreaptă către el” (desemnîndu-l pe ginere, *Sec. Soc.*, p. 356). Sînt „sedii” și totodată „spirite” ale societăților secrete, oferite și date în schimb (v. discursul despre rangul proprietăților și proprietatea rangurilor), *Ethn. Kwa.*, p. 472. Cf. *ibid.*, p. 708, un alt discurs: „Iată cîntul vostru de iarnă, dansul vostru de iarnă, toată lumea va dobîndi proprietatea asupra ei, asupra păturii de iarnă; acesta este cîntecul vostru, acesta este dansul

Sînt mai curînd obiecte de valoare decît obiecte destinate vînzării sau concesiiei. La populația kwakiutl, parte dintre ele, deși apar în cadrul potlatch-ului, nu pot fi cedate. De fapt aceste „proprietăți” sînt *sacra*, familia nedespărțindu-se de ele decît cu mare greutate sau niciodată.

Observații mai atente ne vor face să constatăm o aceeași divizare a obiectelor și la populația haida. Într-adevăr, aici noțiunea de proprietate sau avere este chiar divinizată în modul în care o făceau anticii. Cu un efort mitologic religios rar întîlnit în America, ei s-au ridicat pînă la substanțializarea unei abstracții: „Doamna Proprietate”, (autorii englezi o numesc *Property Woman*) despre care avem mituri și descrieri<sup>210</sup>. Pentru ei, este chiar mama, zeița întemeietoare a fratricii dominante, fratricia Vulturilor. Dar, pe de altă parte, ceea ce este straniu și trezește reminiscențe

vostru”. În limba kwakiutl, talismanele familiei nobile și privilegiile ei sînt desemnate cu un singur cuvînt: *k! ezo* (blazon, privilegiu), ex. *Kwa. T.*, p. 122, r. 32.

La indigenii tsimshian, măștile și pălăriile blazonate pentru dans și paradă sînt numite „o oarecare cantitate de proprietate”, conform celor donate la potlatch (conform cadourilor făcute de mătușile șefului din partea mamei pentru „femeile tribului”): Tate, în BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 541.

Reciproc, de ex. la kwakiutl, lucrurile sînt morale, în particular talismanele esențiale, cele două obiecte prețioase: „dătătoare de moarte” (*balayu*) și „apa vieții” (evident, un cristal de cuarț), cuverturile etc., despre care am discutat. Într-o curioasă zicătoare kwakiutl, toate aceste *paraphernalia* sînt identificate cu bunicul, așa cum este normal, ele nefiind împrumutate ginerelui decît pentru a fi redade nepoților, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 507.

210. Mitul lui Djîlaqons se găsește în SWANTON, *Haida*, pp. 92, 95, 171. Versiunea lui MASSET este inclusă în Haida T., *Jesup*, VI, pp. 94, 98; cea lui SKIDEGATE, *Haida T. M.*, p. 458. Numele său figurează la un număr de familii haida aparținînd fratricii Vulturilor. V. SWANTON, *Haida*, pp. 282, 283, 292 și 293. La Masset, numele zeiței norocului este mai ales Skîl, Haida T., *Jesup*, VI, p. 665, r. 28, p. 306; cf. index, p. 805. Cf. pasărea Skîl, Skirl (SWANTON, *Haida*, p. 120). Skîltagos înseamnă obiect de aramă-pro-

îndepărtate din lumea asiatică și antică, seamănă pînă la identitate cu „regina”<sup>211</sup>, cu piesa principală din jocul măciucilor, cea care cîștigă tot și al cărei nume îl poartă. Aceeași zeităte se reîntîlnește în regiunile tlingit<sup>212</sup>, mitul ei, dacă nu chiar cultul, regăsindu-se la tsimshian<sup>213</sup> și kwakiutl<sup>214</sup>.

prietate, iar povestirea fabuloasă a modului în care obiectele de aramă sînt găsite se alătură acestui nume, cf. p. 146, fig. 4. Un stîlp sculptat îl reprezintă pe Djîlqada, obiectul de aramă, stîlpul și blazoanele sale, SWANTON, *Haida*, p. 125; cf. pl. 3, fig. 3. Vezi descrierile lui Newcombe, *ibid.*, p. 46. Cf. figurile reproduse, *ibid.*, fig. 4. Idolul său trebuie umplut cu lucruri furate, apoi el însuși trebuia furat.

Titulatura ei exactă este, *ibid.*, p. 92, „proprietate ce produce zgomot”, avînd patru denumiri suplimentare, *ibid.*, p. 95. Are un fiu numit „Coaste de piatră” (în realitate, din aramă, *ibid.*, pp. 110, 112). Cel care o întîlnește pe ea, pe fiul sau pe fiica ei, va fi fericit la joc. Are o plantă magică; mîncînd din ea, devii bogat; devii bogat și dacă atingi o piesă din îmbrăcămintea ei sau o scoică înșiruită de ea etc., *ibid.*, pp. 29, 109.

Unul din numele ei este „proprietatea din casă”. Un mare număr de oameni au titluri compuse cu Skîl: „Cel ce-o așteaptă pe Skîl”, „Calea spre Skîl”. Vezi și listele genealogice haida, E. 13, E. 14; și fratriile corbului, R. 14, R. 15, R. 16.

Pare că este opusul „femeii dezgustătoare”, cf. *Haida T. M.*, p. 299.

211. Despre *djîl* la haida și *näg* la tlingit, v. mai sus, pp. 116-117, n. 136.

212. Mitul se regăsește în întregime la tlingit, *Tl. M.*, pp. 173, 292, 368. Cf. SWANTON, *Tlingit*, p. 460. La Sitka, numele lui Skîl este, fără îndoială, Lenaxxidek. Este o femeie care are un copil. Se aude zgomotul făcut de copil cînd fuge; oamenii îl urmăresc; dacă ești zgîriat de el, cicatricele sînt păstrate deoarece bucățile de crustă îi pot face pe ceilalți fericiți.

213. Mitul tsimshian este incomplet, *Tsim, Myth.*, pp. 154, 197. Comparați notele lui BOAS, *ibid.*, pp. 746, 760. Domnul Boas n-a făcut identificarea, dar ea este clară. Zeița tsimshian poartă un „veșmînt al bogăției” (*garment of wealth*).

214. Este posibil ca mitul „bogatei” (femei) Qominoqa, să aibă aceeași origine. Pare că este obiectul unui cult rezervat

Ansamblul acestor lucruri prețioase constituie moștenirea magică, adesea identică donatorului și *recipiendarului* precum și spiritului care a încredințat talismanele eroului întemeietor al clanului<sup>215</sup>. În orice caz, ansamblul acestor lucruri este întotdeauna de origine și de natură spirituală, la toate triburile amintite<sup>216</sup>. El este închis într-o cutie, într-o mare casetă blazonată<sup>217</sup>, avînd ea însăși putere

---

unor clanuri kwakiutl, ex. *Ethn. Kwa.*, p. 862. Un erou qoexsotenoq are numele „corp de piatră” și devine „proprietate asupra corpurilor”, *Kwa T.*, II, p. 187; cf. p. 247.

215. Vezi, de ex., mitul clanului orque, BOAS, *Handbook of American Languages*, I, pp. 554-559. Eroul întemeietor al clanului este el însuși membru al clanului orque. „Caut *logwa* (un talisman, cf. p. 554, r. 49) de la tine”, îi spune unui spirit pe care îl întâlnește, spirit cu formă de om, și el un orque, p. 557, r. 122. Spiritul îl recunoaște ca fiind din clanul său; el îi dă un harpon cu vîrf de aramă care omoară balenele (omis în text p. 557): indigenii orque sînt „killer-whales”. Îi dă de asemenea numele lui (de potlatch). Se va numi „loc al ființei satisfăcute”, „îndes-tulatul”. Casa lui va fi „casa orque”, cu o „pictură orquă” în față”. „Și totuși orquă îți va fi farfuria din casă (va avea forma celor din clanul orque) și talismanul *balayu* (dătătorul de moarte) și «apa vieții» și cuțitul cu zimți de cuarț pentru tăiat (vor fi și ele de formă orquă)”, p. 559.
216. O cutie cu minuni ce conține o balenă și care a dat numele ei eroului, se numește „bogăția ce vine la țarm”, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 374. Cf. „proprietatea se abate spre mine”, *ibid.*, pp. 247, 414. „Proprietatea face zgomot”, v. mai sus. Titlul unuia dintre șefii principali la Masset este „cel a cărui proprietate produce zgomot”, Haida Texts, *Jesup*, VI, p. 684. Proprietatea trăiește (kwakiutl): „Fie ca proprietatea să ne rămînă în viață prin efortul lui și ca obiectele noastre de cult să rămînă nespate”, cîntă indigenii maamtagila, *Ethn. Kwa.*, p. 1285, 1. 1.
217. Parafarnaliile familiei, cele care circulă între bărbați, între fiicele și ginerii lor, revenind la fii o dată cu inițierea sau căsătoria, stau de obicei într-o cutie sau casetă, decorată și blazonată, adaptată, realizată și folosită într-un mod caracteristic civilizației nord-vest americane (de la populația yurok din California pînă la cea din strîmtoarea Behring). În general, pe această cutie se vede figura și ochii totemului

individuală<sup>218</sup>, vorbind, atașându-se de proprietar sau conținându-i sufletul etc.<sup>219</sup>

Fiecare dintre aceste obiecte prețioase, care sînt însemne ale bogăției, are – ca și în comunitatea

sau ale spiritelor ale căror atribute le conțin; acestea sînt: cuverturi cu figurine, talismanele vieții și ale morții, măștile, măștile-pălării, pălăriile și coroanele, arcul. Mitul confundă adesea spiritul cu această cutie și cu conținutul său. Ex., *TL.T.M.*, p. 173; *gonaqadet*, identic cutiei, obiectului din aramă, pălăriei sau zurgălăilor.

218. Tocmai transferul sau donația, ca în cazul fiecărei noi inițieri sau căsătorii, transformă un primitor într-un individ „supranatural”, un inițiat sau un șaman, magician, nobil, titular al dansurilor și al locurilor dintr-o confrerie. V. discursurile din unele istorii ale familiilor kwakiutl, *Ethn. Kwa.*, pp. 965, 966; cf. p. 1012.

219. Cutia cu minuni este întotdeauna misterioasă, păstrată printre secretele casei. Pot exista cutii în cutii, introduse în număr mare unele în altele (haida), MASSET, Haida Texts, *Jesup*, VI, p. 395. Ea închide spirite, de ex., „femeia soarece” (haida), *H. T. M.*, p. 340; sau Corbul care scoate ochii deținătorului infidel. Vezi catalogul de exemple pe această temă în BOAS, *Tsim. Myth.*, pp. 854, 851. Mitul soarelui închis într-o cutie ce plutește este dintre cele mai răspândite (catalog în BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 641, 594). Este cunoscută extinderea acestor mituri în lumea antică.

Unul dintre episoadele cele mai obișnuite ale poveștilor despre eroi este cel al cutiei minuscule, suficient de ușoară pentru erou, prea grea pentru ceilalți, în care se găsește o balenă, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 374; *Kwa. T.*, seria a 2-a, *Jesup*, X, p. 171; a cărei hrană nu se epuizează, *ibid.*, p. 223. Cutia este însuflețită și plutește prin ea însăși, *Sec. Soc.*, p. 374. Cutia lui Katlian aduce bogății, SWANTON, *Tlingit Indians*, p. 448; cf. p. 448; cf. p. 446. Florile, „bălegar din soare”, „ouă din lemn pentru ars”, „cele ce te fac bogat”, adică, în alți termeni, talismanele ce le conțin, bogățiile înseși, trebuie și ele hrănite.

Una conține spiritul „prea puternic pentru a putea fi însușit”, a cărui mască îl ucide pe cel ce o poartă (*TL.T.M.*, p. 341).

Numele acestor cutii sînt adesea simptomatice pentru utilizarea lor într-un potlatch. La haida, o cutie mare pentru grăsime este numită *mama* (MASSET, Haida Texts,

trobriandeză – individualitatea sa, numele său<sup>220</sup>, calitatea și puterea lui<sup>221</sup>: marile cochilii de ureche-de-

*Jesup*, VI, p. 758). Cutia „cu fundul roșu” (soarele) „răspîndește apa” în „marea Triburilor” (apa, adică păturiile împărțite de șef), BOAS, *Sec. Soc.*, p. 551 și n. 1, p. 564.

Mitologia cutiei cu minuni este la fel de caracteristică și pentru societățile Pacificului nord-asiatic. Găsim un frumos exemplu al unui mit comparabil, în PILSUDSKI, *Material for the Study of the Aïnu Languages*, Cracovia, 1913, pp. 124 și 125. Această cutie este dată de un urs, eroul trebuind să cunoască tabuurile; cutia este plină de obiecte din aur și argint, cu talismane care conferă bogăția. – De altfel, tehnica cutiei este aceeași în tot Pacificul de nord.

220. „Obiectele de familie sînt numite în mod individual” (haida), SWANTON, *Haida*, p. 117; au nume: casele, ușile, farfuriile, lingurile sculptate, bărcile, plasele pentru somon. Cf. expresiei „un lanț neîntrerupt de proprietăți”, SWANTON, *Haida*, p. 15. – Avem lista lucrurilor cărora indigenii kwakiutl le-au dat nume, lista diferitelor titluri de noblețe, de femei și bărbați și a privilegiilor lor: dansuri, potlatch etc., care sînt totodată și proprietăți. Obiectele pe care le numim mobile, obiectele care au un nume, fiind personificate, sînt: farfuriile, casa, cîinele, barca. Vezi *Ethn. Kwa.*, pp. 793 sq. În această listă Hunt a neglijat să menționeze numele obiectelor de cupru, al marilor cochilii de ureche-de-mare, al ușilor. – Lingurile trecute pe o sfoară agățată de un fel de canoe figurată se numesc „bîrnă de ancorat linguri” (v. BOAS, *Sec. Soc.*, p. 422, într-un ritual de plată a datoriilor de la căsătorie). La tsimshian, au nume: bărcile, obiectele de cupru, lingurile, vasele de piatră, cuțitele de piatră, farfuriile ce aparțin soțiilor de șef, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 506. Sclavii și cîinii sînt și ei bunuri de valoare, ființe adoptate de familie.

221. Singurul animal domestic la aceste triburi este cîinele. El poartă un nume diferit de la clan la clan (probabil după familia șefului) și nu poate fi vîndut. „Sînt oameni ca și noi”, spun kwakiutl, *Ethn. Kwa.*, p. 1260. „Păzesc familia” de vrăjitorie și de atacurile vrăjmașe. Un mit povestește cum un șef koskimo și cîinele său Waned se transformau unul în altul și aveau același nume, *ibid.*, p. 835; cf. mai sus (Celebes). Cf. mitul fantastic al celor patru cîini ai lui Lewiqlaqu *Kwa. T.*, p. 18 și 20.

-mare<sup>222</sup>, scuturile cu cochilii, centurile și cuverturile decorative ornate cu scoici, cuverturile blazo-

222. „Abalon” este un cuvânt împrumutat din limba chinook și desemnează cochiliile uriașe de ureche-de-mare ce servesc drept ornamente și cercei de pus în nas (BOAS, *Kwa. Indians, Jesup*, V, I, p. 484) sau drept pandantive pentru urechi (tlingit și haida, v. SWANTON, *Haida*, p. 146). Ele se pun și pe învelitorile blazonate, pe centuri, pe pălării. Ex. (kwakiutl), *Ethn. Kwa.*, p. 1069. La indigenii awikenoq și lasiqoala (triburi din grupul kwakiutl), cochiliile de ureche-de-mare sînt dispuse în jurul unui scut, o pavază cu o ciudată formă europeană, BOAS, *5<sup>th</sup> Report*, p. 43. Această formă a scutului pare a fi forma primitivă sau echivalentă a scuturilor de aramă ce au, și ele, o formă medievală stranie.

Se pare că aceste cochilii de ureche-de-mare au avut cîndva valoare de monedă, așa cum au astăzi obiectele de cupru. Un mit Çtatlolq asociază cele două personaje. K'obois („cupru”) și Teadjas (ureche-de-mare); fiul și fiica lor se căsătoresc, iar nepotul ia „caseta de metal” de la urs și pune stăpînire pe masca și potlatch-ul său, *Indianische Sagen*, p. 84. Un mit awikenoq alătură numele cochiliilor, ca și pe cele ale obiectelor de cupru, unor „fete din lună”, *ibid.*, pp. 218 și 219.

La haida, cochiliile poartă fiecare propriul nume, cel puțin atunci cînd au valoare mare și recunoscută; la fel și în Melanezia, SWANTON, *Haida*, p. 146. În alte locuri, ele se utilizează ca denumire pentru indivizi și spirite. Ex., la tsimshian, index de nume proprii, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 960. Cf. „numele de ureche-de-mare” la kwakiutl, pe clanuri, *Ethn. Kwa.*, pp. 1261 la 1275, pentru triburile awikenoq, naqoatok și gwasela. A existat cu siguranță un obicei internațional. – Cutia din ureche-de-mare la bella kula (cutie ornamentată cu cochilii) este și ea menționată și descrisă exact în mitul awikenoq; în plus, ea închide o învelitoare de ureche-de-mare și ambele înglobează lumină din soare. Or, numele șefului despre care este vorba în mit este Legek, BOAS, *Ind. Sag.*, pp. 218 sq. Acest nume este cel al principalului șef tsimshian. Deducem deci că mitul a călătorit concomitent cu obiectul. – Într-un mit haida, de Masset, cel al „Corbului creator”, soarele pe care-l



nate<sup>223</sup>, pe care sînt desenați ochi, figuri de om sau animale sau sînt brodate. Casele, grinzile și stîlpii decorativi<sup>224</sup> sînt ființe. Toate vorbesc: și acoperișul, și focul,

oferă soției sale este o cochilie de ureche-de-mare, SWANTON, Haida Texts, *Jesup*, VI, p. 313, p. 227. Pentru nume de eroi mitologici cu titlul de „abalon” (ureche-de-mare), vezi de ex., *Kwa. T.*, III, pp. 50, 222 etc.

La indigenii tlingit, aceste scoici sînt asociate colților de rechin, *Tl.T.M.*, p. 129 (a se compara cu utilizarea dinților de cașalot, cf. mai sus, Melanezia).

Toate aceste triburi au în plus și cultul colierelor de *dentalia* (făcute din cochilii de dimensiuni reduse). Vezi în particular KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, p. 186. Găsim deci, aici, aceleași forme de monedă, cu aceleași credințe și folosind acelorași scopuri ca în Melanezia și, în general, în Pacific.

Diversele cochilii erau, de altfel, obiect al unui comerț practicat de ruși în timpul ocupării Alaskăi, comerț care se făcea în ambele sensuri, din golful Californiei pînă la strîmtoarea Behring, SWANTON, Haida Texts, *Jesup*, VI, p. 313.

223. Păturile, ca și cutiile, sînt decorate cu figuri, ele imită chiar desenele cutiilor (v. fig. KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, p. 200). Păturile au întotdeauna ceva spiritual în ele, cf. expresiile (haida) „cingătorile spiritului”, pături deșirate, SWANTON, Haida, *Jesup Exped.*, V, I, p. 165; cf. p. 174. Unele mantii mitice sînt „mantii ale lumii”: (Lilloët), mitul din Qäls, BOAS, *Ind. Sagen*, pp. 19 și 20: (bellakula), „mantii din soare”, *Ind. Sagen*, p. 260; mantii pentru pești: (heiltuq), *Ind. sagen*. p. 248, comparații de mostre de asemenea teme, BOAS, *ibid.*, p. 309, nr. 113.

Cf. rogojina vorbitoare, *Haida Texts*; MASSET, *Jesup Expedition*, VI, pp. 430 și 432. Cultul păturilor, al rogojinilor, al pieilor folosite drept învelitori pare să fie apropiat de cultul rogojinilor blazonate din Polinezia.

224. La indigenii tlingit, se admite că totul vorbește în casă, că spiritele se adresează vaselor și grinzilor casei, din vremea cînd și cele din urmă vorbeau, pentru că și ele vorbesc; astfel, dialogurile se poartă între animalele totemice, între spiritele, oamenii și lucrurile din casă; este un principiu firesc al religiei tlingit. Ex., SWANTON, *Tlingit*, pp. 458, 459. Casa ascultă și vorbește și la kwakiutl, *Ethn. Kwa.*, p. 1279, r. 15.

și sculpturile, și picturile; casa magică a fost ridicată nu numai de șef<sup>225</sup> împreună cu oamenii lui sau cu cei din fratria de vis-à-vis, ci și de zei și străbuni; această casă magică este cea care primește și vomită totodată spirite și tineri inițiați.

De altfel, fiecare dintre aceste obiecte prețioase<sup>226</sup> posedă în sine anumite virtuți<sup>227</sup>. Obiectul nu este

225. Casa este concepută ca și cum ar fi mobilă. (După cum se știe, mult timp ea chiar a și fost considerată astfel în dreptul german.) Este transportată și ea se lasă transportată. Vezi foarte numeroasele mituri ale „casei magice”, construită într-o clipă sau, în particular, dăruită de un bunic (mituri catalogate de BOAS, *Tsim. Myth.*, pp. 852, 853). V. exemplele kwakiutl, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 376, figurile și planșele, pp. 376 și 380.

226. Sînt, de asemenea, obiecte prețioase, magice și religioase: 1<sup>0</sup> penele de vultur, identificate adeseori cu ploaia, cu hrana, cu piatra de cuarț sau cu „un bun medicament”. Ex., *Tl.T.M.*, p. 383, p. 128 etc.; haida (MASSET), Haida Texts, *Jesup*, VI, p. 282; 2<sup>0</sup> bastoanele și pieptenii, *Tl.T.M.*, p. 385. Haida, SWANTON, *Haida*, p. 38; BOAS, Kwakiutl Indians, *Jesup*, V, partea a II-a, p. 455; 3<sup>0</sup> brățările, ex. tribul din Lower Fraser, BOAS, *Indianische Sagen*, p. 36; (kwakiutl), BOAS, *Kwa. Ind.*, *Jesup*, V, II, p. 454.

227. Toate aceste obiecte, inclusiv lingurile, farfuriile și obiectele din cupru au în limba kwakiutl denumirea generică *logwa*, cuvînt al cărui sens precis este talisman, lucru supra-natural. (A se vedea observațiile făcute de noi despre subiect în lucrarea *Origines de la notion de monnaie* și în prefață, HUBERT și MAUSS, *Mélanges d'histoire des Religions*.) Noțiunea *logwa* este similară celei de *mana*. În speță, din punctul de vedere de care ne ocupăm, este „virtutea” bogăției și a hranei, virtute care creează bogăție și hrană. Într-un discurs, se vorbește despre un talisman (*logwa*) care este „cel ce-a sporit proprietatea”, *Ethn. Kwa.*, p. 1280, r. 18. Un mit povestește cum un *logwa* a fost „încîntat să cucerească proprietatea”, iar patru *logwa* (cingători etc.) o adunară. Unul dintre *logwa* purta numele „ceea ce face să se acumuleze proprietatea”, *Kwa. T.*, p. 108. În realitate, bogăția aduce bogăție. Haida spune chiar „proprietatea care te face bogat”, cu referire la cochiliile de ureche-de-mare purtate de fetele pubere, SWANTON, *Haida*, p. 48.

numai semn și gaj al bogăției, principiu magic și religios al rangului și al abundenței<sup>228</sup>. Farfuriile<sup>229</sup> și lingurile<sup>230</sup> cu care se mănâncă la ceremonii, decorate și sculptate, blazonate cu totemul clanului sau al rangului, sînt obiecte însuflețite. Sînt copiile unor instrumente inepuizabile, creatoare de hrană, încredințate strămoșilor de către spirite. Sînt presupuse a fi miraculoase. Încît obiectele se confundă cu cei ce le-au creat, cu spiritele, iar instrumentele de mîncat cu alimentele. Astfel, farfuriile kwakiutl și lingurile haida sînt bunuri esențiale cu o circulație foarte strictă, fiind repartizate cu grijă între clanurile și familiile conducătoare<sup>231</sup>.

---

228. O mască este numită „cea care obține hrană”. Cf. „și voi veți fi bogați în hrană” (mit nimkish), *Kwa. T.*, III, p. 36, r. 8. Unul dintre cei mai de seamă nobili kwakiutl se numește „cel ce invită”, „cel ce dă hrană”, „acel ce dă puf de vultur”. Cf. BOAS. *Sec. Soc.*, p. 415.

Panerele și cutiile ornamentate cu figuri (de ex. cele utilizate la recolta de fructe) sînt și ele magice; ex. mitul haida (MASSET), Haida T., *Jesup*, VI, p. 404; mitul foarte important al lui Qāls, cel ce încrucișează știuca, somonul și pasărea-tunet, un scuipat al acestei păsări făcînd să fie umplut un coș cu fructe. (Tribul din Lower Fraser River), *Ind. Sag.*, p. 34; mitul echivalent awikenoq, *5<sup>th</sup> Rep.*, p. 28, un paner cu numele „niciodată gol”.

229. Fiecare farfurie era denumită după ceea ce era încrustat pe ea. La kwakiutl, pe ele erau reprezentăți „mai marii animalelor”. Cf. mai sus, p. 115. Una dintre ele se numea „farfuria care rămîne plină”, BOAS, *Kwakiutl Tales* (Columbia University), p. 264, r. 11. La un anumit clan, ele sînt *logwa*; ele au vorbit unui strămoș, „Celui ce invită” (v. penultima notă) spunîndu-i să le ia, *Kwa. T.*, p. 809. Cf. mitul lui Kaniqilaku, *Ind. Sag.*, p. 198; cf. *Kwa. T.*, seria a II-a, *Jesup*, X, p. 205: cum cel ce poate preface i-a dat să mănînce socrului său (cel ce îl amețea) fructe dintr-un paner miraculos. Acestea s-au preschimbato în mărăcini, ivindu-i-se pe întreg corpul.

230. Vezi mai sus.

231. Vezi mai sus, *ibid.*

### „Moneda – faimă”<sup>232</sup>

Mai ales obiectele din aramă blazonate<sup>233</sup>, bunuri fundamentale pentru potlatch, sînt cele importante pentru credință și chiar pentru cult<sup>234</sup>. În toate aceste triburi există un mit al cuprului ca ființă vie<sup>235</sup>. Arama, cel puțin

- 
232. Expresia este împrumutată din germană, *Renommiergeld*, fiind utilizată pentru prima oară de domnul Krickeberg. Ea descrie foarte precis utilizarea acelor scuturi-paveze, plăci care sînt și monede, și obiecte de paradă purtate de șefi la potlatch sau de cei în folosul cărora era dat potlatch-ul.
233. Oricît ar fi de discutată, producția obiectelor de aramă în nord-vestul american este încă insuficient cunoscută. Domnul RIVET, într-o remarcabilă lucrare despre prelucrarea metalelor prețioase în societatea precolumbiană, *Journal des Américanistes*, 1923, a omis intenționat subiectul. În orice caz, se pare că această artă este anterioară sosirii europenilor. Triburile din nord, tlingit și tsimshian, căutau, exploatau și primeau cupru de la Copper River. Cf. vechii autori și cf. KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, p. 186. Toate aceste triburi vorbesc despre „muntele cel uriaș de aramă”; (tingit), *Tl.T.M.* p. 160; (haida), SWANTON, Haida, *Jesup*, V, p. 130; (tsimshian), *Tsim. Myth.*, p. 299.
234. Profităm de ocazie pentru a îndrepta o greșeală pe care am comis-o în *Note sur l'origine de la notion de monnaie*. Am confundat *Laqa*, *Laqwa* (ambele grafii au fost folosite de domnul Boas) cu *logwa*. Avem drept scuză faptul că pe atunci domnul Boas scria adesea cele două cuvinte în același mod. Dar, de atunci, a devenit clar că unul înseamnă roșu, cupru, celălalt vrînd să spună doar obiect supra-natural, obiect de preț, talisman etc. Toate obiectele de aramă sînt *logwa*, ceea ce face ca demonstrația noastră să rămîină valabilă. Dar, în acest caz, cuvîntul e, într-un fel, un adjectiv, un sinonim. Ex. *Kwa. T.*, III, p. 108, două nume de *logwa* care sînt obiecte de aramă: „cel bucuros să cucerească proprietatea” și „cel ce face să se acumuleze proprietatea”. Dar nu toate *logwa* sînt obiecte de aramă.
235. Arama este vie; mina și muntele de cupru sînt magice, pline de „plante de bogăție”, MASSET, Haida Texts, *Jesup*,

la haida și kwakitul, este identificată cu somonul, el însuși un obiect de cult<sup>236</sup>. Dar în afara acestui element

---

VI, pp. 681, 692. cf. SWANTON, *Haida*, p. 146, alt mit. Cuprul are mirosul său (ceea ce este adevărat) *Kwa. T.*, III, p. 64, r. 8. La tsimshian, privilegiul de a munci la prelucrarea cuprului constituie subiectul unui important ciclu de legende: mitul lui Tsauda și Gao, *Tsim. Myth.*, pp. 306 sq. Pentru catalogul temelor echivalente, v. BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 856. Cuprul pare să fi fost personalizat la bellakula, *Ind. Sag.*, p. 261; cf. BOAS, „Mythlogy of the Bella Coola Indians”, *Jesup Exp.*, I, partea 2, p. 71, în care mitul cuprului este asociat cu mitul cochiliilor de ureche-de-mare. Mitul tsimshian al lui Tsauda se asociază cu mitul somonului despre care vom vorbi.

236. Fiind roșu, cuprul se identifică: soarelui, ex. *TI.T.M.*, nr. 39, n. 81; „focului căzut din cer” (nume al unui obiect din aramă), BOAS, *Tsimshian Texts and Myths.*, p. 467; și somonului. Această identificare este clară în special pentru cultul kwakiutl al gemenilor, fii ai somonului și cuprului, *Ethn., Kwa.*, pp. 685 sq. Secvența mitică pare a fi următoarea: primăvara, sosirea somonului, soarele renaște, roșu, aramă. Identitatea dintre somon și aramă este caracteristică națiunilor nordice (v. Catalogul ciclurilor echivalente, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 856). Ex. mitul haida din MASSET, *Haida T.*, *Jesup*, VI, pp. 689, 691, r. 6 sq., n. 1; cf. p. 692, mitul nr. 73. Aici găsim un echivalent exact al legendei inelului lui Policrate: un somon care înghite aramă, *SIDEGATE (H. T. M.)*, p. 82). La tlingit și, ca urmare, și la haida, există un mit al unei ființe al cărei nume se traduce în engleză prin *Mouldy-end* (numele somonului); v. mitul lui Sitka: lanțuri de aramă și somoni, *TI.T.M.*, p. 307. Somonul într-o cutie devine om, altă versiune a lui Wrangel, *ibid.*, nr. 5. Pentru echivalențe, v. BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 857. Un obiect tsimshian se numește „cupru care urcă râul”, aluzie evidentă la somon, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 857.

Ar fi locul să căutăm ceea ce apropie cultul cuprului de cel al cuarțului, v. mai sus. Ex. mitul muntelui de cuarț, *Kwa. T.*, seria a II-a, *Jesup*, X, p. 111.

De asemenea, poate fi asociat cu cultul jadului la tlingit; Somonul de jad care vorbește, *TI.T.M.*, p. 5. O piatră din jad vorbește și dă nume, *SITKA, TI.T.M.*, p. 416. În fine, să amintim și cultul cochiliilor și asocierea lui cu mitul cuprului.

de mitologie metafizică și tehnică<sup>237</sup>, toate obiectele de aramă sînt, fiecare în parte, obiecte ale unor credințe individuale și speciale. Fiecare obiect de aramă mai important din familiile șefilor de clan are numele său<sup>238</sup>,

---

237. Am văzut că familia lui Tsauda, la tsimshian, pare să fie familia întemeietoare sau cea deținătoare a secretelor aramei. Iar mitul (kwakiutl) al familiei princiare Dzawadaenoqu pare să fie de același gen. El alătură pe Laqwagila – cel ce produce arama – lui Qomqomgila, Bogatul și Qomoqoa, „Bogata”, cea care face obiectele din aramă *Kwa. T. III*, p. 50, și unește totul cu ajutorul unei păsări albe (soarele), copil al păsării-tunet, pasăre care miroase arama și se transformă în femeie, cea care naște gemenii care simt arama după miros, *Kwa. T., III*, pp. 61 la 67.

238. Fiecare obiect are un nume al său. „Obiectele cele mai mari din aramă care au câte un nume”, se spune în discursurile kwakiutl, BOAS, *Sec. Soc.*, pp. 348, 349, 350. Lista acestor nume, din nefericire fără indicarea clanului proprietar permanent, în *ibid.*, p. 344. Sîntem informați destul de bine despre numele obiectelor mari din aramă la kwakiutl. Aceste nume dovedesc culturile și credințele cărora le sînt atașate. Un obiect se intitulează „Luna” (tribul nisqa), *Ethn. Kwa.*, p. 856. Altele au numele spiritului pe care îl încarnează, spirit care le-a dăruit. Ex. Dzonoqoa, *Ethn. Kwa.*, p. 1421; le reproduc chiar figura. Alte obiecte poartă numele spiritelor ce au întemeiat totemurile: de ex. „față de castor”, *Ethn. Kwa.*, p. 1427; „leu de mare”, *ibid.*, p. 894. Unele fac doar o simplă aluzie la formă: de ex. „obiect în T”; sau se numesc simplu „Marele obiect”, *ibid.*, p. 1289. „obiectul care cîntă”, *ibid.*, p. 962 (în aceiași timp nume de șef). Altele fac aluzie la potlatch-ul pe care îl încarnează și îi acumulează valoarea. Numele lui Maxtoselem (obiect) este „cel de care celorlalți le este rușine”, Cf. *Kwa. T., III*, p. 452, n. 1: „le este rușine de datorii” (datorii: *gagim*). Alt nume: „caută-gîlceava”, *Ethn. Kwa.*, pp. 893, 1026 etc.

Despre numele obiectelor din aramă la indienii tlingit, v. SWANTON, *Tlingit*, pp. 421, 405. Majoritatea acestor nume sînt totemice. Pentru numele obiectelor haida și tsimshian, nu cunoaștem decît pe cele ce au același nume ca al șefilor sau proprietarilor.

individualitatea și valoarea sa proprie<sup>239</sup>, în adevăratul înțeles al cuvîntului, valoare magică și economică, permanentă, perpetuată sub vicisitudinile transmiterii sau chiar distrugerii parțiale sau totale în cadrul potlatch-ului<sup>240</sup>.

Ele mai au o virtute: aceea de a atrage și alte obiecte din aramă, tot așa cum bogăția atrage bogăție sau cum demnitățile antrenează onorurile, stăpînirea spiritelor și alianțele favorabile<sup>241</sup> și reciproc. – Trăiesc, au o mișcare

239. Valoarea obiectelor de aramă la tlingit variaza după înălțimea lor și se măsoară în numărul sclavilor, *Tl.T.M.*, pp. 337, 260, p. 131 (Sitka și Skidegate etc., tsimshian), Tate în *BOAS, Tsim. Myth.*, p. 540; cf. *ibid.*, p. 436. Principiul echivalent: (haida), SWANTON, *Haida*, p. 146.

Domnul Boas a studiat modul în care fiecare obiect își crește valoarea prin potlatch-uri succesive: de exemplu, valoarea reală pentru un vas lesaxalayo era în 1909-1910: 9000 de pături de lînă a 4 dolari fiecare, 50 de bărci, 6000 pături cu nasturi, 260 brățări de argint, 60 de aur, 70 perechi de cercei din aur, 40 mașini de cusut, 25 fonografe, 50 de măști; și crainicul va spune: „Voi da aceste mărunțișuri pentru prințul Laqwagila”. *Ethn. Kwa.*, p. 1352; cf. *ibid.*, r. 28, în care obiectul de aramă este comparat cu un „corp de balenă”.

240. Despre principiul distrugerii v. mai sus. Totuși, distrugerea obiectelor din aramă are un caracter specific. La kwakiutl, distrugerea se face pe bucăți, cîte un sfert la fiecare potlatch. Încercarea de a recuceri obiectul întreg, la unul din următoarele potlatch-uri, era un act de onoare, urmînd ca sferturile să fie reunite pînă la completarea obiectului. Unui asemenea obiect îi crește valoarea, *BOAS, Sec. Soc.*, p. 334.

În orice caz, a le „consuma” și a le „sparge” înseamnă să le omori, *Ethn. Kwa.*, p. 1285, r. 8 și 9. Expresia comună este „să le arunci în mare” și este uzuală și la tlingit, *Tl.T.M.*, p. 63; p. 399, cîntul 43. Dacă nu se îneacă sau nu eșuează, dacă nu mor, atunci sînt false, fiind din lemn, deci plutesc. (Povestea unui potlatch tsimshian contra haida, *Tsim. Myth.*, p. 369.) O dată sparte, înseamnă „că au murit pe plajă” (kwakiutl), *BOAS, Sec. Soc.*, p. 564 și n. 5.

241. Se pare că la kwakiutl existau două tipuri de obiecte de aramă: cele foarte importante, ce nu puteau fi înstrăinate

autonomă<sup>242</sup>, antrenînd și alte obiecte<sup>243</sup>. La kwakiutl, unul dintre ele<sup>244</sup> se numește „cel ce antrenează”, formula descriind cum se adună obiectele de aramă în jurul lui, în același timp numele proprietarului său fiind „proprietate ce se scurge către mine”. Un alt nume frecvent al obiectului este „cel ce aduce proprietate”. La haida, la tlingit, obiectele din aramă constituie „fortăreața” ce-o încon-

de familie, neputînd fi sparte și refăcute, și cele care circulau intacte, avînd o valoare mai mică și urmîndu-le pe primele asemenea unui satelit. Ex. BOAS, *Sec. Soc.*, pp. 564, 579. Posesiunea asupra acestor obiecte secundare corespunde, la kwakiutl, posesiunii titlurilor nobiliare și a rangurilor de ordin doi împreună cu care circulau de la șef la șef, de la familie la familie, între generații și sexe. Titlurile importante și obiectele mari de aramă rămîneau, se pare, fixe în interiorul clanurilor și triburilor. Ar fi fost și dificil să fie altfel.

242. Un mit haida referitor la potlatch-ul dat de șeful Hayas relatează cum cînta un asemenea obiect: „Acest lucru este foarte rău. Oprește-te Gomsywa (nume de oraș și de erou); în jurul acestui mic obiect sînt multe alte obiecte din aramă”. Haida Texts, *Jesup*, VI, p. 760. Este vorba despre „un obiect mic de aramă” care devine de la sine mare, în jurul lui adunîndu-se altele. Cf. mai sus obiectul-somon.
243. Într-un cîntec de copii, *Ethn. Kwa.*, p. 1312, r. 3, r. 14, „obiectele de aramă cu nume importante de șefi de triburi se vor aduna în jurul său”. Se consideră că obiectele cad „cu de la sine putere în casa șefului” (nume de șef haida, SWANTON, *Haida*, p. 274, E). Ele „se întîlnesc în casă”, sînt „lucruri plate ce se reîntîlnesc”, *Ethn. Kwa.*, p. 701.
244. Mitul „Celui ce aduce obiecte de aramă” în mitul „Celui ce invită” (Qoexot'enoX), *Kwa. T.*, III, p. 248, r. 25, r. 26. Același obiect este numit „cel ce aduce proprietatea”, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 415. Cîntecul secret al nobilului care poartă titlul „Cel ce invită” este:

„Numele meu va fi «proprietatea ce se îndreaptă către mine»,  
din cauza celui ce aduce obiecte din aramă

Obiectele din aramă se îndreaptă către mine din cauza celui  
ce aduce obiecte din aramă.”

Textul kwakiutl spune *aqwagila*, „cel ce face obiecte din aramă” și nu doar „cel ce aduce obiecte din aramă”.



joară pe prințesa ce le aduce<sup>245</sup>; de altfel, șeful care le posedă<sup>246</sup> devine de neînvinc. Sînt „talgerele din cupru<sup>247</sup> divine” din casă. Deseori, mitul le confundă pe toate: spiritele care dăruiesc obiecte de aramă<sup>248</sup>, proprietarii

- 
245. Ex. într-un discurs de potlatch tlingit, *Tl.T.M.*, p. 379; (tsimshian) obiectul este un „scut”, *Tsim. Myth.*, p. 386.
246. Într-un discurs referitor la donarea obiectelor de aramă în cinstea fiului proaspăt inițiat, „obiectele date sînt o «armură», o armură a proprietății”, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 557 (aluzie la obiectele ce atîrnă la gît). Titlul tînărului este Yaqois, „cel ce poartă proprietatea”.
247. Un ritual important, desfășurat în perioada de claustrare a prințeselor pubere kwakiutl, arată foarte bine aceste credințe: ele poartă obiecte de aramă și cochilii de ureche-de-mare și, în acele clipe, iau numele obiectelor de aramă, ale „talgerelor divine din casă”. Se spune atunci că împreună cu soții lor vor avea lesne obiecte de aramă”, *Ethn. Kwa.*, p. 701. „Obiecte din casă” este numele surorii unui erou awikenoq, *Kwa T.*, III, p. 430. Cîntecul uneia dintre fiicele nobile kwakiutl, prevestind un fel de *swayamvara* (alegerea soțului la hinduși), aparține probabil aceluiasi ritual și se exprimă astfel: „Stau așezată pe obiectele de aramă. Mama îmi țese centura pentru cînd voi avea «talgerele din casă» etc”. *Ethn. Kwa.*, p. 1314.
248. Adesea obiectele sînt identice spiritelor. Este binecunoscuta temă a scutului și a blazonului heraldic însuflețit. Identitatea obiectului cu „Dzonoqoa” și cu „Qominoqa”, *Ethn. Kwa.*, pp. 1421, 860. Obiectele din aramă sînt animale totemice, BOAS, *Tsim Myth.*, p. 460. În alte cazuri, sînt doar atributele unor animale mitice. „Cerbul-lopătar de aramă” și „coarnele sale ramificate de aramă” joacă un anume rol în sărbătorile de vară la kwakiutl, BOAS, *Sec. Soc.*, pp. 630, 631; cf. p. 729: „Măreția corpului său” (literar, bogăția de pe corpul său). Indigenii tsimshian consideră obiectele de aramă ca fiind „părul spiritelor”, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 326; ca „excremente ale spiritelor” (catalog de teme în BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 837); gheare de vidră de uscat, *ibid.*, p. 563. Obiectele de aramă sînt folosite de spirite la potlatch-urile pe care le oferă între ele, *Tsim. Myth.*, p. 285; *Tl.T.M.*, p. 51. Obiectele „le fac plăcere”. Pentru comparație, v. BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 846; v. mai sus p. 56.

acestor obiecte de cupru și obiectele înseși<sup>249</sup>. Imposibil să deosebim în ce constă forța unui spirit ori cea a bogăției altuia: obiectul de aramă vorbește, mormăie nemulțumit<sup>250</sup>; el cere să fie oferit în dar, distrus, este învelit în cuverturi pentru a-i fi cald, așa după cum șeful este înmormântat în cuverturile pe care trebuia să le distribuie<sup>251</sup>.

Dar, pe de altă parte, o dată cu bunurile<sup>252</sup>, se transmit bogățiile și norocul. Posesorul inițial al unor asemenea

249. Cîntecul lui Neqapenken (Fața lui Zece-coți): „Sînt o piesă de aramă, iar șefii triburilor sînt obiecte sfărîmate de aramă”. BOAS, *Sec. Soc.*, p. 482; cf. p. 667, pentru text și pentru o traducere literală.

250. Dandalayu, obiectul care „bombăne nemulțumit în casă” pentru a fi dat, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 622 (discurs). Maxtoslem, obiectul „care plînge că nu este spart”. Păturile cu care este învelit „îi țin de cald”, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 572. Ne reamintim că el se numește „cel pe care celorlalte obiecte le este rușine să-l privească”. Un alt obiect de aramă ia parte la potlatch și „îi este rușine”, *Ethn. Kwa.*, p. 882. r. 32.

Un obiect haida (MASSET), Haida Texts, *Jesup*, VI, p. 689, proprietate a unui șef supranumit „Cel a cărui proprietate produce zgomot”, cîntă după ce a fost spart: „Voi putrezi aici, eu am antrenat pe mulți” (în moarte, din cauza potlatch-urilor).

251. Cele două ritualuri, ale donatorului și primitivului înmormîntați sub grămezi de pături sau pășind pe ele sînt echivalente: într-un caz, ești superior, în celălalt, inferior propriei averi.

252. *Observație generală*. Cunoaștem destul de bine cum și de ce se transmit bunurile la indienii nord-vest americani, în cursul ceremoniilor, al irosirilor și distrugerilor. Dar sîntem încă prost informați asupra formei pe care o ia actul tradiției unor obiecte, în particular cele de aramă. Această problemă va trebui să fie obiectul unei anchete. Puținul pe care-l știm este extrem de interesant și denotă cu siguranță legătura proprietății cu proprietarii. Nu numai ceea ce corespunde cedării unui obiect se numește „a pune obiectul de aramă la umbra numelui” cuiva, iar achiziționarea lui se numește „a da greutate” noului proprietar (kwakiutl), BOAS, *Sec. Soc.*, p. 349; nu numai că, la haida,

obiecte de aramă (sau posesorul de talismane) dă ceva din propriul său spirit și din spiritele ajutătoare, ele însele mijloace de a cuceri – obiecte din aramă, bogății, rang, suflete; toate sînt, de altfel, echivalente. De fapt, luînd în considerare atît obiectele de aramă, cît și celelalte forme permanente de bogății, ce sînt în egală măsură obiecte de tezaur și de *potlatch* (măști, talismane etc.), constatăm că toate se confundă cu modul lor de întrebuițare și cu efectul pe care îl produc<sup>253</sup>. Prin intermediul lor se obțin rangurile; obținînd bogăția, se va obține și spiritul, iar acesta, la rîndul lui, pune stăpînire pe eroul învingător de obstacole; el îi cere plata pentru transele sale șamanice, pentru dansurile rituale, pentru serviciile guvernării sale. Totul se leagă și se confundă; lucrurile au personalitate, iar personalitățile fac parte dintre permanențele clanului. Titluri, talismane, obiecte din aramă și spiritele șefilor sînt omonime și sinonime<sup>254</sup>, au aceeași natură și

---

atunci cînd se cumpără un teren se fabrică un obiect de aramă, *Haida T. M.*, p. 86; dar obiectul de aramă servește ca instrument de lovire, ca la romani: cei cărora li se dă sînt loviți cu el; ritualul este atestat într-o poveste (Skidegate), *ibid.*, p. 432. În acest caz, lucrurile atinse cu un obiect de aramă îi sînt anexate și sînt ucise de acesta; este un ritual de „pace”, dar și un „dar”.

Indigenii kwakiutl păstrează amintirea unui ritual de transmitere de bunuri care se regăsește și la eschimoși (un mit din BOAS, *Sec. Soc.*, pp. 284 și 385; cf. 677, r. 10): eroul mușcă din tot ce primește. Un mit haida descrie cum linge femeia-șoarece tot ceea ce oferă în dar, *Haida Texts, Jesup*, VI, p. 191.

253. Într-o ceremonie de nuntă (ruperea simbolică a toiagului) se cîntă:

„Voi sosi și voi face bucăți muntele Qatsai. Îl voi face pietre pentru foc.

Din partea șefilor cei mari, bogățiile tocmai se scurg către el. Bogățiile tocmai se scurg către el de pretutindeni;

Toți șefii cei mari doresc protecția pe care el o oferă.”

254. Ele sînt, de altfel, identice, la kwakiutl cel puțin. Unii nobili sînt identificați cu *potlatch*-ul pe care îl dau. Titlul

aceeași funcție. Circulația bunurilor o urmează pe cea a bărbaților, a femeilor și copiilor, a ospetelor, a ritualurilor, ceremoniilor și dansurilor, chiar a glumelor și injuriilor. De fapt, este una și aceeași circulație. Dacă lucrurile sînt date și înapoiate, faptul se întîmplă deoarece *se dau și se returnează* „semne de respect”, adică „formule de politețe”. Și, de asemenea, pentru că acela care *dă se dă pe sine și, dîndu-se*, o face pentru că fiecare – el și bunurile lui – *este dator* celorlalți.

### Prima concluzie

Am găsit, deci, la patru grupuri importante de populații: mai întîi *potlatch*-ul, la două sau trei dintre grupuri; apoi, rațiunea sa principală și forma lui normală; dincolo de acestea, în toate grupurile, forma arhaică a schimbului: darul oferit și întoarcerea darului primit. În plus, am

---

cel mai important al celui mai important șef este Maxwa, care înseamnă „mare potlatch”, *Ethn. Kwa.*, pp. 972, 976, 805. Cf., în același clan, „cel ce oferă potlatch” etc. Într-un alt trib al aceleiași națiuni, la dzawadeenoxu, unul din titlurile principale este „Polas”, vezi *supra*, *Kwa T.*, III, p. 43 pentru genealogie. Șeful principal la heiltsuq se află în relație cu spiritul „Qominoaqa”, „Bogata”, și se numește „Cel ce face bogății”, *ibid.*, pp. 427, 424. Prinții Qaqtsenoqu au „nume de vară”, adică nume de clanuri ce desemnează exclusiv „proprietăți”, nume „yaq”: „proprietate pe trup”, „mare proprietate”, „deținătorul de proprietate”, „locul proprietății”, *Kwa. T.*, III, p. 191; cf. p. 187, r. 14. Un alt trib kwakiutl, tribul naqoataq, dă șefilor numele de „Maxwa” și „Yaxlem”, potlatch și proprietate; acest nume figurează în mitul „Corpurilor de piatră” (Cf. „Coaste de piatră”, fiul Furtunii, haida). Spiritul îi spune: „Numele tău va fi Proprietate, Yaxlem”, *Kwa, T.*, III, p. 215, r. 39.

La fel, un șef haida se numește „cel ce nu poate fi cumpărat” (obiectul de cupru pe care rivalul nu-l poate cumpăra) SWANTON, *Haida*, p. 294, XVI, 1. Același șef se mai numește „Toate la un loc”, adică „adunare pentru potlatch”, *ibid.*, nr. 4. Cf. *supra* titlul „Proprietate din casă”.

identificat circulația bunurilor din aceste societăți cu circulația drepturilor și a persoanelor. Am putea să ne oprim aici. Nenumăratele aspecte importante, precum și dezvoltarea lor ne îndreptățesc pe deplin să ne închipuim acel mod de organizare care a fost specific unei mari părți a omenirii, pentru o îndelungată perioadă de tranziție, și care mai există și în alte părți decât cele descrise. Putem să ne dăm seama că *principiul schimbului de daruri a fost cel specific societăților ce au depășit faza „prestațiilor totale”* (de la clan la clan, de la familie la familie), *fără să ajungă la contractul pur individual*, la piața pe care rulează banul, la vânzarea propriu-zisă și, mai ales, *la noțiunea de preț estimat în monedă*.

### CAPITOLUL III

## Prezențe ale acestor principii în drepturile și economiile din vechime

Toate datele de mai sus au fost culese în domeniul pe care-l numim al etnografiei. Mai mult, ele au fost localizate în societăți care populează țărmul Pacificului<sup>1</sup>. De obicei, ele sînt utilizate cu caracter de curiozitate sau, la rigoare, de comparație, pentru a vedea în ce măsură societatea noastră se îndepărtează sau se apropie de genul de instituții pe care le numim „primitive”.

Totuși, datele au o valoare sociologică, deoarece ne permit să înțelegem un moment al evoluției sociale. Mai mult: ele sînt importante pentru istoria socială. Sînt instituții care au facilitat tranziția către sistemele noastre juridice și economice și pot ajuta la explicarea din punct de vedere istoric a propriilor noastre societăți. Morala și practica schimburilor utilizate de societățile care ne-au precedat mai păstrează mărturii, mai mult sau mai puțin importante, ale principiilor pe care le-am analizat. Credem că vom putea demonstra că, de fapt, dreptul și economia noastră s-au născut din instituții similare precedente<sup>2</sup>.

Trăim în societăți care fac o deosebire netă (opозиția fiind astăzi criticată de juriștii înșiși) între drepturile reale și cele personale, între indivizi și bunuri. Această separație este fundamentală: ea constituie chiar condiția unei părți a sistemului nostru de proprietate, înstrăinare și schimb. Or, pentru dreptul pe care l-am studiat, ea este străină. De asemenea, civilizațiile noastre, începînd cu cele semită, greacă și romană, fac o netă deosebire între

---

1. Evident, știm că ele au și o altă dezvoltare și doar în mod provizoriu cercetarea se oprește aici.

2. Meillet și Henri Lévy-Bruhl, ca și regretatul Huvelin, ne-au dat sfaturi prețioase pentru paragraful ce urmează.

obligația și prestația non-gratuită, pe de o parte, și dar, pe de alta. Dar nu sînt oare aceste distincții de dată mai recentă în cadrul dreptului marilor civilizații? N-au trecut ele printr-o fază anterioară, cînd nu exista această mentalitate rece și calculată? N-au practicat ele chiar aceste obiceiuri ale schimbului de daruri, obiceiuri în care oamenii și bunurile se contopesc? Analiza cîtorva trăsături ale sistemelor de drept indo-europene ne va permite să arătăm că și acestea au traversat, ele însele, asemenea avatar. Vom găsi vestigii la Roma, iar în India și Germania vom vedea asemenea drepturi, viguroase încă, funcționînd pînă la o dată relativ recentă.

## I

### Drept personal și drept real (Dreptul roman timpuriu)

Apropierea dintre sistemele de drept arhaic și dreptul roman de dinaintea epocii, relativ timpurii, cînd acesta a pătruns în istorie<sup>3</sup>, și dreptul german din epoca în care<sup>4</sup> istoria l-a consemnat ca atare, este în măsură să ne clarifice asupra celor două din urmă.

În particular, o asemenea analiză ne va permite să punem din nou în discuție una din problemele cele mai controversate din istoria dreptului, și anume teoria lui *nexum*<sup>5</sup>.

- 
3. Cunoaștem că, excepție făcînd ipotetica reconstituire a celor *Douăsprezece table* și unele texte de lege păstrate pe inscripții, avem surse foarte sărace pentru tot ceea ce se referă la primele patru secole ale dreptului roman. Totuși, nu vom adopta poziția hipercritică a domnului LAMBERT, „Istoria tradițională a celor Douăsprezece table” (*Mélanges Appleton*), 1906. Trebuie să convenim însă că o mare parte din teoria romaniștilor și chiar din teoria istoricilor antichității romane trebuie tratate drept ipoteze. Nu ne putem permite să mai adăugăm pe listă încă una.
  4. Despre dreptul germanic, vezi mai departe.
  5. Despre *nexum*, vezi HUVELIN, „Nexum”, în *Dict. des Ant.*; „Magie și drept individual” (*Année*, X) și analizele și discuțiile

Huvelin, într-o lucrare ce a clarificat problema<sup>6</sup>, a apropiat *nexum* de germanicul *wadium*, și, în general, de „gajurile suplimentare” (Togo, Caucaz etc.) oferite cu prilejul unui contract; apoi, l-a pus în legătură cu magia și cu puterea ce o conferă celui alt oricel lucru venit în contact cu contractantul. Dar, această ultimă explicație nu are valoare decît în unele cazuri. Sancțiunea magică este doar posibilă, ea nefiind decît o consecință a naturii și a caracterului spiritual al unui lucru oferit. Mai întîi, gajul suplimentar și, în particular, *wadium* la germani<sup>7</sup> constituie mai mult decît un schimb de gajuri vitale destinate unei posibile luări în posesie de tip magic. De obicei, lucrul lăsat în gaj nu are valoare: de exemplu, schimbul de bețe, *stips* în stipulația dreptului roman<sup>8</sup> și

---

sale în *Année Sociologique*, VII, pp. 472 sq.; IX, pp. 412 sq.; XI, pp. 442 sq.; XII, pp. 482 sq; DAVY, *Foi jurée*, p. 135; pentru bibliografia și teoria romanștilor, vezi GIRARD, *Manuel élémentaire de droit romain*, ed. a 7-a, p. 354.

Huvelin și Girard ni se par foarte aproape de adevăr din toate punctele de vedere. La teoria lui Huvelin propunem un singur complement și o obiecție. „Clauza de injurie” (*Magie et Droit ind.*, p. 28, cf. Injuria, *Mél. Appleton*), după noi, nu este numai magică, ci și un caz clar, un vestigiu al vechiului drept al potlatch-ului. Faptul că unul este debitor și celălalt creditor dă celui superior posibilitatea de a-și ofensa adversarul, cel ce îi este obligat. De aici, o serie considerabilă de relații asupra cărora atrăgeam atenția în acel *Année Sociologique*, referitoare la *Joking relationships*, la „înrudirile vesele”, în particular la winnebago (sioux).

6. HUVELIN, „Magie et Droit individuelle”, *Année*, X.
7. Vezi mai departe pag. 164. Despre *wadiatio*, vezi DAVY, *Année*, XII, pp. 522-523.
8. Această interpretare pentru cuvîntul *stips* are la bază pe cea a lui Isidor din Sevilla, vezi pp. 24, 30. Vezi HUVELIN, „Stips, stipulatio” etc. (*Mélanges Fadda*), 1906. GIRARD, *Manuel*, pag. 507, n. 4, după Savigny, opune textele lui Varro și Festus acestei interpretări figurate. Dar Festus, după ce, într-adevăr, a spus „stipulus” „firmus”, într-o frază, din nefericire, parțial distrusă, vorbește de un „[...] defixus”, poate bețe plantate în pămînt (cf. aruncarea bățului cu



*festuca notata* în stipulația germană; chiar arvunile<sup>9</sup>, de origine semită, constituie mai mult decît avansuri, fiind, mai frecvent, reziduuri arhaice ale darului obligatoriu și reciproc; prin ele se realizează angajamentul între contractanți. Din acest motiv, schimburile suplimentare imaginează acel du-te-vino al sufletelor și lucrurilor ce se confundă între ele<sup>10</sup>. *Nexum*-ul, ca legătură legitimă, își are originea atît în lucruri, cît și în oameni.

---

prilejul vînzării pămîntului în contractele din epoca lui Hamurapi, în Babilon, vezi CUQ, „Études sur les contrats” etc., *Nouvelle Revue historique du Droit*, 1910, p. 467).

9. Vezi HUVELIN, *loc. cit.*, în *Année Sociologique*, X, p. 33.
10. Nu ne vom amesteca în discuțiile romaniștilor; adăugăm doar cîteva observații celor făcute de Huvelin și Girard referitoare la *nexum*. 1<sup>0</sup> Cuvîntul provine din *nectere* și, referitor la acest ultim termen, Festus (*ad verb.*; cf. s.v. *obnectere*) a păstrat unul din rarele documente pontificale care ne-au parvenit: *Napuras stramentis nectito*. Documentul face evident aluzie la interdicția proprietății indicată de nodurile de paie. Deci lucrul transmis (*tradita*) era marcat și legat, sosind la destinatar (*accipiens*) purtînd această legătură. Putea să-l lege deci. 2<sup>0</sup> Individul devenit *nexus* este primitorul (*accipiens*). Or, formula ceremonială pentru *nexum* îl presupune cumpărat (*emptus*), în limbaj uzual. Dar (vezi mai departe) *emptus* înseamnă într-adevăr *acceptus*. Individul care a primit un obiect este el însuși mai mult decît cumpărat, acceptat prin preț, deoarece, o dată cu obiectul, el a primit și un lingou de aramă. Se poartă discuții pentru a ști dacă în acest act există *damnatio*, *mancipatio* etc. (GIRARD, *Man.*, p. 503). Fără a ne pronunța în această problemă în favoarea vreunei părți, credem că toți acești termeni sînt sinonimi, cf. expresiei *nexo mancipioque* și *emit mancipioque accepit* de pe inscripții (vînzarea sclavilor). Și nimic nu e mai simplu decît această sinonimie, deoarece chiar faptul de a accepta ceva de la cineva ne obligă: *damnatus*, *emptus*, *nexus*. 3<sup>0</sup> Mi se pare că romaniștii, chiar și Huvelin, n-au acordat atenție suficientă la un detaliu al *nexum*-ului: destinația lingoului de aramă, *aes nexum*, atît de discutat de Festus (*ad verb. nexum*). Acest lingou, pe timpul ceremonialului *nexum*, se transmite de

Chiar și formalismul acestor lucruri le poate demonstra importanța. În dreptul roman civil, tradiția bunurilor – cele esențiale fiind sclavii și vitele, mai târziu pământurile și clădirile – nu avea nimic comun, simplu sau profan. Întotdeauna tradiția este solemnă și reciprocă<sup>11</sup>; ea se desfășoară în grup: cei cinci martori, cel puțin prieteni,

---

la un *tradens* la un *accipiens*. Dar, credem, atunci când cel din urmă se achită, nu numai că îndeplinește prestația promisă, livrează marfa sau plătește prețul, dar, cu aceeași balanță și în prezența acelorași martori, el înapoiază acel *aes* celui ce a vândut sau a împrumutat etc.; adică îl cumpără, îl primește la rîndul lui. Acest ritual de *solutio* al *nexum*-ului este descris perfect de GAIUS, III, 174 (textul este reconstituit; adoptăm lecția primită de GIRARD, cf. *Manuel*, p. 501, n.; cf. *ibid.*, 751). La o vânzare cu plata pe loc, cele două acte se petrec, ca să zicem așa, concomitent sau la intervale foarte scurte, simbolul dublu apărînd mai puțin evident decît în cazul vânzării pe termen sau al unui împrumut solemn; din acest motiv, jocul dublu nu a fost sesizat. Totuși, el funcționează. Dacă interpretarea noastră este exactă, în afară de *nexum* provenit din lucruri, există un alt *nexum* provenit din lingoul dat și primit de ambele părți, cîntărit cu aceeași balanță, *banc tibi libram primam postremamque*, de către cei doi contractanți, legați astfel rînd pe rînd.<sup>40</sup> De altfel, să presupunem pentru un moment că am putea să ne reprezentăm un contract roman înainte de moneda din bronz, și chiar înaintea lingoului cîntărit sau înainte chiar de bucata de aramă turnată, *aes flatum*, reprezentînd o vacă (știm că primele monede romane au fost bătute de *gentes* și reprezentau vitele, fiind, fără îndoială, titluri ce angajau animalele acestor *gentes*). Să presupunem o vânzare în care prețul e plătit în vite adevărate sau figurate. Este suficient să ținem cont că livrarea acestor animale-preț sau a reprezentării acestora, apropie pe contractanți și, în particular, pe vânzător de cumpărător; ca la o vânzare sau ca la orice cedare de turme, cel ce cumpără sau ultimul posesor rămîn, cel puțin un timp (vicii redibitorii etc.), în legătură cu vânzătorul sau posesorul precedent (vezi mai departe caracteristicile dreptului hindus și ale folclorului).

11. VARRO, *De re rustica*, II, p. 1, 15.

și „mînuitorul balanței”. În tradiția aceasta intervin considerații străine de conceptele noastre moderne, pur juridice sau pur economice. Un *nexum*, așa cum este el stabilit, abundă de reprezentări religioase, după cum bine a observat Huvelin, doar că le-a considerat într-o prea mare măsură ca fiind exclusiv magice.

Desigur, *nexum*-ul, cel mai vechi contract al dreptului roman, se detașează de fondul contractelor colective și, de asemenea, de sistemul antic al darurilor care obligă. Preistoria sistemului roman de obligații nici nu va fi scrisă poate vreodată cu certitudine. Putem totuși să indicăm, cred, în ce direcție s-ar putea investiga.

Există, cu siguranță, o legătură în lucruri, *în plus* față de cele magice și religioase, legăturile cuvintelor și gesturilor formalismului juridic.

Această legătură este încă marcată de cîțiva termeni foarte vechi ai dreptului latin și al popoarelor italice. Etimologia unora dintre acești termeni pare o dovadă în acest sens. Ceea ce urmează poate constitui o ipoteză.

La origine, lucrurile însele aveau, cu siguranță, o personalitate și o virtute.

Lucrurile nu sînt ființe inerte, așa cum le considera dreptul lui Justinian sau cum le considerăm astăzi. În primul rînd, făceau parte din familie: *familia* romană cuprindea și *res*, nu numai persoane. Definiția o putem afla încă din *Digeste*<sup>12</sup> și trebuie remarcat că, pe măsură

---

12. Despre *familia*, vezi *Dig.*, I, XVI, *de verb. sign.*, nr. 195, § 1. *Familiae appellatio* etc., și *in res*, și *in personas diducitur* etc. (Ulpianus). Cf. Isidor din SEVILLA, XV, 9, 5. În dreptul roman, pînă într-o epocă foarte tîrzie, acțiunea în diviziune de moștenire a fost numită *familiae erciscundae*, *Dig.*, XI, II. Și în *Cod*, III, XXXVIII. Invers, *res* egalează *familia*; în *Cele douăsprezece table*, V, 3, *super pecunia tutelave suae rei*, Cf. GIRARD, *Textes de droit romain*, p. 869, n.; *Manuel*, p. 322; CUQ, *Institutions*, I, p. 37. GAIUS, II, 224, reproduce textul spunînd *super familia pecuniaque*. *Familia* egalează *res substantia*, tot în *Cod* (Justinian), VI, XXX, 5. Cf. încă *familia rustica* și *urbana*. *Dig.*, I, XVI, *de verb. sign.*, nr. 166.

ce coborâm în timp, cu atât antichitatea socotea într-o mai mare măsură că *res* fac parte din *familia*, desemnând chiar alimentele și mijloacele de existență ale familiei<sup>13</sup>. Etimologia cea mai corectă a cuvântului *familia* este, fără îndoială, cea care îl apropie<sup>14</sup> de sanscritul *dhāman* (casă).

Mai mult, lucrurile erau de două feluri. Se poate face distincție între *familia* și *pecunia*, între lucrurile ce aparțin de casă (sclavi, cai, asini, măgari) și animalele care cresc pe câmp, departe de grajduri<sup>15</sup>. Se poate face distincție între *res Mancipi* (lucruri cedate în deplină proprietate, vândute – *n. tr.*) și *res nec Mancipi*, în funcție de forma de vânzare<sup>16</sup>. Pentru primele, constituind lucruri de preț, inclusiv imobile sau chiar copii, nu poate exista înstrăinare decât într-o *Mancipatio*<sup>17</sup> (înmînare, vânzare sau cumpărare a unei proprietăți prin împlinirea unor formalități solemne – *n. tr.*) într-o luare (*capere*) în mîni (*manu*). Se poartă multe discuții pentru a se afla dacă distincția între *res Mancipi* și *res nec Mancipi* coincide cu cea dintre *familia* și *pecunia*. În ceea ce ne privește, cel puțin la origine, nu avem nici o îndoială. Lucrurile

13. CICERO, *De orat.*, 56; *Pro Caecina*, VII. – TERENCEIU, *Decem dierum vix mihi est familia*.

14. WALDE, *Latein. etymol. Wörterb.*, p. 70. Walde ezită asupra etimologiei pe care o propune, dar fără motiv. În plus, un *res* important, prin excelență, *Mancipium* de familie, este sclavul, *Mancipium* al cărui alt nume, *famulus*, are aceeași etimologie cu *familia*.

15. Asupra deosebirii *familia pecuniaque* atestată de *socratae leges* (vezi FESTUS, *ad verbum*) și de numeroase texte, vezi GIRARD, *Textes*, p. 841, n. 2, *Manuel*, pp. 274, 263, n. 3. Este sigur că nomenclatura n-a fost întotdeauna prea sigură, dar, contrar părerii lui GIRARD, credem că în vechime, la origine, exista o deosebire foarte precisă. Diviziunea se regăsește în limba oscă în *famelo in eituo* (*Lex Bantia*, r. 13).

16. Deosebirea între *res Mancipi* și *res nec Mancipi* n-a dispărut din dreptul roman decât în 532 d.C., printr-o abrogare expresă din dreptul civil.

17. Despre *Mancipatio* vezi mai departe. Faptul că a fost necesară, sau măcar licită, pînă într-o epocă atât de tîrzie, dovedește cu cîtă dificultate se despărțea familia de *res Mancipi*.

necuprinse în *mancipatio* sînt tocmai animalele de pe cîmp și banii (*pecunia*) al căror nume și formă derivă din primele. Se spune că *veteres romani* făceau aceleași distincții pe care le-am constatat în regimurile tsimshian și kwakiutl, unde se deosebesc bunurile permanente și esențiale din „casă” (cum se mai spune încă în Italia și la noi) de bunurile trecătoare – alimentele, vitele din preerie, metale, bani –, bunuri pe care chiar și fiii neemancipați le pot comercializa.

Apoi, la început, *res* n-a putut fi doar lucrul brut și tangibil, simplul obiect pasibil de tranzacții, așa cum a devenit el mai târziu. Etimologia cea mai corectă pare a fi cea care-l aseamănă cuvîntului sanscrit *rah*, *ratih*<sup>18</sup> (dar, cadou, lucru agreabil). *Res* trebuie să fi însemnat, înainte de orice, ceea ce face plăcere altuia<sup>19</sup>. Pe de altă parte, lucrul poartă întotdeauna pecetea proprietății de familie. Înțelegem atunci că pornind de la aceste lucruri *mancipi*, tradiția solemnă<sup>20</sup>, *mancipatio*, a creat o legătură de drept. Și asta deoarece în mîinile celui care primește (*accipiens*) rămîne, pentru un moment, ceva ce aparține „familiei” primului proprietar; rămîne și-l obligă pe actualul proprietar pînă ce acesta se va elibera prin îndeplinirea contractului, adică prin tradiția compensării bunului, a valorii sau a serviciului primit, compensare ce va lega la rîndul ei pe întîiul contractant.

---

18. Despre această etimologie, vezi WALDE, p. 650, *ad verb.* Cf. *rayih*, proprietate, lucru prețios, talisman; cf. avesticului, *rae*, *rayyi*, același sens; cf. vechiului irlandez *rath*, cadou plăcut.

19. Cuvîntul care desemnează *res* în limba oscă este *egmo*, cf. *Lex Bant.*, 1. 6, 11 etc. Walde alătură *egmo* lui *egere*, „lucru care ne lipsește”. Este foarte posibil ca vechile limbi italice să fi avut două cuvinte corespunzătoare și antitetice pentru a desemna lucrul dat care produce o plăcere, *res*, și lucrul care ne lipsește, *egmo*, și pe care îl așteptăm.

20. Vezi mai departe.

### Scolie

Noțiunea forței inerente obiectelor este intim legată de dreptul roman în două cazuri: furtul (*furtum*) și contractele (*re*).

În ceea ce privește furtul<sup>21</sup>, acțiunile și obligațiile pe care le antrenează se datoresc clar puterii din lucruri. Ea are o *aeterna auctoritas* prin sine însăși<sup>22</sup>, făcându-și simțită prezența când este furată. Sub acest aspect, noțiunea romană de *res* nu diferă de proprietatea hindusă sau haida<sup>23</sup>.

Contractele *re* formează patru dintre contractele cele mai importante: împrumut, depozitare, garanție și comodat. O serie de contracte nenumite – în particular cele pe care noi le credem a sta, împreună cu vânzarea, la originea contractului –, darul și schimbul<sup>24</sup> sînt tot *re*. Dar acest fapt este fatal. Într-adevăr, chiar și astăzi, ca și în dreptul roman, este imposibil să ieșim din cadrul celor mai vechi reguli de drept<sup>25</sup>: pentru un dar trebuie să existe un obiect sau un serviciu. Și trebuie ca acest obiect sau serviciu să creeze obligații. Este evident, de exemplu, că revocarea donației pe motiv de ingrati-tudine, revocare ce aparține dreptului roman recent<sup>26</sup> și

21. Vezi HUVELIN, „Furtum” (*Mélanges Girard*), pp. 159-175. *Etude sur le Furtum 1. Les sources*, p. 272.

22. Expresie dintr-o lege foarte veche. *Lex Atinia*, păstrată de AULUS-GELLUS, XVII, 7, *Quod subruptum erit ejus rei aeterna auctoritas esto*. Cf. extraselor din ULPIANUS, III, pp. 4 și 6; cf. HUVELIN, *Magie et Droit individuel*, p. 19.

23. Vezi mai departe. La populația haida, păgubitul nu avea altceva de făcut decît să pună o farfurie la ușa hoțului și lucrul, de obicei, revenea.

24. GIRARD, *Manuel*, p. 256, *Dig.*, XIX, IV, *De permut.*, 1, 2: *permutatio autem ex re tradita initium obligationi praebet*.

25. *Mod. Regul.*, în *Dig.*, XLIV, VII, *de Obl. et act.*, 52, *re obligarum cum res ipsa intercedit*.

26. JUSTINIAN (523 d.C.), *Codul VIII*, LVI, 10.

care este uzuală în dreptul nostru, constituie un drept normal, am putea zice, chiar natural.

Dar faptele de mai sus sînt doar parțiale și își mențin valabilitatea doar pentru unele contracte. Teza noastră este mai generală. Credem că, în epocile străvechi ale dreptului roman, n-a existat nici un singur caz în care transmiterea (*traditio*) unui obiect (*res*) – chiar și a cuvintelor și a scrierilor – să nu fie unul din momentele importante. Dreptul roman a ezitat întotdeauna referitor la acest subiect<sup>27</sup>. Pe de o parte, el stipulează că solemnitatea schimburilor, cel puțin contractul, este necesară ca prescriind drepturile arhaice pe care le-am descris spunînd *nunquam nuda traditio transfert dominium*<sup>28</sup>; pe de alta, într-o epocă tardivă, cea a lui Dioclitian<sup>29</sup> (298 d.C.), spune: *Traditionibus et usucapionibus dominia, non pactis transferuntur. Res, ca prestație sau obiect, este un element esențial al contractului.*

În plus, toate aceste probleme foarte dezbătute sînt probleme de vocabular și de concepte; dată fiind sărăcia de surse vechi, ne aflăm într-o poziție în care rezolvarea lor este dificilă.

Pîna la acest punct sîntem pe un teren sigur. Ne va fi totuși permis să înaintăm și să indicăm juriștilor și lingviștilor o cale mai bună de cercetare, la capătul căreia va fi posibil să ne imaginăm un drept deja abandonat încă de pe vremea celor *Douăsprezece table* și, probabil, chiar anterior. Alți termeni, cum sînt *familia* sau *res*, se pretează și ei la un studiu mai aprofundat. Vom schița o serie de ipoteze, nici una poate foarte importantă, dar, în ansamblu, avînd o oarecare greutate.

Aproape toți termenii contractului și ai obligației, precum și un număr oarecare de forme ale acestui contract par să fie în legătură cu acest sistem al legăturilor spirituale create de către un act de *traditio*.

---

27. GIRARD, *Manuel*, p. 308.

28. PAUL, *Dig.*, XLI, I, 31, 1.

29. *Cod*, II, III, *De pactis*, 20.

Înainte de toate, contractantul este *reus*<sup>30</sup>; primind de la altul ceva (*res*), omul devine îndatorat (*reus*), atașat de obiectul însuși prin spiritul acestuia<sup>31</sup>. Etimologia a fost deja propusă. Deși adesea eliminată pe motiv că nu ne-ar oferi vreun indiciu, etimologia, dimpotrivă, ne oferă unul foarte clar. Într-adevăr, așa cum remarcă Hirn<sup>32</sup>, la origine, *reus* este un genitiv în *os* al lui *res*, înlocuindu-l pe *rei-jos*. Omul este posedat de obiect. Este drept că Hirn, ca și Walde care-l reia<sup>33</sup>, traduce *res* prin „proces” și *rei-jos* prin „implicat în proces”<sup>34</sup>. Dar

---

30. Despre sensul cuvântului *reus*, vinovat, responsabil, vezi MOMSEN, *Römische Strafrecht*, ed. 3, p. 189. Interpretarea clasică provine dintr-un fel de apriorism istoric care face parte din dreptul public individual și, în particular, criminal, dreptul primitiv și care vede în drepturile reale și în contracte niște fenomene moderne și rafinate. Deși ar fi atît de simplu să se deducă drepturile din contractul însuși.

31. *Reus* aparține limbajului religios (vezi WISSOWA, *Rel. u. Kultus der Römer*, p. 320, n. 3 și 4), de altfel, nu într-o măsură mai redusă decît dreptului: *voti reus*, *Eneida*, V, 237; *reus qui voto se numinibus obligat* (SERVIUS, *Ad Æn.*, IV, v. 699). Echivalentul lui *reus* este *voti damnatus* (Virgiliu, *Egl.*, V, v. 80); ceea ce este simptomatic deoarece *damnatus* = = *nexus*. Individul care a jurat se află în situația identică celui care a promis sau a primit un lucru. Este *damnatus* pînă în clipa cînd se va achita.

32. *Indo-germ. Forsch.*, XIV, p. 131.

33. *Latein. Etymol. Wörterb.*, p. 651, *ad verb. reus*.

34. Este chiar interpretarea dată de cei mai vechi juriști romani (CICERO), *De Or.*, II, 183, *Rei omnes quorum de re disceptatur*); sensul *res* = afacere ca dar pentru spirit. Această interpretare prezintă interesul de a păstra amintirea timpului celor *Douăsprezece table*, II, 2, cînd *reus* nu desemna numai acuzatul, ci ambele părți ale întregii afaceri, *actorul* și *reus*-ul procedurilor recente. Festus (*ad verb. reus*, cf. altui fragment *pro utroque ponitur*), comentînd cele *Douăsprezece table*, citează doi vechi jurisconșulți romani asupra subiectului. Cf. ULPIANUS, în *Dig.*, II, XIV, 2, 3, *alteruter ex litigatoribus*. Cele două părți sînt deopotrivă legate prin proces. Este locul să presupunem că sînt legate dinainte în aceeași măsură prin obiectul însuși.



traducerea este arbitrară, presupunând că *res* este, înainte de orice, un termen de procedură. Dimpotrivă, dacă se acceptă derivarea semantică, orice *res* și orice *traditio* a unui *res* fiind obiectul unei „afaceri”, al unui „proces” public, vom înțelege că „implicat în proces” este un sens secundar. Vom retrasa deci genealogia înțeleșurilor pentru *res* în sens invers celui pe care îl urmăm de obicei, întrucât sensul de „culpabil” pentru *reus* este și mai derivat. Spunem: 1<sup>o</sup> individ posedat de un obiect; 2<sup>o</sup> individ implicat în afaceri determinate de o *traditio* de obiect; 3<sup>o</sup> în fine, culpabilul și cel responsabil<sup>35</sup>. Din acest punct de vedere, toate teoriile „cvasi-delictului” ca origine a contractului, precum și teoriile lui *nexum* și *actio*, pot fi mai bine deslușite. Simplul fapt de a avea un obiect îl pune pe posesor (*accipiens*) într-o stare de cvasi-culpabilitate (*damnatus, nexus, aere abaeatus*), de inferioritate spirituală, de inegalitate morală (*magister, minister*)<sup>36</sup> față de cel care i l-a transmis (*tradens*).

Alăturăm acestui sistem de idei și un număr de caracteristici străvechi a căror formă se mai practică sau este subînțeleasă în *mancipatio*<sup>37</sup>, în actul de vânzare-cumpă-

---

35. Noțiunea de *reus*, responsabil de un lucru, făcut responsabil de un lucru, este încă familiară străvechilor jurisconșulți romani citați de Festus (*ad verb.*), „*reus stipulando est idem qui stipulator dicitur, ...reus promittendo qui suo nomine alteri quid promisit*” etc. Festus face în mod evident aluzie la modificarea sensului acestor cuvinte în acel sistem de cauțiuni pe care-l numim corealitate, dar vechii autori vorbesc despre altceva. De altfel (ULPIANUS, în *Dig.*, XIV, VI, 7, 1, și titlul *Dig.*, XLV, II, *de duo, reis const.*), a păstrat sensul acestei legături indisolubile ce unește individul cu lucrul, în speță, afacerea și, o dată cu el, „prieteni și rudele” coreale.

36. În *Lex Bantia*, în limba oscă, *ministreis = minoris partis* (1.19), parte care sucombă în proces. Sensul acestor termeni n-a fost nicicând pierdut în dialectele italice.

37. Romaniștii se pare că au mers mai departe cu diviziunea *mancipio* și *emptio venditio*. În epoca celor *Douăsprezece*

rare care va deveni *emptio-venditio*<sup>38</sup> în dreptul roman timpuriu. Orice *mancipatio* implică un transfer de obiecte (*traditio*)<sup>39</sup>. Deținătorul inițial (*tradens*) își pune în evidență

---

*table* și, probabil, mult după aceea, este greu de crezut că ar fi existat contracte de vânzare care să fie pur consensuale, așa cum au devenit mai târziu, pe vremea lui Q.M. Scaevola. Cele *Douăsprezece table* folosesc termenul *venum duuit* pentru a desemna cea mai solemnă vânzare ce poate fi făcută și care, cu siguranță, se desfășoară cu o *mancipatio*, vânzarea unui fiu (*XII T.*, vol. IV, 2). Pe de altă parte, cel puțin pentru lucrurile *mancipi*, în epocă, vânzarea se făcea cu *mancipatio* (fiind vorba de un contract); toți acești termeni sînt deci sinonimi. Anticii păstrau amintirea acestei confuzii. Vezi POMPONIUS, *Digeste* XL, VII, *de statuliberis*: „*quoniam Lex XII T., emptiois verbo omnem alienationem complexa videatur*”. Reciproc, mult timp cuvîntul *mancipatio* a desemnat acte ce sînt contracte pur consensuale, cum este *fiducia*, cu care este confundată uneori. Vezi documentele din GIRARD, *Manuel*, p. 545; cf. p. 299. Fără îndoială că foarte demult, *mancipatio*, *mancipium* și *nexum* au fost termeni utilizați fără a se face mare deosebire între ei.

Totuși, cu excepția acestor sinonimii, în cele ce urmează vom considera doar *mancipatio* de acele *res* care fac parte din *familia*, plecînd de la principiul păstrat de ULPIANUS, XIX, 3 (cf. GIRARD, *Manuel*, p. 303): „*mancipatio... propria alienatio rerum mancipi*”.

38. Pentru VARRO, *De re rustica*, II, 1, 15; II, 2, 5.; II, V, 11; II, 10, 4, cuvîntul *emptio* cuprinde o *mancipatio*.
39. Ne putem chiar imagina că această *traditio* era însoțită de ritualuri de genul celor care ni s-au păstrat în ceremoniile eliberării sclavului ce s-a răscumpărat pe sine, *manumissio*. Sîntem puțin informați asupra gesturilor celor două părți într-o *mancipatio* și, pe de altă parte, este cu adevărat remarcabil faptul că formula *manumissio* (FESTUS, s.v. *puri*) este identică în fond cu cea din *emptio venditio* pentru vite. Poate că, după ce ia în mîină lucrul pe care îl livrează, *tradens* îl lovește cu pumnul. Putem face o comparație între *vus rave*, lovirea porcului cu palma (insulele Banks, Melanezia) și lovirea crupei animalelor vîndute. Dar acestea sînt ipoteze pe care nu ni le-am permite dacă textele, în particular cele ale lui Gaius, n-ar fi pline de lacune, în special în acest loc, lacune pe care descoperirile unor manuscrise le vor umple într-o zi.

proprietatea, se desparte în mod solemn de obiect și, cedându-l, îl „cumpără” pe cel ce primește obiectul (*accipiens*). În al doilea rând, acestei operațiuni îi corespunde o *mancipatio* propriu-zisă. Cel ce primește obiectul îl ia cu propria mână (*manus*) și nu numai că recunoaște acceptarea acestuia, dar se recunoaște pe sine însuși „vândut” pînă în momentul în care „va plăti”. Urmînd prudența romanilor, obișnuim să considerăm că există o singură *mancipatio*, pe care o înțelegem ca o luare în posesie, deși, în aceeași operațiune, există mai multe luări în posesie – de obiecte și persoane – simetrice<sup>40</sup>.

Pe de altă parte, se discută mult problema pentru a ști dacă *emptio venditio*<sup>41</sup> corespunde la două acte separate sau la unul singur. După cum se vede, avem un nou motiv să afirmăm că trebuie să considerăm două acte, chiar dacă ele urmează imediat unul altuia în cadrul unei vânzări cu plata pe loc. Ca și în cazul drepturilor primitive, există darul oferit, apoi cel înapoiat, așa cum în dreptul roman antic exista punerea în vânzare, apoi plata. Nu vom avea nici o dificultate să înțelegem, în aceste condiții, întregul sistem, chiar și stipulația<sup>42</sup>.

Ar fi suficient, de fapt, să remarcăm formulele solemne de care se face uz în acest caz; cea pentru *mancipatio*, referitoare la lingoul de aramă, formula acceptării aurului în cazul sclavului ce se răscumpără<sup>43</sup> (aur ce trebuie să fie pur, de bună calitate și „profan lui”, *puri, probi, profani sui*); aceste formule sînt identice. În plus, ambele sînt ecouri ale formulelor folosite cu prilejul unei *emptio* de cumpărare a animalelor și sclavilor, așa cum s-a

Să ne amintim că am regăsit un formalism identic în lovirea stemelor de aramă la indigenii haida, vezi *supra*, p. 154, n. 252.

40. Vezi mai sus observațiile despre *nexum*.

41. CUQ, *Institutions juridiques des Romaines*, vol. II, p. 454.

42. Vezi mai sus, p. 160, n. 8. Schimbul de bețe între cele două tabere, *stipulatio*, corespunde nu numai anticilor gajuri, dar și vechilor daruri suplimentare.

43. FESTUS, *ad manumissio*.

conservat sub forma de *jus civile*<sup>44</sup>. Cel de-al doilea deținător acceptă obiectul doar dacă el este lipsit de vicii, mai ales de cele magice; și o face numai în măsura în care el poate să-l înapoieze sau să dea ceva în compensație, să ofere prețul. Să notăm expresiile: *reddit pretium, reddere* etc., unde mai apare încă rădăcina *dare*<sup>45</sup>.

De altfel, datorită lui Fetus, s-a păstrat sensul termenului *emere* (a cumpăra) și chiar forma de drept pe care o exprimă. El spune „*abemito significat demito vel auferto; emere enimanti qui dicebant pro accipere*” (s.v. *abemito*) și revine asupra sensului: „*Emere quod nunc est mercari antiqui accipiebant pro sumere*” (s.v. *emere*), sens care este, de altfel, cel indo-european, lui alăturându-i-se și cuvântul latin. *Emere* înseamnă a lua, a accepta ceva de la cineva<sup>46</sup>.

Celălalt termen al cuplului *emptio venditio* pare să facă să rezoneze o altă muzică juridică decât cea a prudentilor romani<sup>47</sup>, care, în vremurile când nu aveau preț și monedă ca semne ale vânzării, nu cunoșteau decât trocul și donația. *Vendere*, la origine *venum-dare*, este un cuvânt compus de tip arhaic<sup>48</sup>, preistoric. Fără nici un dubiu, el cuprinde elementul *dare*, amintind de dar și transmitere. Cît despre celălalt element, el pare a fi împrumutat un termen indo-european care semnifică deja nu vânzare, ci prețul acesteia:  $\omega\nu\eta$ , în sanscrită

44. Vezi VARRO, *De re rustica*: 2, 1, 15; 2, 5, 11: *sanos, noxis solutos* etc.

45. Să notăm și expresiile *mutui datio* etc. De fapt, romanii nu aveau alt cuvânt decât *dare*, a da, pentru a desemna toate actele care constituie *traditio*.

46. WALDE, *ibid.*, p.253.

47. *Dig.*, XVIII, I, – 33, Extrase din Paul.

48. Pentru cuvinte de acest tip, vezi ERNOUT, „Credo Craddha” (*Mélanges Sylvain Lévi*, 1911). Ca și pentru *res* sau atâtea alte cuvinte, avem încă un caz de identitate a vocabulelor juridice italo-celtice și indo-iraniene. La toate aceste cuvinte trebuie să remarcăm forma arhaică: *tradere, reddere*.

*vasnah*, termen pe care Hirn<sup>49</sup> l-a apropiat de un cuvânt bulgar ce desemnează dota, prețul cumpărării femeii.

### Alte drepturi indo-europene

Ipotezele privind dreptul roman timpuriu sînt mai curînd preistorice. Este posibil ca dreptul, morala și economia latinilor să fi avut un asemenea caracter, dar el a fost uitat de îndată ce respectivele instituții au intrat în istorie. Aceasta întrucît tocmai romanii și grecii<sup>50</sup>, poate ca urmare a semișilor din nord și din vest<sup>51</sup>, au fost cei

49. Vezi WALDE, *ibid.*, s.v. *Vendere*. Este totuși posibil ca arhaicul termen *licitatio* să păstreze amintirea echivalenței dintre război și vînzare (licitarea): „*Licitati in mercando sive pugnando contendentes*”, spune Festus, *ad verb. Licistati*; comparați expresiile tlingit, kwakiutl: „război de proprietate”; cf. mai sus p. 119, n. 141, pentru licitații și potlatch-uri.

50. Nu am studiat suficient dreptul grec sau persistența elementelor de drept ce trebuie să fi precedat marile coduri ioniene și doriene, pentru a putea spune dacă într-adevăr diversele popoare din Grecia au cunoscut sau nu regulile darului. Va trebui revăzută o întregă literatură referitoare la diverse probleme: daruri, căsătorii, gajuri (vezi GERNET, Εγγύα, *Revue des Études grecques*, 1917; cf. VINOGRADOFF, *Outlines of the History of Jurisprudence*, I, p. 235), ospitalitate, interese și contracte, deși vom regăsi numai fragmente. Iată unul, totuși: ARISTOTEL, *Etica nicomahă*, 1123 a 3, referitor la cetățeanul mărinimos și la cheltuielile sale publice și private, la îndatoririle și însărcinările sale, menționînd primirea străinilor, a soliilor, καὶ δωρεὰς καὶ ἀντιδωρεάς, cum depune εἰς τὰ κοινά, și adaugă τὰ δὲ δῶρα τοῖς ἀναθήμασιν ἔχει τι ὅμοιον. „Darurile au ceva asemănător consacrarilor” (cf. mai sus pentru tsimshian).

Alte două drepturi indo-europene, încă vii, prezintă instituții de același gen: cel albanez și cel oset. Ne mărginim să facem referiri la legile sau decretele moderne ce interzic ori limitează la aceste popoare excesele de risipă cu ocazia nunții, a morții etc., ex. KOVALEWSKI, *Coutume contemporaine et Loi ancienne*, p. 187, n.

51. Se știe că mai toate formulele contractului sînt atestate prin papyrusurile aramaice ale evreilor din Philae (Egipt,

care au făcut distincția între drepturile reale și cele personale, separând vânzarea de dar și schimb, izolând obligația morală de contract și, mai ales, înțelegând diferența existentă între rituri, drept și interese. Tot ei au fost cei care, printr-o revoluție reală, importantă și demnă de stimă, au depășit vechea moralitate și economie a darului prea norocos, prea costisitor și prea somptuos, încărcat de prea mult respect personal, incompatibil cu dezvoltarea pieței, a comerțului și producției, și care se dovedește a fi fost, în fond, în acea epocă, antieconomic.

În plus, întreaga noastră reconstrucție este doar o ipoteză plauzibilă. Totuși, ea are o mare probabilitate datorită faptului că alte drepturi indo-europene, veritabile și păstrate în scris, au cunoscut și ele în epoci istorice relativ apropiate nouă, același sistem pe care l-am descris la societățile oceanice și la cele americane numite în mod uzual primitive, și care sînt mai curînd arhaice. Putem deci, cu oarecare certitudine, să generalizăm.

Cele două drepturi indo-europene care au păstrat cel mai bine aceste caracteristici sînt dreptul german și cel hindus, ele fiind și cele de la care ni s-au păstrat numeroase texte.

## II

### **Dreptul clasic hindus**<sup>52</sup>

#### **Teoria darului**

N.B. – Utilizarea documentelor juridice hinduse prezintă o mare dificultate. Codurile și cărțile epice care le conferă autoritatea au fost redactate de brahmani; ei au făcut-o,

---

sec. V î.C.). Vezi COWLEY, *Aramaic Papyri*, Oxford, 1923. Se cunosc, de asemenea, lucrările lui Ungnad despre contractele babiloniene (vezi *Anneé*, XII, HUVELIN, p. 508 și CUQ, „Studii despre contractele din epoca primei dinastii babiloniene”, *Nouv. Rev. Hist. du Dr.*, 1910).

52. Dreptul hindus antic ne este cunoscut prin două serii de culegeri de o redactare suficient de tîrzie în raport cu celelalte scrieri. Cea mai veche serie este formată de *Dharmasūtra*, căreia Bühler îi atribuie o datare anterioară budismului

putem spune, dacă nu pentru ei înșiși, cel puțin în folosul lor în epocă și pentru propria lor izbândă<sup>53</sup>. Ne-au prezentat doar dreptul teoretic. Doar printr-un efort de

---

(*Sacred Laws* în *Sacred Books of the East*, intr.). Nu este însă de la sine înțeles faptul că un anumit număr dintre aceste sutre – dacă nu chiar și tradiția pe care ele se bazează – nu sînt ulterioare budismului. În orice caz, ele fac parte din ceea ce hindușii numesc *Śruti*, Revelație. Cealaltă serie este cea a Tradiției *smṛti*, sau *Dharmaśāstra*: Cărțile legii, în care locul principal este deținut de faimosul cod al lui Manu, de puțin posterioare sutrelor.

Am utilizat într-o mai mare măsură un lung document, o copie care, în tradiția brahmanică, are valoare de *smṛti* și de *Śāstra* (tradiție și lege învățată). *Anuśāsanaparvan* (cartea XIII a *Mabābhāratei*) este mult mai explicită asupra moralei darului decît cărțile de legi, avînd tot atîta valoare și fiind de aceeași inspirație ca și acestea. În particular, se pare că la baza redactării sale stă aceeași tradiție a școlii brahmanice Mānava, mai curînd decît cea din care se inspira Codul lui Manu (vezi BUHLER, „The Laws of Manu”, în *Sacred Books of the East*, pp. LXX sq.). De altfel, se spune că acest *parvan* și Manu se citează reciproc.

În orice caz, acest ultim document este inestimabil. Este o carte enormă despre o epopee uriașă a darului, *dāna-dharmakathanam*, cum spune comentariul, în care mai bine de o treime, mai mult de patruzeci de lecții „sînt consacrate”. În plus, ea este foarte populară în India. Poemul povestește cum a fost recitată în chip tragic de către marele Rege-prezicator Bhīṣma, în fața lui Yudhiṣṭhira, mare rege și încarnare a Dharmeii, Legea, în timp ce recitatorul era culcat pe patul său de săgeți, gata să moară.

O vom cita în continuare astfel: *Anuś.*, indicînd în general cele două referințe: numărul versului și numărul versului din *adhyāya*.

53. Este evident că, dacă nu regulile, cel puțin redactările acestor *śāstra* și ale epopeelor sînt posterioare luptei împotriva budismului despre care ele vorbesc. Cel puțin pentru *Anuśāsanaparvan*, care abundă de aluzii la această religie (vezi în particular *Adhyāya*, 120). Este chiar posibil – aît de tardivă putînd fi data redactărilor definitive – să putem găsi o aluzie la creștinism, mai precis privind teoria darului, în același *parvan* (*adhyāya* 114, vers 10), în care Vyāsa adăuga

reconstrucție, cu ajutorul numeroaselor mărturii ce le conțin, am putea întrezări ceea ce însemna dreptul și economia celorlalte două caste, *kṣatriya* și *vaiśya*. În particular, teoria darului pe care o vom descrie, *dānadharma*, se aplică doar brahmanilor așa cum ei solicită și primesc... înapoind darurile doar prin serviciile lor religioase; ea se aplică, de asemenea, în măsura în care darul este o datorie față de brahmani. În mod natural, deci, obligația de a face daruri brahmanilor constituie obiectul unor numeroase prescripții. Ea domină și relațiile dintre nobili, dintre familiile princiare și, în interiorul numeroaselor caste și rase, relațiile dintre indivizii comuni. Abia de le ghicim. Dar nu are importanță, căci faptele hinduse au o dimensiune considerabilă.

Vechea Indie era, imediat după colonizarea ariană, o țară cu un dublu potlatch<sup>54</sup>. Mai întâi potlatch-ul se

„Asta este legea propăvăduită cu subtilitate (*naipunena*, Calcutta; *naipunena*, Bombay): «să nu faci altuia ce îți este ție împotrivă, iată *dharma* (legea) pe scurt» (vers 5673). Dar, pe de altă parte, nu este imposibil ca brahmanii, acești producători de formule și proverbe, să fi putut ajunge ei înșiși la o asemenea invenție. De fapt, versul precedent (vers 9 = 5672) are o alură profund brahmanică: „Astfel, un altul se călăuzește după dorință (și se înșeală). În refuz și în dar, în fericire și în nefericire, în plăcere și în neplăcere, prin raportarea la sine (la propriul eu) omul le măsoară (lucrurile) etc”. Comentariul lui Nilakaṇṭha este formal și foarte original, dar nu este creștin: „După cum cineva se poartă față de ceilalți, tot astfel (se poartă) ceilalți față de acela. Doar simțind cum ar accepta sinele refuzul lucrului solicitat... etc., am putea ști ceea ce trebuie dăruit.”

54. Nu vrem să spunem că din epoca străveche a redactării *Ṛg-Vedei*, arienii sosiți în India de nord-est nu au cunoscut piața, comerciantul, prețul, moneda, vânzarea (vezi ZIMMERN, *Altindisches Leben*, pp. 257 și următoarele): *Ṛg-Veda*, IV, 24, 9. Mai ales *Atharva Veda* este familiară cu această economie. Însuși Indra este un vânzător (*Hymne*, III, 15, utilizat în *Kauśika-sūtra*, VII, 1; VII, 10 și 12, în ritualul omului mergând la o vânzare). Vezi totuși *dbanada*, *ibid.*, v.1 și *vājin*, epitetul lui Indra, *ibid.*



regăsește în două din cele mai mari grupuri care, odinioară, erau foarte numeroase și formau substratul unei mari părți a populației Indiei: triburile assam (tibeto-birmane) și cele din ramura *mînda* (austral-asiatic). Putem chiar să presupunem că tocmai tradițiile acestor triburi sînt cele care au subzistat în decorul brahmanic<sup>55</sup>. De exemplu, am putea observa urme<sup>56</sup> ale unei instituții similare acelor *indjok* batak și ale altor principii ale ospitalității malaeziene în regulile care ne interzic să mîncăm înainte de a-l invita pe oaspetele ivit pe neașteptate: „mîncă pește *balabalab* (cel care mîncă), fără de prietenul său”. Pe de altă parte, asemenea instituții, dacă nu chiar de aceeași speță, au lăsat urme în cea mai veche vedă. Și cum le găsim în mai toată lumea indo-europeană<sup>57</sup>, avem motive să credem că tocmai arienii

---

Nu vrem să afirmăm nici că în India contractul nu ar fi avut decît această origine, în parte reală, în parte personală și formală, a transmiterii de bunuri, și că India nu ar fi cunoscut alte forme de obligații, de ex.: cvasi-delictul. Nu căutăm decît să demonstrăm subzistența unui alt drept, a unei alte economii și a unei alte mentalități.

55. În particular, el a trebuit să aibă – așa cum mai există la triburile și națiunile aborigene – prestații totale de clan și de stat. Interdicția ca brahmanii (Vasiștha, 14, 10 și *Gautama*, XIII, 17; MANU, IV, 217) să accepte orice ar veni de la „mulțimi” și, mai ales, să participe la un festin oferit de acestea, vizează desigur asemenea uzanțe.
56. *Anuș.*, versul 5051 și 5045 (= *Adb.* 104, vers 98 și 95): „el să nu consume lichide a căror esență este substrasă... și nici să nu facă daruri celui așezat la masă cu el” (comentariu: cel pe care l-a făcut să se așeze și care trebuie să mînce cu el).
57. De exemplu *ādānam*, dar făcut de prietenii rudelor celui proaspăt tuns sau ai rudelor unui tînăr inițiat, logodnicei sau logodnicului etc., identic cu germanicul *gaben* despre care vom vorbi mai tîrziu (vezi *grhyasūtra*, ritualuri casnice, OLDENBERG, *Sacred Books* în index sub aceste diverse titluri). Alt exemplu, cinstirea adusă de cadouri (de hrană), *Anuș.*, 122, vers 12, 13 și 14: „Cinstiților, ei cinstesc: pe cei împodobiți, ei înfrumusețează. Aici se află unul care dăruiește, se zice, și este cinstit de către toți” (*Anuș.*, vers 5850).

le-au adus și în India<sup>58</sup>. Cele două curente s-au întîlnit într-o epocă pe care am putea-o estima ca fiind contemporană cu ultimele părți ale Vedei și cu colonizarea celor două mari cîmpii ale fluviilor Indus și Gange; ele s-au consolidat, fără îndoială, unul pe celălalt. Părăsind timpul vedic al literaturii, vom regăsi această teorie dezvoltîndu-se

---

58. Un studiu etimologic și semantic ar permite, de altfel, să obținem aici rezultate analoge celor obținute de noi în dreptul roman. Cele mai vechi documente vedice abundă în cuvinte ale căror etimologii sînt mai clare decît cele ale termenilor latini; toate presupun, chiar și cele referitoare la piață și vînzări, un alt sistem, în care drepturile, schimburile, pariurile țîn locul contractelor la care ne gîndim de obicei cînd vorbim despre asemenea lucruri. S-a remarcat frecvent incertitudinea (generală, de altfel, în toate limbile indo-europene) privind sensul cuvîntului sanscrit tradus de noi prin a da: *dā*, precum și cel al numeroșilor săi derivați. Ex. *ādā*, a primi, a lua etc.

Un alt exemplu: să alegem cele două cuvinte vedice care descriu cel mai bine actul tehnic al vînzării: *paradā śulkāya*, a vinde pe un preț, și toate cuvintele derivate din verbul *pañ*, ex. *pañi*, vînzător. *Paradā*, în afara faptului că-l include de *dā*, a da și pe *śulka*, avînd sensul tehnic al latinescului *pretium*, mai înseamnă nu numai valoare sau preț, ci și: prețul luptei, prețul logodnicei, plata serviciului sexual, impozit, tribut. Și *pañ*, care de la *Ṛg-Veda*, a dat cuvîntul *pañi* (vînzător, avar, cupid, nume de străin), precum și *pañā*: monedă (mai tîrziu faimoasa *karsāpañā*) etc., înseamnă a vinde și, totodată, a juca, a paria, a se bate pentru ceva, a dona, a schimba, a risca, a îndrăzni, a cîștiga, a intra în joc. În plus, desigur că nu este necesar să presupunem că *pañ*, cinstire, laudă, apreciere, este un verb diferit de primul. *Pañā*, monedă, mai înseamnă: lucru ce se vinde, recompensă, obiect de pariat sau de jucat, casă de jocuri; chiar și hanul suplinitor al ospitalității. Tot acest vocabular face legătura între idei care nu sînt legate decît în potlatch; totul decelează sistemul originar ulterior, al vînzării propriu-zise. Dar nu urmăm această încercare de reconstrucție etimologică, ea nefiind necesară în cazul Indiei, căci ne-ar duce, fără îndoială, departe de lumea indo-europeană.

o dată cu obiceiurile. *Mahābhārata* este istoria unui potlatch uriaș; jocul dintre zeitățile Kaurava împotriva pandāvașilor; turnirul și alegerea logodnicilor de către Draupadi, sora și una din soțiile multiple ale pandāvașilor<sup>59</sup>. Repetiții ale aceluiași ciclu legendar se reîntîlnesc în cele mai frumoase episoade ale epopeii, de exemplu, romanul lui Nala și Damayanti povestește, ca și întreaga *Mahābhārata*, construcția unei case, joaca zeilor etc...<sup>60</sup>. Totul este însă distorsionat de aspectul literar și teologic al povestirii.

Dar pentru demonstrația noastră actuală nu e obligatoriu să-i stabilim aceste origini multiple și să-i reconstituim în mod ipotetic sistemul complet<sup>61</sup>. Pentru un travaliu comparativ, nici clasele interesate, nici epoca în

59. Vezi rezumatul în *Mbbh.*, *Adiparvan*, lect. 6.

60. Vezi, de exemplu, legenda lui Harriścandra, *Sabhāparvan*, *Mabbb.*, cartea II, lect. 12; alt exemplu, *Virāta Parvan*, lect. 72.

61. Trebuie să cădem de acord că, în ceea ce privește obligația de a înapoia darurile, subiectul principal al demonstrației noastre, am găsit puține fapte în dreptul hindus, exceptînd poate MANU, VIII, 213. Chiar și faptul cel mai limpede constă în regula care îl interzice. S-ar părea că, la origine, *śrāddha* funerară, masa pentru mort, obicei dezvoltat de brahmani, era ocazia de a face sau a răspunde invitațiilor. Or, era formal interzis să procedezi astfel. *Anuś.*, versurile 4311, 4315=XIII, lect. 90. v. 43 sq: „Cel ce nu invită decît prieteni la *śrāddha* nu merge în cer. Nu trebuie invitați nici prietenii, nici dușmanii, ci oamenii neutri etc. Remunerarea oferită preoților, acelor preoți care ne sînt prieteni, poartă numele demonic” (*piśāca*), versul 4316. Această interdicție constituie, fără îndoială, o adevărată revoluție în raport cu obiceiurile curente. Poetul-jurist însuși, o pune în legătură cu un moment și o școală determinate (*Vaikhāṇasa Śruti*, *ibid.*, versul 4323 = lect. 90, vers 51). Șireți, brahmanii au căutat, într-adevăr, să determine zeii și spiritele să dea înapoi darurile ce li se fac. Muritorii continuă să invite prieteni la mesele funerare. În India, o fac și astăzi. Brahmanul nu dădea înapoi, nu invita și chiar, în fapt, nu accepta nimic. Și totuși, codurile lor de legi ne-au păstrat destule documente pentru a ilustra cazul nostru.

care dreptul a înflorit nu trebuie precizate exact. Mai târziu, din motive ce nu prezintă aici interes, acest drept avea să dispară, nu și pentru brahmani; dar el a fost cu siguranță în vigoare o perioadă de șase pînă la zece secole, începînd cu secolul al VIII-lea î.C. pînă în secolul doi sau trei al erei noastre. Și este suficient; epopeea și legea brahmanică se mai resimt în vechea atmosferă; darurile sînt obligatorii, obiectele încă mai păstrează virtuți speciale și fac parte dintre ființele umane. Să ne mărginim la descrierea acestor forme de viață socială și să le studiem rațiunea. Chiar și simpla descriere va fi suficient de grăitoare.

Darul aduce recompense în viața prezentă sau în cea viitoare. Pe pămînt, obiectul oferit generează în mod automat pentru cel care dă un obiect similar<sup>62</sup>: obiectul oferit nu este pierdut, el se va reproduce; dincolo, lucrul oferit se regăsește amplificat. Hrana oferită în dar înseamnă hrana de care donatorul va avea parte pe această lume; și mai înseamnă aceeași hrană în șirul renașterilor<sup>63</sup>: apa, puțurile sau fîntînile date în dar țin de sete<sup>64</sup>; veșmintele, aurul, umbrelele, sandalele ce fac posibil mersul pe pămîntul fierbinte, toate vor fi restituite în această viață sau într-o alta. Pămîntul pe care îl donați și

---

62. *Vas. Db. su.*, XXIX, 1, 8, 9, 11 la 19 = MANU, IV, 229 s. Cf. *Anuș.*, lecturile 64-69 cu citate din Parāśāra. Această parte a cărții pare să aibă în întregime drept bază un anume fel de litanie; este pe jumătate astrologică și debutează ca un *danakalpa*, lect. 64, ce stabilește constelațiile sub care un individ sau altul trebuie să dea un anume lucru și cui anume.

63. *Anuș.*, 3212; chiar și cea dată cîinilor sau la *śūdra*, celui care „coace pentru cîine” (*susqui* coace cîinele) *śvāpāka* (= lect. 63, vers 13, cf. *ibid.*, vers 45 = v. 3243, 3248).

64. Vezi principiile generoase despre modul în care lucrurile date în dar se regăsesc în ciclul renașterilor (XIII, lect. 145, vers 1-8, vers 23 și 30). În aceeași lectură sînt prezentate sancțiunile date avarului (vers 15 și 23). De exemplu, „el va renaște într-o familie săracă”.

care produce recolte pentru toți vă va mări folosul în această lume și în cealaltă, precum și în renașterile viitoare. „După cum creșterea lunii se împlinește de la zi la zi, la fel dăruirea pământului, o dată făcută, crește din an în an (de la recoltă la recoltă)”<sup>65</sup>. Pământul generează grâne, rente și impozite, mine și animale. Dăruirea lui îmbogățește cu asemenea produse, atât pe cel care dă, cât și pe cel care primește<sup>66</sup>. Toată această teologie juridico-economică se dezvoltă la infinit în maxime maiestuoase, în citate versificate fără de număr, iar epocile și codexurile nu încetează să ilustreze acest subiect<sup>67</sup>.

De altfel, pământul, hrana, tot ce este dat, sînt personificate, sînt ființe vii cu care se poate purta un dialog și care iau parte la contract. Ele vor să fie date în dar. Cîndva, pământul i s-a adresat lui Rama, eroul solar, fiul lui Jamadagni; și, auzindu-i cîntul, eroul îl dăruiește cu totul lui *ṛsi Kāśyapa*; pământul îi spune<sup>68</sup> în limbajul său, fără îndoială arhaic:

65. *Anuś.*, 3135; cf. 3162 (= lect. 62, vers 33, 90)

66. Vers 3162 (*ibid.*, vers 90).

67. De fapt, întreg *parvanul*, cînt al *Mabābhāratei*, este un răspuns la următoarea întrebare: Cum să cucerești Bogăția, cum s-o cucerești pe Śri, zeița atât de nestatornică? Un prim răspuns este acela că Śri stă printre vaci, în balega și în urina lor, acolo unde vacile, zeități și ele, i-au permis să locuiască. A dăruii o vacă aduce, din acest motiv, noroc (lect. 82, vezi mai departe, n. 68). Cel de-al doilea răspuns, fundamental hindus, care constituie o bază a tuturor doctrinelor morale indiene, arată că secretul Bogăției și al Fericirii (lect. 163) este acela de a da în dar, de a nu păstra și de a nu căuta Bogăția, ci s-o dăruii, pentru ca să revină, ea însăși, sub forma în care a fost dăruită, în această lume, dar și în cealaltă. Renunțarea de sine, să câștigi doar pentru ca să dai, iată legea care este și lege a naturii, sursa adevăratului profit (vers. 5657 = lect. 112, vers 27): „Fiecare să-și facă zilele rodnice, distribuind alimente”.

68. Versul 3136 (= lect. 62, vers 34) numește această strofă *gāthā*. Ea nu este un *śloka*; provine deci dintr-o tradiție antică. În plus, cred că primul semi-vers *māmevādatthā, māṃ datthā, māṃ dattvā māmevāpsyaya* (vers 3137 = lect. 62, vers 35) poate fi izolat de cel de-al doilea. Versul 3132, de altfel, îl izolează cu anticipație (= lect. 62, vers 30). „Așa

*Primește-mă* (celui ce primește),  
*dă-mă* (celui ce oferă).  
*Dându-mă, mă vei obține iar.*

și adaugă, de această dată într-un limbaj brahmanic plat: „pe această lume și în celelalte, ceea ce este dat în dar va fi cucerit din nou”. Un foarte vechi cod<sup>69</sup> de legi arată că *Anna*, hrana zeificată însăși, a decretat următoarele versuri:

Cel ce nu mă oferă zeilor, manilor, propriilor săi servitori și oaspeți, cel ce (mă) consumă preparată și, în nebunia lui (astfel) înfulecă pește, eu îl consum, eu îi sînt moartea.

Dar cel ce oferă *agnibotra*, îndeplinind *vaiśvadeva*<sup>70</sup>, și apoi mîncîncă – în mulțumire, puritate și credință – ceea ce rămîne după ce-i hrănește pe toți cei ce trebuie să-i hrănească, pentru el, eu devin ambrozie și el se bucură de mine.

Este în firea lucrurilor ca hrana să fie împărțită; a nu o împărți cu altul înseamnă „să-i ucizi esența proprie”, să o distrugi atît pentru tine, cît și pentru alții. Aceasta este interpretarea, în același timp materialistă și idealistă, pe care brahmanismul o oferă carității și ospitalității<sup>71</sup>.

după cum fuge o vacă către vițelul ei, cu ugerul plin, lăsînd să-i scape laptele, la fel binecuvîntatul pămînt fuge către cel ce dăruiește pămînt.”

69. *Baudhāyana Db. sū.*, II, 18, evident contemporan nu numai cu aceste reguli de ospitalitate, dar și cu Cultul Hranei, despre care putem afirma că este contemporan formelor posterioare vedice, dăinuind pînă în vremea vișnuismului, în care s-a integrat.
70. Sacrificii brahmanice în epoca vedică tîrzie. Cf. *Baudh. Db. sū.*, 11, 6, 41 și 42. Cf. *Taittiriya Aranyaka*, VIII, 2.
71. Întreaga teorie este prezentată în faimoasa convorbire dintre *ṛsi* Maitreya și Vyāsa, încarnare a lui Kṛṣṇa *dvaipaāyana* (*Anuś.*, XIII, 120, 121). Convorbirea, în care aflăm urme ale luptei dintre brahmanism și budism, vezi mai ales versul 5802 (= XIII, 120, vers 10), trebuie să fi avut o deschidere istorică, făcînd aluzie la epoca în care învingea krișnaismul. Dar doctrina ce o predica este cea din vechea teologie brahmanică, poate chiar cea a moralei indiene străvechi, de dinaintea arienilor.

Bogația a fost creată pentru a fi dăruită. Dacă nu ar fi existat brahmanii care să o primească, „vane ar fi fost bogățiile celor bogați”<sup>72</sup>.

Cel ce mănîncă, fără să știe ucide hrana și, o dată mîncată, hrana îl ucide<sup>73</sup>.

Avariția întrerupe cercul de drept al virtuților, alimentele renăscînd mereu unele din altele<sup>74</sup>.

Pe de altă parte, în acest joc al schimburilor, ca și în cazul furtului, brahmanismul a identificat cu claritate proprietatea și individul. Proprietatea brahmanului este însuși brahmanul.

Vaca brahmanului este otravă, este un șarpe veninos spune deja *Veda* magicienilor<sup>75</sup>. Vechiul codex Baudhāyana<sup>76</sup> decretează: „Proprietatea brahmanului ucide (pe cel culpabil) împreună cu toți fiii și nepoții săi; otrava nu este (otravă); proprietatea brahmanului este numită otravă

72. *Ibid.*, vers 5831 (= lect. 121, vers 11).

73. *Ibid.*, vers 5832 (= lect. 121, vers 12). Trebuie citit *annam*, ca în ediția de la Calcutta, și nu *artham* (Bombay). Cel de-al doilea semi-vers este obscur și, fără îndoială, s-a transmis rău. Totuși, el semnifică ceva. „Această hrană pe care el o consumă, prin ceea ce o face să fie hrană, tot prin aceea îl ucide pe ucigaș, pe el, ignorantul”. Următoarele două versuri sînt tot enigmatice, dar exprimă mai clar ideea, făcînd aluzie la o doctrină ce trebuia să aibă un nume, cel al *ṛsi*-ului; vers 5834 = *ibid.*, 14, „înțeleptul, savantul consumînd hrana, o face să renască”. „Iată cum decurg (lucrurile). Căci virtutea celui ce dă este și virtutea celui ce primește (și *viceversa*), căci, în acest caz, avem doar o roată ce se învîrte într-un singur sens”. Tălmăcirea lui Pratāp (*Mahābbhārata*) este plină de parafraze, dar se bazează pe comentarii excelente ce ar merita traduse (cu excepția unei erori care îi scade din frumusețe *evamjanayati*, vers 14: este hrana și nu progeneritura cea care este procreată din nou). Cf. = *Ap. Dh. sū.*, 11, 7 și 3. „Cel ce mănîncă înaintea gazdei sale distruge hrana, proprietatea, descendența, cirezile și virtutea familiei.”

74. Vezi mai sus.

75. *Atharvaveda*, v. 18, 3; cf. *ibid.*, v. 19, 10.

76. I, 5 și 16 (cf. mai sus *aeterna auctoritas* a unei *res furate*).

(prin excelență)”. Ea poartă în sine propria sancțiune pentru că ea însăși este ceea ce este înfricoșător în brahman. Nici măcar nu trebuie ca furtul din proprietatea brahmanului să fie conștient și voit. O întregă „lectură” de-a noastră din *Parvan*<sup>77</sup>, din secțiunea *Mahābhāratei* care ne interesează în cel mai înalt grad, povestește că Nṛga, regele Yadușilor, a fost prefăcut în șopîrlă deoarece, dintr-o greșeală a oamenilor săi, a dat unui brahman vaca aparținînd unui alt brahman. Cel care, de bună credință fiind, a primit-o, nu vrea nici el s-o înapoieze, nici chiar pentru alte o sută de mii de vaci; ea face parte din casa lui, din bunurile sale.

Este deprinsă cu locurile și vremea și dă mult lapte, este liniștită și afectuoasă. Laptele ei este dulce, este un bun prețios și permanent în casa mea (versul 3466).

Ea (vaca) îmi hrănește unul din copiii cei mici, care este înțărcat și slab. Nu pot s-o dau... (versul 3467).

Nici cel căruia i s-a luat vaca nu acceptă alta. Ea este, în mod irevocabil, proprietatea a doi brahmani. Aflat între două refuzuri, nefericitul rege rămîne vrăjit, prin imprecăție, pentru mii de ani<sup>78</sup>.

Nicăieri nu există o legătură mai strînsă între lucrul oferit și donator, între proprietate și proprietar, decît în cazul regulilor privind dăruirea vacii<sup>79</sup>. Aceste reguli sînt faimoase. Conformîndu-se lor și hrînindu-se cu orz și

77. Lect. 70 referitoare la datul vacilor în dar (al cărui ritual îl găsim în lect. 69).

78. Versetul 14 și următoarele. „Proprietatea brahmanului ucide așa cum vaca brahmanului (ucide) Nṛga”, vers 3462 (= *ibid.*, 33) (cf. 3519 = lect. 71, vers 36).

79. *Anuș.*, lect. 77, 72; lect. 76. Aceste reguli sînt relatate cu lux de amănunte, puțin credibile și cu siguranță teoretice. Ritualul este atribuit unei școli determinate, școala Bṛhaspati (lect. 76). El durează trei zile și trei nopți înaintea actului și trei zile după; în anumite circumstanțe, durează chiar zece zile (vers. 3532 = lect. 71, 49; vers 3597 = 73, 40; 3517 = 71, 32).



balegă de vacă, culcându-se pe pământ, regele Dharma<sup>80</sup> (legea), Yudhișṭhira însuși, eroul principal din epopee, devine un „taur” printre regi. Timp de trei zile și trei nopți, proprietarul vacii îl imită și se conformează „jurământului vacii”<sup>81</sup>. O noapte din trei se hrănește numai cu „sucul vacii”: apă, balegă și urină. (În urină locuiește însuși Śri, Destinul.) O altă noapte din cele trei, se culcă împreună cu vacile, întins pe pământul gol, asemenea lor, și, adăugă comentatorul, „nu se scarpină ca să nu tulbure insectele”, identificându-se astfel „într-un singur suflet cu vacile”<sup>82</sup>. Intrînd în grajd, el le cheamă pe numele lor sacre<sup>83</sup> și adaugă: „vaca îmi este mamă, iar taurul tată etc”. În timpul actului de donație, el va repeta cea dintîi formulă. Și iată momentul solemn al transferului. După omagiul adus vacii, cel ce înmînează darul rostește:

Cele ce sînteți, acelea sînt eu, devenit astăzi de-o natură cu voi, dîndu-vă vouă, mie însumi îmi dau<sup>84</sup> (versetul 3677).

Iar cel ce primește (printr-un *pratigrabana*<sup>85</sup>), rostește:

---

80. Care trăia într-un permanent „dar al vacii” (*gavāṃ pradāna*) vers 3695 (= lect. 76, vers 30).

81. Este vorba aici de o adevărată inițiere a vacilor cu cel ce dă și a celui ce dă cu vacile; este un fel de mister, *upānitesu gosu*, vers 3667 (= lect. 76, vers 2).

82. Este în același timp un ritual purificator, de eliberare de orice păcat, vers 3673 (= lect. 76, vers 8).

83. Samaṅga (avînd toate membrele) și Bahula (lată, grasă), vers 3670; cf. vers 6042, vacile spun: „Bahula, Samaṅga. Ești fără teamă, ești liniștitoare, ești o bună prietenă”. Epopeea nu uită să menționeze că aceste nume sînt cele din *Veda*, din *Śrutii*. Regăsim într-adevăr numele sacre în *Atharvaveda*, V. 4, 18, vers 3 și 4.

84. Mai precis: „donator pentru voi, donator pentru mine”.

85. Actul de „a lua cu mîna”, cuvînt riguros echivalent lui *accipere*, λαμβανειν, *take* etc.

Schimbări (transmise) în spirit, primite în spirit, glori-fică-ne pe noi doi, voi cele avînd înfățișări de Soma (lunare) și de Ugra (solare)<sup>86</sup> (versul 3677).

Alte principii ale dreptului brahmanic ne amintesc în mod straniu de obiceiurile polineziene, melaneziene și americane, descrise mai sus. Felul de a primi darul este, în mod curios, analog. Brahmanul are un orgoliu de neînvingător. El refuză orice tranzacție cu piața și nu trebuie să accepte nimic ce-i parvine de acolo<sup>87</sup>. Într-o economie națională, în care există orașe, piețe și bani, brahmanul rămîne fidel economiei și moralei vechilor preoți indo-iranieni și, de asemenea, celei a agricultorilor străini sau aborigeni din marile cîmpii. El păstrează acea atitudine demnă a nobilului<sup>88</sup> pe care am ofensa-o copleșindu-l [cu daruri]<sup>89</sup>. Două „lecturi” ale *Mahābhāratei* povestesc despre cei șapte *ṛṣi*, mari prezicători, și despre grupul lor care, în timp de foamete, mîncînd trupurile fiilor regilor Śibi, au refuzat darurile imense, chiar și smochinul de aur, oferite de regele Śaivya Vṛṣadarbha, răspun-zîndu-i acestuia :

O rege, a primi de la regi este la început miere, iar la urmă otravă (v. 4459 = lectura 93, v. 34).

Urmează două serii de imprecății. Această teorie este chiar hazlie. O castă întregă, trăind din daruri, pretinde că le refuză<sup>90</sup>. Apoi consimte și acceptă darurile oferite

86. Ritualul prevede că putem oferi „vacii din plăcinte cu susan sau cu unt rînced” și, de asemenea, vacii „din aur și argint”. În acest caz, ele ar fi considerate *aidoma* vacilor adevărate, cf. 3523, 3839. Riturile, mai cu seamă cele ale tranzacției, devin atunci mai perfecționate. Vacilor li se dau nume ritualice: una din ele este „viitorul”. Șederea împreună cu vacile, „jurămîntul vacilor”, devine și mai severă.

87. *Ap. Db. sū.*, 1, 17 și 14, MANU, X, 86-95. Brahmanul poate vinde ce nu a fost cumpărat, cf. *Ap. Db. sū.*, 1, 19, 11.

88. *Ap. Db. sū.*, 1, 18, 1; *Gautama Db. sū.*, XVII, 3.

89. Cf. *Anuś.*, lect. 93 și 94.

90. *Ap. Db. sū.*, 1, 19 și 13, 3, în care este citată o altă școală brahmanică, Kaṇva.

în mod spontan<sup>91</sup>. În fine, alcătuiește liste lungi<sup>92</sup> de oameni, de circumstanțe și de lucruri<sup>93</sup> pe care le poate accepta și admite în caz de foamete<sup>94</sup>, condiționat, este drept, expiații ușoare<sup>95</sup>.

Aceasta deoarece legătura pe care darul o stabilește între cel care îl oferă și primitor este foarte puternică pentru amândoi. Ca în toate sistemele studiate mai sus, ba chiar mai mult, unul este puternic legat de celălalt. Primitorul se situează într-o poziție puternic dependentă de cel ce oferă<sup>96</sup>. Din acest motiv, brahmanul nu trebuie să „accepte” și cu atât mai puțin să solicite ceva de la rege. Divinitate între divinități, el este superior regelui și rangul său ar fi prejudiciat dacă ar face altceva decât să ia. Pe de altă parte, pentru rege, atât modul, cât și ceea ce dăruiește au aceeași importanță<sup>97</sup>.

Prin urmare, darul este gestul pe care trebuie să-l faci și, totodată, ceea ce trebuie să primești, deși este periculos să-l iei. Lucrul oferit în dar formează el însuși o legătură bilaterală și de nerevocat, mai ales atunci când este un aliment. Cel ce primește depinde de furia celui

---

91. MANU IV, p. 233.

92. *Gautama Db. sū.*, XVII, 6, 7; MANU, IV, 253. Lista oamenilor de la care brahmanul nu poate accepta, *Gautama*, XVII, 17; cf. MANU, IV, 215 la 217.

93. Lista lucrurilor ce trebuiesc refuzate. *Ap.*, 1, 18, 1; *Gautama*, XVII; cf. MANU, IV, 247 la 250.

94. Vezi toată lect. 136 din *Anuś.* Cf. MANU, IV, p. 250; X. p. 101. 102. *Ap. Db. sū.*, 1, 18, 5-8; 14-15; *Gautama*, VII, 4, 5.

95. *Baudh. Db. sū.*, 11, 5, 8; IV, 2, 5. Recitarea Tāratsamahdī = *Ṛg-veda*, IX, 58.

96. „Energia și strălucirea înțelepților au dispărut deoarece ei au primit (daruri)” (au acceptat, au luat). „De cei ce nu vor să accepte, ferește-te, O rege!”, *Anuś.*, (v. 2164 = lect. 35, vers 34).

97. *Gautama Db. sū.*, XVII, 19, 12 sq; *Ap.*, I, 17, 2. Formulă de etichetă a darului, MANU, VII, p. 86.

care dă<sup>98</sup> și fiecare depinde de celălalt. De asemenea, nu trebuie să iei masa la un adversar<sup>99</sup>.

Sînt luate tot felul de precauții arhaice. Codexurile și epopeile prezintă tema pe larg, așa cum face îndeobște literatura hindusă, termeni ca: dar, a dăruii, cel ce dăruiește, trebuind să fie luați în considerare în mod relativ<sup>100</sup>, cu precizie și scrupule, astfel încît să nu apară nici o eroare în modul de a dăruii și a primi. Totul este etichetă: nu este ca la piață, unde, obiectiv vorbind, pentru un preț iei un anumit lucru. Nimic nu este în acest caz indiferent<sup>101</sup>. Contractele, alianțele, transmiterea bunurilor, legăturile create prin bunurile transmise între cei ce primesc și cei ce dau, această moralitate economică trebuie să țină seama de întreg ansamblul. Natura și intenția contractanților, natura și lucrul oferit

98. *Krodho banti yad dānaṃ*. „Furia ucide darul”, *Anuś.*, 3638 = lect. 75, vers 16.

99. *Ap.*, II, 6, 19; cf. *MANU*, III, 5, 8, cu o interpretare teologică absurdă: în acest caz, „el mănîncă greșeala gazdei sale”. Interpretarea se referă la faptul că, în general, legile interzic brahmanilor să practice una din îndeletnicirile lor esențiale, pe care ei o mai practică: aceea de mîncător de păcate. Ceea ce înseamnă că nimic bun nu rezultă din donație, pentru nici unul dintre contractanți.

100. Renaștem în cealaltă lume sub chipul aceluia de la care, în această viață, am acceptat hrană sau al aceluia de la care avem în stomac hrană, sau ne-a fost chiar el hrană.

101. Întreaga teorie este rezumată într-o lectură ce pare recentă. *Anuś.*, 131, cu titlul de *dānadharma* (vers 3 = 6278): „Ce daruri, cui, cînd, prin cine”. Sînt expuse aici cele cinci motive ale darului: cînd îl oferim brahmanilor în mod spontan; interesul („el îmi dă, mi-a dat și-mi va da”), teama („nu al lui, el nu este al meu, îmi poate face rău”); iubirea („el îmi este drag, eu îi sînt drag”), graba („îmi dă neîntîrziat”); mila („sărac fiind, se mulțumește cu puțin”). Vezi și lect. 37.

sînt indivizibile<sup>102</sup>. Poetul-jurist a știut să exprime perfect ceea ce noi vrem să descriem :

Este doar o roată (ce se învîrte într-un singur sens)<sup>103</sup>.

### III

## Dreptul germanic Gaj și dar

Chiar dacă societățile germanice nu ne-au păstrat urme destul de vechi și complete<sup>104</sup> ale teoriilor asupra darului, ele au avut un sistem de schimburi sub formă de

---

102. Ar mai fi de studiat și ritualul de purificare a darului, care constituie și un mijloc de dezlegare de cel care l-a dat. Darul este stropit cu apă cu ajutorul unui fir de iarbă *kuša* (pentru alimente, v. *Gaut.*, V. 21, 18 și 19, *Ap.*, II, 9, 8). Cf. apa care purifică de datorie, *Anuș.*, lect. 69, vers 21 și comentariile lui Prătap (*ad. locum*, p. 313).

103. Vers 5834.

104. Faptele sînt cunoscute prin unele monumente literare destul de tîrzii. Redactarea cînturilor din *Edda* este mult posterioară convertirii scandinavilor la creștinism. Dar, mai întîi, vîrsta tradiției poate diferi de cea a redactării; apoi, chiar forma cea mai timpurie cunoscută de către tradiție poate avea o vîrstă diferită de cea a instituției. Aceste două principii de critică nu trebuie pierdute niciodată din vedere.

În speță, nu există nici un pericol în utilizarea acestor fapte. Mai întîi, o parte dintre tipurile de daruri care ocupă un asemenea loc în dreptul descris de noi sînt printre primele instituții atestate de germani. Două dintre ele sînt descrise chiar de Tacit: darurile de nuntă și modul în care ele revin în familia donatorilor (*Germania*, XVIII, într-un scurt capitol asupra căruia ne rezervăm dreptul să revenim); darurile nobile, în special cele primite de la șefi sau oferite șefilor (*Germania*, XV). În fine, faptul că obiceiurile acestea s-au păstrat atîta vreme încît am putut să găsim numeroase vestigii, denotă că ele erau trainice și avînd rădăcini puternice în orice suflet german.

dar atât de clar și de dezvoltat – daruri ce se făceau în mod voluntar sau din obligație, daruri primite sau date – cum puține popoare au.

Mult timp, civilizația germanică<sup>105</sup> nu a avut nici ea o piață. A rămas, în esență, o civilizație feudală și țărănească; civilizație în care termeni precum „preț de cumpărare” sau „de vânzare” par de dată recentă<sup>106</sup>. Mai demult, ea își dezvoltase un adevărat sistem de potlatch și, mai ales, un sistem al darului. În mare măsură, clanurile din interiorul tribului, marile familii din clan<sup>107</sup>, triburile între ele, șefii între ei și chiar regii între ei trăiau în afara grupului familial, din punct de vedere moral și economic, și comunicau, se ajutau sau creau alianțe prin daruri și pacturi, prin gajuri și ostateci, prin mese festive și cadouri oricât de mari. Am văzut mai sus, luată din *Havamal*, o întregă litanie a darurilor. Față de acel frumos fragment din *Edda*, ar mai trebui arătate alte trei lucruri.

Nu s-a făcut încă un studiu aprofundat al vocabularului, foarte dezvoltat la germani, referitor la cuvintele

---

105. V. SCHRADER și referințele pe care le indică, *Reallexikon der indo-germanischen Altertumskunde*, s.v. *Markt, Kauf*.

106. Cuvântul *Kauf* și toate derivatele lui vin din cuvântul latin *caupo*, negustor. Incertitudinea asupra sensului unor cuvinte ca: *leiben*, *lehn*, *lohn*, *bürge*, *borgen* etc., este bine cunoscută și demonstrează că utilizarea lor tehnică este de dată recentă.

107. Nu ridicăm aici problema economiei închise, *geschlossene Hauswirtschaft*, conf. Bücher, *Entstehung der Volkswirtschaft*. Pentru noi, este o problemă rău pusă. De cum apar într-o societate două clanuri, în mod necesar ele vor face contracte și schimburi, nu numai de femei (exogamie) și ritualuri, ci și de bunuri, cel puțin în unele perioade ale anului și în anumite ocazii ale vieții. În restul timpului, familia, foarte restrânsă adesea, trăiește redusă la ea însăși. Dar perioade în care să fi trăit astfel permanent nu au existat niciodată.

*geben* și *gaben*<sup>108</sup>. Sînt foarte numeroase cuvintele: *Ausgabe*, *Algabe*, *Angabe*, *Hingabe*, *Liebesgabe*, *Morgengabe*, o curioasă *Trostgabe* (premiu de consolare), *vorgeben*, *vergeben* (a jefui și a ierta), *widergeben* și *wiedergeben*; studiul lui *Gift*, *Mitgift* etc.; studiul instituțiilor desemnate de aceste cuvinte rămîne și el de făcut<sup>109</sup>. Din contră, întregul sistem al darurilor, importanța lui în tradiție și folclor, inclusiv obligația de a înapoia daruri, sînt descrise în chip admirabil de Richard Meyer într-una dintre cele mai savuroase lucrări de folclor din cîte cunoaștem<sup>110</sup>. Ne vom referi la ea pe scurt și nereușind, pentru moment, decît remarcile subtile referitoare la forța legăturilor care obligă, *Angebinde*, constituind schimbul, oferta, acceptarea ofertei și obligația de a da un dar pentru cel primit.

Există, de altfel, o instituție care a persistat multă vreme și care mai persistă și astăzi în morala și cultura economică din statele germane, instituție care, din punct de vedere economic, prezintă o mare importanță: este vorba despre *Geben*<sup>111</sup>, echivalentul hindusului *adanam*. În timpul botezului, al comuniunilor, al logodnelor și nunțurilor, invitații – adesea întreg satul –, după masa de nuntă, de exemplu în ziua precedentă sau în cea urmă-

108. Vezi aceste cuvinte la Kluge și în alte dicționare etimologice ale diferitelor limbi germanice. Vezi VON AMIRA despre *Abgabe*, *Ausgabe*, *Morgengabe* (*Hdb.* de Hermann PAUL) (pagini citate la index).

109. Lucrările cele mai bune încă: J. GRIMM, „Schenken und Geben”, *Kleine Schriften*, II, p. 174; și BRUNNER, *Deutsche Rechtsbegriffe besch Eigentum*. Vezi și GRIMM, *Deutsche Rechtsaltertümer*, I, p. 246, cf. p. 297, despre *Bete = Gabe*. Ipoteza că s-ar fi trecut de la un dar necondiționat la unul obligatoriu este inutilă. În dreptul germanic, cele două tipuri au existat dintotdeauna și, mai ales, cele două caracteristici s-au amestecat.

110. „Zur Geschichte des Schenkens”, *Steinhausen Zeitschr. f. Kulturgesch.*, v. pp. 18 sq.

111. Vezi Em. MEYER, *Deutsche Volkskunde*, pp. 115, 168, 181, 183 etc. În această problemă poate fi consultat orice manual de folclor germanic (Wuttke etc).

toare (*Guldentag*), oferă cadouri de nuntă a căror valoare, în general, depășește cu mult cheltuielile pentru nuntă. În unele ținuturi germane, acest *Gaben* constituie chiar zestrea miresei, zestre ce îi este prezentată în dimineața nunții, purtând numele *Morgengabe*. În unele locuri, generozitatea acestor daruri constituie cheazășia fertilității tînărului cuplu<sup>112</sup>. Intrarea în relație de logodnă, darurile diverse făcute de nași în diferite momente ale vieții, pentru a le da nume și a-i ajuta (*Helpfete*) pe fini, sînt și ele foarte importante. Recunoaștem această temă, familiară încă în obiceiurile noastre, în toate povestirile și legendele referitoare la invitație, la blestemarea indivizilor neinvitați, la binecuvîntarea și generozitatea invitaților, îndeosebi cînd aceștia sînt zîne.

O a doua instituție cu aceeași origine este cea a gajului obligatoriu în toate tipurile de contracte germanice<sup>113</sup>. Chiar și cuvîntul *gaj* vine de aici, de la *wadium* (cf. engl. *wage*, salariu), Huvelin<sup>114</sup> demonstrînd deja că termenul germanic *wadium*<sup>115</sup> furnizează mijlocul de a

112. Găsim în acest caz un alt răspuns la problema pusă (vezi *supra*) de van Ossenbruggen despre natura magică și juridică a „prețului miresei”. Vezi despre subiect remarcabila teorie a raporturilor între diversele servicii făcute soțiilor de către soți în Maroc (WESTERMARCK, *Marriage Ceremonies in Morocco*, pp. 361 sq. și părțile din carte unde sînt citate).

113. În cele ce urmează, nu vom confunda gajul cu arvuna, deși aceasta, așa cum o indică numele în limba greacă și latină, era de origine semită și a fost cunoscută în dreptul germanic recent, ca și în drepturile noastre. Mai mult, în unele cazuri, gajurile s-au confundat cu vechile daruri, de ex., în unele dialecte din Tirol, la *Handgeld* se spune *Harren*.

Nu vom insista nici asupra importanței noțiunii de gaj în materie de căsătorie. Vom remarca doar că, în dialectele germanice, „prețul de cumpărare” poate fi numit în același timp *Pfand*, *Wetten*, *Trugge* și *Ebethaler*.

114. *Année Sociologique*, IX, pp. 29 sq; KOWALEWSKI, *Coutume contemporaine et loi ancienne*, pp. 111 sq.

115. Despre *wadium* mai pot fi consultate: THÉVENIN, „Contribution à l'étude du droit germanique”, *Nouvelle Revue*



înțelege contractele, apropiindu-l de cuvântul latin *nexum*. Într-adevăr, în interpretarea lui Huvelin, gajul acceptat permite contractanților dreptului germanic să acționeze unul asupra celuilalt, deoarece unul posedă ceva de la celălalt, un lucru pe care acesta din urmă, în calitate de fost proprietar al lui, l-ar fi putut vrăji; în plus, adeseori, gajul era separat în două părți și păstrat câte o jumătate de către fiecare din cei doi contractanți. Acestei explicații îi putem suprapune însă o alta, mai apropiată. Sancțiunea magică nu este singura legătură ce putea interveni. Obiectul în sine, dat și angajat ca gaj, constituie, prin virtuțile lui proprii, o altă legătură. Mai întâi, gajul este obligatoriu; în dreptul roman, orice contract, orice vânzare și cumpărare, orice împrumut sau depozitare, presupune constituirea unui gaj. Se oferă celuilalt contractant un obiect în gaj, obiect a cărui valoare este, în general, redusă: o mânășă, o monedă (*Treugeld*), un cuțit – chiar și ace, la noi –, obiect ce va fi restituit la efectuarea plății lucrului livrat. Huvelin remarcă deja că gajul este de mică valoare, fiind, în general, un obiect personal; pe bună dreptate, el apropie acest fapt de tema „gajului de viață”, *lifetoken*<sup>116</sup>. Lucrul astfel transmis este, într-adevăr, unul purtând pe deplin individualitatea donatorului. Faptul că el se găsește în mâinile celui ce l-a primit îl determină pe contractant să îndeplinească contractul, să se răscumpere, răscumpărând gajul. Astfel, *nexum*-ul se află în gaj, nu numai în actele magice sau în formele ceremonioase de contracte, adică în cuvinte, jurăminte și rituri ale schimbului, în strângerea de mâini; el este și în înscrisuri, în „actele” cu valoare magică, în „răbojurile” pe care fiecare parte le poate păstra, în mesele luate în comun la care fiecare participă cu ceva din esența celuilalt.

---

*Historique du Droit*, IV, p. 72; GRIMM, *Deutsche Rechtsalt.*, I, pp. 209-213; VON AMIRA, „Obligationen Recht”; VON AMIRA, în *Hbd.*, de Hermann PAUL, I, pp. 254 și 248.

Despre *wadiatio*, cf. DAVY, *Année Soc.*, XII, pp. 522 sq. 116. HUVELIN, p. 31.

Două caracteristici ale unui *wadiatio* demonstrează, de altfel, această forță din lucru. Mai întâi, faptul că gajul nu numai că obligă și leagă, dar implică și onoarea<sup>117</sup>, autoritatea și „mana” celui care-l dă<sup>118</sup>. Acesta rămîne într-o poziție inferioară pînă în momentul în care îndeplinește angajamentul (pariul) luat. Căci termenul *wette*, *wetten*<sup>119</sup>, care traduce cuvîntul *wadium* din legi, are atît sensul de *pariu*, cît și pe cel de *gaj*. Mai curînd decît un mijloc de a-l constrînge pe debitor, el constituie premiul concursului și sancționarea unei provocări. Atîta vreme cît contractul nu este încheiat, el este asemenea celui care pierde pariul, cel de-al doilea alergător din cursă; și pierde cu cît se angajează mai puțin, căci cu atît va avea mai mult de plătit; fără a mai socoti faptul că se expune pericolului de a pierde ceea ce a primit, ceea ce proprietarul va putea revendica atîta timp cît gajul nu a fost retras. Celălalt fapt demonstrează pericolul creat prin primirea gajului. Nu numai acela care îl dă se angajează, dar și cel care îl primește. Ca și cel ce primește darul în Trobriand, el se îndoiește de lucrul primit. Încît gajul i se aruncă la picioare<sup>120</sup>, atunci cînd este o *festuca notata*<sup>121</sup>, avînd caracter runic sau secționat – un obiect din care se păstrează sau nu o parte – iar el îl ia de jos sau îl pune la sîn (*in laisum*) și nu îl primește în mîină. Întregul ritual are un caracter de provocare și suspiciune de ambele

---

117. BRISAUD, *Manuel d'Histoire du Droit français*, 1904, p. 1381.

118. HUVELIN, p. 31, n. 4, interpretează faptul exclusiv ca degerenescență a ritului magic primitiv ce ar fi devenit simplă temă de moralitate. Dar această interpretare este parțial inutilă (v. mai sus) și nu o exclude pe cea pe care o propunem.

119. Despre paternitatea cuvintelor *wette*, *wedding*, ne rezervăm dreptul de a reveni. Amfibologia pariului și a contractului apare chiar și în limba franceză, de ex.: *se défier* (a nu avea încredere) și *défier* (a provoca).

120. HUVELIN, p. 36, n. 4.

121. Despre *festuca notata*, vezi HEUSLER, *Institutionen*, I, pp. 76 sq.; HUVELIN, p. 33, pare că a uitat utilizarea secționării.

părți. Chiar și astăzi de altfel, limba engleză echivalează *throw the gage* cu *throw (down) the gauntlet* (a arunca mănuașă). Ca și darul, gajul conține în el un pericol pentru ambii *co-respondenți*.

Iată și cea de-a treia caracteristică: nicăieri nu se resimte mai bine pericolul reprezentat de lucrul dăruit sau transmis decât în străvechiul drept și în străvechile limbi germanice; ceea ce explică sensul dublu al cuvântului *gift* în ansamblul acestor limbaje, de dar, pe de o parte, și de otravă, pe de alta. De altfel, am dezvoltat istoria semantică a acestui cuvânt<sup>122</sup>. Tema darului funest, a cadoului sau bunului preschimbat în otravă, este fundamentală în folclorul german. Aurul Rinului este fatal pentru cine îl cucerește, cupa lui Hagen este funebră pentru eroul care bea din ea; mii și mii de povestiri și romane de acest fel, atât germanice, cât și celte, ne zdrun-

---

122. „Gift, gift”. *Mélanges Ch. Andler*, Strasbourg, 1924. Am fost întrebat de ce n-am examinat etimologia cuvântului *gift*, traducere din latină a lui *dosís*, acesta la rîndul său transcripție a grecescului  $\delta\delta\sigma\iota\sigma$ , doză de otravă. O asemenea etimologie presupune că dialectele din nordul și sudul Germaniei ar rezerva un nume savant pentru un lucru de utilitate comună; ceea ce nu reprezintă legea semantică obișnuită. În plus, ar mai trebui explicate și alegerea cuvântului *gift* la această traducere, precum și tabu-ul lingvistic invers care, în unele limbi germanice, a determinat sensul de „dar” pentru cuvîntul *gift*.

Am alăturat incertitudinea sensului termenului *gift*, cu cea a termenului latin *venenum*, sau  $\phi\iota\lambda\tau\rho\nu$  și  $\phi\acute{\alpha}\rho\mu\alpha\kappa\omicron\upsilon$ ; ar trebui să adăugăm și alte apropieri (BRÉAL, *Mélanges de la société linguistique*, vol. III, p. 410), *venia*, *venus*, *venenum*, *de vanati* (sanscritul „a face plăcere”) și *gewinnen*, *win* („a cîștiga”).

Trebuie să corectăm și o eroare de citare. Aulus-Gellius a dizertat asupra acestor cuvinte, dar nu el l-a citat pe HOMER (*Odiseea*, IV, p. 226); a făcut-o GAIUS, un jurist, în cartea sa despre cele *Douăsprezece table* (*Digeste*, L, XVI, *De verb. signif.*, 236).

cină sensibilitatea. Să cităm doar strofa în care un erou al *Eddei*<sup>123</sup>, Hreidmar, răspunde astfel insultelor lui Loki:

Ai oferit daruri,  
Nu și dragoste-n dar,  
N-ai dat cu inima binevoitoare  
Nimic din viața ta; de-aș fi știut  
Mai demult te-aș fi jupuit.

### Dreptul celtic

Pofoarele celtice constituie o altă familie de societăți indo-europene care, cu siguranță, au cunoscut aceste instituții; am început demonstrația acestui fapt împreună cu domnul Hubert<sup>124</sup>.

### Dreptul chinez

În fine, o mare civilizație, cea chineză, a păstrat din timpurile sale arhaice principiul de drept ce ne interesează; ea recunoaște legătura indisolubilă a oricărui lucru cu proprietarul original. Și astăzi încă, individul care își vinde unul din bunurile sale<sup>125</sup>, chiar și mobila,

123. Reginsmal, 7. Zeii l-au ucis pe Otr, fiu al lui Hreidmar, și au fost nevoiți să se răscumpere acoperind cu aur masiv pielea lui Otr. Dar zeul Loki a blestemat acest aur, iar Hreidmar răspunde prin strofa citată. Datorăm indicația domnului Maurice Cahen, care, la versul 3, remarcă: „cu o inimă binevoitoare” este traducerea clasică; *af beilom bug* înseamnă de fapt „în acea dispoziție a spiritului care aduce noroc”.

124. Vom găsi acest studiu (*Sinuciderea șefului galez*) și notele domnului HUBERT într-unul din numerele viitoare din *Revue Celtique*.

125. Dreptul chinez privind imobilele, cel germanic și dreptul nostru antic, de asemenea, cunoșteau vânzarea cu răscumpărare precum și drepturile deținute de părinți de a răscumpăra bunurile și fondurile vândute ce nu ar fi trebuit separate de moștenire, ceea ce se numește diminuarea neamului. Vezi HOANG („Variatăți sinologice”), *Notions techniques sur la propriété en Chine*, 1897, pp. 8 și 9. Dar nu ținem cont de acest fapt: în istoria omenirii, în China

păstrează, față de cumpărător, dreptul de a-și „plînge bunul său” pe toată durata vieții. Părintele Hoang a consemnat modele ale acelor „bilete ale plîngerii” pe care vînzătorul le remite cumpărătorului<sup>126</sup>. Este un fel de drept de urmărire a lucrului, combinat cu dreptul de a urmări persoana, drept care aparține vînzătorului mult timp după ce lucrul a intrat definitiv în alt patrimoniu și după ce toți termenii contractului au fost îndepliniți în mod irevocabil. Prin lucrul transmis, chiar dacă acesta poate fi consumat, alianța contractuală nu este doar de moment, contractanții fiind considerați în dependență perpetuă.

În cadrul moralei amanite, să accepți un dar înseamnă un pericol.

Westermarck<sup>127</sup>, semnalînd acest din urmă fapt, i-a întrevăzut parțial și importanța.

---

în particular, vînzarea definitivă a terenului este de dată recentă, ea a existat în dreptul roman, apoi în drepturile germanice și franceze vechi, înconjurată de atîtea restricții, provenite din spiritul comunitar casnic și din profundul atașament al familiei față de pămînt și al pămîntului față de familie, încît demonstrația ar fi prea facilă; deoarece familia înseamnă sălașul și pămîntul este normal ca pămîntul să nu se supună economiei capitalului. De fapt, legile mai noi și mai vechi pentru „homestead” și cele mai recente legi franceze privind „bunurile de familie nesechestrabile” sînt persistențe ale statului antic și o reîntoarcere către el. Vom lua în discuție deci, mai ales bunurile mobile.

126. Vezi HOANG, *ibid.*, pp. 10, 109, 133.

Datorez informația amabilității lui Mestre și Granet, care au constatat ei înșiși faptele în China.

127. *Origin... of the Moral Ideas*, v. I, p. 594. Westermarck a presimțit o problemă de genul celei pe care o tratăm, dar a tratat-o doar din punctul de vedere al dreptului și ospitalității. Totuși, trebuie citate observațiile lui foarte importante despre obiceiul marocan *ar* (sacrificiul constrîns al supliantului, *ibid.*, p. 386) și despre principiul „Dumnezeu și hrana o vor plăti” (expresii remarcabile, identice celor din dreptul hindus). Vezi WESTERMARCK, *Marriage Ceremonies in Morocco*, p. 365; cf. *Anthr. Ess. E.B. Tylor*, pp. 373 sq.

## CAPITOLUL IV

### Concluzii

#### I

#### Concluzii de morală

Observațiile de pînă acum pot fi extinse asupra propriilor noastre societăți.

O parte însemnată a moralei și a vieții noastre însăși se situează în această atmosferă, în care darul, obligația și libertatea se combină. Din fericire, nu totul poate fi clasificat exclusiv în termeni de vînzare și cumpărare. Dincolo de valoarea lor venală, în măsura în care există valori doar de acest gen, lucrurile mai au și o valoare sentimentală. Astăzi avem doar o morală a pieței. Dar mai există încă indivizi și clase cu morala de altădată, morală la care aderăm cu toți, cel puțin în anumite perioade ale anului sau în anumite ocazii.

A nu oferi un dar în schimbul darului primit îl aduce încă și astăzi pe cel ce l-a acceptat într-o situație de inferioritate, mai ales dacă darul a fost primit fără gîndul de a mai fi restituit. Dacă ar fi doar să rămînem în spațiul germanic, am putea aminti curiosul eseu al lui Emerson, *On Gifts and Presents*<sup>1</sup>. Caritatea, pentru cel ce o acceptă, încă mai poate răni<sup>2</sup>, și întregul efort al moralei noastre tinde să suprimă patronajul inconștient și injurios al bogatului „care dă de pomană”.

Orice invitație trebuie urmată de o invitație reciprocă, la fel și orice „amabilitate”. Întrezărim în acest caz caracteristica de potlatch nobil din străvechiul fond tradițional

---

1. *Essais*, seria a II-a, V.

2. Cf. Coran, Surata II, 265; cf. KOHLER în *Jewish Encyclopaedia*, I, p. 465.

și, de asemenea, vedem ivindu-se acele motive tradiționale ale activității umane: emulația între indivizii de același sex<sup>3</sup>, acest „imperialism fundamental” al oamenilor; fondul social pe de o parte, cel animal și psihologic, pe de alta, iată ce am putea vedea că apare. În viața socială, ca parte a vieții noastre, nu putem „rămîne de căruță”, cum se zice. Trebuie să dăm înapoi mai mult decît am primit; ceva mai scump sau mai mare. Așa proceda, în copilăria mea, o familie oarecare de țărani, undeva în Lorena, familie care, deși în cea mai mare parte a timpului ducea o viață dintre cele mai modeste, cu ocazia sărbătorii sfinților, a căsătoriei, a împărtășirii sau înmormîntării, ajungea să se ruineze pentru oaspeți. În aceste ocazii, trebuia să fii „un domn”. Putem spune că o parte din poporul nostru se conduce după asemenea principii, fără să țină cont de bani atunci cînd este vorba despre musafiri, despre sărbători sau despre darurile oferite la diverse ocazii.

Invitația trebuie făcută și trebuie acceptată. Mai păstrăm acest obicei, chiar în corporațiile noastre liberale. Acum cincizeci de ani, poate chiar mai recent, în anumite zone din Germania și Franța, la celebrarea unei nunți lua parte întregul sat; lipsa unui individ era un semn rău, previziune sau dovadă de invidie, un semn al „sortii”. În numeroase locuri din Franța, toată lumea ia încă parte la ceremonie. În Provence, la nașterea unui copil, fiecare aduce cîte un ou și alte cadouri simbolice.

Lucrurile vîndute au un suflet al lor, mai sînt încă urmate de fostul lor proprietar și ele îl urmează la rîndul lor. Pe una din văile munților Vosgi, la Cornimont, în unele familii mai era actual, și poate că mai este, următorul obicei: pentru ca animalele cumpărate să-și uite fostul stăpîn și să nu fie tentate să se întoarcă „la el”, se desena o cruce deasupra ușii grajdului, păstrîndu-se căpăstrul vînzătorului și dîndu-li-se totodată sare din mîna. La Raon-aux-Bois, li se oferă o tartină cu unt,

---

3. William JAMES, *Principles of Psychology*, II, p. 409.

plimbată de trei ori în jurul cârligului de deasupra focului din bucătărie, tartina fiindu-le apoi dată cu mîna dreaptă. Obiceiul este valabil pentru animalele mari, care fac parte din familie, grajdul aparținînd și el de locuință. Numeroase alte obiceiuri din Franța arată, de asemenea, că lucrul vîndut trebuie despărțit de vînzătorul său: lovirea cu palma a obiectului vîndut, șfichiuirea oii ce este vîndută etc.<sup>4</sup>.

Am putea chiar afirma că o întregă parte a dreptului, dreptul industriașilor și al comercianților, este astăzi în conflict cu morala. Prejudecățile economice ale poporului, cele ale producătorilor provin din voința lor fermă de a însoți lucrul produs și din convingerea că munca lor este revîndută fără ca ei să aibă vreun profit.

În zilele noastre, vechile principii acționează împotriva rigorilor, a abstracțiilor și a lipsei de umanism din codurile de legi. Din acest punct de vedere, putem spune că o întregă parte din legile care tocmai apar, precum și anumite obiceiuri dintre cele mai recente, revin spre trecut. Este o reacție împotriva lipsei de sensibilitate de tip roman și saxon a regimului nostru, o reacție puternică și sfîntă. Unele noi principii de drept și folosință pot fi interpretate și astfel.

A fost necesar un timp îndelungat pentru ca proprietatea artistică, literară și științifică, dincolo de vînzarea brutală a manuscrisului, dincolo de prototip sau de opera de artă originală, să fie totuși recunoscută. Într-adevăr, societățile nu au interes să recunoască moștenitorilor unui autor sau inventator – acest binefăcător al omenirii – prea multe drepturi asupra celor create de el; se afirmă că acestea ar fi produsul spiritului colectiv într-o aceeași măsură ca și al celui individual; cu toții doresc intrarea

---

4. KRUYT, *Koopen* etc., citează asemenea obiceiuri în Celebes, p. 12 din extras. Cf. *De Toradja's... Tijds. v. Kon. Batav. Gen.*, LXIII, 2, p. 299, ritul introducerii bivolului în grajd; p. 296, ritul cumpărării unui cîine bucată cu bucată, parte cu parte, incluse în hrana care se scuipă; p. 281, pisica nu se vinde sub nici un pretext, ea doar se împrumută etc.



cît mai rapidă în domeniul public sau în circulația generală de bunuri. Totuși, scandalul referitor la creșterea valorii unor picturi, sculpturi sau obiecte de artă la familiile artiștilor și la moștenitorii direcți ai acestora, a inspirat o lege franceză din 1923, care dă artistului și deținătorilor legali dreptul de urmași asupra creșterilor de valoare succesive în cazul vânzărilor succesive ale operelor de artă<sup>5</sup>.

Întreaga noastră legislație de asigurări sociale, acest socialism de stat deja realizat, se inspiră din următorul principiu: muncitorul și-a dăruit viața și munca sa colectivității și patronilor; deci, dacă el trebuie să contribuie la asigurări, cei care au beneficiat de pe urma serviciilor sale nu pot înceta să-i plătească salariul, statul însuși, ca reprezentant al comunității, datorîndu-i – împreună cu patronii și adăugînd propriul aport – o oarecare securitate în viață, securitate împotriva șomajului, a bolii, a bătrîneții și a morții.

Chiar unele obiceiuri recente și ingenioase, de pildă casele de asistență familială, dezvoltate în mod liber și cu vigoare de industriașii francezi în favoarea muncitorilor cu familie numeroasă, răspund într-un mod spontan nevoii de a-i atașa pe indivizi, de a ține cont de greutatele

---

5. Această lege nu este inspirată de principiul ilegitimității beneficiilor realizate de deținătorii succesivi. Ea este aplicată într-o măsură redusă.

Este curios de studiat, din acest punct de vedere, legislația sovietică asupra proprietăților literare și modificările acesteia; mai întîi, totul a fost naționalizat; s-a văzut că astfel este lezat artistul în viață și că nu sînt create suficiente resurse pentru monopolul național al editării. Drept urmare, drepturile de autor au fost restabilite, chiar și pentru clasicii din vechime, aflați în domeniul public, cei de dinaintea legilor mediocre ce protejau scriitorii în Rusia. Acum, se poate spune că sovieticii au adoptat o lege modernă. În realitate, ca și în cazul moralei noastre asupra acestui subiect, și sovieticii ezită neștiind pentru al cui drept să opteze: cel al persoanei sau cel asupra bunurilor.

și de interesul material și moral pe care aceste greutăți le reprezintă<sup>6</sup>. Asociații analoge funcționează în Germania, Belgia și cu același succes. În Marea Britanie, în aceste timpuri de șomaj îndelungat și teribil, care atinge milioane de muncitori – apare o mișcare în favoarea asigurării în caz de șomaj, asigurare obligatorie, organizată de corporații. Orașele și statul nu pot suporta cheltuielile imense pentru plata celor fără de lucru, cauza fiind industria și condițiile generale ale pieței. Astfel, unii economiști distinși, directori de întreprinderi (domnul Pybus, sir Lynden Macassey) acționează pentru ca întreprinderile să organizeze ajutorul de șomaj pe corporații, făcând ele însele aceste sacrificii. Ei ar dori deci ca prețul securității muncitorilor, al protecției împotriva lipsei de lucru, să facă parte din taxele generale ale fiecărei industrii în parte.

După părerea noastră, o astfel de morală și o asemenea legislație corespund nu unei confuzii, ci unei întoarceri la drept<sup>7</sup>. Pe de o parte, vedem cum apare și acționează morala profesională și dreptul corporativ. Asemenea case de asigurare și societăți mutuale înființate de grupurile industriale în favoarea uneia sau alteia dintre operele corporative nu sînt atinse de nici un viciu din punctul de vedere al moralei pure, doar că gestionarea lor este pur patronală. În plus, grupurile sînt cele care acționează, adică: statul, comunele, așezăminte publice de asistență, casele de pensionari, casele de economii, societățile

---

6. Domnul Pirou a făcut deja asemenea remarci.

7. Nu ne referim aici la vreo distrugere. Principiile de drept ce guvernează piața, cumpărarea și vânzarea, constituie condiția indispensabilă formării capitalului, ele pot și trebuie să subziste alături de principiile noi și de cele mai vechi.

Totuși, nu trebuie ca moralistul și legislatorul să fie reținuți de așa-zisele principii de drept natural. De exemplu, nu trebuie considerată decît ca o abstracție deosebirea dintre dreptul real și cel personal, ca un extras teoretic al unora dintre drepturile noastre. Această deosebire trebuie lăsată să subziste, dar cantonînd-o în colțul său.

mutuale, patronatul, salariații; ele s-au reunit în legislația socială germană, de exemplu în Alsacia și Lorena; în asistența socială franceză, o vor face mâine, la fel. Se revine deci la o morală a grupurilor.

Pe de altă parte, statul și subgrupurile vor să poarte de grijă tocmai individului. Societatea dorește să regăsească celula socială. Ea caută și dă ocol individului, într-o curioasă stare de spirit în care se amestecă sentimentul drepturilor pe care el le are cu alte elemente mai pure: caritatea, solidaritatea, sentimentul „utilului social”. Darul, libertatea și obligativitatea de a face daruri, libertatea și interesul de a da, sînt temele ce revin, asemenea unui motiv dominant, de prea mult timp uitat.

Dar nu este suficient să constatăm faptul, trebuie să deducem de aici o practică, un precept de morală. Nu ajunge să afirmăm că dreptul este pe cale de a se debarasa de unele abstracții: diferențierea dintre dreptul real și cel individual; că el se află în curs de a adăuga alte drepturi dreptului brutal al vînzării și al plății serviciilor. Trebuie să spunem și că această revoluție este bună.

Mai întîi, să revenim, și trebuie s-o facem, la obiceiul „cheltuielilor nobile”. Ca și în țările anglo-saxone, ca și în atîtea alte societăți contemporane, barbare sau foarte civilizate, bogății trebuie să reînceapă a se considera, de bună voie sau constrînși, ca trezorerii concetățenilor lor. Civilizațiile antice, civilizații din care au rezultat cele de azi, cunoșteau jubileele, liturgiile, horegiile și trierarhiile, *syssties* (mese în comun), cheltuieli obligatorii ce trebuiau făcute de edil și de personajele consulare. Ar trebui să revenim la asemenea legi. Apoi, ar trebui mai multă grijă pentru individ, pentru viața și sănătatea lui, pentru educația sa – lucru rentabil de altfel –, pentru familia sa și viitorul ei. Trebuie mai multă încredere, sensibilitate și generozitate în contractele de închiriere de servicii, de locație a imobilelor, de vînzare a bunurilor de consum necesare. Și ar trebui să existe suficiente mijloace de a limita specula și camăta.

Cu toate acestea, individul trebuie să muncească. El trebuie obligat să se bizuie mai mult pe sine decît pe alții. Pe de altă parte, el trebuie să-și apere interesele, cele personale și de grup. Excesul de generozitate și spiritul comunitar ar fi la fel de dăunătoare, lui și societății, ca și egoismul contemporanilor sau individualismul legilor noastre. În *Mahabharata*, unul din geniile malefice ale pădurii explică unui brahman că dăruie prea mult: „Iată de ce ești slab și palid”. Viața monahală, ca și cea a lui Shylock trebuiesc deopotrivă evitate. Această nouă morală va consta, desigur, într-un amestec folositor, dar cumpătat, de realitate și ideal.

Astfel, este posibil și trebuie să revenim la arhaic, la elemente; vom regăsi motivele vitale și de acțiune cunoscute deja de numeroase societăți și clase sociale: bucuria de a oferi în mod public, bucuria cheltuielilor generoase, efectuate cu talent, bucuria ospitalității și a sărbătorii publice sau private. Asigurarea socială, solitudinea în ajutorul reciproc, în cooperare, cea a grupului profesional, a tuturor acelor persoane morale pe care dreptul englez le înfrumusețează cu numele de „Friendly Societies”, toate valorează mai mult decît simpla securitate individuală pe care nobilul o garantează micului arendaș, mai mult decît viața calică dată de salariul zilnic asigurat de patronat și chiar mai mult decît agonisirea capitalistă, întemeiată și ea doar pe un credit schimbător.

Ne-am putea închipui ce ar însemna o societate în care ar governa asemenea principii. O asemenea economie și o astfel de morală funcționează deja, oarecum, în profesiunile liberale ale marilor națiuni. Onoarea, dezinteresul și solidaritatea corporativă nu sînt în acest caz cuvinte goale și nici nu contrazic necesitățile muncii. A umaniza și alte grupuri profesionale și a perfecționa ceea ce există, iată un mare progres realizat, pe care Durkheim l-a preconizat în repetate rînduri.

Acestea fiind spuse, să revenim la ceea ce, după noi, constituie baza constantă a dreptului, la însuși principiul vieții sociale firești. Nu trebuie să ne dorim un cetățean

prea bun, prea subiectiv, nici prea sensibil sau prea realist. El trebuie să aibă sentimentul acut al sinelui, dar și al binelui pentru toți, să aibă simțul realității sociale (există însă, în chestiuni de morală, o altă realitate?). El trebuie să acționeze ținând cont de sine, de grupurile sociale și de societate în ansamblu. O asemenea morală este eternă, fiind comună atât celor mai evolute societăți, celor din viitorul imediat, cât și celor mai puțin evolute pe care ni le-am putea imagina. Atingem astfel punctul esențial. Nu mai vorbim în termeni juridici, ci vorbim despre oameni și grupuri umane, pentru că aceștia, societatea în ansamblu, sentimentele omenești, oameni în carne și oase, ei pun totul în mișcare. Și o fac oriunde și oricând.

S-o demonstrăm. Sistemul pe care propunem a-l numi *sistem al prestațiilor totale*, de la clan la clan – în care indivizi și grupuri schimbă totul între ei –, constituie cel mai vechi sistem economic și de drept pe care l-am putea constata și concepe. El formează fondul din care s-a desprins morala darului-schimb. Or, păstrând proporțiile, acest sistem este exact de același tip cu cel spre care am dori să vedem că se îndreaptă societățile noastre. Dar, pentru a face de înțeles asemenea faze îndepărtate ale dreptului, să prezentăm în continuare două exemple împrumutate din două societăți foarte deosebite.

Într-un *coroboree* (dans dramatic public) din Pine Mountain<sup>8</sup> (localitate din estul statului Queensland), fiecare individ intră pe rând în locul anume destinat, ținând într-o mână aruncătorul de lănci, cealaltă mână ținând-o la spate: el lansează arma într-un cerc aflat la celălalt capăt al terenului de dans, rostind în același timp cu voce tare locul de unde vine, de exemplu: „ținutul meu este Kunyan”<sup>9</sup>;

---

8. ROTH, „Games”, *Bul. Ethn. Queensland*, p. 23, nr. 28.

9. Anunțarea numelui clanului de baștină este un obicei cu un caracter foarte general în tot estul australian, fiind în legătură cu sistemul privind onoarea și virtutea numelui.

apoi se oprește și, în acest timp, tovarășii săi îi „pun un cadou” în cealaltă mână – o lance, un bumerang sau orice altă armă. Un bun războinic poate primi astfel mai mult decît ar putea duce în mână, mai ales dacă el are fete de măritat<sup>10</sup>.

În tribul indienilor winnebago (tribul sioux), șefii de clan adresează confrăților<sup>11</sup>, șefi ai altor clanuri, discursuri foarte caracteristice, modele ale acelei etichete<sup>12</sup> răspîndite în toate civilizațiile indiene din America de Nord. Cu prilejul sărbătorii clanului, fiecare trib prepară alimentele și tutunul pentru reprezentanții celorlalte triburi. Iată, ca exemplu, fragmente din discursul unui șef de clan, cel al Șerpilor<sup>13</sup>: „Vă salut; e bine, cum aș putea spune altfel? Sînt un biet om fără valoare, iar voi v-ați amintit de mine. E bine... V-ați gîndit la spirite și ați venit să vă așezați alături de mine... În curînd vi se vor umple farfuriile, eu vă salut încă o dată pe voi, oameni ce luați locul spiritelor etc.” După ce fiecare șef a mîncat și s-au ars ofrandele de tutun, formula finală ne arată efectul moral al sărbătorii și al tuturor prestațiilor: „Vă mulțumesc că ați venit să ocupați acest loc, vă sînt recunoscător. Voi m-ați încurajat... Bindecuvîntările bunicilor voștri (care au avut revelații și pe care voi îi încarnați) au aceeași valoare ca și cele ale spiritelor. Este bine că ați luat parte la aniversarea mea. Este așa cum spun bătrînii noștri: «Viața vă este firavă și voi veți fi mai puternici doar alături de *sfatul vitejilor*. Mi-ați dat sfaturi... Pentru mine ele înseamnă viață»”.

---

10. Fapt demn de notat, care ne lasă să înțelegem că prin schimburi de daruri contractăm angajamente matrimoniale.

11. RADIN, „Winnebago Tribe”, XXXVII<sup>th</sup> *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, pp. 320 și sq.

12. Vezi articolul „Etiquette”, *Handbook of American Indians*, de HODGE.

13. P. 326, prin excepție, doi dintre șefii invitați sînt membrii clanului Șerpilor.

Putem compara cu discursurile de la o ceremonie funerară (tabac); ele se suprapun exact. Tlingit, SWANTON, „Tlingit Myths and Texts” (*Bull. of Am. Ethn.*, nr. 39), p. 372.

Astfel, de la un capăt la celălalt al evoluției umane, nu există o a doua înțelepciune. Să acceptăm deci ca principiu vital ceea ce întotdeauna a fost și va fi un principiu: să privești dincolo de propria ta ființă și să oferi, neapărat și de bună voie, daruri; nu vom risca să ne înșelăm. Un frumos proverb maori spune:

Ko Maru kai atu  
Ko Maru kai nai  
ka ngohe ngohe.

„Oferă tot atît cît primești și totul va fi minunat”<sup>14</sup>.

## II

### Concluzii de sociologie economică și de economie politică

Aceste fapte nu luminează numai morala noastră și nu ne ajută doar ca să ne orientăm ideile; prin ele, putem analiza mai bine cele mai generale activități economice, analiză ce ne slujește să întrevădem procedee mai bune de gestiune aplicabile societăților de azi.

Am văzut în mai multe rînduri cum întreaga economie a schimbului-dar era departe de a se întoarce la cadrele economiei așa-zis naturale, ale utilitarismului. Toate aceste fenomene atît de importante ale vieții economice a popoarelor – să le spunem, pentru a ne fixa ideile, demne reprezentante ale mării civilizații neolitice – și tot ce s-a păstrat din aceste tradiții în societățile imediat precedente sau în obiceiurile noastre, se sustrag schemelor oferite de puțin numeroșii economiști ce au vrut să compare între ele diferitele economii cunoscute<sup>15</sup>. Adăugăm deci

---

14. Rev. TAYLOR, „Te Ika a Maui”, *Old New Zealand*, p. 130, prov. 42, tradus foarte concis „give as well as take all will be right”, dar traducerea literară este probabil următoarea: „Tot atît cît dă Maru, tot atîta ia Maru, și totul este bine, bine”. (Maru este zeul războiului și al justiției.)

15. BUCHER, *Entstehung der Volkswirtschaft* (ed. 3), p. 73, vede aceste fenomene economice, dar le subestimează importanța, reducîndu-le la ospitalitate.

propriile noastre observații, alăturate celor ale domnului Malinowski, savantul care a consacrat o întreagă lucrare unei schimbări de optică a doctrinelor curente asupra economiei „primitive”<sup>16</sup>.

Iată un șir de fapte foarte solide:

Noțiunea valorii funcționează și în aceste societăți; sînt adunate, la modul absolut vorbind, surplusuri foarte mari; ele sînt cheltuite, de cele mai multe ori în pură pierdere, cu un lux enorm<sup>17</sup>, fără nici un scop mercantil; există însemne ale bogăției, care și ele sînt schimbate, avînd rol de monede<sup>18</sup>. Dar toată această foarte bogată economie este încă plină de elemente religioase: moneda mai păstrează puterea sa magică, legată fiind de dar sau individ<sup>19</sup>; diferitele activități economice, cum este piața, sînt impregnate cu rituri și mituri; ele păstrează caracterul ceremonios, obligatoriu și eficient<sup>20</sup>; ele abundă în rituri și elemente de drept. Din acest punct de vedere, problema pusă de Durkheim cu referire la originea religioasă a noțiunii de valoare economică<sup>21</sup>, își găsește și ea răspuns. Aceste fapte răspund, de asemenea, la o mulțime de probleme privind formele și motivele a ceea ce numim, atît de impropriu, schimb, „troc”, *permutatio*<sup>22</sup>

---

16. *Argonauts*, pp. 167 sq.; „Primitive Economics”, *Economic Journal*, martie 1921, v. prefața lui J.G. Frazer la Malinowski, *Arg.*

17. Un asemenea exces pe care îl putem cita este sacrificiul cîinelui la populația ciucce (vezi mai sus). Se ajunge pînă acolo încît proprietarii celor mai frumoase crescătorii de cîini să-și masacreze toate echipajele de tracțiune, fiind obligați să-și cumpere altele.

18. Cf. mai sus.

19. Cf. mai sus.

20. MALINOWSKI, *Arg.*, p. 95. Cf. Frazer, prefața la cartea lui Malinowski.

21. *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 598, n. 2.

22. *Digeste*, XVIII, I; *De Contr. Emt.*, 1. Paulus ne explică dezbaterea dintre înțelepții romani pentru a se afla dacă „permutatio” era sau nu un act de vânzare. Întreg pasajul este interesant, chiar și eroarea făcută de savantul jurist, în



de lucruri folositoare, ceea ce economia istorică, urmându-i pe latini, iar aceștia pe Aristotel<sup>23</sup>, pune la baza diviziunii muncii. Este cu totul altceva decât lucrul util care circulă în societățile de acest tip, marea majoritate a lor fiind deja destul de cultivate. Din cauza rapoartelor multiple stabilite ca urmare a contractelor, clanurile, generațiile și sexele sînt într-o efervescentă economică permanentă, într-o stare de excitație prea puțin banală, mai puțin prozaică decât acțiunile noastre de vânzare, cumpărare sau închiriere, ori decât jocurile noastre la bursă.

Putem merge și mai departe. Putem discuta, putem mixa și prezenta în culori diferite, sau putem defini într-alt mod noțiunile principale pe care le-am utilizat. Cuvintele folosite: dar, cadou, lucru oferit, nu sînt precise. Pur și simplu nu am găsit altele. Unele concepte de drept și de economie pe care ne place să le considerăm opuse: libertate și obligație; liberalitate, generozitate, lux și economie, interes, utilitate, ar trebui puse într-un creuzet. Putem da doar unele lămuriri despre subiect: să alegem, de exemplu<sup>24</sup>, populația trobriand. Toate faptele economice pe care le-am descris sînt inspirate de o noțiune complexă; ea nu înseamnă nici prestație complet liberă și gratuită, nici producție și schimb complet interesate de util. Ceea ce s-a dezvoltat aici este un hibrid.

Malinowski a depus un efort serios<sup>25</sup> ca să clasifice din punctul de vedere al mobilului, al interesului sau lipsei de interes, toate tranzacțiile pe care le-a constatat la populația trobriand; el le ordonează plecînd de la

---

interpretarea lui Homer. II, VII, 472 la 475; οιοιοιοτο înseamnă *a cumpăra*, dar moneda pentru greci consta în bronz, fier, piei, vaci, chiar și sclavi, toate avînd valori bine determinate.

23. *Pol.*, c. I, 1257 a, 10 sq; remarcați cuvîntul μετεδδσις, *ibid.*, 25.

24. Am putea alege la fel de bine *sādaqā* la arabi; pomana, prețul logodnicei, justiția, impozitul. Cf. mai sus.

25. *Argonauts*, p. 177.

darul pur și mergînd pînă la trocul pur de după negociere<sup>26</sup>. Clasificarea este, în fond, inaplicabilă. Astfel, după domnul Malinowski, tipul darului pur este cel dintre soți<sup>27</sup>. Or, după noi, unul din faptele cele mai importante semnalate de Malinowski, și care aduce lumină asupra raporturilor sexuale în lume, constă în apropierea noțiunii de *mapula*<sup>28</sup>, plata „fixă” dată femeii de bărbat, de o anume recompensă plătită pentru serviciul sexual<sup>29</sup>. Chiar și cadourile făcute șefilor constituie un tribut; distribuirile de hrană (*sagali*) constituie indemnizații pentru muncă, pentru îndeplinirea riturilor, de exemplu, pentru priveghiul morților<sup>30</sup>. De fapt, după cum aceste daruri nu sînt libere, ele nu sînt nici complet dezinteresate. Ele constituie contra-prestații pentru mulțime, contra-prestații făcute nu numai ca plată a serviciilor, ci și pentru menținerea unor alianțe<sup>31</sup>; așa cum este alianța dintre triburile de pescari<sup>32</sup> și cele de agricultori și olari; asemenea alianțe nu pot fi refuzate. Ele au un caracter general și noi le-am mai întîlnit, de exemplu, la populațiile maori, tsimshian<sup>33</sup> etc. Iată deci în ce constă acea forță, mistică

---

26. Este de remarcat că, în acest caz, nu avem o vînzare, căci nu există un schimb de monede, de *vaygu'a*. Economia la care au ajuns locuitorii Trobriandului nu cunoaște folosința monedei pentru schimb.

27. *Pure gift*.

28. *Ibid*.

29. Cuvîntul se aplică acelei prostituții licite practicate de fetele nemăritate; cf. *Arg.*, p. 183.

30. Cf. mai sus. Cuvîntul *sagali* (cf. *bakari*) înseamnă distribuire.

31. Cf. mai sus; în particular oferirea de *urigubu* cumnatului: produse ale recoltei în schimbul muncii.

32. A se vedea mai sus (*wasi*).

33. Maori, vezi mai sus. Diviziunea muncii (și modul cum ea funcționează la clanurile tsimshian pentru sărbătoare) este descrisă admirabil într-un mit al potlatch-ului, BOAS, „Tsimshian Mythology”, XXXI<sup>-st</sup> *Ann. Rep. Bur. Am. Ethn.*, pp. 274, 275; cf. p. 378. Exemple de acest gen ar putea fi multiplicat la infinit. Asemenea instituții economice există într-adevăr chiar la societățile mult mai puțin evolute.

și practică totodată, care sudează și divide în același timp clanurile, care le diferențiază munca și le obligă la schimb. Chiar și în aceste societăți, individul și grupurile sau mai degrabă subgrupurile, au simțit întotdeauna dreptul lor suveran de a refuza contractul: acesta dă un aspect de generozitate circulației bunurilor; iar, pe de altă parte, în mod normal, nu există pentru un asemenea refuz vreun drept sau vreun interes, ceea ce face ca acele societăți îndepărtate să fie, totuși, înrudite cu societățile noastre.

Utilizarea monedei ne-ar putea sugera alte reflecții. Brățările și colierele populației trobriand, *vaygu'a*, ca și obiectele din aramă ale nord-vestului american, sau irochezele *wampun*, constituie în același timp averi, semne<sup>34</sup> de bogăție, mijloace de schimb sau plată, dar și obiecte ce trebuiesc date sau distruse. Doar că ele constituie și gajuri legate de persoanele care le întrebuițează, gajuri care, la rîndul lor, le angajează. Dar cum, pe de altă parte, ele servesc deja ca simboluri monetare, există interesul să fie date pentru a poseda din nou altele, transformîndu-le în marfă sau servicii, ce se vor transforma la rîndul lor în monede. Am putea spune că șefii trobriandezi sau cei tsimshian procedează în oarecare măsură ca și capitalistul care știe să se descotorosească de monedă în timp util, pentru a-și reconstitui apoi capitalul său circulant. Interesul și dezinteresul exprimă în același grad forma de circulație a averilor și cea arhaică, de circulație a însemnelor de bogăție ce le urmează.

---

Vezi, de ex., în Australia, poziția remarcabilă a unui grup local posesor de argilă roșie (AISTON și HORNE, *Savage Life in Central Australia*, Londra, 1924, pp. 81, 130).

34. Vezi mai sus. În limba germană, echivalența cuvintelor *token* și *zeichen*, care desemnează moneda în general, păstrează caracteristica acestor instituții: moneda este un semn, poartă un semn și este un gaj, toate reprezentînd unul și același lucru, așa după cum semnătura unui om reprezintă și ceea ce îi angajează responsabilitatea.

Chiar și simpla distrugere a bogățiilor nu se face cu acea completă detașare pe care am crede-o. Asemenea acte de grandoare nu sînt lipsite de egoism. Forma ceremonioasă în care ele se consumă, aproape întotdeauna exagerată, dar pur distructivă de cele mai multe ori, cînd niște bunuri importante și îndelung agonisite sînt dăruite deodată sau chiar distruse, mai ales în caz de *potlatch*<sup>35</sup>, conferă acestor instituții un aspect de cheltuială nebunească, de risipă copilărească. Într-adevăr, de fapt, nu numai că sînt făcute să dispară cu acest prilej lucruri utile, alimente scumpe care se consumă în exces, ci se distruge pentru plăcerea de a distruge, de exemplu, obiecte din aramă, monedele pe care șefii tsimshian, tlingit și haida le aruncă în apă sau cele pe care șefii kwakiutl și cei din triburile aliate le rup în bucăți. Dar motivul acestor daruri și consumații nebunești, al acestor pierderi și distrugerii de averi, nu este deloc dezinteresat, mai ales în societățile cu *potlatch*. Prin aceste daruri se stabilește ierarhia între șefi și vasali, între vasali și luptători. A dărui înseamnă să-ți manifestezi superioritatea, să fii mai sus, să fii *magister*; să accepți fără să oferi înapoi mai mult, înseamnă să te subordonezi, să devii client și servitor, să devii mic, să cobori (*minister*).

Ritualul magic al *kulei*, numit *mwasila*<sup>36</sup>, abundă în formule și simboluri care demonstrează că viitorul contract urmărește drept profit superioritatea socială și, am putea spune, chiar pe cea brutală. Astfel, după incantațiile făcute pentru nuca de betel pe care o vor utiliza împreună cu partenerii lor, după incantațiile rostite pentru șef și tovarășii lui, pentru porci, coliere, apoi pentru căpetenie

---

35. V. DAVY, *Foi jurée*, pp. 344 sq.; DAVY (*Des clans aux Empires; Eléments de Sociologie*, I) a exagerat importanța acestor fapte. Potlatch-ul este util pentru a stabili ierarhia și adesea o stabilește, dar nu este absolut necesar în acest sens. Astfel, societățile africane, nigeriene sau bantu, nu au potlatch, nu au unul foarte dezvoltat sau poate l-au pierdut – dar au toate formele de organizare politică posibile.

36. *Arg.*, pp. 199 la 201; cf. p. 203.

și „deschiderile” sale și pentru tot ceea ce aduce, *pari*, daruri de deschidere etc., după ce s-au făcut incantații pentru toate, magicianul cântă, nu fără exagerare<sup>37</sup>, următoarele :

Răstorn muntele, muntele se clintește din loc, muntele se prăbușește etc. Descîntecul meu merge pe vîrfurile muntelui Dobu... Barca mea pornește la vale... etc. Faima mea este asemenea tunetului; pasul meu este ca zgomotul produs de vrăjitorii zburători. Tudududu.

Să fii primul, să fii cel mai frumos, cel mai norocos, cel mai puternic și cel mai bogat, iată ceea ce se caută și cum se obține. Mai tîrziu, șeful își dovedește *mana*, redistribuind vasalilor și rudelor ceea ce tocmai a primit; el își menține rangul său printre ceilalți șefi, oferind brățări pentru colierele primite, oferind ospitalitate celor ce au venit să-l viziteze și așa mai departe... În cazul de față, bogăția este, din toate punctele de vedere, un mijloc de realizare a prestigiului și, totodată, un lucru util. Dar putem fi oare siguri că printre noi, chiar și în noi înșine, bogăția nu înseamnă, înainte de orice, mijlocul prin care putem dispune de ceilalți?

Să analizăm acum o altă noțiune pe care am opus-o celei de dar și dezinteresare: noțiunea de interes, de căutare individuală a utilului. Nici ea nu ni se prezintă așa cum funcționează la noi, în mințile noastre. Dacă există vreo noțiune echivalentă, care să-i motiveze pe șefii trobriandezii sau americani, ori clanurile andaman etc., ori să fi motivat cîndva pe generoșii hinduși, pe nobilii germani și celți, ca să ofere daruri și să alcătuiască, această noțiune nu este raționamentul vînzătorului, făcut la rece, raționamentul bancherului sau al capitalistului.

---

37. *Ibid.*, p. 199. În această poezie cuvîntul *munte* desemnează insulele d'Entrecasteaux. Canoea pleacă încărcată de greutatea mărfurilor schimbate la *kula*. Cf. unei alte formule, p. 200, text și comentarii, p. 441; cf. p. 442, remarcabil joc de cuvinte referitor la *écumer*. Cf. formulă, p. 205.

În aceste civilizații există interes, dar într-un alt mod decât în timpurile noastre. Se tezaurizează pentru cheltuieli ce se fac în scopul de „a obliga”, de a avea „supuși”. Pe de altă parte, sînt schimbate mai ales obiectele de lux, podoabe și veșminte, sau se practică consumul imediat cu ocazia sărbătorilor. Se oferă cadouri cu dobîndă, și aceasta pentru a umili pe donatorul inițial sau pe cel ce a schimbat primul, și nu pentru a-i compensa „pierderea” ce i-a fost pricinuită de o „consumație diferită”. Există deci interes, dar el este analog, să spunem, interesului care ne conduce și pe noi.

Între economia relativ amorfă și dezinteresată din interiorul subgrupurilor, economie care reglează viața clanurilor australiene sau a celor din America de Nord (est și preerie), pe de o parte, și economia individuală, a interesului pur, economie cunoscută măcar parțial în societatea noastră – cunoscută însă populațiilor semite și grecești, pe de altă parte, între aceste două tipuri de economii, se situează o serie imensă de instituții și evenimente economice, serie care nu este însă guvernată de rațiunile economice pe care ne place să le teoretizăm.

Cuvîntul *interes*\* este și el recent, de origine tehnică și contabilă: vine din latinescul *interest*, scris pe cărțile contabile în fața rentelor ce se percep. În cele mai epicuriene morale antice sînt căutate în special binele și plăcerea, nu și utilitatea materială. A fost necesară victoria raționalismului și a mercantilismului pentru ca noțiunile de profit și individ să fie revigorate și ridicate la rangul de principii. Am putea chiar data – după Mandeville (*Fabula albinelor*) – triumful noțiunii de profit individual. Noțiunea nu poate fi tradusă în latină, greacă sau arabă decât cu dificultate și numai printr-o perifrază. Chiar și cei ce scriau în sanscrita clasică, utilizînd cuvîntul *artha*, destul de apropiat de conceptul nostru de interes, aveau o cu totul altă idee despre interes și alte asemenea categorii decât avem noi. Cărțile sacre ale Indiei împărțeau

---

\* În franceză *intérêt* = interes, dar și dobîndă, profit (*n.tr.*).

deja activitățile omenești în următoarele domenii: legea (*dharma*), interesul (*artha*) și dorința (*kama*). Este vorba însă mai ales de interesul politic: al regelui și al brahmanilor, al miniștrilor, interesele regatului și ale fiecărei caste. Considerabila literatură din Nīṭisāstra nu are caracter economic.

Societățile care au făcut din om un „animal economic”, și asta foarte recent, sînt societățile noastre din Occident. Nu sîntem însă, cu toții, ființe de acest gen. Cheltuiala gratuită și nerațională se practică în mod curent atît de către mase, cît și de elite; chiar și de „fosilele” unei anumite nobilimi. *Homo œconomicus* nu se află înapoia noastră, ci în fața noastră; ca și omul moral și cu simțul datoriei; ca și omul de știință, al raționamentului. Mult timp, omul a însemnat altceva; mai recent, el a devenit o mașină, una complicată, incluzînd și o mașină de calcul.

De altfel, din fericire, sîntem departe de acest calcul utilitar, constant și glacial. Să analizăm în mod aprofundat, statistic, așa cum a făcut-o Halbwachs pentru clasele muncitoare, ce înseamnă pentru noi, ocidentalii claselor medii, consumul și prețul. Cîte necesități satisfacem? Dar și cîte dorințe care nu au drept ultim scop utilul? Cît alocă omul bogat, cît poate el să aloce din venitul său necesităților personale? Cheltuielile de lux, pentru artă, cheltuielile nebune, cele cu servitorii, nu-l face să semene cu nobilii de altă dată sau cu șefii barbari, cărora le-am descris obiceiurile?

Este bine astfel? E o altă întrebare. Este bine, poate, să existe mijloace și pentru alte cheltuieli, și pentru schimb, altele decît simplul cost al vieții. Totuși, după noi, nu în calculul necesităților individuale vom afla metoda celei mai bune economii. Chiar dacă vrem să ne sporim propria avere, cred că ar trebui să fim și altceva decît niște simpli finanțști; trebuie să fim, în primul rînd, mai buni contabili și mai buni gestionari. Urmărirea brutală a scopurilor individuale este vătămătoare acestor

scopuri și păcii în ansamblu, este vătămătoare ritmului muncii și bucuriilor și – prin efect invers –, chiar individului însuși.

Am văzut deja că pături sociale importante, și chiar asociațiile din întreprinderile noastre capitaliste, se unesc pentru a-și atrage angajații în grup. Pe de altă parte, toate grupările sindicale, cele patronale, dar și cele salariale, pretind că apără și reprezintă interesele generale cu aceeași feroare cu care apără interesul individual al aderenților sau chiar al corporațiilor. Frumoasele lor discursuri, este adevărat, sînt poleite cu metafore. Totuși, trebuie să constatăm că nu numai morala și filosofia, dar și opinia și arta economică înseși încep să se ridice la nivelul „social”. Se simte că pentru a munci bine, oamenii trebuie convinși că vor fi plătiți corect toată viața, pentru o muncă pe care au executat-o corect, în folosul altora, dar și al lor înșiși. Producătorul care practică schimbul simte și el – a simțit-o întotdeauna, dar de această dată o simte într-un mod acut – că schimbă nu atît un produs, un timp de muncă, ci oferă ceva din sine însuși, oferă timpul, viața sa și dorește să fie recompensat, chiar și cu moderație, pentru ceea ce oferă. A-i refuza această recompensă înseamnă a-l incita la delăsare și randament redus.

Poate că am putea formula o concluzie sociologică și practică în același timp. În faimoasa surată LXIV, „decepția reciprocă” (Judecata de Apoi), revelată lui Mahomed la Mecca, se zice :

15. Bogățiile și copiii sînt tentațiile voastre, în vreme ce Dumnezeu vă rezervă o recompensă magnifică.
16. Temeți-vă de Dumnezeu; ascultați, fiți supuși, dați pomană (*sādaqā*) în propriul vostru interes. Cel ce se ferește de propria avariție va fi fericit.
17. Oferiți-i lui Dumnezeu cu generozitate și vă va plăti dublu, vă va ierta, căci Dumnezeu este recunoscător și atotmilostiv.
18. El știe pe cele văzute și pe cele nevăzute, el este cel puternic și înțelept.



Înlocuiți numele lui Allah cu cel de societate și cu cel de grup profesional, sau adunați-le pe toate trei, dacă sînteți credincios; înlocuiți conceptul de pomană cu cel de cooperare, cu o muncă sau o prestație făcută pentru altul; veți avea astfel o bună idee despre arta economică gata să se nască. O vedem deja funcționînd în unele grupări cu caracter economic, în sufletul celor mulți, cei care au, adesea, sensul propriului lor interes și cel al interesului comun, într-o măsură mai mare decît conducătorii lor.

Studiind aceste părți obscure ale vieții sociale, vom ajunge, poate, să luminăm drumul pe care trebuie să se înscrie națiunile, morala și totodată economia acestora.

### III

## Concluzie de economie generală și de morală

Fie-ne permisă încă o remarcă de metodă referitoare la cea pe care am urmat-o.

Nu dorim să propunem această lucrare drept model. Ea este doar lămuritoare. Este suficient de incompletă, analiza putînd fi dusă mai departe<sup>38</sup>. În fond, întrebările ar putea fi propuse mai curînd istoricilor și etnografilor, sînt mai curînd obiecte de anchetă, căci noi nu am rezolvat problema și nu am dat răspunsuri definitive. Ne este suficientă, pentru moment, convingerea că, în această direcție, mai sînt multe lucruri de aflat.

---

38. Aria pe care am fi putut efectua cercetări suplimentare în legătură cu cele studiate este Micronezia. Aici există un sistem monetar și contractual foarte important, mai ales la Yap și Palaos. În Indochina, mai ales printre mon-khmeri, în Assam și la birmanii din Tibet, există, de asemenea, instituții de acest gen. În fine, berberii au dezvoltat folosirea de *thaoussa* (v. WESTERMARCK, *Marriage Ceremonies in Morocco*, Vezi ind. s.v. *Present*). Doutté și Maunier, mai competenți ca noi, au studiat acest fapt. Documente prețioase ne furnizează vechiul drept semit și tradiția beduină.

Într-un asemenea mod de a trata faptele, există însă un principiu euristic pe care am dori să-l desprindem. Faptele studiate de noi sînt – permis fie-ne să spunem – fapte sociale *totale* sau, dacă vreți, dar cuvîntul ne place mai puțin, generale: ele pun în chestiune, în unele cazuri, întreaga societate și instituțiile sale (*potlatch*, clanuri rivale, triburi ce se vizitează etc.), iar în alte cazuri, doar un mare număr de instituții, în particular în cazul schimburilor și contractelor stabilite între indivizi.

Toate aceste fenomene sînt, în același timp, juridice, economice și religioase și chiar estetice, morfologice etc. Sînt fenomene ale dreptului privat și public, de moralitate organizată și difuză, strict obligatorii, laudate sau blamate; sînt politice și totodată casnice, interesînd în aceeași măsură clasele sociale, clanurile și familiile. Sînt religioase: aparțin religiei propriu-zise, magiei, animismului sau unei mentalități religioase difuze. Sînt economice, întrucît conceptele de valoare, de utilitate, de profit, de lux, de bogăție, de achiziție, de acumulare și, pe de altă parte, cel de consum, cel de cheltuială pură, fastuoasă, sînt prezente peste tot, chiar dacă astăzi le înțelegem altfel. Pe de altă parte, aceste instituții au o latură estetică importantă, de care am făcut în mod deliberat abstracție în acest studiu: dansurile executate succesiv, cîntecele și ceremoniile de tot felul, reprezentațiile dramatice date din tabără în tabără și din asociație în asociație, diversele obiecte fabricate, folosite, decorate, șlefuite, primite și transmise cu toată dragostea, tot ceea ce este primit cu bucurie și prezentat cu succes, ospetele la care participă toți; totul, hrană, bunuri și servicii, chiar și „respectul” cum îl numește populația tlingit, totul produce emoție estetică, nu numai o emoție de ordin moral sau un profit<sup>39</sup>. Faptul este valabil nu numai în Melanezia, ci și

---

39. A se vedea „ritualul Frumuseții” în *kula* trobriandez, MALINOWSKI, pp. 334 și următoarele, 336, „partenerul ne vede, observă cît de frumos ne este chipul, ne aruncă *vaygu'a*”. Cf. THURNWALD despre folosirea banilor ca

în cadrul potlatch-ului nord-vest american, sau mai cu seamă aici; și este mai adevărat în cazul târgurilor ce au loc în lumea indo-europeană<sup>40</sup>. În fine, acestea sînt în mod clar fenomene morfologice. Totul se petrece în cadrul unor adunări, târguri și iarmaroace, sau cel puțin cu ocazia sărbătorilor care le prilejuiesc. Toate presupun anumite congregații a căror durată poate depăși un anotimp de concentrare socială, cum este cazul potlatch-ului de iarnă la kwakiutl, sau poate fi de mai mult de cîteva săptămîni, ca expedițiile maritime melaneziene. Ele trebuie să aibă la dispoziție anumite drumuri sau cel puțin piste, intertribale sau internaționale, *commercium* și *connubium*<sup>41</sup>.

Toate sînt, deci, mai mult decît teme, mai mult decît elemente instituționale, instituții complexe sau sisteme de instituții divizate, de exemplu, după religie, drept, economie etc. Sînt „întreguri”, sisteme sociale complete, noi descriindu-le modul în care funcționează. Am observat societățile în starea lor dinamică sau fiziologică și nu înghețate, în stare statică sau cadaverică, cu atît mai puțin nu le-am descompus și disecat după regulile de drept, mituri, valori și preț. Doar considerîndu-le în ansamblu, am putut observa esențialul, mișcarea întregului, aspectul viu, clipa fugitivă în care societatea și oamenii iau cunoștință sentimentală despre ei înșiși și despre statutul lor în raport cu ceilalți. În această observare concretă a vieții sociale există mijlocul de a descoperi noi fapte pe care abia începem să le întrezărim. După părerea noastră, nimic nu poate fi mai rodnic și mai urgent decît studierea unor asemenea fapte sociale.

Acest studiu are un dublu avantaj. Unul al generalității, întrucît asemenea fapte funcțional generale au

---

ornament, *Forschungen*, III, p. 39; cf. expresiei *Prachtbaum*, vol. III, p. 144, v. 6, v. 13; 156, v. 12; pentru a desemna un bărbat sau o femeie împodobiți cu monede. Atunci, șeful este numit „arbore”, I, p. 298, v. 3. Omul împodobit emană un parfum I, p. 192, v. 7; v. 13, 14.

40. Piețele logodnicelor; noțiunea de sărbătoare, *feria*, târg.

41. Cf. THURNWALD, *ibid.*, III, p. 36.

șansa de a fi mai universale decât diverse alte instituții sau teme ce poartă o tentă mai mult sau mai puțin accidentală de culoare locală. Dar studiul are mai ales avantajul realității. Putem observa înseși faptele sociale, concrete, așa cum sînt ele. În societate, nu numai conceptele și regulile trebuie observate, ci și oamenii, grupurile și comportamentul lor. Le urmărim cum se mișcă, asemenea unor mase și sisteme mecanice, la fel ca animalele și caractițele din mări. Observăm nenumărați indivizi, forțe mobile care plutesc în mediul lor, printre propriile sentimente.

Istoricii simt și obiectează întemeiat cu privire la faptul că sociologii exagerează în abstractizarea și separarea diverselor elemente sociale unele față de altele. Trebuie să procedăm ca și ei: să observăm ceea ce este dat. Or, datul înseamnă Roma, Atena, francezul mediu sau melanezianul de pe o insulă sau alta, nu rugăciunea sau dreptul în sine. După ce, de nevoie, au făcut prea multă diviziune și abstractizare, sociologii trebuie să depună eforturi pentru a recompune întregul. Vor afla astfel date fecunde; vor afla astfel mijloace de care psihologii vor fi satisfăcuți. Aceștia își cunosc privilegiul pe care îl au, mai ales psihopatologii, cei care au certitudinea că studiază concretul. Cu toții studiază și ar trebui să observe comportamentul ființelor totale și nu al celor divizate în facultăți. Trebuie să-i imităm. Studiul concretului, adică al întregului, este posibil, în sociologie el fiind mai captivant și mai explicativ. Observăm reacțiile complete și complexe la un număr definit de oameni, de ființe complete și complexe. Descriem ceea ce este în organismele lor și în *psyché*, și, în același timp, descriem comportamentul maselor și psihozele care le corespund: sentimente, idei, volițiunea mulțimii, a societăților organizate și a subgrupurilor. Vedem corpuri și reacții ale acestor corpuri, idei și sentimente ce sînt de obicei interpretări și mai rar cauze ale acestor reacții. Principiul și scopul sociologiei este observația asupra întregului grup și asupra comportamentului său complet.

Nu am avut răgazul – ar fi însemnat, desigur, extinderea unui subiect restrîns – să încercăm observarea profunzimii morfologice a tuturor faptelor înfățișate. Este, poate, util să prezentăm, măcar ca exemplu, metoda pe care am dori s-o urmăm, direcția în care am îndrepta această cercetare.

Toate societățile descrise de noi mai sus, exceptînd cele europene, sînt societăți segmentate. Chiar societățile indo-europene, cea romană de dinaintea celor *Două-sprezece table*, societățile germanice pînă foarte recent, cînd s-a redactat *Edda*, societatea irlandeză pînă la redactarea principalei sale opere literare, toate aveau la bază clanuri sau cel puțin mari familii, mai mult sau mai puțin divizate în interior, mai mult sau mai puțin izolate una de alta la exterior. Toate sînt, sau erau, departe de unificarea și unitatea pe care o istorie insuficientă le-o atribuie. Pe de altă parte, în interiorul grupurilor, indivizii, deși puternic marcați, erau mai puțin triști, mai puțin serioși și mai puțin individualiști ca noi; în exterior însă, ei erau, sau sînt, mai generoși, mai darnici decît noi. Atunci cînd, cu prilejul sărbătorilor tribale, la ceremoniile clanurilor rivale și ale familiilor ce se aliază sau se inițiază reciproc, grupurile se vizitează; atunci cînd, în societățile mai avansate, o dată cu dezvoltarea legilor ospitalității, legea prieteniei și a contractelor cu zeii vine să asigure „pacea” pieței și a orașelor; pe o durată considerabilă și într-un mare număr de societăți, oamenii au acționat față de semeni cu o stare curioasă de spirit, de teamă și ostilitate exagerate sau cu o generozitate și ea exagerată, toate pîrînd nebunești doar în ochii noștri. În toate societățile care ne-au precedat pînă mai dăunăzi, și care încă ne înconjoară, și chiar în numeroasele obiceiuri ale moralei populare, nu există cale de mijloc; a avea deplină încredere sau a fi complet neîncredător; să depui armele și să renunți la magie sau să dărui totul: de la ospitalitatea de moment, pînă la propriile fiice și bunuri. În asemenea stare, oamenii au renunțat la propriile reticențe și au început să dea sau să întoarcă darurile primite.

Nici nu aveau de ales. Cînd două grupuri de oameni se întîlnesc, ele nu pot decît să se îndepărteze (în caz de suspiciune sau provocare, ele pot să se bată) sau să se poarte cu bunăvoință. Pînă în vremurile unor reguli de drept apropiate de ale noastre, pînă în timpul unor economii nu tocmai îndepărtate, nu se trata decît cu străinii, chiar dacă se avea de-a face cu aliați. Indigenii kiritwina din Trobriand mărturiseau domnului Malinowski<sup>42</sup>: „Oamenii din Dobu nu sînt la fel de buni ca noi; sînt cruzi și canibali; cînd mergem la Dobu ne este teamă. Ar putea să ne omoare. Dar iată, scuipe rădăcina de ghimber și spiritul lor se transformă. Ei își depun armele și ne primesc cum se cade”. Nimic nu traduce mai bine această stare de instabilitate, dintre sărbătoare și război.

Thurnwald, unul dintre cei mai mari etnografi, ne descrie, referitor la un alt trib din Melanezia, într-o statistică genealogică<sup>43</sup>, un eveniment care arată în aceeași măsură modul în care indivizii trec deodată și în grup de la sărbătoare la bătaie. Unul din șefi, Buleau, invitase un alt șef, Bobal, la un ospăț, probabil primul dintr-un lung șir de ospete. O noapte întregă s-au repetat dansuri. Dimineața, cu toții erau excitați după noaptea de veghe, dans și cîntec. La o simplă replică de-a lui Buleau, unul din oamenii lui Bobal l-a ucis. Ceata a început masacrul și jaful, răpind femeile din sat. „Buleau și Bobal erau mai curînd prieteni, decît rivali”, afirmă Thurnwald. Am observat cu toții asemenea întîmplări, chiar în jurul nostru.

Opunînd rațiunea sentimentului, voința de pace unor asemenea ieșiri nebunești, popoarele au reușit să substituie izolarea, stagnarea și războiul cu alianța, darul și comerțul.

Prin urmare, iată ce am aflat la capătul acestor cercetări. Societățile au progresat în măsura în care ele însele, subgrupurile și indivizii, au știut să stabilească raporturi

---

42. *Argonauts*, p. 246.

43. *Solomon Inseln*, vol. III, tabel 85, nota 2.

mutuale, să ofere, să primească și să ofere în schimb. Pentru a face comerț trebuie să știi mai întâi cum să îți lancea. Abia apoi reușești să schimbi bunuri și persoane, nu numai între clanuri, ci și între triburi, națiuni și, mai ales, între indivizi. Abia apoi indivizii au învățat să-și creeze și să-și satisfacă reciproc interesele și, în fine, să și le apere fără să mai recurgă la arme. În acest mod, clanul, tribul și popoarele au învățat (și tot astfel trebuie s-o învețe mâine clasele, națiunile și indivizii din lumea noastră așa-zis civilizată) cum să se opună, fără să se masacreze, cum să ofere, fără să se sacrifice unii pe alții. Este unul din secretele permanente, secretul înțelepciunii și al solidarității lor.

Nu există o altă morală, o altă economie sau alte practici sociale. În *Cronicile lui Arthur*<sup>44</sup>, bretonii povestesc cum regele Arthur și unul din dulgherii săi au inventat acea minune a curții, Masa Rotundă, în jurul căreia cavalerii nu se mai luau la bătaie. Înainte vreme, încăierările stupide, duelurile și crimele pornite dintr-o „invidie sordidă” însîngerau cele mai frumoase ospete. Dulgherul i-a zis lui Arthur: „Îți voi face o masă foarte frumoasă unde să încapă șaisprezece sute și chiar mai mulți, jur împrejur, și unde nimeni să nu fie lăsat deoparte... Nici un cavaler nu va putea să înceapă lupta, deoarece acolo, cel bine situat va fi pe picior de egalitate cu cel mai prost situat”. Nu ar mai exista „capul mesei”, deci nici dispute. Oriunde își ducea Arthur masa, nobilii săi însoțitori rămîneau fericiți și de neînvinși. Așa ar putea deveni astăzi și națiunile, puternice și bogate, fericite și bune. Popoarele, clasele, familiile și indivizii ar putea să se îmbogățească, dar nu vor fi fericite decât atunci când vor învăța să se așeze, asemenea cavalerilor, în jurul avuției comune. Este inutil să cauți aiurea binele și fericirea. Ele se află în pacea impusă, în munca ritmică, în cea comună și solidară, în bogăția adunată și redistribuită, în respectul mutual și în generozitatea reciprocă pe care o conferă educația.

---

44. *Layamon's Brut*, vers 22736 sq.; *Brut*, vers 9994 sq.

Iată cum, în anumite cazuri, poate fi studiat comportamentul uman total, viața socială în întregul ei; iată, de asemenea, cum acest studiu concret poate conduce nu numai la o știință a moravurilor, o știință socială parțială, dar chiar și la concluzii de morală sau, mai curînd – pentru a relua un cuvînt de demult –, de „civilitate”, de „civism”, cum se spune acum. Într-adevăr, asemenea studii permit să se observe, să se estimeze și să se cumpănească diversele țeluri estetice, morale, religioase și economice, diferiți factori materiali și demografici, al căror ansamblu formează societatea și constituie viața în comun, și a căror direcție conștientă este arta supremă, *Politica*, în sensul socratic al cuvîntului.



## CUPRINS

### Studiu introductiv

Un corpus despre dar, contradar, supradar, antidar și nondar .....	5
---	---

### INTRODUCERE

Despre dar și în particular  
despre obligația de a întoarce cadourile

Epigraf .....	43
Program .....	45
Metoda folosită .....	47
Prestație. Dar și potlatch .....	48

### CAPITOLUL I

Darurile schimbate și obligația de a le restitui  
(Polinezia)

I. Prestația totală, bunuri uterine contra bunuri masculine (Samoa) .....	54
II. Spiritul lucrului oferit (Maori) .....	58
III. Alte teme: obligația de a oferi, obligația de a primi .....	63
IV. Remarcă. Dar pentru oameni, dar pentru zei .....	67

### CAPITOLUL II

Dezvoltarea sistemului:  
libertate, onoare, monedă

I. Reguli de generozitate. Andaman .....	78
II. Principiile, motivele și intensitatea schimburilor de daruri (Melanezia) .....	80
Alte societăți melaneziene .....	103

III. Nord-vestul american. Onoarea și creditul .....	107
Cele trei obligații:	
a da, a primi, a întoarce darul .....	124
Forța din lucruri .....	137
„Moneda – faimă” .....	148
Prima concluzie .....	156

### **CAPITOLUL III**

Prezențe ale acestor principii în drepturile și economiile din vechime .....	158
I. Drept personal și drept real (Dreptul roman timpuriu) .....	159
Scolie .....	166
Alte drepturi indo-europene .....	173
II. Dreptul clasic hindus. Teoria darului .....	174
Dreptul germanic. Gaj și dar .....	189
Dreptul celtic .....	196
Dreptul chinez .....	196

### **CAPITOLUL IV**

#### Concluzii

I. Concluzii de morală .....	198
II. Concluzii de sociologie economică și de economie politică .....	207
III. Concluzie de economie generală și de morală .....	217

În colecția PLURAL  
au apărut

1. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale*
2. Lev Șestov – *Noaptea din grădina Gbetsimani*
3. Matei Călinescu – *Viața și opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aurevilly – *Dandysmul*
5. Henri Bergson – *Gîndirea și mișcarea*
6. Liviu Antonesei – *Jurnal din anii ciumei: 1987-1989*
7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu – *Inconsistența miturilor: Cazul Mișcării legionare*
8. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Teoria generală a magiei*
9. Paul Valéry – *Criza spiritului și alte eseuri*
10. Virgil Nemoianu – *Micro-Armonia*
11. Vladimir Tismăneanu – *Balul mascat*
12. Igrașiu de Loyola – *Exerciții spirituale*
13. \*\*\* – *Testamentum Domini* (ediție bilingvă)
14. Adrian Marino – *Politică și cultură*
15. Georges Duby – *Anul 1000*
16. Vasile Gogea – *Fragmente salvate (1975-1989)*
17. Paul Evdokimov – *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*
18. Henri Bergson – *Materie și memorie*
19. Iosif Sava – *Radiografii muzicale. 6 Serate TV*
20. Gabriel Andreescu – *Naționaliști, antinaționaliști... O polemică în publicistica românească*
21. Stelian Tănase – *Revoluția ca eșec*
22. Nikolai Berdiaev – *Sensul istoriei*
23. Françoise Thom – *Sfârșiturile comunismului*
24. Jean Baudrillard – *Strategiile fatale*
25. Paul Ricoeur, J.L. Marion ș.a. – *Fenomenologie și teologie*
26. Thierry de Montbrial – *Memoria timpului prezent*
27. Evagrie Ponticul – *Tratatul practic. Gnosticul*
28. Anselm de Canterbury – *De ce s-a făcut Dumnezeu om?*
29. Alexandru Paleologu – *Despre lucrurile cu adevărat importante*
30. Adam Michnik – *Scrisori din închisoare și alte eseuri*
31. Liviu Antonesei – *O prostie a lui Platon. Intelectualii și politica*
32. Mircea Carp – *„Vocea Americii” în România (1969-1978)*
33. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*
34. Nicolae Breban – *Riscul în cultură*
35. Iosif Sava – *Invitații Eutherpei. 8 Serate TV*
36. A. Van Gennep – *Formarea legendelor*

37. Claude Karnoouh – *Dușmanii noștri cei iubiți. Mici cronici din Europa Răsăriteană și de prin alte părți*
38. Cristian Bădiliță (ed.) – *Eliadiana*
39. Ioan Buduca – *Și a fost seară, și a fost dimineață*
40. Pierre Hadot – *Ce este filosofia antică*
41. Leon Wieseltier – *Împotriva identității*
42. \* \* \* – *Apocalipsa lui Pavel*
43. Marcel Mauss – *Eseu despre dar*

## PLURAL M

1. Émile Durkheim – *Formele elementare ale vieții religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau – *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz – *Eseuri de teodicee*
6. J. Martín Velasco – *Introducere în fenomenologia religiei*
7. \* \* \* – *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice*
8. Raymond Trousson – *Istoria gândirii libere*
9. Marc Bloch – *Regii taumaturgi*
10. Filostrat – *Viața lui Apollonius din Tyana*
11. Diogenes Laertios – *Despre viețile și doctrinele filosofilor*

## În pregătire:

- Jean Delumeau – *Păcatul și frica*  
 Ștefan Afloroaei – *Cum este posibilă filosofia în Răsăritul Europei*  
 Cicero – *De divinatione*  
 Adriana Babeți – *Despre arme și litere*  
 Paul Zumthor – *Babel sau nedesăvârșirea*  
 J Derrida – *Fantomele lui Marx*  
 Vladimir Jankélévitch – *Iertarea*  
 Guy Scarpetta – *Elogiul cosmopolitismului*

Bun de tipar : noiembrie 1997 Apărut : 1997  
 Editura Polirom, B-dul Copou nr. 3 • P.O. Box 266  
 6600, Iași • Tel. & Fax (032) 214100 ; (032) 214111 ;  
 (032) 217440 (difuzare); E-mail : polirom@mail.cccis.ro



Tiparul executat la Polirom S.A. 6600 Iași  
 Calea Chișinăului nr. 32  
 Tel. : (032) 230323 ; Fax: (032) 230485