

Le mana, le fait «total» et l'«esprit» dans la chose donnée Marcel Mauss, les «cadeaux à Samoa» et la méthode comparative en Polynésie

Serge Tcherkézoff

Volume 21, numéro 2-3, 1997

Comparaisons régionales

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015491ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015491ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Tcherkézoff, S. (1997). Le mana, le fait «total» et l'«esprit» dans la chose donnée : marcel Mauss, les «cadeaux à Samoa» et la méthode comparative en Polynésie. *Anthropologie et Sociétés*, 21(2-3), 193–223.
<https://doi.org/10.7202/015491ar>

Résumé de l'article

RÉSUMÉ

Le mana, le fait «total» et l'«esprit» dans la chose donnée. Marcel Mauss, les «cadeaux à Samoa» et la méthode comparative en Polynésie

Le démarche anthropologique repose sur un paradoxe que Lévi-Strauss fut le premier à expliciter : la généralisation doit précéder la comparaison. Mauss en fut un utilisateur avant la lettre, en particulier dans son Essai sur le don, publié en 1925. C'est ce qui explique le fait que Mauss adopte l'exemple des îles Samoa pour ouvrir son enquête. En effet, grâce à cet exemple, Mauss peut poser sa généralisation sur la « notion de propriété-talisman » et aborder ensuite les autres exemples, comme la cas célèbre des Maori et de « l'esprit » dans la chose donnée. Clarifier la méthode comparative maussienne à propos de l'exemple samoan dans l'essai sur le don permet de mieux comprendre ce que l'auteur visait à montrer. C'est toute l'affaire du « mana » bien plus que celle du hau maori : le « mana » comme concept sociologique développé par Mauss et non pas une théorie locale sur les forces « spirituelles ». L'analyse passe ensuite du modèle à l'ethnographie. La confrontation avec les données disponibles aujourd'hui sur Samoa permet d'apercevoir la portée de l'intuition maussienne.

Mots clés : Tcherkézoff, Samoa, symbolisme, don, Mauss, méthode comparative, Polynésie

LE MANA, LE FAIT « TOTAL » ET L'« ESPRIT » DANS LA CHOSE DONNÉE

Marcel Mauss, les « cadeaux à Samoa »
et la méthode comparative en Polynésie



Serge Tcherkézoff

Une part de la démarche anthropologique repose sur un paradoxe que Lévi-Strauss fut le premier à expliciter : la généralisation doit précéder la comparaison. Mauss en fut un utilisateur avant la lettre, en particulier dans son *Essai sur le don* publié en 1925. C'est ce qui explique le fait que Mauss adopte l'exemple des îles Samoa pour ouvrir son enquête. En effet, grâce à cet exemple — négligé dans tous les commentaires sur l'*Essai* — Mauss peut poser sa généralisation sur la « notion de propriété-talisman » et aborder ensuite les autres exemples, comme le cas célèbre des Maori et de « l'esprit » dans la chose donnée. Clarifier la méthode comparative maussienne à propos de l'exemple samoan dans l'*Essai sur le don* nous permettra de mieux comprendre ce que l'auteur visait à montrer : « l'obligation » du don à cause de « l'esprit » dans la chose donnée. C'est toute l'affaire du « mana » bien plus que celle du *hau* maori : le « mana » comme concept sociologique développé par Mauss en 1904, le sacré en un mot. En fin de parcours, nous évoquerons l'ethnographie de Samoa : Mauss avait-il vu juste ? Quel est le rapport entre l'obligation du don et la problématique du sacré ?

La généralisation dans la méthode comparative

La comparaison et le structuralisme : la généralisation préalable

Pour l'école américaine, du moins celle des aires culturelles, la généralisation procède de la comparaison ; elle en est la conséquence. Pour l'école française, du moins celle du structuralisme, la généralisation précède la comparaison ; elle en est la condition.

Dans le premier cas, on trouve par exemple l'étude de Murdock (1949). L'auteur observe une à une quelques centaines de terminologies de parenté et en tire un nombre limité de types formels en regroupant les choses par les points communs. Dans le second cas, Lévi-Strauss (1949), devant divers exemples de systèmes de mariage, généralise un principe préalable (la réciprocité comme structure mentale universelle) qui lui paraît apte à expliquer les formes diverses des obligations et des interdits matrimoniaux. Alors seulement, la comparaison devient valide. Si les différents exemples deviennent explicables comme des variantes, comme un groupe de transformations, la généralisation se révèle

pertinente — en même temps qu'elle met au jour des structures (telles que celles gouvernant les systèmes d'alliance « restreinte » ou « généralisée ») (*ibid.*). L'auteur a rappelé récemment l'importance de cette démarche :

Quant à la méthode comparative, elle ne consiste pas, je l'ai souvent dit, à comparer d'abord et à généraliser ensuite. Contrairement à ce que l'on croit souvent, c'est la généralisation qui fonde et rend possible la comparaison. Devant une pluralité d'expériences, on commence par rechercher à quel niveau il convient de se placer pour que les faits observés et décrits soient *mutuellement convertibles*. Et c'est seulement quand on a réussi à les formuler dans une *langue commune*, et grâce à cet approfondissement *préalable*, que la comparaison devient légitime.

Lévi-Strauss 1988 : 179-180 ; nous soulignons

La comparaison régionale et thématique

On pourrait croire que la première manière comparative, celle de Murdock, celle de la généralisation *a posteriori*, est propice à l'étude des récurrences régionales, alors que la seconde, celle de Lévi-Strauss, celle de la généralisation préalable, serait utile pour la formulation des universaux. L'étude d'un fait régional ne demande-t-elle pas de relever les différents traits culturels et d'observer ensuite quels sont ceux qui reviennent chaque fois ou le plus souvent ?

Mais c'est oublier qu'il se passe une opération fondamentale dès le début du trajet, lorsqu'on prétend observer les traits culturels : l'identification de ce que l'on voit, l'interprétation de ce que l'on entend dire, la « traduction » de toutes ces données. Toutes ces opérations ont eu pour seul guide le bagage culturel dont l'observateur est muni — donc uniquement des préjugés. En effet, en bonne logique, il faut se placer au tout début de la démarche : l'observateur ne dispose encore d'aucun résultat comparatif. Les données qu'il entend accumuler sont donc interprétées avec les seuls moyens du bord. C'est dire que la porte est grande ouverte à l'interprétation « ethnocentrique » : le seul guide de l'observateur est sa propre culture¹.

Il est donc nécessaire dans tous les cas, quelle que soit l'échelle de la comparaison envisagée, de faire précéder l'enregistrement des données par une théorisation du rapport comparatif qui se jouera sur le terrain régional. La comparaison régionale commence inéluctablement par une comparaison générale : elle doit donc se poser la question de la généralisation préalable.

Mauss l'avait compris. Pour indiquer une hypothèse sur le monde malayo-polynésien, à savoir une notion de « propriété-talisman » (*tonga* dans la langue de Samoa, *taonga* dans celle des Maori), il lui fallait revenir à une étape antérieure de

1. Il faudrait donc dire « culturo-centrique » ou « socio-centrique » (en précisant le cas échéant, comme ci-dessus, que ce centrisme est celui de l'Occident : « occidental-centrique ») et éviter l'emploi du mot « ethnie », surchargé de malentendus (Amselle 1990). Mais le terme « ethnocentrique », employé depuis longtemps, a l'avantage d'être immédiatement évocateur — et le lecteur comprendra que son emploi n'implique en aucune façon de notre part une adhésion aux modèles « ethniques ».

ses travaux : la généralisation d'une notion de « force » et de « milieu », qu'il avait déjà appelée « sacré » ou « mana » dans des travaux antérieurs.

Remarquons que les problèmes de la comparaison régionale sont les mêmes que ceux de la comparaison thématique. En comparant les traits des cultures polynésiennes ou en comparant les formes de la terminologie de parenté, on est en face de listes de traits dont on cherche les formes stables. Une fois conscient des difficultés rappelées ci-dessus, on sait que, dans les deux cas, la recherche de formes stables dans cette liste de traits demande de théoriser d'abord ce qui peut se passer dans l'interprétation-traduction de ces traits. C'est l'objet de la généralisation préalable.

Cela étant admis, on peut envisager l'exemple sans doute le plus célèbre de comparaison thématique dans l'histoire de l'anthropologie, à savoir la logique du don telle que Mauss tente de la dégager dans l'*Essai sur le don* (1925 ; nous écrivons en abrégé : l'*Essai*). Dans cet essai thématique, le premier chapitre se limite à une région : la Polynésie. Nous resterons dans ce cadre. Mais on verra que les conclusions régionales de Mauss sont en même temps une hypothèse globale pour l'ensemble du thème étudié tout au long de l'*Essai*.

La comparaison et la généralisation dans l'*Essai*

Nous étudierons la manière dont Mauss, sans le dire explicitement, adopte pour sa comparaison la deuxième manière, structurale : il procède à une généralisation préalable qui lui permet ensuite de poser une comparaison et de la faire progresser. Trois observations seront faites successivement quant à la nature de la généralisation :

- 1) c'est l'affaire du « mana » et de l'obligation du don :
- 2) c'est aussi le choix de l'exemple samoan pour introduire ensuite le cas maori :
- 3) mais, chemin faisant, Mauss se laisse aller aussi à la comparaison *a posteriori* et, inmanquablement, il tombe alors dans le piège des préjugés : c'est l'hypothèse d'un caractère sexué dans les biens cérémoniels échangés à Samoa.

Pour ce qui est de la généralisation préalable, il ne s'agit pas seulement des fameuses « obligations » (donner, recevoir, rendre) que Mauss explicite dès son introduction et où Lévi-Strauss (1950) a vu une démarche structurale avant la lettre, comparable à celle qu'il met en œuvre dans les *Structures élémentaires de la parenté* avec les notions de réciprocité, d'échange et d'interdit de l'inceste (Lévi-Strauss 1949). Il s'agit aussi de la détermination par avance du *type de don* qui est concerné par ces obligations — et là nous nous écartons de la lecture lévi-straussienne.

Curieusement, les générations d'anthropologues qui ont commenté l'*Essai* ne se sont pas posé la question de savoir pour quelle raison Mauss faisait appel en tout premier à l'exemple de Samoa. Peut-être que l'absence de cette interrogation tient au fait de n'avoir pas aperçu, tout simplement, la nature de cette généralisation préalable.

Il nous semble qu'une confusion majeure continue de peser sur la lecture du chapitre polynésien de l'*Essai*. D'une part, c'est toute l'affaire de la signification du « mana » dont parle Mauss : une mystique océanienne ou un concept pour une sociologie des totalités sociales au sens durkheimien ? D'autre part, il s'agit de la construction de ce chapitre. On oublie que l'exemple maori, aussi frappant soit-il, est placé par Mauss dans la deuxième partie du chapitre. Quel est alors le rôle de la première partie, celle qui porte sur Samoa ? Nous discuterons tour à tour de ces deux questions. Voyons d'abord ce qu'il en est du « mana ».

Première question : le *mana*

Nous tenons pour certain que la réponse à la première question est sans ambiguïté. Mauss utilise ici le concept sociologique, celui que Durkheim et surtout Mauss lui-même ont élaboré dans les premières années du siècle, vingt ans plus tôt. Il faudrait le montrer en détail, en suivant pas à pas la manière dont s'élaborent les notions de sacré et de totalité pour l'école française de sociologie, « la jeune école dite sociologique » comme disaient à l'époque certains de ses détracteurs² (nous dirons pour abrégé : l'École) ; il faudrait montrer le recouvrement précis entre le vocabulaire de l'*Esquisse d'une théorie générale sur la Magie* (1904, en abrégé, la *Magie*) et de celui de l'*Essai sur le don* (1925). La place nous manque et nous nous limiterons à quelques citations.

Émile Durkheim

La totalité

Durkheim (1912), suivant en cela ce que Mauss avait déjà fait en 1904 dans la *Magie*, emprunte à l'ethnographie de Codrington (1890) la conception mélanésienne du *mana*. Mais il transforme considérablement ce terme en lui conférant le statut de résumer tous les caractères des « forces du sacré » (Durkheim 1968 [1912] : 271). Pour l'analyse de l'*Essai* de Mauss, il nous faut déjà admettre l'ensemble de la conception durkheimienne du « sacré » (Tcherkézoff 1995a). Elle peut se résumer en une citation :

Le concept de totalité n'est que la forme abstraite du concept de société : elle est le tout qui comprend toutes choses, la classe suprême qui enferme toutes les autres classes... [l'auteur ajoute en note :] au fond, concept de totalité, concept de société, concept de divinité ne sont vraisemblablement que des aspects différents d'une seule et même notion.

Durkheim 1968 [1912] : 630 et note

Affirmer la suprématie logique, classificatoire, structurale de la totalité qu'est la société est pour Durkheim une manière de dire ceci : les représentations sociales évoquent toujours la manière dont *le groupe contient ses membres* et agit sur eux :

2. Voir Fournier (1994 : 285), au sujet de Jean Réville, vers 1904.

Le clan, par la manière dont il agit sur ses membres, éveille chez eux l'idée de forces extérieures : ce qui les constitue [ces forces] ce sont les impressions de réconfort et de dépendance, que l'action de la société provoque dans les consciences.

Durkheim 1968 [1912] : 314, 461 et suivantes

Une autre manière d'exprimer tout cela est la métaphore de l'âme. Les « forces impersonnelles qui se dégagent de la collectivité » sont représentées comme une sorte d'« âme collective du groupe » (*ibid.* : 378) ; cette « âme collective » s'incarne aussi dans l'individu (les notions locales d'« âme »), mais il faut comprendre que « c'est du *mana* individualisé » (*ibid.* : 382).

Le rapport tout/partie par un « lien d'âme »

Nous touchons ici au thème central de l'École — et qui est une clé pour comprendre le genre de démonstrations que Mauss utilise tout au long de l'*Essai*. Les représentations de la personne, au sens sociologique, sont toujours celles d'un lien entre l'individu et le groupe.

Ce lien est exprimé par des notions de type « âme », *mais avec une inclusion* : l'âme individuelle est représentée comme l'individuation d'un principe collectif. Elle est l'individuation d'une sorte d'« âme collective », elle est « du *mana* individualisé ».

Ce niveau collectif — ce tout — n'est pas nécessairement nommé par la société, mais on trouve souvent des concepts indigènes qui nomment les forces caractérisant ce tout, les forces d'attachement à ce tout : *mana* mélanésien, *wakan* des Sioux, etc. Ce tout est la société : ce que la conscience individuelle se représente du groupe. Pour les durkheimiens, ce qu'on appelle dans la tradition occidentale le sacré correspond à cette idée. Quant aux forces qui animent et organisent ce tout, Durkheim les désigne sous le nom de « mana ». Nous verrons de plus près comment Mauss a posé initialement ce concept.

Ce sacré est dynamique : ce sont des forces (on dit plus souvent aujourd'hui : des pouvoirs), d'où un mouvement incessant, parce que rien n'attache ainsi la force à l'objet investi par elle, « il n'y a rien d'irreprésentable à ce qu'elle puisse s'en échapper. C'est ainsi que la chaleur ou l'électricité [...] » (Durkheim 1968 [1912] : 275).

Durkheim en effet compare souvent ces forces à des courants, des fluides, des flux électriques, généralisant ainsi ce qu'il lit par exemple à propos du *wakan* des Sioux, qui lui paraît une forme semblable au *mana* mélanésien : « des fluides qui s'échappent par des pointes », comme du « vent », « comme un souffle qui a son siège aux quatre points cardinaux et qui meut tout » (*ibid.*).

Les différents exemples qu'il lit dans l'ethnographie disponible se rejoignent : une sorte de pouvoir qui circule constamment et de manière « impersonnelle » : « il n'est situé nulle part d'une manière définie et il est partout » (*ibid.* : 273-279).

Là encore, c'est un point fondamental dans tous les textes de l'École : on est en présence de forces — elles sont représentées comme telles dans la conscience

— donc le système est toujours une dynamique. Dans la magie, dans le rituel en général et... dans ce qui est l'objet de l'*Essai sur le don* (les échanges économiques liés au droit contractuel), on trouvera toujours un aspect de circulation. Cette idée, déjà employée par Durkheim en 1912 pour les forces religieuses et par Mauss en 1904 pour les forces magiques, deviendra célèbre grâce à l'*Essai* (1925). Mais on aurait tort d'oublier que, en 1925, ce concept de circulation a déjà une longue histoire dans les modèles de l'École.

La rupture maussienne des années 1900 : le sacré comme rapport tout/partie

Le sacré : « tout ce qui qualifie la société »

On sait que le livre de Durkheim (1912) est le résultat d'un dialogue très soutenu entre l'auteur et son neveu, Mauss³. Dix années auparavant, dans la *Magie* (1904)⁴, Mauss (en collaboration avec Hubert) a déjà présenté et utilisé la notion de « mana »⁵.

Dans ce texte et d'autres des mêmes années, Mauss établit une rupture fondamentale avec ce qu'il écrivait auparavant au sujet du sacré. Il dit rompre avec la conception héritée de Robertson Smith qu'il suivait jusqu'ici. Il écrit en 1906, dans un texte général destiné à présenter la méthode requise pour l'analyse des faits religieux⁶ :

Qu'est-ce donc que le sacré ? Avec Robertson Smith, nous l'avons conçu sous la forme du séparé, de l'interdit. Il nous paraissait évident que la prohibition d'une chose pour un groupe n'est pas simplement l'effet des scrupules accumulés d'individus. Aussi bien disions-nous que les choses sacrées sont choses sociales. Même nous allons maintenant plus loin. À notre avis est conçu comme sacré tout ce qui, pour le groupe et ses membres, qualifie la société. La description, donnée par Robertson Smith, du sacré qui nous suffisait pour analyser le sacrifice, nous parut donc, notre travail achevé [en 1899], non pas inexacte mais insuffisante. Derrière les idées de séparation [...] il y a [...] cette notion [...] plus générale et plus pratique qu'elle n'avait paru d'abord. Elle est bien sans doute l'idée-force autour de laquelle ont pu s'agencer les rites et les mythes. Elle se présentait dès lors à nos yeux comme le phénomène central parmi tous les phénomènes religieux [note : voir ci-dessous]. Nous nous sommes proposé pour tâche de la comprendre et de vérifier ce que nous avons dit sur *l'identité du sacré et du social*.

3. Comme le rappellent Maurice Leenhardt dans son *Marcel Mauss* (cité in Fournier 1994 : 334) et Lévi-Strauss (1973 [1950] : 41).

4. Ce texte est référencé « 1902-3 » (volume de l'*Année Sociologique*) dans le recueil des textes de Mauss dirigé par Gurvitch en 1950 (voir Mauss 1973), mais daté de 1904 dans Fournier (1994 : 784), ce que confirme une discussion de Mauss tenue en 1902 où il parle de la préparation de ce travail (Mauss 1968-1969, vol. 1 : 90).

5. Comme on le sait, la *Magie* fut écrite par Mauss en collaboration avec Henri Hubert et publiée sous leurs deux noms. Nous dirons ici « Mauss écrit que... » pour abrégé, dans la mesure où notre objet est la continuité de la pensée de Mauss, entre ce texte et l'*Essai sur le don*.

6. Ce texte paraît dans une revue en 1906 et Hubert et Mauss le reprennent pour leur Préface des *Mélanges d'histoire des religions*, ouvrage publié en 1909. C'est dire l'importance que Mauss accordait aux positions prises dans ce texte.

Nous avons pensé que le but ultime de nos recherches associées devait être l'étude de la notion du sacré.

Mauss 1968-1969 [1906], vol. 1 : 16-17 ;
c'est nous qui soulignons et ajoutons entre crochets

Cette « idée-force », Mauss la nomme aussi le « mana » (ci-dessous). Ce but ultime des recherches est visé aussi bien dans la *Magie* que dans l'*Essai*. Il est aussi celui que Durkheim définit en 1912 quand il rend synonymes les notions de sacré, de société et de totalité (1968 [1912] : 630, note).

Le sacré comme « phénomène central »

À la fin de la phrase précisant qu'il s'agit du « phénomène central », Mauss fait une note renvoyant le lecteur à un texte de son ami Hubert, publié deux ans auparavant. Reportons-nous à ce texte, très révélateur : « Ce qui paraît avoir été donné d'abord à la pensée, ce n'est pas la notion de personne individuelle, mais *le sentiment de faire partie d'un groupe*. L'individu n'a pris conscience de soi qu'en relation avec ses semblables. Ce n'est pas lui qui projette son âme dans la société, *c'est de la société dont il reçoit son âme* » (Hubert 1904, cité dans Fournier 1994 : 284 ; nous soulignons).

Mauss se réjouira l'année suivante (1905), en citant ce texte d'Hubert, que le travail porte sur cela, à savoir « l'ordre logique des phénomènes religieux » (Fournier 1994 : 284). Le « phénomène central » dont parle Mauss (cit. *supra*) est bien le lien de l'individu au groupe : non pas une quelconque croyance animiste mais simplement la notion de « faire partie ». Et c'est encore et toujours de cela qu'il est question avec le « mana » : une représentation dynamique de ce lien d'appartenance, générée par ce sentiment de faire partie d'un groupe.

L'idée de l'âme individuelle provenant de la société est une métaphore exprimant le lien d'appartenance sociale (« faire partie »). Hubert l'emploie en 1904 ; Mauss et Hubert, dans la *Magie*, la même année ; et Durkheim, en 1912 dans ses *Formes élémentaires de la vie religieuse*. Cette métaphore est résumée par la notion de « mana ». Simultanément, elle métaphorise l'idée sociologique du lien d'appartenance et elle traduit, en termes qui *deviennent* alors *mutuellement comparables*, les notions locales de *mana* (Mélanésie), *manitou*, *orenda*, *wakan* (Amérindiens), etc. Mauss relève ces notions dans ses lectures ethnographiques et, quand il écrit sur la magie en 1904, il voit dans ces notions l'expression locale, au niveau des représentations collectives, du sentiment universel d'appartenance sociale. Autrement dit, il fait une généralisation préalable qui tourne de façon synonyme autour de l'idée de sacré et d'inclusion sociale.

Ce champ plus vaste que celui des choses sacrées-interdites, il l'appelle parfois encore le sacré ; mais le plus souvent, il utilise la notion mélanésienne de *mana* et en fait l'intitulé d'un nouveau concept dans sa théorie sociologique. Tout cela est annoncé pour la première fois dans la *Magie* (1904).

L'Esquisse d'une théorie générale sur la magie et le « mana »

« Les choses à mana » : une généralité plus grande que le « sacré »

Dans la *Magie*, Mauss est explicite : désormais, il considère que « la notion de *mana* est plus générale que celle de sacré [au sens de Robertson Smith : le séparé, l'interdit, le "tabou"] » (Mauss 1973 [1904] : 112 ; nous précisons) ; c'est elle qui doit être privilégiée dans l'analyse. Le plus général, ce ne sont plus les choses tabou mais « les choses à *mana* », car « nous avons vu qu'un certain nombre de choses à *mana* étaient tabou mais que n'étaient tabou que des choses à *mana* » (*ibid.*)⁷.

Notons l'expression — « les choses à *mana* » — qui est tout à fait fondamentale pour comprendre ce que Mauss a en vue vingt ans plus tard, quand il écrit l'*Essai sur le don*. Voyons cela de plus près.

« Mana » impersonnel « esprit » individuel

Dans ces mêmes pages de la *Magie*, Mauss demande à son lecteur de ne pas confondre le *mana* et « l'idée d'esprit » (au sens habituel : un être magique bien identifié ou l'âme d'un mort). Mauss voit dans les rites mélanésiens que le *mana* (ou, chez les Sioux le *wakan*, etc.) traverse le malade, le guérisseur, la potion utilisée, les objets utilisés, etc. Ce *mana* reste impersonnel, même si l'âme ou l'esprit individuel peut en être un porteur (Mauss 1973 [1904] : 103). Mauss continue :

le *mana* n'est pas nécessairement la force attachée à un esprit. Il peut être la force d'une chose non spirituelle, comme d'une pierre à faire pousser les taros, [...] [il peut être] la force du magicien, [...] la force du rite [...]. Nous pouvons même arriver à élargir encore le sens de ce mot, et dire que le *mana* est la force par excellence, l'efficacité véritable des choses [...].

Mauss 1973 [1904] : 104

Rappelant un exemple, il note que « c'est le *mana* du propriétaire ou celui de son *tindalo* [l'âme-esprit individuel, dans cet exemple] qui fait la valeur du tabou de propriété qu'il [le propriétaire] impose » (*ibid.*). Ce n'est pas l'âme-esprit du propriétaire qui fait l'efficacité du tabou que le propriétaire impose, c'est le *mana* de son âme-esprit : le *mana* qui traverse cet homme et qui est porté éventuellement par son esprit.

Voilà encore un exemple et un commentaire que Mauss avait certainement en mémoire quand il écrivait l'*Essai*. Nous retrouvons ici la dualité durkheimienne entre l'âme collective et l'âme individuelle, cette dernière étant « du *mana* individualisé ».

7. La même idée, avec la même formulation, est déjà exprimée à la page 105.

Mana et « mana »

On peut remarquer que, dans la présentation de ses exemples traitant de la magie, Mauss parle des « choses *mana* » (1973 [1904] : 101-112). Lorsqu'il résume et généralise sur « la notion de *mana* » comme étant plus générale que celle de « sacré », il parle des « choses à *mana* » (p. 112). Ce n'est pas un hasard : quand il généralise, le *mana* mélanésien dont les effets sont décrits par Codrington, est devenu une notion. C'est, comme il le dit plus haut,

l'idée d'une force dont la force du magicien, la force du rite, la force de l'esprit ne sont que des expressions différentes. [...] Cette notion est celle que nous avons trouvée désignée en Mélanésie sous le nom de *mana*. Nulle part elle n'est mieux observable et, par bonheur, elle a été admirablement observée et décrite par M. Codrington (*The Melanésians*, p. 119 et suiv., p. 191 et suiv.).

Mauss 1973 [1904] : 100-101

L'Essai : une continuité avec l'Esquisse sur la magie

Voilà donc les notions que Mauss suppose connues de son lecteur quand il écrit *l'Essai sur le don*. Entre 1904 et 1925, aucun texte de Mauss ne vient dire qu'il aurait effectué une nouvelle rupture épistémologique dans son modèle, ni même une remise en cause partielle. La seule rupture, négligée par ceux qui citent Mauss, est celle que nous avons citée pour les années 1900. Le texte sur le sacrifice (1899) appartient à la période antérieure : « la description [...] du sacré qui nous suffisait pour analyser le sacrifice nous parut donc, notre travail achevé, non pas inexacte mais insuffisante » (Mauss 1968-1969 [1906], vol. 1 : 16).

Dans l'œuvre de Mauss, il faut placer le *Sacrifice* d'un côté ; de l'autre *la Magie* et le reste, donc aussi *l'Essai sur le don*. Par conséquent, il nous paraît évident que les objets dont parle Mauss à propos des dons obligatoires sont pour lui des objets à *mana*.

Quel « esprit » dans l'Essai ? Les objets à mana

Une conséquence essentielle en découle pour la discussion sur « l'esprit » du don. Dans le premier chapitre de *l'Essai*, l'exemple maori est annoncé par un titre : « l'esprit de la chose donnée (maori) ». Nous venons de voir comment Mauss, dans la *Magie*, demande à son lecteur d'éviter la confusion entre le « mana » et les mauvais esprits ou les âmes des morts. Donc, quand Mauss parle de l'esprit de la chose donnée, il ne désigne pas — ou pas seulement — l'âme du donataire mais le « mana » qui circule entre donateur, objet et donataire, du moins *quand l'objet donné est un objet à mana* ou que les circonstances de l'échange en font un « milieu » où s'exercent ces forces regroupées sous le nom de « mana »⁸.

8. Dans la *Magie*, Mauss indique nettement que la notion de « mana » « comprend, en outre, l'idée d'un milieu où s'exercent les pouvoirs en question. [...] Cette notion de force et cette notion de milieu sont inséparables » (1973 [1904] : 100).

Il le dit dès le début de l'*Essai* : ces choses données sont « le véhicule » du « mana » du donateur (ci-dessous). La mention de ce « mana » nous dit très simplement que l'*Essai* portera sur un certain type de dons ou d'objets à donner-échanger, à savoir les « objets à mana ».

L'objet « véhicule de mana » et la « force »

Il faut alors comprendre que la raison d'être du premier chapitre, et particulièrement la raison du début de ce premier chapitre (les faits samoans), est de nous introduire à ce sujet : des objets propres à être des « véhicules de "mana" ». Cette dernière expression, qu'on pourrait croire tirée de la *Magie*, est cette fois dans l'*Essai*, au début de l'exemple maori. Les objets maori obligatoirement rendus sont ceux « fortement attachés à la personne [...]; ils sont le véhicule de son "mana", de sa force magique, religieuse et spirituelle » (1973 [1925] : 157).

Des expressions comme « véhicule de son "mana" » et « force magique » rappellent la *Magie*, et ce ne sont pas les seules. Dans l'introduction générale de l'*Essai*, Mauss indique d'emblée quelle est la question centrale de son programme, celle qui tourne autour du seul principe qu'il entend étudier à fond : « quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend » (*ibid.* : 148).

On sait que cette phrase s'applique très précisément à l'exemple maori : c'est là que Mauss trouvera sa réponse — et c'est une preuve de plus que la conclusion de l'exemple maori au chapitre 1 de l'*Essai* oriente l'ensemble de l'ouvrage. Or, ce vocable de « force » est celui que Mauss emploie depuis le début de ses travaux chaque fois qu'il parle de « mana »⁹.

Sur le « spirituel »

Par ailleurs, il faut connaître les résonances du mot « spirituel » dans les modèles de Mauss. Lévi-Strauss (1973 [1950]) veut y voir un écart regrettable par rapport à un but véritablement sociologique. Mais ce mot — et tout l'intérêt de Mauss pour des notions de type *mana* conduisant à un concept « mana » — sont pour lui précisément une preuve de sociologisme *en contraste avec les théories « laïques » de Frazer*. Mauss réfute l'explication frazerienne du rituel par des lois de « sympathie » et autres du même genre (s'imaginer, par exemple, que les « primitifs » croyaient à une action physique du semblable sur le semblable). Contre une recherche qui lui paraît nier la continuité de la rationalité humaine et donc « l'unité du genre humain »¹⁰, contre Frazer qui veut voir dans le *mana* une physique et une notion laïque, Mauss invoque le « spirituel », *c'est-à-dire le sacré*, en un mot *le social* :

9. Dans la *Magie*, les pages 84 à 100 décrivent des phénomènes qui, à partir de la page 101, sont expliqués par le « mana », notion que Mauss présente alors. Dans ces mêmes pages, pratiquement à chacune d'entre elles, le terme de « force » apparaît.

10. Expression et éthique âprement défendue par Mauss dès ses tout premiers écrits, en 1897-1898, comme l'indiquent les citations de Mauss dans Dumont (1979 [1959] : 324, notes 1-2) et voir Mauss (1968-1969, vol. 1 : 109-116).

M. F. [Monsieur Frazer], il est vrai, concède aujourd'hui que la notion de *mana* joue un rôle fondamental dans la magie : il fait du *mana* la « base physique » de l'art magique. Mais il ne voit dans le *mana* qu'« une sorte de fluide matériel [...] qui est censé unir les êtres dispersés dans l'espace et leur permettre d'agir à distance les uns sur les autres ». Il s'agit donc toujours d'une notion laïque et quasi scientifique. M. F. n'est pas encore arrivé à reconnaître ce qu'il y a de spirituel, de religieux, dans l'idée de *mana*.

Mauss 1968-1969 [1913], vol. 1 : 155.

C'est avec le « spirituel » que Mauss se veut plus sociologique que Frazer et ses notions « laïques ». Il serait injuste d'oublier le contexte de ce vocabulaire quand on retrouve dans l'*Essai* la notion d'« esprit ».

Rendre le don pour conserver du mana

Le fait que ce « mana » est partout et que « l'esprit dans la chose donnée » en est un des signes apparaît encore dans le commentaire de Mauss au début du chapitre polynésien de l'*Essai*. Mauss parle de Samoa mais généralise déjà, car il accompagne ces mots de notes se référant par avance au cas maori. Il dit trouver dans l'exemple samoan

[...] deux éléments essentiels du potlatch [...] : celui de l'honneur, du prestige, du « mana » que confère la richesse [note sur l'émulation entre clans maori], et celui de l'obligation absolue de rendre ces dons sous peine de perdre ce « mana », cette autorité, ce talisman et cette source de richesse qu'est l'autorité elle-même [note :] [...] nous le verrons en droit maori, le fait de ne pas rendre entraîne la perte du « mana », de la « face » comme disent les Chinois : et, à Samoa, il faut sous la même peine, donner et rendre.

Mauss 1973 [1925] : 155 : nous soulignons

Deux choses sont notables. Mauss parle ici du concept de « mana » et met lui-même des guillemets. Et il ne voit aucune contradiction à dire qu'il faut rendre le don pour ne pas perdre le « mana ». Autrement dit — et nous touchons au roc — le commentaire qu'il tient trois pages plus loin sur le *hau* des Maori doit se comprendre à deux niveaux différents :

1) un commentaire sur une théorie locale en effet, qui semble dire qu'il faut rendre le don à cause du *hau* dans l'objet, afin de ne pas conserver ce *hau*, sous peine de maladie :

2) un autre point de vue, sur lequel Mauss est explicite. Il y a un lien entre la présence du *hau* et la circulation du « mana » ; et cette dernière est douée d'une autre logique : il faut rendre le don pour conserver le « mana ».

Cela étant noté, il est inutile d'entrer dans l'exemple maori, bien connu. Une remarque suffira. Certes, quand Mauss commente les paroles du sage maori expliquant qu'il faut rendre le don, car celui-ci contient un principe *hau* qui pourrait tuer à terme le donataire, il ne peut que paraphraser : « ce qui [...] oblige, c'est que la chose reçue n'est pas inerte » (*ibid.* : 159). Mais la véritable explication est donnée au paragraphe suivant : l'obligation de la « circulation ».

Conclusion et retour sur la continuité de l'œuvre de Mauss. *Hau* et « mana » : une question de pédagogie

La circulation : conclusion de l'Essai

En effet, le paragraphe suivant se conclut ainsi : nous avons sous les yeux, « à Samoa et en Nouvelle-Zélande [...] la circulation obligatoire des richesses, tributs et dons » (Mauss 1973 [1925] : 160).

Le don obligatoire est un aspect de l'obligation de la circulation générale. Et même l'idée de circulation, dans ce contexte, devient parfois sous la plume de Mauss un concept : « le circulus » :

Le fond de ces institutions [de dons obligatoires] est la notion que le circulus des richesses suit exclusivement les rapports non seulement économiques mais surtout religieux et juridiques entre les membres de la tribu¹¹.

Mauss, cité dans Fournier 1994 : 515

Voilà donc l'arrière-plan. Si l'*Essai* étudie de près « l'obligation de rendre », la raison est affaire de pédagogie : il semble à Mauss que le cas maori, qui illustre ce type d'obligation, est le plus parlant. Mais l'illustration de cette obligation sert à montrer l'ensemble des obligations du don. S'il faut rendre, c'est qu'il faut donner et recevoir — et redonner plus loin (à une tierce personne), bref il faut toute une « circulation ».

Il faut donc s'interroger sur le caractère obligatoire de la circulation *globale*. Là est la véritable question soulevée par l'*Essai*. La réponse se comprend seulement à condition d'avoir en mémoire toute la conceptualisation du « mana ». Pour Mauss, cela devait paraître évident : il n'avait fait que parler de cela depuis vingt ans. Il peut donc conclure, après l'exemple maori, lorsqu'il rassemble en un « même complexe » les trois obligations (rendre, donner, recevoir) (1973 [1925] : 161). « Tout va et vient comme s'il y avait échange constant d'une matière spirituelle comprenant choses et hommes, entre les clans et les individus, répartis entre les rangs, les sexes et les générations » (*ibid.* : 164).

Nous savons déjà ce que Mauss entend par « spirituel » : le moyen d'une sociologie *plus réaliste* que les hypothèses « laïques » d'un Frazer sur la mentalité primitive. Ajoutons qu'on retrouve cette formulation en conclusion des autres exemples que l'*Essai* développe ensuite, après le chapitre polynésien (*ibid.* : 173, 184, etc.).

11. Ce passage est extrait de l'*Annuaire de l'École pratique des hautes études* (1924). Mauss a déjà exposé en 1923 « l'obligation de rendre les présents », avec le cas maori (tel qu'on le trouve au chapitre I de l'*Essai*). En 1924, il parle du *kula* et du potlatch. Dès lors, son opinion est faite, la réponse est connue — c'est le « circulus », la « circulation obligatoire » — et il peut écrire l'*Essai* et choisir, à bon escient, le cas très particulier de Samoa qui fournit l'introduction nécessaire à l'exposition du cas maori (ci-dessous).

La circulation : le modèle de l'École

On peut ne pas accepter ce modèle général de l'École. Mais il nous paraît clair que la discussion doit porter sur l'ensemble du modèle, pris comme un seul bloc. Lorsque Mauss dit dans l'*Essai* que l'aperception centrale est que, dans tous ces dons-échanges, « la chose [...] est de l'âme » (*ibid.* : 160), il reprend la métaphore qui était essentielle pour Durkheim (1912) et pour Hubert (1904) dans l'explication du lien social.

Sans l'avoir jamais montré autrement que par une accumulation d'exemples, mais en étant ainsi persuadé du caractère universel de ce complexe, le Durkheim des *Formes élémentaires* et le Mauss d'après le *Sacrifice* considèrent que ce rapport partie/tout, ce lien « d'âme », est toujours représenté *de façon dynamique* : des « forces », donc des faits de circulation — bref, une circulation *obligatoire*. On en revient à tous ces propos qui abondent dans les *Formes élémentaires* et dans la *Magie* : le sacré a tendance par nature à s'étendre, à couler tel un fluide, une vague de chaleur, un courant électrique, etc. Puisque cette circulation est finalement synonyme de « social », elle est par définition un processus qui ne peut jamais cesser. Son arrêt signifierait la fin de la société ; il signifierait que les sentiments d'appartenance ne génèrent plus de représentations (le sacré-« mana »), bref qu'il n'y a plus de sentiment d'appartenance.

Une question de pédagogie

Sans doute peut-on se demander pour quelle raison Mauss n'a pas exprimé directement le fait que ses conclusions sur le don obligatoire rejoignent son modèle sur le « mana » déjà posé dans la *Magie*. Mais il faut se rappeler à qui s'adresse l'*Essai*. Tout l'intérêt de cette enquête, pour Mauss, est d'aborder un champ *a priori* très différent des objets classiques de la sociologie des religions, comme la magie, le rituel, la prière, etc. Mauss le dit dès les premiers mots de l'introduction de l'*Essai* : l'objet est « les échanges et les contrats ». L'*Essai* se veut « un fragment d'études plus vastes [...] sur le régime du droit contractuel et sur le système des prestations économiques » (Mauss 1973 [1925] : 147), il veut « faire comprendre comment les hommes sont devenus échangistes » (*ibid.* : 162). Quand Mauss dégage la notion maori de *hau*, il y voit une « des idées maîtresses *du droit maori* » (*ibid.* : 159 ; nous soulignons).

Dans ces années-là, Mauss travaille sur la monnaie, sur les contrats anciens, sur l'état de l'économie européenne contemporaine¹². Dire que tout cela n'est que religion annulerait l'effort de persuasion entrepris — d'autant plus que les ouvrages précédents (comme Durkheim 1912) ont montré que la religion elle-même est bien plus que la croyance aux dieux et les tabous ; derrière la religion aussi, on trouve le modèle du « mana ». Avec l'*Essai*, le but est de montrer qu'il y a dans la transaction elle-même des « forces » qui dépassent cette transaction, afin d'amener ainsi le lecteur vers les déterminations sociales de ces contextes en apparence juridiques et économiques.

12. Voir la bibliographie chronologique de Mauss, dans Fournier (1994).

Cette pédagogie entraîne de nombreuses contradictions. Tantôt, la formulation paraît unifier les notions de *hau* et de *mana* ; alors l'explication par un objet « véhicule de *mana* » paraît animiste, ne reposant que sur le lien spirituel entre le donateur et l'objet. Tantôt la formulation distingue : on rend pour ne pas garder le *hau* qui pourrait faire du mal, car il est un morceau de l'âme du donateur, mais on rend pour garder le *mana*. C'est le *mana*-prestige, celui qu'on renforce par la générosité ostentatoire, par la compétition dans la générosité (le « potlatch » comme concept). Or, celui-ci n'est rien d'autre que le « *mana* » comme rapport au groupe. Il ne faut donc pas s'arrêter à ces ambiguïtés.

Deuxième question : pourquoi Samoa ?

Vers une généralisation : les *tonga* samoans, la notion de propriété-talisman et les *taonga* maori

Pourquoi, dans le premier chapitre de l'*Essai*, Mauss place-t-il avant la deuxième partie sur les Maori une première partie sur le cas polynésien de Samoa ? Quand on lit les paragraphes qui font la transition entre les deux développements, la réponse devient évidente. Il s'agit d'introduire pour le lecteur le *type d'objets* que sont les *taonga* maori et le *type de dons* auxquels ces objets donnent lieu.

La deuxième partie (Maori) commence par ces phrases :

Or, cette observation nous amène à une constatation fort importante. Les *taonga* sont, au moins dans la théorie du droit et de la religion maori, fortement attachés à la personne, au clan, au sol ; ils sont le véhicule de son « *mana* », de sa force magique, religieuse et spirituelle.

Mauss 1973 [1925] : 157

Pour une entrée en matière sur un nouveau cas ethnographique, c'est pour le moins abrupt. Le mot « *taonga* » n'est même pas présenté, traduit ou défini (et pas davantage dans les pages qui suivent). Or, c'est la première fois qu'il apparaît dans l'*Essai*. Il est donc clair que, pour Mauss, ces lignes doivent se comprendre à partir de ce qui précède. Elles ne font que prolonger le paragraphe précédent qui clôturait la première partie du chapitre — comme le montre aussi le fait de commencer cette deuxième partie par : « Or, cette observation nous amène... ». Quelle est donc cette observation ? Quel est le paragraphe précédent qui conclut la partie sur Samoa ? Citons-le en entier :

Mais si nous étendons notre champ d'observation, la notion de *tonga* [un des objets de don à Samoa] prend tout de suite une autre ampleur. Elle connote en maori, en tahitien, en tongan et mangarevan, tout ce qui est propriété proprement dite, tout ce qui fait riche, puissant, influent, tout ce qui peut être échangé, objet de compensation. [Ici, Mauss fait une note, renvoyant au dictionnaire comparatif de Tregear sur quelques langues polynésiennes, où il trouve que les *tonga* de Samoa, les *taonga* des Maori, les *taoa* de Tahiti, etc. sont des mots apparentés]. Ce sont exclusivement les trésors, les talismans, les blasons, les nattes et idoles

sacrées, quelquefois même les traditions, cultes et rituels magiques. Ici nous rejoignons cette notion de propriété-talisman dont nous sommes sûr qu'elle est générale dans tout le monde malayo-polynésien et même pacifique entier.

Mauss 1973 [1925] : 157 : nous soulignons¹³

Ainsi, l'exemple des *taonga* maori développe un cas, celui des Maori, à partir d'une « notion... générale » de « propriété-talisman ». Et cette notion elle-même est aperçue une fois que Mauss étend son champ d'observation à partir d'un premier constat effectué sur les *tonga* de Samoa : « si nous étendons notre champ d'observation, la notion de *tonga* prend tout de suite une autre ampleur ».

On aperçoit la logique de la présentation et de la généralisation :

1) Le cas des *tonga* de Samoa, exposé ouvertement, est ajouté implicitement au cas Maori que Mauss connaît déjà, même si Mauss n'a pas encore dévoilé ce cas à son lecteur : il est joint à tous les autres exemples que Mauss a déjà en fiches, ainsi qu'à ses études sur l'origine de la monnaie (voir note ci-dessus).

2) Cet ensemble lui suggère l'existence d'une notion de propriété-talisman. Dans l'esprit de Mauss — mais il ne le dit pas à son lecteur — cette notion est une généralisation préalable. C'est un mélange de ce qui est « talisman » (notion centrale dans la *Magie*) et de ce qui est « propriété », avec une idée unifiant les deux notions pour créer une entité neuve. Bien entendu, dans cette nouveauté, Mauss place ce qu'il pense déjà au sujet de la monnaie depuis 1914 (le pouvoir magique devient pouvoir sur les autres et, ainsi, un « pouvoir d'achat »)¹⁴ et ce qu'il pense au sujet du « mana » depuis 1904 (le caractère socialement obligatoire de la circulation des forces du sacré).

3) Ensuite les *taonga* maori, qui ont déjà joué un rôle implicite dans l'élaboration de la généralisation, apparaissent cette fois explicitement pour ajouter et vérifier. Ils vont fournir une preuve que cette généralisation préalable est fondée, en révélant la présence en eux de « l'esprit de la chose donnée ». L'expression sert de titre à la deuxième partie. Cette chose donnée est à la fois une « propriété » et elle contient un principe qui en fait un talisman et qui relève d'une logique « mana ».

Mais comment Mauss parvient-il au constat initial : « la notion de *tonga* » à Samoa, qui lui sert à édifier pour toute la région une généralisation sur une « notion de propriété-talisman » ?

13. À la fin de cette phrase, Mauss fait encore une note pour renvoyer à son texte de 1914 sur les origines de la notion de monnaie « où presque tous les faits cités, hors les faits nigritiens et américains, appartiennent à ce domaine » (ce texte est publié dans Mauss 1968-1969, vol. 2 : 106 et suivantes).

14. Voir Mauss (1968-1969 [1914], vol. 2 : 110-111).

Le choix des *tonga* samoans : un choix orienté par la généralisation recherchée. Mauss ne s'intéresse pas à tous les dons mais seulement à ceux qui sont un « véhicule de *mana* »

Le choix des tonga parmi les deux objets de don à Samoa

La question se pose, car le passage que nous venons de citer est celui qui clôt la première partie du chapitre (Mauss 1973 [1925] : 157). Si nous remontons au début de cette partie, nous voyons Mauss présenter, à travers sa lecture des ethnographes, un exemple polynésien, Samoa, où l'on échange *deux types de biens* : des *oloa* et des *tonga*. Mais aussitôt, Mauss prévient son lecteur : il y a deux termes, mais un seul mérite d'être retenu : « Mais remarquons les deux termes : *oloa, tonga* ; ou plutôt retenons le deuxième » (*ibid.* : 156).

Pour quelle raison ? Mauss s'explique dans les phrases qui suivent immédiatement cet avertissement : « Ils désignent l'un [les *tonga*] des paraphernalia permanents, en particulier les nattes de mariage [...], les décorations, les talismans [...]; ce sont en somme des sortes d'immeubles par destination. Les *oloa* désignent en somme des objets, instruments pour la plupart [...]; ce sont essentiellement des meubles¹⁵ » (*ibid.*). Il en conclut : « [...] certaines propriétés appelées *tonga* sont plus attachées au sol, au clan, à la famille et à la personne que certaines autres appelées *oloa* » (*ibid.*). Aussitôt après, vient le paragraphe déjà cité : « Mais si nous étendons notre champ d'observation [...] ».

Ainsi, Mauss décide de retenir seulement les *tonga*, car ceux-ci sont, pour dire bref, des symboles de collectivité (sol, clan, famille, personne) et de permanence (paraphernalia permanents, immeubles par destination) ; ils le sont davantage ou plus nettement que les objets *oloa*.

Comment Mauss fait-il le choix des tonga (nattes) ? Sa lecture de l'ethnographie

Qu'est-ce qui fait dire à Mauss que les objets *tonga* — les nattes fines de Samoa — sont davantage des symboles de collectivité et de permanence que les objets *oloa* ? Il s'en explique en note.

Mauss lit ou croit lire dans l'ethnographie les faits suivants¹⁶.

1) (dans le texte) deux objets

Il y a deux sortes de biens nommés différemment : *oloa/tonga*. Les premiers sont « des objets, instruments pour la plupart, qui sont spécifiquement ceux du mari ». Les seconds sont des « paraphernalia permanents, en particulier les nattes de mariage, dont héritent les filles issues dudit mariage, les décorations, les talismans, qui entrent par la femme dans la famille nouvellement fondée » (*ibid.* : 156).

15. Mauss veut dire que ces objets sont des choses que l'on déplace, mobiles.

16. Il y aurait beaucoup à dire sur les erreurs que comporte ce résumé bien trop rapide et sur ce que l'ont pourrait imputer aux sources et à la manière dont Mauss les lit.

2) (en note) les nattes

Les nattes ont un statut particulier. Mauss cite Ella :

[...] Le Rev. Ella [...] décrit ainsi les *ie tonga* (nattes) : « Ils étaient la richesse principale des indigènes ; on s'en servait autrefois comme d'un moyen monétaire dans les échanges de propriété, dans les mariages et dans les occasions de spéciale courtoisie. On les garde souvent dans les familles comme « *heirloms* » (biens substitués) et bien des vieux « *ie* » sont connus et plus hautement appréciés comme ayant appartenu à quelque famille célèbre [...].

Mauss 1973 [1925] : 156-157, note 6

Mauss trouve là une affirmation nette : les nattes représentent le groupe (familial) ; leur histoire familiale est connue, même une fois qu'elles sont données. Toujours dans la même note, après avoir cité Ella, Mauss ajoute : « toutes ces expressions ont leur équivalent en Mélanésie, en Amérique du Nord, dans notre folklore, comme on va le voir » (nous savons ce qu'il a en tête : *mana*, *manitou*, *orenda*, *wakan*, etc.).

Mauss voit aussi en lisant Ella que les nattes sont ou étaient une monnaie : « un moyen monétaire dans les échanges » (Mauss, *ibid.*). Cette dernière qualité a évidemment attiré l'attention de Mauss et a largement contribué, sans doute, à ce qu'il n'hésite pas. Ce sont les *tonga* qui illustreront le mieux son propos puisque ces objets sont à la fois des biens et de la monnaie, de la monnaie et des biens claniques, familiaux. Nous n'avons pu le citer faute de place. Mais il faut savoir que, dans l'*Essai*, Mauss fait de nombreuses références à son étude de 1914 sur l'origine de la monnaie à partir d'une notion de « talisman », à *chaque fois en citant à nouveau le cas des nattes de Samoa* (1973 [1925] : 157, 174 note, 178 note, 192, etc.). La notion de « propriété-talisman » dans l'*Essai* est une dérivation immédiate des études de Mauss sur la monnaie ; et, visiblement, le cas des nattes de Samoa lui paraît un exemple très net.

3) (dans le texte) : l'autre catégorie — les oloa

Sur la première catégorie d'objets, les *oloa*, Mauss ne dit rien, sinon ce résumé de ce qu'il a lu et que nous avons déjà cité : « instruments pour la plupart ». Il remarque que le mot *oloa* est donné aussi comme désignant des choses provenant des Blancs mais Mauss considère que c'est certainement une « extension récente de sens ». Il pense que l'on peut donc négliger la traduction de Turner qui dit « *oloa-foreign* » et « *tonga-native* ». Le seul fait essentiel, dit Mauss, est que les « propriétés appelées *tonga* sont plus attachées au sol, au clan, à la famille et à la personne que certaines autres appelées *oloa* » (cit. *supra*).

Pourquoi Mauss choisit-il les tonga ? un choix dicté par la généralisation envisagée

Mauss retient les *tonga*, car ils sont des symboles de collectivité et de permanence — et parce qu'ils sont une monnaie. Dans le texte principal, Mauss ne dit rien de plus. Son interprétation de l'ethnographie est expliquée par des notes (ci-dessus). Il donne ainsi l'impression que, de fait, tout cela n'est qu'une introduction qui doit amener rapidement le lecteur à l'idée suivante : dans un champ varié de dons-échanges, recherchons les objets de dons qui sont le plus nettement des symboles de collectivité, c'est-à-dire des objets sacrés (au sens de l'École).

Ce point est fondamental : Mauss ne s'intéresse pas à tous les objets de dons mais à ceux qui sont des « véhicules de *mana* ». En une page (1973 [1925] : 157), il conclut sur les deux sortes d'objets de don à Samoa (eux-mêmes présentés brièvement, *ibid.* : 154-156) et dit que les seconds qui se nomment *tonga* ont une signification plus collective, dit ensuite que « la notion de *tonga* » (il passe sans transition de l'objet à la notion) connote une notion malayo-polynésienne générale de « propriété-talisman » ; puis, il passe abruptement aux *taonga* maori pour dire d'emblée qu'ils sont des « véhicules de *mana* ». Il s'agit bien d'une simple introduction. Celle-ci pose une distinction fondamentale pour Mauss entre l'objet ordinaire et l'objet à la fois symbole de collectivité permanente et « monnaie », le second seulement donnant lieu aux dons obligatoires.

En plus des arguments sur la rhétorique du texte, nous avons quasiment une preuve de ce que l'exemple samoan est convoqué par Mauss afin de poser cette distinction entre deux types d'objet. Plus loin dans l'*Essai*, dans l'une des parties du chapitre consacré au Nord-Ouest américain, intitulée « La force des choses », Mauss veut à nouveau montrer que « dans les choses échangées au potlatch, il y a une vertu qui force les dons à circuler, à être donnés et à être rendus » (*ibid.* : 214)¹⁷. Pour en convaincre son lecteur, il lui suffit de dire : la situation est comme à Samoa, il y a deux types d'objets mais seul l'un d'eux contient la force :

D'abord, au moins les Kwakiutl et les Tsimshian font entre les diverses sortes de propriétés la même distinction que les Romains ou les Trobriandais et les Samoans. Pour eux il y a d'une part, les objets de consommation et de vulgaire partage [note : « Peut-être aussi de vente »]. (Je n'ai pas trouvé trace d'échanges.) Et d'autre part, il y a les choses précieuses de la famille, les talismans, les cuivres blasonnés, les couvertures de peaux, ou de tissus armoriés. Cette dernière classe d'objets se transmet aussi solennellement que se transmettent les femmes dans le mariage, les « privilèges » au gendre, les noms et les gardes aux enfants et aux gendres.

Mauss 1973 [1925] : 216

Mauss cite deux autres exemples à côté de Samoa. Mais Samoa lui avait sans doute paru le plus simple ou le plus clair pour introduire le lecteur à cette distinction. C'est pourquoi l'*Essai* commence par Samoa. Il faut donc se souvenir que toute la discussion sur le *hau* maori, trop de fois commentée comme résumant l'*Essai* à elle seule, n'a de sens qu'à l'intérieur de deux préalables :

1) il y a une « distinction entre les diverses sortes de propriétés, la même distinction que [font] les Samoans » ;

2) la deuxième classe d'objets se constitue des « choses précieuses de la famille » (nous soulignons), des talismans. L'exemple est ici les cuivres blasonnés que Mauss compare plusieurs fois aux nattes de Samoa à propos de la notion de monnaie. On voit que Mauss pense aussi aux Romains et aux Trobriandais, pour

17. On notera que, à la suite du chapitre polynésien qui a présenté dans l'ordre l'obligation de rendre, puis les deux autres obligations comme découlant de la première ainsi que les formules conclusives sur la circulation (cit. *supra*), Mauss peut maintenant indiquer en premier l'obligation qui contient toutes les autres, l'obligation de circulation.

cette distinction. Ailleurs dans l'*Essai*, il rapproche aussi de Samoa divers exemples dont celui des Trobriand — toujours des objets qui sont simultanément des talismans et de la monnaie — pour dire en fin de compte : on retrouve là l'idée (et parfois même le mot, dit-il) qui a court « à Samoa et en Nouvelle-Zélande [les Maori], bijoux et propriétés incorporés à la famille » (*ibid.* : 192 ; nous soulignons).

Ce passage est essentiel : l'enchaînement des nattes de Samoa (*tonga*) aux *taonga* des Maori s'explique clairement. En même temps, ce lien une fois établi nous révèle qu'il implique tout le modèle du « mana ». Si Mauss n'avait pas en tête ce modèle, il n'aurait pas cherché à établir cette distinction entre les objets de « vulgaire partage » et ceux dont le don est efficace car ils sont une propriété-talisman.

À partir de l'exemple samoan, une autre vue sur l'Essai

Ainsi, quels que soient les propos généraux que Mauss peut tenir dans les autres chapitres de l'*Essai* et en conclusion, quelles que soient les belles formules sur l'obligation qui résume toutes les autres, celle de la circulation, il est faux de penser que Mauss vise une notion universelle d'échange, sans autres précisions. Son travail vise la logique de l'échange d'une classe d'objets très ciblée : certes ce sont des biens, détenus en propriété, mais qui doivent être aussi des symboles permanents, symboles de collectivité permanente, et avoir un rôle de monnaie, qui sont donc munis d'un pouvoir de talisman. La circulation dont parle Mauss concerne seulement ces objets, et c'est pourquoi elle-même s'explique par le modèle du « mana » dont relèvent ces mêmes objets.

La généralisation *a posteriori*

Un dernier point sur l'argumentation et la logique du chapitre polynésien de l'*Essai* doit être signalé. Il concerne encore l'exemple samoan et nous donne une démonstration *a contrario* sur la méthode comparative.

Quand on oublie la méthode de la généralisation préalable, quand on omet de rechercher d'abord le niveau de comparabilité où des configurations *différentes* peuvent être modélisées dans une *langue commune*, on tombe très facilement dans l'erreur grossière. Mauss tombe à un moment dans ce piège.

« Biens utérins/biens masculins »

Nous n'avons pas commenté jusqu'à présent le titre de la première partie du chapitre polynésien : « Prestation totale, biens utérins contre biens masculins (Samoa) ». Laissons de côté le problème de la « prestation totale »¹⁸. Mais la suite du titre est pour le moins surprenante : « biens utérins contre biens masculins ».

18. Ces mots annoncent simplement le premier paragraphe où Mauss dit que la Polynésie, qui lui paraissait auparavant n'avoir pas dépassé « le système des prestations totales » (circulations de choses qui sont « de l'âme », du « mana », sans autre préoccupation), se révèle maintenant contenir des exemples de « potlatch » (censé être l'étape évolutive suivante : circulation « mana » + compétition pour le prestige). Voir Godelier (1996b : 55 et suivantes, 80 et suivantes, 210, 219).

Elle ne choque pas le lecteur non spécialiste. En effet, même si la démonstration que Mauss veut tirer du cas samoan est, comme nous l'avons vu, d'opposer les *oloa* simples instruments et les *tonga* symboles du clan et du sol, ce que dit Mauss dans les mêmes pages semble justifier le titre. Il cite dans son texte uniquement le missionnaire Turner (les autres sources viennent en note ; celui-ci ne parle que du mariage et de ses conséquences pour la naissance des enfants, donnant ainsi l'impression que les deux sortes de biens cérémoniels représentent de manière générale le côté de l'homme et le côté de la femme. Mauss croit comprendre que les *oloa* sont des objets non seulement apportés par le mari mais qui « sont spécifiquement ceux du mari ». Il voit aussi que l'enfant donné par un homme à la sœur de ce dernier est appelé « *tonga* » ; c'est donc un « bien utérin », dit Mauss un peu rapidement. Par cet enfant, des dons de *tonga* (nattes) seront faits constamment par ses géniteurs à ceux qui l'ont adopté, dit le missionnaire. Mauss voit encore que cet enfant a tous les droits sur les biens du mari de cette femme qui l'a adopté (sœur du père géniteur) et il conclut, là encore bien rapidement, qu'on retrouve ici le complexe de coutumes où un « neveu utérin » a tous les droits sur les biens de son oncle « en pays mélanésien ». Enfin, il généralise : « [...] après avoir reçu et rendu les *oloa* et les *tonga* — autrement dit les biens masculins et les biens féminins — [...] » (*ibid.* : 155)¹⁹.

Pourquoi résumer les choses par ces idées de « biens masculins/féminins » ? Nous ferions volontiers l'hypothèse que la raison est avant tout rhétorique. En prolongement de tout ce que nous avons dit, il est certain que Mauss veut attirer l'attention du lecteur sur le caractère éminemment dualiste des objets de dons à Samoa. Le dualisme sexué est utilisé en passant, pour amener le lecteur à l'autre dualisme, celui qui entraîne ensuite le cas maori et tout le reste. C'est la seule explication plausible pour un aspect qui entend frapper le lecteur d'emblée puisqu'il est mis dans le titre, mais que l'auteur n'utilise pas dans ses conclusions.

Quoi qu'il en soit du rôle de cette opposition de sexes, Mauss n'en fait rien. L'affaire aurait même pu passer inaperçue si, bien plus tard, Weiner (1989, 1992a, 1992b) n'avait repris ce passage en y voyant une intuition maussienne de grande validité. On sait comment Weiner développera la thèse selon laquelle ce sont précisément les biens « féminins » qui ont la capacité de réaliser l'efficacité dont parle Mauss dans l'*Essai*. Les données samoanes lui paraissant ainsi corroborer les siennes sur les Trobriand, Weiner généralisera son idée sur l'association entre les pouvoirs féminins et les tissus rituels²⁰ dans le livre *Cloth and human experience* (Weiner et Schneider 1989).

19. Mauss fait cette incise « autrement dit [...] » à l'intérieur d'une phrase qu'il cite comme écrite par Turner et qu'il présente entre guillemets. Le lecteur croit que cette incise est de Turner et s'étonne alors d'autant moins du titre donné à cette première partie. Or, il faut savoir que cette incise est ajoutée par Mauss à l'intérieur de la citation (comme on peut s'en rendre compte en retournant au livre de Turner).

20. Pour une critique juste de ces thèses de Weiner, voir Godelier (1996b : 51 [portant sur une partie de la question : l'échange matrimonial] et 225 note 1 [sur le fond de l'affaire : de quelle manière la société en question définit elle les « capacités reproductrices » ?]).

Le discours des Samoans et la leçon comparative

Pour ce qui concerne Samoa, la discussion serait très complexe. D'une part, il est certain que les Samoans ne conceptualisent pas du tout les nattes comme des biens féminins. Si l'expression était traduite en samoan, elle désignerait même un contexte antinomique à celui des nattes. L'idée de « femme » est opposée nettement à celle de fille-de-la-famille, à celle de « sœur » ; or, les nattes sont faites par ces personnes et non par des « femmes ». Mais cela demanderait toute l'analyse des catégories de sexe à Samoa²¹. D'autre part, il est vrai que l'efficacité des nattes est liée à un complexe d'idées autour des capacités reproductrices du corps féminin : virginité et mise au monde.

Pour l'observateur, il peut s'agir de « femmes ». Mais le discours samoan est différent : les nattes sont liées à la relation sœur-frère, et s'opposent comme telles à la relation « homme-femme » (amitié avec relation sexuelle, concubinage, mariage), laquelle est plutôt associée avec les porcs, les nourritures, etc., bref, les autres objets cérémoniels. Les capacités reproductrices que les nattes symbolisent sont celles des femmes vierges (les « sœurs ») qui s'uniront à un ancêtre (matériellement représenté par un homme investi rituellement du nom-âme de cet ancêtre fondateur ; ce mari réel est un porteur-de-titre, un *matai*). Les nattes n'ont rien à voir avec la « femme » qui s'unit à un homme (ce qui signifie à la fois une union avec un non-*matai* ou une union par abduction qui échappe au mariage cérémoniel). Fonder toute l'analyse sur les nattes à partir des « femmes », même en précisant bien qu'il s'agit des « femmes en tant que sœurs » ne traduit pas adéquatement le discours que les Samoans hommes et femmes tiennent sur le sujet.

Mais l'enseignement que nous voudrions tirer ici concerne seulement la comparaison. Ici, de façon très nette, l'analyse omet de rechercher plusieurs exemples différents. Et elle a manqué à rechercher un niveau de transformations mutuelles dans une langue commune. Mauss ne parle que de Samoa, et le voilà qui généralise, innocemment sans doute (afin de souligner pour son lecteur la présence d'un schéma dualiste). Or, Mauss ignore que ses informations viennent d'un missionnaire qui, pour diverses raisons trop longues à discuter, n'observe pratiquement que les échanges matrimoniaux et en tire bien abusivement l'impression d'un dualisme *tonga/oloa*. Mauss en rajoute : il fait de ces données, prises sur le seul cas où les groupes se distinguent en « côté de l'homme » et « côté de la femme » (mariage, naissance), une généralité sur le caractère sexué de tous les dons — ce qui est largement faux quand on connaît le Samoa d'alors et celui d'aujourd'hui. Il ne prévoit pas que d'autres prendront cela pour argent comptant et bâtiront des généralités encore bien plus grandes sur ces hypothèses.

L'affaire n'est pas importante au niveau de l'*Essai*. Elle l'est déjà davantage dans la postérité des études polynésianistes. En pensant à divers exemples polynésiens, nous tenons pour certain que le modèle dichotomique des sexes à la manière occidentale ne permet pas de généraliser pour comparer la sacralité.

21. Voir Tcherkézoff (1992a, 1993a, 1997a, 1997b).

l'obligation et l'efficacité des dons polynésiens. Ici, l'hypothèse de Mauss est le résultat d'une fausse généralisation, car cette dernière a oublié d'être « préalable ».

Nous voici parvenu au terme de notre analyse. Celle-ci avait pour but de faire ressortir la logique interne du texte de Mauss et, ainsi, de comprendre quelle méthode comparative était mise en œuvre.

En somme, la généralisation préalable, la généralisation lévi-straussienne, demeure une garantie solide. Sur un point, celui de la catégorie sexuée, Mauss l'ignore. Mais, pour le reste, Mauss en fut un utilisateur avant la lettre, et il le fut sur le terrain même — celui du « mana » — où Lévi-Strauss (1950) lui reprochera au contraire de s'être laissé mystifié par des croyances locales et d'avoir obscurci la seule généralisation valide que l'*Essai* était tout près de formuler, l'idée universelle d'« échange ».

Cependant, le lecteur se demandera : les hypothèses de Mauss servies par la généralisation préalable conduisent-elles à quelque chose de tangible une fois que l'on quitte le cabinet des modèles et que l'on observe la manière dont les Polynésiens en parlent, hier et aujourd'hui ? Le dossier est immense et nous ne ferons que l'entrouvrir. On se limitera à quelques points de l'ethnographie contemporaine de Samoa (notes personnelles).

Les hypothèses de Mauss et l'ethnographie de Samoa

Les nattes : un symbole de groupe, une permanence, une monnaie, et le « don » par excellence

Les nattes samoanes ont bien tous les aspects de dons obligatoires décrits dans l'*Essai*. Elles sont bien un produit symbolisant un groupe (un nom de famille) et jamais un individu. Au contraire, tous les autres biens cérémoniels circulent moins longtemps ou pas du tout (un seul don) et ne portent pas sur eux l'histoire d'un groupe. Il s'agit des porcs, poissons, nourritures végétales, instruments de tatouage ; jadis aussi les canoës et matériaux de maisons ; aujourd'hui, s'ajoutent certaines boîtes de conserve bien spécifiques et la monnaie de papier.

Une vieille natte est connue, reconnue. Même détenue loin de son lieu d'origine, elle ne fait pas oublier la famille qui l'a tissée et qui l'a donnée la première fois. Elle porte en elle la généalogie de cette famille. Il n'y a rien de semblable pour un porc, un panier de poissons ou un billet de banque. Enfin, avec une natte, on peut tout payer : les dons cérémoniels nécessaires dans le mariage, les funérailles, etc. ; mais aussi le cadeau au charpentier qui a fait la maison, à l'artisan qui a fait le bateau, et cela hier comme aujourd'hui.

Devant le dualisme « oloa/tonga », Mauss a eu raison de dire à son lecteur : « ne retenons que les seconds ! ». Et pourtant, l'ethnographie qu'il utilisait était largement fautive. Les missionnaires se sont trompés en croyant reconnaître dans la langue et la culture un dualisme entre les instruments du mari « oloa » et les nattes « tonga ». En réalité, tous les biens cérémoniels, nattes comprises, sont des oloa. Le terme signifie simplement : « richesses ». Par ailleurs, chaque type de

bien se dit par le mot désignant son aspect matériel : des porcs, des taros, des nattes. Ainsi, le mot pour dire « nattes » est *ie*²². Que vient donc faire le mot « tonga » ?

Ce mot « tonga » (écrit aujourd'hui *toga*) a pour étymologie l'idée même de « donner-prendre ». Ainsi, parmi toutes les richesses données-échangées *oloa*, seules les nattes se disent *ie toga* ou, en abrégé, *toga*, car elles, et elles seules, sont « le don » par excellence. En somme, le dualisme était faux, mais Mauss avait fait un pari encore plus juste que ce qu'il croyait en mettant à part la notion de « tonga ».

L'obligation de donner : une « difficulté » pourtant nécessaire

Pourquoi faut-il donner les nattes ? Pourquoi les nattes sont-elles, en effet, des objets de don obligatoires, comme Mauss l'avait deviné ?

Si la question est posée aux Samoans, la réponse obtenue invariablement est la suivante : il faut constamment affirmer la « force » du lien d'appartenance. Sans cela, le groupe regarde petit à petit le mauvais donateur comme une maisonnée qui se retire *de facto* de l'appartenance collective.

Nous avons dit que la référence identitaire est un nom et une terre. Cette terre est donc collective. Seul l'ancêtre fondateur en est le propriétaire. Tous les autres sont des utilisateurs de la terre : ils sont « chez eux » car « héritiers », mais leur droit est un droit d'usage. Mais la notion d'héritier ne garantit pas tout. Le système de parenté fait qu'un individu est héritier d'une quantité de noms et de terres. De fait, il choisit de privilégier un lien : celui où il habite, qu'il y soit venu au monde ou qu'il soit venu après. Chaque fois qu'il se passe dans cette famille-là un mariage, etc., chaque fois aussi que cette famille doit donner, comme toutes les autres familles du village, pour l'entretien du Pasteur, pour la réfection de l'église, etc., un don de nattes (au minimum) est obligatoire. Ne pas le faire c'est cesser de dire : « j'appartiens ici ».

Or, il y a toujours des cousins de toutes sortes qui sont désireux de venir s'installer sur les bonnes parcelles du terroir de la famille. Une maisonnée qui contribue moins que ce qu'on attend d'elle perd son prestige et devra rapidement céder sa place, ainsi que d'autres droits : son représentant perdra de l'autorité dans le conseil de famille, etc.

Bref, ne pas donner de nattes, c'est perdre du *mana*, comme Mauss l'a mentionné. Les Samoans le disent très ouvertement. Ils sourient d'un air entendu quand ils expliquent à l'étranger que leur mot pour dire « échange cérémoniel », valable pour tous les dons obligatoires, signifie aussi en samoan une « difficulté », un « problème » (*faalavelave*). C'est « dur » de rassembler des nattes, on « voudrait faire autre chose », mais c'est « nécessaire », disent-ils, en expliquant qu'il faut constamment « montrer qu'on est un héritier du nom et de la terre » pour « être certain de rester là où l'on est ».

22. Comme le dit le missionnaire Ella que cite Mauss (*supra*).

Nous mentionnons ici cette logique de la circulation au niveau intra-familial (*Aiga* : la famille étendue). Mais la logique est la même au niveau inter-familial du village : dans les échanges entre familles, chacune des familles doit donner suffisamment pour conserver sa « place » dans le conseil du village. Elle l'est aussi au niveau du pays (jadis en rapport aux guerres, aujourd'hui dans le jeu de la politique nationale) (Tcherkézoff 1997c).

« Âme » et valeur-ancêtre : l'ancienneté généalogique

Bien entendu, les Samoans n'expliquent pas tout cela par une circulation d'âmes. Si Mauss avait eu à sa disposition ces données, il aurait peut être choisi une autre métaphore pour exprimer l'appartenance sociale et l'obligation de donner à voir cette appartenance. Mais il suffit de remplacer « âme » (Mauss dit « de l'âme ») par quelque chose comme « de la valeur-ancêtre ».

Donner des nattes c'est dire à chaque fois : « voyez, dans cet entrelacs de fibres, la quantité, l'ancienneté (exprimée par la finesse des fibres) de ma généalogie! »²³. Plus on donne de nattes, plus on persuade en quelque sorte les autres de son ancienneté généalogique, donc de la prépondérance de ses droits. Moins on donne à autrui, moins on donne à voir aux autres et moins on s'attribue à soi-même de la valeur-ancêtre.

Les nattes : « immeubles par destination » (Mauss), en référence à un « point fixe » (sacré) (Godelier)

L'expression maussienne est curieuse, boiteuse diront certains, et pourtant très adaptée. À Samoa, les nattes comportent un aspect de permanence : la référence à l'origine, à l'histoire du clan ; mais il ne s'agit pas de conservation proprement dite. L'expression maussienne nous dit deux choses. D'une part, nous voyons une opposition au caractère simplement « meuble » de l'autre classe de biens, les *oloa* ; d'autre part, le caractère « immeuble » est situé seulement dans la référence des nattes : l'origine du clan.

Aucune natte n'est conservée avec l'idée qu'elle ne doit pas circuler, qu'elle ne doit jamais circuler. Nos enquêtes sur ce point nous permettent d'être tout à fait affirmatif. Plus une natte est « belle » (ancienne, grande, faite avec un point très fin, faite par la sœur ou la fille d'un ancien chef célèbre), plus on la gardera pour un échange qui sera digne de cette natte. D'où évidemment des situations, surtout aujourd'hui, où certaines nattes ne circuleront peut être plus. Mais l'idée qu'une natte doit être conservée à jamais se rencontre seulement dans des familles d'origine « demie »²⁴.

23. La métaphore de l'entité divine-ancestrale qui est « tissée dans » les fils de ces nattes est un thème attesté dans la culture polynésienne. L'exemple de Rotuma est célèbre (Hereniko 1995), mais il est loin d'être unique.

24. Significativement, ces mêmes familles défendent aujourd'hui l'idée de créer un Musée National (pour les nattes et pour les autres trésors culturels). Il est notable que la même évolution s'est produite dans le cas maori. Aujourd'hui, en Aotearoa-Nouvelle-Zélande, le mot « taonga » est le terme courant pour désigner l'idée générale de « trésor culturel », d'« héritage culturel », et pour désigner les collections des Musées.

Cela dit, il est tout aussi clair que, parce que les nattes sont des symboles de groupe (d'un nom d'ancêtre, de la généalogie qui en est résultée, et du terroir associé à ce nom), elles font toujours référence à un point fixe : ce nom ancestral, le site funéraire de cet ancêtre, le ou les terroirs associés à toute l'histoire de ce nom.

On peut dire aussi que certaines nattes liées intimement à ce point fixe ne circulent plus jamais et sont la référence de celles qui circulent : ce sont celles qui sont enterrées ! Il s'agit des linceuls funéraires. Les ancêtres qui se sont succédé pour porter le nom de la chefferie de famille sont enterrés avec une natte. La première natte est celle qui a ceint le premier ancêtre. Elle est enterrée ; d'autres l'ont été ensuite, prélevées sur la circulation des plus belles nattes. Au nom de ce point fixe, à la fois idéal (le nom) et matériel (la terre, les sites funéraires, les nattes dans les tombes), les femmes de la famille tissent à chaque génération des nattes qui sont toujours la réplique de la première natte et qui réaffirment le lien d'appartenance.

La notion de « point fixe » (sacré) où se tient le moteur social de l'échange est donc fondamentale (Godelier 1996b). Mais elle peut n'être qu'idéelle — ce que Weiner (1992a) ne voyait pas, lorsqu'elle a bâti tout un modèle sur les nattes de Samoa qui seraient censées ne pas devoir circuler. C'est l'un des mérites de l'analyse de Godelier (1966b) sur cette question d'admettre que cette fixité est, tout simplement, ce qui constitue dans chaque société les « points d'ancrage des rapports sociaux et des identités collectives et individuelles ». Ce sont des choses ou simplement « des récits, des noms, des formes de pensée ». Ce que l'on garde c'est en somme ce que l'on veut « transmettre aux descendants ou à ceux qui partagent la même foi ». C'est la référence à l'origine qu'on ne peut dilapider sous peine de perdre ce qui fait « qu'il y a de la durée dans le temps » du groupe social (Godelier 1996b : 221, 281)²⁵.

À Samoa, la référence à l'origine est tout ce qui définit le groupe familial *Aiga* : le nom, la terre, le site funéraire, la maison du nom (où le chef, investi du nom, reçoit les hôtes). Tout cela se résume dans ce qu'on appelle le « titre » : le nom de l'ancêtre fondateur, devenu nom de famille, élément de la hiérarchie pansamoane des titres. Les Samoans passent toute leur vie sociale à parler des titres et ils passaient beaucoup de temps à faire des guerres pour s'approprier des titres (au sein d'une même famille étendue, mais dont l'extension pouvait concerner des provinces entières). Mais un titre ne se donne jamais, il ne s'échange jamais. Le nom ne peut être porté que par un « héritier » (même si le jeu de l'adoption rend les choses assez fluides). Les titres sont les objets les plus sacrés de la culture samoane, les *sacra* par excellence, les « *paraphernalia* permanents » pour l'éternité. Sans les titres et leur hiérarchie au niveau de tout le pays (Tcherkézoff 1992b, 1995b, 1997c), la circulation des nattes n'aurait aucun sens.

25. Voir aussi les pages 236 et 245, ainsi que tous les développements sur la « monnaie » au sens maussien dans ces mêmes pages.

La circulation et le sacré : un « don de vie ». L'obligation de donner et de rendre

L'objet soumis à l'obligation de circulation est donc celui dont la *référence* fait partie des *sacra* inaliénables. Nous revenons à ce qui fut l'hypothèse de travail de Mauss dès le début : non pas une croyance mystique au *mana* mais le modèle du « mana ». L'objet de don obligatoire a « de l'âme », ce qui signifie, ni plus ni moins, qu'il représente adéquatement un rapport social : celui qui place les partenaires échangistes à un niveau de représentation où le groupe social se voit et se donne à voir comme une « âme collective ». Liés ainsi à une même totalité, ils sont liés entre eux. L'échange est représenté comme obligatoire — à *condition qu'il s'agisse de ces objets particuliers dont la référence est sacrée*.

De là, un pas de plus peut être franchi, toujours en compagnie de Mauss. Parce que l'objet de don obligatoire est une parcelle de ce qui fait l'origine — donc l'éternité — d'un groupe, cet objet possède lui-même un pouvoir sacré, un « don de vie ». D'une part, étant « propriété », il représente adéquatement le sous-groupe donateur : la natte donnée est celle « de la famille du nom A ». D'autre part, étant « talisman », il représente pour tout donataire le pouvoir de vie qui s'est accumulé chez les donateurs ; un pouvoir de vie qui a été démontré par le fait que ce groupe donateur existe et possède une généalogie, lui permettant ainsi d'avoir une origine et une durée.

Plus la natte est belle, mieux elle donne à voir de l'ancienneté généalogique, de la valeur-ancêtre, celle que le groupe donateur a accumulé — ce que les Samoans et tous les Polynésiens appellent *mana*. Ce *mana* est un pouvoir d'efficacité, directement issu de cette quantité de temps-durée donnée à voir, de cette quantité de valeur-ancêtre. Avec des nattes de ce genre, on peut accomplir des miracles (dans les légendes : actes magiques de guérison, de retour à la vie, de victoire à la guerre, etc.). L'un des miracles bien tangibles observable aujourd'hui même, est de préserver sa vie en s'entourant d'une natte, quand, pour neutraliser une vendetta après un meurtre, on se présente devant le groupe victime (voir ci-dessous).

Mauss avait conscience de tout cela, en partie du moins. C'est encore dans l'*Essai* qu'il invite son lecteur à réfléchir sur la caractéristique du talisman qui devient monnaie et objet de don obligatoire : « [ce sont des] *life givers*, comme disait Rivers » (Mauss 1973 [1925] : 178, note).

C'est la raison pour laquelle ces objets-là — cette « classe » d'objets très particuliers qui sont étudiés dans l'*Essai* — accroissent la sacralité du donateur quand ce dernier les donne au lieu de les conserver. Représentant un don-de-vie, ces objets *sont du don par définition*. C'est ce que dit, au moins étymologiquement, la langue de Samoa ou celle des Maori : les objets désignés comme *tonga* dans l'échange-don sont des « nattes » *ie* qui sont « du don » *toga* ; les objets maori *taonga*, capes ou objets de jade, sont des « trésors (de groupe) » *taonga*.

Enfin, étant un don-de-vie, ces objets comportent fort logiquement un « pouvoir de création » de vie, appelé *sau* dans la langue de Samoa, et *hau* en maori (voir ci-dessous). Qu'y a-t-il de mystique dans tout cela ? Nous n'avons pas quitté le plan de la morphologie sociale : des groupes familiaux dont le « trésor » est, très

concrètement, la durée généalogique. C'est là que les unités acquièrent leur réalité sociale, leur « durée ». Tous les spécialistes de la Polynésie savent que c'est le ressort principal dans le fonctionnement des systèmes de parenté et de pouvoir en Polynésie. Les conséquences, multiformes, investissent aussi tout le champ des rapports de sexe. Faudrait-il s'étonner qu'elles organisent également le circuit cérémoniel des dons et des échanges ?

Les nattes et « l'esprit de la chose donnée »

L'enveloppement efficace

Enfin, les nattes — du moins celles appelées *toga* — sont le type par excellence d'objets que le rituel polynésien a choisis pour être les objets efficaces, c'est-à-dire ceux qui peuvent créer ou révéler en un lieu donné la présence du sacré, afin que le rite puisse se faire. Un objet anodin enveloppé par une natte devient une « âme », cette fois au sens propre : l'âme d'un parent mort au loin, qu'il faut ainsi matérialiser pour faire les funérailles²⁶. Des ossements ainsi enveloppés reprennent vie, dans les légendes : manipulés dans le rite (déterrés puis enveloppés à nouveau), ils permettent que le mort, dont ce sont les restes, cesse d'attaquer ses descendants. Dans la culture voisine de Tokelau, les premiers observateurs ont noté comment un autel pour invoquer la divinité était une pierre dressée que l'on entourait d'une natte. À Hawaïi, le tapa jouait un rôle équivalent. De tels exemples sont très nombreux en Polynésie.

En restant à Samoa, notons un exemple très important. Un meurtrier, ou un membre de sa famille, peut se présenter devant le groupe victime pour indiquer qu'il désire échapper à la vendetta et qu'il est prêt à payer un prix du sang (en nattes principalement). Normalement, après un meurtre, si l'un des meurtriers est vu par l'un des membres du groupe victime, il risque d'être immédiatement saisi et tué. Mais celui qui vient annoncer l'intention de donner un prix du sang s'avance en s'entourant entièrement d'une natte et s'assoit devant la maison du groupe victime. Il pourra attendre des heures, parfois des jours jusqu'à ce que le groupe victime accepte de le faire entrer pour négocier. Mais on dit qu'il n'y a pas eu de cas où le groupe victime aurait frappé celui venu se présenter, car, pour ce faire, il faut frapper au travers de la natte. Or, cet objet est sacré puisqu'il a le pouvoir de rendre « vivant » ce qu'il contient (exemples précédents, appellations légendaires de l'objet « natte » : « don de vie »)²⁷.

26. Récits des années 1940, attestés aussi dans la littérature du XIX^e siècle.

27. L'analyse devrait se poursuivre. Le meurtrier ou son représentant est lui-même transformé par le fait d'être enveloppé dans une natte. D'autre part, il se présente, sous la natte, comme un porc à cuire. Là encore, l'idée est à plusieurs niveaux : le châtiment et les composantes de la personne. D'une part, le châtiment collectif suprême (toujours invoqué aujourd'hui mais jamais réalisé) est d'être réellement cuit sur un lit de pierres chaudes, tel un porc dans le four polynésien. D'autre part, au plan des mythes, l'idée de la personne est celle d'un porc entouré d'une natte. Le meurtrier transforme ce qu'il est (un meurtrier, donc destiné à être cuit) par le fait de s'entourer d'une natte et en même temps donne à voir un assemblage qui résume les composantes de la vie.

Mauss avait raison, cent fois plutôt qu'une : avec « la notion de *tonga* [...] nous rejoignons cette notion de propriété-talisman [...] » (cit. *supra*).

L'esprit hau et sau

Sans doute aurait-il apprécié de savoir que l'exemple samoan permet également d'éclairer la notion de *hau* maori, qui a tant gêné les lecteurs de *l'Essai*. La notion et le mot apparentés sont, à Samoa, le *sau*. Le mot est employé dans certains cas pour qualifier un don cérémoniel et, par ailleurs, il appartient aux composantes de la personne : c'est « le pouvoir créateur », celui des dieux, celui du Chef qui a du *mana*, celui des éléments naturels, celui de la femme qui a su garder sa virginité, etc. Nous rejoignons l'idée de don de vie (ci-dessus).

Qu'en est-il alors de ce trop fameux « esprit de la chose donnée » ? Ni plus ni moins que l'exemple de l'objet qui, une fois enveloppé dans la natte, devient le symbole de l'âme d'un parent mort au loin et qu'on pourra ainsi enterrer ; ou celui du meurtrier qui devient alors un symbole de promesse de vie plutôt qu'un signe de mort. L'« esprit » dans le don n'est pas « une âme », mais, comme disent Durkheim et Mauss, il est « de l'âme », un moment de la circulation « *mana* ». C'est-à-dire : un symbole du rapport d'appartenance. Le poisson ou l'insecte qui saute dans la natte samoane étalée au bord de l'eau, quand on pleure un parent mort en mer, n'est pas « l'âme » du mort. Les Samoans savent bien que cette « âme », comme ils le disent, « est déjà avec Dieu »²⁸. Il est *un symbole de l'âme du mort*. La natte n'a pas une âme ; mais l'entrelacs de fibres récoltées d'un pandanus particulier, lavées et séchées pendant des jours et tissées pendant des mois par les « sœurs » de la famille, est *un symbole de l'appartenance* de chacun des « héritiers » à la généalogie de cette famille.

Concluons sur ce point qui résume l'ensemble. Une étude de l'« esprit » du don est une étude des symboles qui relient socialement l'individu au groupe dans les transactions que nous appelons économiques. Comme Mauss l'a déjà expliqué à propos de Frazer, ce n'est pas parce que cette approche est moins « laïque » et s'occupe de conceptions sur le « spirituel » qu'elle est moins sociologique. C'est même le contraire, disait-il.

28. Les Samoans ont, sans doute sous l'influence chrétienne, une notion assez matérielle de l'âme ; ceux qui parlent ainsi ont pratiquement oublié le tableau ancien, très complexe, des composantes spirituelles de la personne (entendement, volition, sentiments, pouvoir créateur, etc.) : Conférences du Pr. Aiono Dr. Fanaafi Le Tagaloa à l'École des hautes études en sciences sociales, mai 1994.

Références

- AMSELLE J. L., 1990. *Logiques métisses : anthropologie de l'identité, en Afrique et ailleurs*. Paris, Payot.
- DUMONT L., 1979. *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Paris, Gallimard (coll. « Tell »).
- DURKHEIM É., 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Presses Universitaires de France (1^{re} édit. 1912).
- FOURNIER M., 1994. *Marcel Mauss*. Paris, Fayard.
- GODELIER M., 1992. « Corps, parenté, pouvoir(s) chez les Baruya de Nouvelle-Guinée », *Journal de la société des océanistes*, 94, 1 : 3-24.
- , 1994. « Monnaies et richesses dans divers types de sociétés et leur rencontre à la périphérie du capitalisme », *Actuel Marx* (n^o spécial « L'inconscient du social ») 15 : 77-97.
- , 1996a. « Avant-propos », « Correspondances » et « Meurtre du père ou sacrifice de la sexualité » : 1-52. in M. Godelier et J. Hassoun (dir.), *Meurtre du Père. Sacrifice de la sexualité. Approches anthropologiques et psychanalytiques*. Paris, Arcanes (coll. « Les Cahiers d'Arcanes »).
- , 1996b. *L'énigme du don*. Paris, Fayard.
- GURVITCH G., 1950. « Avertissement », in M. Mauss. *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France.
- HERENIKO V., 1995. *Woven Gods. Female Clowns and Power in Rotuma*. Honolulu, University of Hawaii Press (*Pacific Islands Monograph Series*, 12).
- HUBERT H., 1904. « Introduction », in D. Chantepie de la Saussaye (dir.), *Manuel d'histoire des religions*. Paris, Alcan.
- LÉVI-STRAUSS C., 1949. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Presses Universitaires de France.
- , 1973. « Introduction à l'œuvre de M. Mauss » : i-ii in M. Mauss. *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France (1^{re} édit. 1950).
- , 1988. *De près et de loin* (Entretien avec Didier Eribon). Paris, Odile Jacob.
- MAUSS M., 1905. Compte rendu de H. Hubert « Introduction » au *Manuel d'histoire des religions* de D. Chantepie de La Saussaye (Paris, 1904), *L'Année sociologique*, 8 : 223-224. Publié aussi in Mauss, 1968-1969, vol. 1 : 46.
- , 1906. (en collaboration avec Henri Hubert). « Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux », *Revue de l'histoire des religions*, 58 : 162-203. Publié aussi comme « Introduction » in H. Hubert et M. Mauss. *Mélanges d'histoire des religions*. Paris, Alcan, 1909, et in Mauss 1968-1969, vol. 1 : 3-39.
- , 1914. « Les origines de la notion de monnaie », *L'Anthropologie* (« Supplément : comptes rendus des séances ») 25. Publié aussi in M. Mauss 1968-1969, vol. 2 : 106-112.
- , 1968-1969. *Œuvres*. (3 volumes). Paris, Éditions de Minuit.
- , 1973. « Esquisse d'une théorie générale de la magie » : 1-141, in M. Mauss. *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France (1^{re} édit. 1904).

- , 1973, « Essai sur le don » : 143-279, in M. Mauss *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France (1^{re} édit. 1925).
- MURDOCK G. P., 1949, *Social Structure*. New York, The Free Press Collier-Macmillan (trad. française, *De la structure sociale*, Paris, Fayot, 1972).
- TCHERKÉZOFF S., 1989, « Rituel et royauté sacrée : la double figure du père » : 273-302, in A. Muxel et J. P. Rennes (dir.), *Le Père. Métaphore paternelle et fonctions du père* (Préface de M. Augé). Paris, Denoël (coll. « l'espace analytique »).
- , 1992a, « La question du "genre" à Samoa. De l'illusion dualiste à la hiérarchie des niveaux », *Anthropologie et Sociétés*, 16, 2 : 91-117.
- , 1992b, « Les enfants-de-la-terre à Samoa. Tradition locale et développement imposé », *Études rurales*, 127-128 (n^o spécial « la terre et le Pacifique », J. F. Baré (dir.) : 15-40).
- , 1993a, « The Illusion of Dualism in Samoa : "Brothers-and-Sisters" Are not "Men-and-Women" » : 54-87, in Th. Del Velle (dir.), *Gendered Anthropology* (Actes de la 1^{re} European Association of Social Anthropologists EASA Conference, août 1990, vol. 4). Londres, Routledge et Kegan Paul.
- , 1993b, « Une hypothèse sur la valeur du "prix de la fiancée" nyamwezi » : 51-80, in F. Héritier et E. Copet-Rougier (dir.), *Les complexités de l'alliance. Économie, politique et fondements symboliques de l'alliance. Volume 3 : Afrique*. Paris, Éditions des archives contemporaines (coll. « ordres sociaux »).
- , 1995a, « La totalité durkheimienne (E. Durkheim et R. Hertz) : un modèle holiste du rapport sacré/profane », *L'Ethnographie* (n^o spécial « Regards actuels sur Durkheim et sur Mauss », Marcel Fournier et Luc Racine (dir.), 91, 1 : 53-69.
- , 1995b, « L'autocar à Samoa ou la hiérarchie au quotidien », *Gradhiva*, 18 : 47-56.
- , 1997a, « Qu'est-ce qu'un acte sexuel, au Samoa Occidental ? », in P. Descola, J. Hamel, P. Lemonnier (dir.), les Actes du Colloque *Horizon de l'anthropologie et trajets de Maurice Godelier* (Cerisy, 20-27 juin 1996). Paris, Fayard (à paraître).
- , 1997b (sous presse), « "Sœur ou épouse, il faut choisir!" » — L'énigme de l'exogamie villageoise à Samoa : mariage, résidence et asymétrie des sexes dans une société polynésienne », in F. Héritier et E. Copet-Rougier (dir.), *Relations de germanité*. Paris, Éditions des Archives Contemporaines (coll. « ordres sociaux ») [vol. 5 du Séminaire de F. Héritier, Collège de France, 1991 : « Relations de germanité et fraternités dérivées »].
- , 1997c, « Culture, nation, société : changements secondaires et bouleversements possibles au Samoa Occidental. Vers un modèle pour l'étude des dynamiques culturelles » : 289-351, in S. Tcherkézoﬀ et F. Douaire-Marsaudon (dir.), *Le Pacifique-sud contemporain : identités et transformations culturelles*. Paris, Éditions du CNRS (coll. « Ethnologie »).
- WEINER A., 1985, « Inalienable Wealth », *American Ethnologist*, 12, 2 : 210-227.
- , 1992a, *Inalienable Possessions : The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley, University of California Press.
- , 1992b, « Plus précieux que l'or : relations et échanges entre hommes et femmes dans les sociétés d'Océanie », *Annales ESC*, 2 : 222-245.
- WEINER A. et J. SCHNEIDER, 1989, *Cloth and Human Experience*. Washington, Smithsonian Institution.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Le mana, le fait « total » et l'« esprit » dans la chose donnée. Marcel Mauss, les « cadeaux à Samoa » et la méthode comparative en Polynésie

Le démarche anthropologique repose sur un paradoxe que Lévi-Strauss fut le premier à expliciter : la généralisation doit précéder la comparaison. Mauss en fut un utilisateur avant la lettre, en particulier dans son *Essai sur le don*, publié en 1925. C'est ce qui explique le fait que Mauss adopte l'exemple des îles Samoa pour ouvrir son enquête. En effet, grâce à cet exemple, Mauss peut poser sa généralisation sur la « notion de propriété-talisman » et aborder ensuite les autres exemples, comme la cas célèbre des Maori et de « l'esprit » dans la chose donnée. Clarifier la méthode comparative maussienne à propos de l'exemple samoan dans l'*Essai sur le don* permet de mieux comprendre ce que l'auteur visait à montrer. C'est toute l'affaire du « mana » bien plus que celle du *hau* maori : le « mana » comme concept sociologique développé par Mauss et non pas une théorie locale sur les forces « spirituelles ». L'analyse passe ensuite du modèle à l'ethnographie. La confrontation avec les données disponibles aujourd'hui sur Samoa permet d'apercevoir la portée de l'intuition maussienne.

Mots clés : Tcherkézoff, Samoa, symbolisme, don, Mauss, méthode comparative, Polynésie

Mana, « total » fact and the « spirit » in the given thing. Marcel Mauss, the « gifts in Samoa » and the comparative method in Polynesia

The anthropological method is based on a paradox first identified by Levi-Strauss : generalization must precede comparison. Mauss practiced it before it was even formulated, specially in *Essai sur le don*, published in 1925. That explains why Mauss started his study with the case of Samoa Islands. Indeed, thanks to this exemple, Mauss could base his generalization on the « notion of propriété-talisman » and then proceed with other cases, such as the well known Samoan « spirit of the given thing ». In clarifying the comparative method developed by Mauss in the case of Samoa in his *Essai sur le don* we can better understand what he was trying to do. The issue is with *mana*, more than with the maori *hau* : « mana » as a sociological concept developed by Mauss and not as a local theory concerning spiritual forces. Our analysis then proceeds from the model to the ethnography. In confronting data available today on Samoa we can appreciate the scope of Mauss' intuition.

Key words : Tcherkézoff, Samoa, symbolism, gift, Mauss, comparative method, Polynesia

Serge Tcherkézoff
École des hautes études en sciences sociales
Centre de recherches et de documentation sur l'Océanie
2, rue de la Charité
13002 Marseille
France