

A N N E X E

EVANS-PRITCHARD E.E.: Les Nuer. [1937]
Paris, Gallimard, 1968.

Chapitre II, pp. 71-76

CHAPITRE II

L'écologie

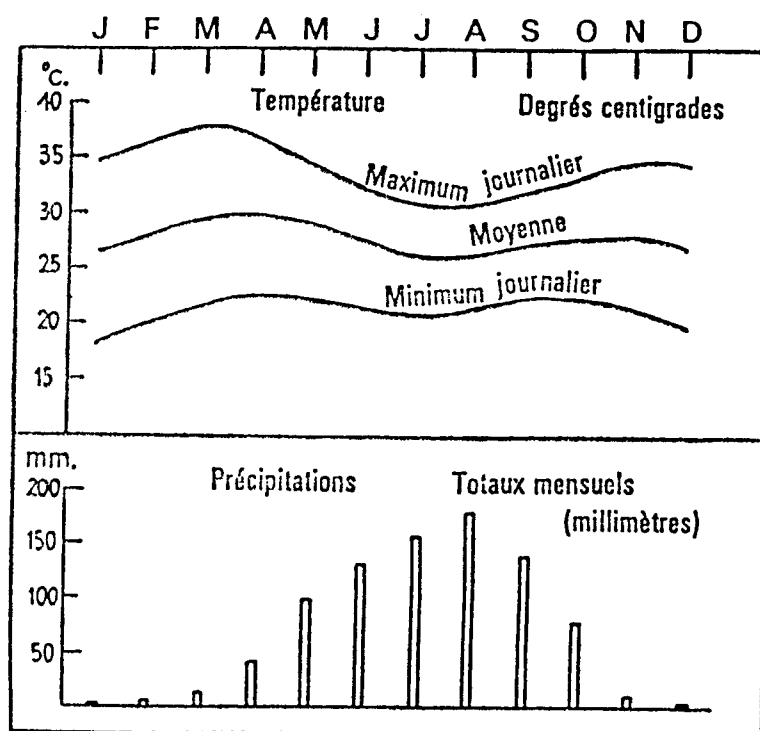
I

Aux yeux d'un Européen, le pays nuér n'offre aucun agrément, à moins qu'on lui reconnaisse pour tel sa sévérité : ses marais sans fin, ses immenses savanes ont le charme austère de la monotonie. Partout cette terre est cruelle à l'homme et à la bête, car elle est, presque toute l'année, tantôt grillée et tantôt marécageuse. Or les Nuér pensent qu'ils vivent dans le plus beau pays du monde, et il faut convenir que des pasteurs peuvent lui trouver de grandes beautés. J'ai renoncé bien vite à dire aux Nuér que maint pays convient plus que le leur à l'élevage. Vaine dispute, car ils étaient quelques-uns à connaître Khartoum, d'où ils croient que viennent tous les Blancs, et le désert rabougri de cette latitude. Ils en avaient retiré la conviction que leur pays vaut bien mieux que le nôtre.

Les troupeaux ont besoin des herbages, qui dépendent de certains sols et d'un certain degré d'humidité. Les lourdes argiles de ce pays, profondément crevassées au soleil, se détrempent au moment des pluies. En retenant l'eau, elles permettent à certaines espèces d'herbes de survivre durant les mois de sécheresse ; mais gens et bêtes ne survivraient guère s'ils ne trouvaient quelques coins plus élevés et plus sablonneux pour s'y réfugier au moment des grandes eaux et y pratiquer l'horticulture.

Les couches superficielles du terrain sont humectées en partie par les pluies, en partie par les rivières débordantes, ce qui dans l'ensemble donne plus d'eau qu'il n'en faut pour que l'herbe croisse. Normalement, les pluies commencent au mois d'avril par quelques averses d'un

ciel très chargé de nuages, mais elles ne s'installent pour tout de bon qu'à la fin de mai, pour atteindre leur maximum en juillet et août. Alors le temps fratchit, devient même froid au matin et au soir; le soleil se cache presque tout le jour et le vent du sud-ouest domine. C'est en octobre que les averses se font moins drues et moins fréquentes. Elles cessent complètement vers le milieu de novembre, quand le vent du nord commence à souffler. Il balaiera la vallée du Nil sans désemparer jusqu'au mois de mars. En mars et avril, la chaleur est très forte.



Graphique :
Température et chutes de pluie dans le pays nuér (estimations).

Les pluies s'abattent avec égalité sur toutes les parties du pays nuér, mais sans cette abondance qu'on leur connaît plus à l'est, sur le plateau d'Éthiopie, ou plus au

sud, dans le bassin du Nil victorien et le long de la ligne divisoire du Nil et du Congo. Or le territoire nuer en ressent mieux les effets, grâce aux couches d'argile qui retiennent l'eau, à l'horizontalité du pays qui l'empêche de s'écouler, et à la crue simultanée de toutes les rivières à la même époque de l'année.

On peut voir ces rivières sur la carte n° 3 (p. 21). Ce sont le Nil, connu ici comme Bahr el-Gebel, et alimenté par le plateau des grands lacs; ses affluents de l'ouest, le Bahr el-Ghazal et le Bahr el-Arab, grossis par des cours d'eau qui descendent de la séparation Nil-Congo; le Baro, dont les parties basses portent le nom de Sobat, et qui vient des hauteurs éthiopiennes; et le Pibor, de même provenance, qui recueille en outre les eaux du versant nord du plateau des grands lacs et des plaines du Soudan. Le Bahr el-Zéraf est un bras secondaire du Bahr el-Gebel. En débordant toutes ensemble à la saison des pluies, ces rivières transforment le plat pays en un vaste marécage¹.

La région prise dans son ensemble est à peu près régulièrement plane. A la saison des pluies, elle se couvre d'herbes hautes, où les Nuer disparaissent jusqu'à la taille, et même jusqu'aux épaules au voisinage des cours d'eau : et ce sont des hommes grands. Sur la carte du Soudan, cette prairie des Nuer couvre à peu près la zone des véritables savanes. L'herbe se fait plus haute près des rivières, mais plus rude aussi. De forêt, on ne trouve çà et là que quelques plaques, et bien souvent on n'aperçoit aucun arbre dans aucune direction; la terre en friche partout, jusqu'à l'horizon (pl. VI et XI, *a* et *b*). Parfois, une bande de forêt longe les rivières quand les berges sont élevées, mais sans jamais s'en écarter beaucoup. Au nord, sur le cours inférieur de la rivière Sobat, la vraie savane cède la place à la savane à épineux; au sud, par-delà les limites du pays nuer oriental, on pénètre dans une savane forestière aux aspects de parc; elle va s'épaississant, excepté dans le voisinage du Bahr el-Gebel, où règne en général le marécage. A l'ouest du pays, les frontières méridionales bordent une région à minerai de fer (argileux), couverte elle aussi de savane forestière. En général, les rivières en crue n'ont plus de rives. Les terres alentour sont trempées et semées de larges lagunes, souvent parallèles au canal principal. C'est surtout le cas du Bahr el-Gebel, d'une grande partie

1. Excellente description de ces cours d'eau dans H. E. Hurst et P. Phillips, *The Nile Basin*, vol. I, 1931.

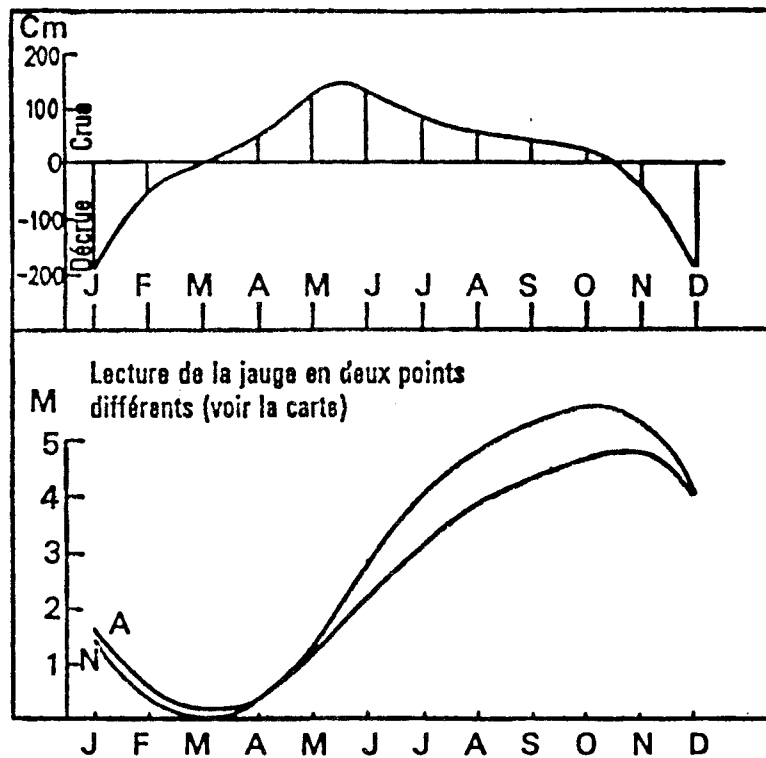
du Bahr el-Ghazal et du Bahr el-Arab, le Gebel et le Ghazal confondant à peu près leurs eaux à la saison des pluies. Il y a moins de marécages autour du Bahr el-Zéraf, et il n'y en a pas le long du Sobat inférieur.

Cette immense plaine se creuse çà et là de dépressions diversement orientées, parfois entrecroisées et communicantes avec les grandes rivières. Quand elles se prolongent, ces dépressions ont elles-mêmes l'aspect de petites rivières, encore que l'eau y coule rarement. Les rivières s'épanchent dans ces creux au moment des pluies, en un réseau de voies d'eau qui empêchent tout drainage d'une terre saturée; c'est pourquoi l'eau des pluies forme partout des flaques profondes, qui peu à peu s'élargissent et finissent à la mi-juin par inonder tout le pays, sauf quelques hauteurs accidentelles. L'eau qui séjourne ainsi jusqu'en septembre, profonde de plusieurs pouces, donne à tout le territoire l'aspect d'un marais herbu; courants, lagunes et mares signalent les dépressions; des villages se perchent sur des buttes et monticules transformés en îles. La décrue des rivières accompagne à peu près l'arrêt des pluies, le Sobat étant le plus prompt à baisser.

Alors un soleil flamboyant évapore activement l'eau de la surface, tandis que les courants divers, hier déversoirs des rivières débordantes, les alimentent à présent. A la mi-novembre, les herbes sont assez sèches pour brûler. A la fin de décembre, une bonne partie du pays a grillé, et le sol se crevasse profondément. Les saisons humide et sèche, on le voit, sont très marquées et le passage de l'une à l'autre est assez soudain.

Les pluies raréfiées sont chose grave pour les Nuer, plus que les eaux basses des rivières; les deux à la fois peuvent les acculer à la famine, car il se peut que les couches d'argile n'aient pas retenu assez d'eau pour que l'herbe reprenne après avoir grillé; si les cours d'eau de l'intérieur viennent à s'assécher du jour au lendemain, il faudra gagner les lacs et les grandes rivières plus tôt qu'il n'est désirable; l'herbe des marais peut faire défaut, et c'est la principale subsistance du bétail à la fin de la saison sèche. L'insuffisance des pluies est aussi fatale au millet. De plus, quand les précipitations sont faibles sur toute l'Afrique du Nord-Est, il s'ensuit qu'en pays nuer les pluies sont rares et les rivières basses dans le même temps. L'ouest du pays est moins sujet à la sécheresse que l'est; à l'ouest du Nil, on trouve toujours de l'eau à portée des villages : la cause en est surtout que le Bahr el-Gebel et le Bahr el-Ghazal,

alimentées par de nombreux cours d'eau et par un immense réservoir marécageux, gardent un niveau à peu près constant. Pluies abondantes et rivières gonflées semblent aller de pair : ces inondations font elles aussi les mauvaises années, car le bétail trouve plus difficilement à paître à sa faim.



Graphique :
Crue et décrue de la Sobat.

Les caractéristiques du pays nuer sont donc les suivantes :

1. Il est uniformément plat.
2. Les sols y sont argileux.
3. Les forêts y sont très clairsemées et éparées.
4. Il se couvre d'herbes hautes au moment des pluies.
5. Les pluies y sont très abondantes.

6. Il est sillonné de grandes rivières qui débordent chaque année.

7. Passé les pluies et les rivières baissant, la sécheresse y est très sévère.

Ces caractéristiques, agissant les unes sur les autres, composent un milieu qui conditionne directement la vie des Nuer et influence leur structure sociale. Cette détermination est de nature si diverse et complexe qu'il n'est pas question d'en dire toute l'importance à ce point de notre exposé. Nous devons poser ici une question plus simple : dans quelle mesure ce milieu domine-t-il les Nuer, considérés comme pasteurs, pêcheurs et jardiniers ? Nous avons montré que les troupeaux sont leur grand souci ; voyons à présent comment ce souci, en des circonstances matérielles données, leur rend nécessaire un certain mode de vie.

Deux observations d'ordre général s'imposent ici.

1^o L'économie des Nuer est à la fois pastorale et agricole, mais leur pays se prête mieux à l'élevage qu'à l'agriculture. L'influence du milieu épouse donc leur inclination, et ne les encourage guère à renverser le rapport au profit de l'horticulture. Sans la peste bovine, fléau récent, ils pourraient vivre une vie purement pastorale ; nous verrons plus loin qu'une vie purement horticole serait précaire.

2^o Quelques groupes favorisés mis à part, les Nuer ne peuvent vivre toute l'année au même endroit. L'inondation les chasse, eux et leurs troupeaux, vers les terres plus élevées. De ces refuges, l'absence d'eau et d'herbe les déloge à la saison sèche. A ces contraintes qui suffiraient à faire d'eux des migrants, ou plus exactement des transhumants, s'ajoute une nécessité de subsistance, puisqu'ils ne pourraient vivre aujourd'hui des seuls produits de l'élevage. Au lait, à la viande, il leur faut ajouter le millet, qu'on ne cultive que dans l'intérieur, sur la lisière des terres un peu plus élevées, et le poisson des rivières. De ces pentes aux abords des cours d'eau, la distance est souvent appréciable.

II

Trop d'eau ou trop peu, tel est le grand problème. C'est une nécessité primordiale que de protéger les bêtes contre l'eau qui recouvre le pays ; les laisser trop patauger, c'est les exposer bientôt aux maladies du sabot. On choisit donc çà et là de faibles hauteurs pour y bâtir les villages

QUE DE *HAU* ! PROBLEMES DE DESCRIPTION ET D'INTERPRETATION
DANS LE DEBAT AUTOUR DE L' *ESSAI SUR LE DON* DE MARCEL MAUSS

0. INTRODUCTION

Non seulement il n'existe pas d'idée partagée de ce qu'est la description en anthropologie, mais il est généralement difficile de distinguer dans le discours de l'anthropologue entre description et interprétation (raisonnement). Diverses formes d'imbrication entre plusieurs types de description et entre description, explication et interprétation caractérisent le texte anthropologique.

Une analyse du discours "descriptif" en anthropologie apparaît dès lors problématique. Comment délimiter le champ du descriptif, quel type de description retenir parmi toutes celles qui se présentent, quelle comparaison possible établir entre les différents types de discours "descriptif", etc.? Toutes ces questions supposent que nous disposions au préalable d'un certain nombre de définitions minimales sur le sujet. Pour surmonter cette difficulté, il m'est apparu judicieux de partir d'un débat qui oppose des anthropologues sur un objet théorique particulier. Dans l'analyse d'un tel corpus de textes, le problème est de savoir comment se construit par "description" un univers d'objets et de propriétés à partir d'un terrain d'observation, en vue de raisonner sur cet univers.

Le débat autour de la théorie du *hau*, telle que l'a formulée Marcel Mauss dans sa célèbre étude *l'Essai sur le don* [1923-1924], représente de ce point de vue un corpus particulièrement privilégié. A partir d'un fragment de texte appartenant à l'ethnographie maori, le penseur français a échafaudé une théorie de l'échange qui fait toujours autorité à l'intérieur de la discipline et bien au-delà. Depuis cette formulation, des anthropologues provenant des horizons les plus divers ne cessent de revenir sur le texte maori, sur le commentaire exercé sur lui par Mauss et plus généralement sur la théorie de l'échange (du *hau*), dessinant ainsi les contours d'une vaste circulation intertextuelle où prennent place plusieurs configurations de discours. C'est à l'analyse des termes de ce débat en rapport avec la problématique de la description et de l'interprétation que cet article est consacré.

1. L'ESSAI SUR LE DON ET LA THEORIE DU HAU

1.1 Introduction à l'ouvrage de M. Mauss

L'oeuvre-maîtresse de M. Mauss, *l'Essai sur le don*, est considérée comme un texte fondamental de la théorie anthropologique. Elle est à l'origine de la formulation de notions théoriques et méthodologiques aussi importantes que la réciprocité, l'échange, le don, le fait social total. Débordant le champ strict de la discipline, elle a inspiré des penseurs comme R. Caillois ou G. Bataille dans leur manière d'appréhender le lien social et la finalité des sociétés, participant ainsi à l'élaboration d'une conception sémiologique et non instrumentale du fait social.

Plusieurs auteurs ont évoqué le pouvoir fascinant de ces "pages extraordinaires" qui se traduisent chez le lecteur par "une certitude encore indéfinissable, mais impérieuse, d'assister à un événement décisif de l'évolution scientifique" [LEVI-STRAUSS 1950: XXXIII]. Bref, cette pensée inspiratrice fera de *l'Essai sur le don*, aussi bien une oeuvre soumise à une lecture "hagiographique" [GUIDIERI 1984: 31-32] de la part de l'institution, qu'une source de méditation et de réflexion renouvelée pour un certain nombre de chercheurs contraints

comme par le *hou* de la chose de sans cesse y revenir, tantôt pour mettre à jour telle signification neuve et insoupçonnée, tantôt pour nouer un dialogue qui, sous couvert d'une interprétation émanant du lecteur, ne fait guère que rendre son dû à l'original. [SAHLINS 1976: 200].

1.2 Structure de l'Essai sur le don

Dans une brève introduction, Mauss définit de la sorte le *programme* de *l'Essai* :

Quelle est la règle de droit et d'intérêt qui, dans les sociétés de type arriéré ou archaïque fait que le présent reçu est obligatoirement rendu? Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donateur la rend? [1950: 148].

Ensuite Mauss insère au début du chapitre 1, un sous-chapitre (1.2) intitulé: L'Esprit de la chose donnée (Maori). Celui-ci est censé apporter, à partir d'une brève citation empruntée à la longue déclaration que le Sage maori Tamati Ranaipiri a faite à l'anthropologue néo-zélandais

Elsdon Best*, la réponse à la question centrale de l'*Essai*, de savoir "quelle force pousse à rendre une chose reçue, et en général à exécuter les contrats réels" [1950: 153].

Selon Mauss,

Tamati Ranaipiri, l'un des meilleurs informateurs maori de M. Elsdon Best, nous donne tout à fait par hasard, et sans aucune prévention, la clef du problème. [1950: 158]

Vient ensuite le fragment du texte maori, traduit par les soins de Mauss:

Je vais vous parler du *hau*... Le *hau* n'est pas le vent qui souffle. Pas du tout. Supposez que vous possédez un article déterminé (*taonga*) et que vous me donniez cet article; vous me le donnez sans prix fixé. Nous ne faisons pas de marché à ce propos. Or, je donne cet article à une troisième personne qui, après qu'un certain temps s'est écoulé, décide de rendre quelque chose en paiement (*utu*), il me fait présent de quelque chose (*taonga*). Or, ce *taonga* qu'il me donne est l'esprit (*hau*) du *taonga* que j'ai reçu de vous et que je lui ai donné à lui. Les *taonga* que j'ai reçus pour ces *taonga* (venus de vous) il faut que je vous les rende. Il ne serait pas juste (*tika*) de ma part de garder ces *taonga* pour moi, qu'ils soient désirables (*rawe*), ou désagréables (*kino*). Je dois vous les donner car ils sont un *hau* du *taonga* que vous m'avez donné. Si je conservais ce deuxième *taonga* pour moi, il pourrait m'en venir du mal, sérieusement, même la mort. Tel est le *hau*, le *hau* de la propriété personnelle, le *hau* des *taonga*, le *hau* de la forêt. *Kati ena*. (Assez sur ce sujet). [1950: 158-159].

Mauss développe cette déclaration par un commentaire qu'il exerce sur le texte. D'abord intrigué par l'intervention d'une tierce personne là où, réciprocité oblige, on ne devrait s'attendre qu'à deux, Mauss résout de la façon suivante l'énigme. Selon lui,

il suffit de dire: "Les *taonga* et toutes propriétés rigoureusement dites personnelles ont un *hau*, un pouvoir spirituel. Vous m'en donnez un, je le donne à un tiers; celui-ci m'en rend un autre, parce qu'il est poussé par le *hau* de mon cadeau; et moi je suis obligé de vous donner cette chose, parce qu'il faut que je vous rende ce qui est en réalité le produit du *hau* de votre *taonga*." [1950: 159].

Ainsi interprétée, la présence d'un troisième personnage dans la déclaration de l'informateur maori souligne, selon Mauss, l'idée que quelque chose dans les biens *taonga*, le *hau*, fait irrésistiblement retour vers leur lieu d'origine. Cette force est non seulement dans la chose, mais elle appartient aussi au donateur, elle est "quelque chose de lui" [1950: 159].

* Best rapporte les explications fournies par T. Ranaipiri dans son monumental article intitulé "Maori Forest Lore", paru dans *Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute*, entre 1907 et 1909: vol. XL (pp. 185-254), XLI (pp. 231-286), XLII (pp. 433-481). C'est dans cette dernière partie que se trouve le texte maori en question.

L'idée maîtresse que Mauss introduit dès le début de son texte est donc celle de l'identité existant entre le donateur et la chose donnée:

en droit maori, le lien de droit, lien par les choses, est un lien d'âmes, car la chose elle-même a une âme, est de l'âme. D'où il suit que présenter quelque chose à quelqu'un c'est présenter quelque chose de soi [1950:160-161].

A partir de ce "syllogisme un peu abrupt", selon les termes de Casajus [1984: 64], voilà le *hau* maori promu au rang d'explication générale du principe de la réciprocité en Mélanésie, en Polynésie, sur la Côte Nord-Ouest de l'Amérique, en droit romain ancien, en droit hindou classique, etc. En effet, toute la suite de l'*Essai* semble se déduire de cette assertion liminaire sur "l'esprit de la chose donnée".

2. LES QUESTIONS POSEES AU TEXTE DE MAUSS ET A LA THEORIE DU HAU

Cette brève présentation de l'économie générale de l'*Essai sur le don* et du fameux fragment du récit maori, sur lequel se fonde l'auteur pour formuler sa théorie du don, va permettre de poser un certain nombre de questions à l'oeuvre de Mauss en rapport avec la problématique de la description et de l'interprétation en anthropologie. Parmi les problèmes que soulève l'organisation du texte, l'on peut retenir principalement les suivants:

- 1/ La position et le statut du texte maori dans la structure générale de l'*Essai* ;
- 2/ les rapports entre le discours de référence qu'est le texte maori et l'interprétation théorique de Mauss;
- 3/ les statuts respectifs de la théorie indigène et de la théorie scientifique (ou plus précisément celle qu'élabore l'anthropologue), et leur rapport avec la description, ou ce qui est tenu pour tel dans le débat entre anthropologues;
- 4/ le problème de la traduction comme élément de la description et/ou de l'interprétation chez l'anthropologue, et plus généralement le problème de la traductibilité des cultures;
- 5/ enfin, la contextualisation (ou non) du fragment du texte maori dans l'ensemble de la déclaration de T. Ranaipiri, et plus généralement le re-

tour sur la situation d'information et le procès d'énonciation qui lie l'anthropologue à son interlocuteur.

Dans cette partie, je ferai déjà appel aux différents auteurs qui se sont penchés sur l'étude de Mauss et qui d'une façon ou d'une autre l'ont discutée. Il est cependant important de préciser que ce débat autour de l'*Essai* n'a jamais consisté dans une interrogation épistémologique sur le statut de la description ou de l'interprétation en anthropologie, par exemple. Le débat s'est essentiellement cantonné, comme nous le verrons dans la suite de l'article, dans une discussion des conséquences théoriques de la formulation de Mauss.

2.1 Position et statut du texte maori dans l'*Essai*

Le fragment du texte maori cité par Mauss occupe une position initiale dans l'*Essai*. Quelles en sont la fonction et la signification dans l'économie générale du texte?

2.1.1 Pour Lévi-Strauss [1950], l'un des plus célèbres commentateurs de Mauss, il y a une erreur de méthode derrière la théorie du *hau*. Une erreur qui aurait empêché son illustre prédécesseur d'appréhender structuralement le phénomène de l'échange. Malgré une intuition inouïe qui lui permit de percevoir l'opération de la réciprocité par-delà ses diverses modalités, Mauss aurait en effet continué à comprendre l'échange tel que le livre l'expérience, et plus particulièrement sous sa forme maori. D'où la mise au point de Lévi-Strauss selon laquelle "le *hau* n'apparaît heureusement qu'au début du *Don* et tout l'*Essai* le traite comme un point de départ, non comme un point d'arrivée" [1950, XLVI].

Par cette remarque, l'auteur semble vouloir souligner le décalage chez Mauss entre une pensée inspiratrice en acte dans tout l'*Essai* et le discours réalisé; réserve qu'il a explicitement formulée plusieurs fois dans son introduction à l'oeuvre de Mauss. Il parle ainsi de "pensée rendue parfois opaque par sa densité même" [1950: IX], du "pouvoir extraordinaire de ces pages désordonnées, qui ont encore quelque chose du brouillon" [1950: XXXIII].

La remarque de Lévi-Strauss pose cependant quelques problèmes. D'abord, en n'accordant au mieux qu'une place négative au fragment du texte maori, on ne sait plus très bien alors ce qui fonde, pour l'auteur de la remarque, la pensée inspiratrice de Mauss et surtout sur quoi s'exer-

ce le savoir-faire cognitif de ce dernier. D'autre part, à travers une telle remarque, Lévi-Strauss semble penser que "les prémisses d'un argument [ici, chez Mauss, le *hau* en tant que force de la chose donnée] sont moins importantes que les conclusions, ce qui est simplement absurde" pour suivre Guidieri [1984: 39, crochets de l'auteur de l'article].

2.1.2 Pour Guidieri [1984], ce sont plutôt les prémisses de l'argument de Mauss qui sont discutables. C'est l'acte (la force de la chose donnée) sur lequel porte programmatiquement l'*Essai* qui est à l'origine de la "force obscurcissante" qui pèse sur le *Don* et sur la théorie de l'échange. Ceci serait d'autant plus évident, que Mauss, en personne, formule *in fine* des réserves sur les notions mêmes (celles de présent, de cadeau, de don) sur lesquelles il s'est fondé pour raisonner sur l'univers de la réciprocité [voir 1984: 31-32].

Ainsi, pour Guidieri, le texte maori constitue bien le point de départ de l'argumentation de Mauss. "Il est une articulation essentielle de l'*Essai*" [1984: 39]. C'est un argument certes discutable, mais non moins logique dans sa formulation.

2.1.3 Selon Casajus [1984], l'impression de flou que suscite le début de l'*Essai* tient moins au texte maori cité et au type d'argument qu'en tire Mauss, qu'à une méprise dans l'organisation interne de l'oeuvre. En effet, d'une part, le syllogisme de départ ("présenter quelque chose à quelqu'un c'est présenter quelque chose de soi") qui, donné tel quel, semble peu convaincant, conclut en réalité un raisonnement implicite lié à l'oeuvre antérieure de Mauss (*L'Esquisse d'une théorie de la magie* publiée en collaboration avec H. Hubert, 1902-1903). De ce fait, si nous suivons bien Casajus, le texte de référence maori prend place dans la continuité d'une réflexion théorique. Il apparaît comme une prémisse d'un nouveau développement argumentatif. D'autre part, toujours selon Casajus, toute la logique interne de l'oeuvre montre que la suite de l'*Essai* ne se déduit pas vraiment de cette assertion liminaire sur l'identité du donateur et de la chose donnée, mais au contraire que celle-ci "est impliquée avec force, souterrainement si l'on peut dire, par toute la suite du texte, dont le véritable point de départ est ce qui est dit du *hau*" [1984: 68].

C'est en ce qu'ils constituent un thème récurrent dans l'ensemble du texte, "que la déclaration de Tamati Ranaipiri et le bref commentaire qu'en fait Mauss sont la véritable ouverture de l'*Essai*" [1984: 71-72].

En résumé, le texte maori apparaît pour Casajus comme le point de départ de l'ouvrage de Mauss et non comme le point d'arrivée. En tant que thème récurrent qui s'actualise sous de multiples variantes, le texte de référence maori joue le rôle d'emblème dans l'*Essai*.

2.1.4 En prenant en considération le contexte global de l'*Essai*, on peut à la limite, selon Geninasca [1979], négliger le "texte capital" maori, tant la thèse centrale de Mauss sur l'échange se trouve inscrite toute entière dans l'oeuvre. Alors pourquoi le *hau* se demande-t-il? La position initiale du texte maori dans l'*Essai* correspond "à la séquence d'acquisition de la compétence (le /pouvoir-faire/ interprétatif) préalable à la performance interprétative elle-même"[1979: 98].

En effet, le récit de présentation de l'explication de Ranaipiri par Mauss est celui d'une découverte par l'auteur de l'importance de ce texte dans le cadre d'une réflexion déjà amorcée. Une importance qui serait restée ignorée si lui, Mauss, n'avait pas exhumé cette déclaration capitale du fichier où elle sommeillait. Ainsi, dans un double mouvement, la découverte du texte maori comble une attente (elle répond à la question centrale des recherches menées par Mauss sur les formes archaïques du contrat), et autorise pour l'auteur l'exercice de la performance interprétative. "La "clef du problème", la solution apportée représente un savoir *nouveau*, inscrit dans le texte certes, mais, jusqu'à la relecture de Mauss, inaccessible" [GENINASCA 1979: 99].

2.2 Discours-objet (texte maori) et interprétation

Passons maintenant au rapport entre discours de référence et interprétation, et plus précisément au commentaire que Mauss exerce sur le texte maori.

2.2.1 Selon Lévi-Strauss [1950], il y a chez Mauss une erreur de conception qui a consisté à reconstruire un tout (l'échange), que l'on ne parvient pas à voir dans les faits, avec ses parties, qui seules sont données par l'observation empirique. Comme cette opération

est manifestement impossible, il lui faut ajouter au mélange une quantité supplémenaire qui lui donne l'illusion de retrouver son compte.

Cette quantité, c'est le *hau* [1950: XXXVIII].

Le texte maori n'aurait ainsi joué qu'un rôle de copule dans la théorie de Mauss [voir 1950: XL].

C'est cette erreur de méthode qui a, selon Lévi-Strauss, arrêté Mauss au seuil d'une appréhension proprement structurale du phénomène de l'échange. Autrement dit, au lieu de formuler le problème en termes de logique des relations, ce qui lui aurait fait voir que "l'unité du tout est encore plus réelle que chacune des parties", que "c'est l'échange qui constitue le phénomène primitif" [1950: XXXVIII], Mauss en est resté à une formulation classique de la logique qui lui a fait privilégier les opérations discrètes en lesquelles le phénomène de l'échange se décompose, d'où le rôle du *hau* comme copule. Comme nous le verrons plus loin (p. 61 et pp. 63-4), cet ordre logique que Lévi-Strauss étend jusqu'à la description s'oppose à la perspective adoptée par Mauss, lequel s'inspire plutôt d'une conception sémiotique des relations sociales.

2.2.2 Chez Casajus [1984], comme nous l'avons vu plus haut, le texte maori apparaît comme emblématique. Il constitue un thème récurrent qui traverse tout l'*Essai* sous de multiples formes. En tant que tel, le discours de référence maori est un point de départ dans l'oeuvre de Mauss et non un point d'arrivée. Il constitue la prémisse d'une argumentation.

2.2.3 Geninasca [1979]. La théorie maori du *hau* n'acquiert son statut de discours de référence, sur lequel va s'exercer la compétence interprétative de Mauss,

qu'à partir du moment où, située dans le champ d'une problématique, elle apparaît comme le lieu de convergence de l'ensemble des thèmes constitutifs de l'échange, l'expression en quelque sorte synecdochique d'un régime social qu'elle présuppose tout entier [1979: 97, souligné par l'auteur de l'article].

Pour Geninasca donc, la théorie du *hau* ne pouvait correspondre chez Mauss qu'à "la réflexion subjective de l'exigence d'une totalité (...) perçue", pour reprendre une expression de Lévi-Strauss [1950: XLVI], et qu'à ce titre l'échange lui est d'emblée apparu comme une synthèse immédiatement donnée, comme le "phénomène primitif".

Ainsi, en dépit de l'avis contraire de Lévi-Strauss, Mauss ne serait pas si positiviste dans son appréhension du phénomène de l'échange. Le texte maori n'y aurait pas joué le rôle de copule. Il serait plutôt dans un rapport synecdochique avec la théorie de l'échange. Il le présuppose tout entier.

2.3 Théorie indigène, théorie scientifique et description

Comment s'établit le rapport entre discours indigène et discours

scientifique dans le texte de Mauss?

2.3.1 Selon Lévi-Strauss, la théorie du *hau* illustre l'"un de ces cas (qui ne sont pas si rares) où l'ethnologue se laisse mystifier par l'indigène" [1950: XXXVIII]. Avec cette formule, Lévi-Strauss laisse penser que Mauss s'est laissé piéger par l'information de T. Ranaipiri. Au lieu de faire la théorie de la réalité indigène, il a fait le tableau de la théorie indigène. Le *hau*, cependant,

n'est pas la raison dernière de l'échange: c'est la forme consciente sous laquelle des hommes d'une société déterminée (...) ont appréhendé une nécessité inconsciente dont la raison est ailleurs [1950: XXXIX].

Derrière la conception indigène, l'élaboration consciente, il fallait appréhender la "réalité sous-jacente" [1950: XXXIX].

L'argumentation de Lévi-Strauss pose un certain nombre de problèmes: d'une part, comment atteindre cette "réalité sous-jacente" que l'auteur situe au niveau des "structures mentales inconscientes" [1950: XXXIX]; quel est le rapport entre le document ethnographique et sa "critique objective" [1950: XXXIX], sa réduction par l'anthropologue? De l'autre, comment distinguer les deux niveaux d'expérience de l'indigène: la réalité vécue et la représentation qu'il s'en fait? Enfin, quel statut accorder à l'observation et quel contenu donner à la description?

C'est à ce niveau précis, qu'apparaît le plus nettement, me semble-t-il, le malentendu entre Lévi-Strauss et la pensée de Mauss. En effet, le premier privilégie une conception rationaliste qui met en avant un modèle logique de la réalité, celui que construit l'anthropologue, alors que le second participe, comme nous le verrons plus loin [§ 2.3.5], d'une conception sémiotique de l'être humain, conception qui ne distingue justement pas entre réalité et représentation de cette réalité.

2.3.2 Selon Guidieri [1984], la théorie maori est chargée de venir au secours de la théorie du don. Mauss a cru voir dans le *hau* l'explication du principe sous-jacent à l'échange, principe à la recherche duquel il était. Ce faisant, sa théorie du don est teintée d'indigénisme car les notions de *hau* et de *mana* qui dominent dans l'*Essai* ne sont après tout que des notions océaniques.

Si nous comprenons bien Guidieri, l'interprétation effectuée par Mauss du *hau* maori ne serait qu'une rationalisation du chercheur, une rationalisation teintée d'indigénisme, mais une rationalisation quand même. Le texte maori ne jouerait en fin de compte dans cette théorie que le rôle de

copule que décrivait Lévi-Strauss (à propos du *hau*). De ce fait, les notions indigènes, et plus particulièrement le *hau*, ne servent que de faire-valoir dans la théorie de l'échange. Autrement dit, selon Guidieri, Mauss n'a pas été mystifié par la théorie indigène, comme le suggère Lévi-Strauss, mais il s'est mystifié lui-même.

2.3.3 Pour Firth [1959], Mauss a confondu différents types de *hau* qui, dans la pensée maori, sont parfaitement distincts [voir p. 420]. L'idée que l'échange de dons est un échange de personnes procède d'un contresens fondamental car le *hau* auquel il est fait référence dans le texte de Ranaipiri n'est pas celui du donateur, mais de l'article donné [1959: 420]. Autrement dit, la construction intellectuelle de Mauss ne correspond pas à une rationalisation indigène, comme l'a pensé Lévi-Strauss, mais à une rationalisation en quelque sorte française:

Lorsque Mauss voit dans l'échange de dons, un échange de personnalités, "un lien d'âmes", il nous livre sa propre interprétation intellectualisée d'une croyance indigène, et non cette croyance en elle-même [FIRTH 1959: 420. Traduction de SAHLINS 1976: 206].

Dans la critique de Firth, il y a un déplacement du problème par rapport aux remarques de Lévi-Strauss. D'une part, l'idée que la théorie du *hau* n'est pas une théorie indigène, mais une interprétation de l'anthropologue (et en cela il rejoint Guidieri), et d'autre part que le texte maori est, pour cette raison, susceptible d'une autre lecture fondée sur une approche critique des notions maori et sur leur contextualisation dans la culture indigène [voir plus loin pp. 72-73].

2.3.4 Interpréter le *hau* sous forme d'esprit comme le fait Mauss, c'est, écrit Sahlins, "faire injure à l'intelligence pourtant évidente du vieux monsieur [Ranaipiri]" [1976: 211]. Cela suppose, dans l'esprit de l'auteur, que nous avons affaire dans l'interprétation de Mauss à un problème de contresens, que le texte maori, en tant que discours de référence, est susceptible d'une autre analyse moins "mystique" et plus convaincante. Comme nous le verrons plus loin [p. 64], ceci revient à dire que derrière le discours de référence, il y a un sens premier; que derrière la description, il y a une réalité dernière.

2.3.5 Selon Geninasca [1979], la distinction établie par Lévi-Strauss entre réalité et théorie de la réalité indigènes ne semble pas pertinente pour le savoir-faire interprétatif de Mauss. Ce dernier privilégie la théorie indigène parce qu'il suppose

une adéquation (...) entre la représentation consciente en quoi elle consiste et la représentation -vécue, et comme telle inconsciente- immanente aux conduites et aux comportements observables" [1979: 84].

Bref, pour Mauss, la théorie et la réalité indigènes sont indissociables.

Cette remarque porte à plusieurs conséquences:

- * Il existe chez Mauss un choix épistémologique directement lié à la représentation qu'il se fait de l'homme: "(...) condamné au sens, celui-ci est d'abord et essentiellement un être sémiotique" [GENINASCA 1979: 77].
- * De cette conception il découle qu'"idées et faits" constituent "un tout indissociable (...), un ensemble signifiant, au sein duquel conduites et représentations s'impliquent mutuellement", que "le discours premier, référentiel, est à la fois discours cognitif autonome et part intégrante de l'objet à connaître" [GENINASCA 1979: 77].
- * Dans cette approche sémiotique du fait social, la description ne se donne pas pour réalité dernière, les faits observés (conception positiviste), ni ne se réduit à un modèle logique construit par l'anthropologue (conception rationaliste).

2.4 Traduction, description et interprétation

L'opération de traduction de notions et concepts d'une culture à une autre, constitue un élément central de la pratique anthropologique. Qu'en est-il de ce problème dans le texte de Mauss sur le *hau* ?

2.4.1 Pour Lévi-Strauss [1950], le *hau* n'étant pas la raison de l'échange, mais seulement ce que les gens croient en être la raison, l'erreur de méthode de Mauss, qui a consisté à prendre trop au sérieux cette théorie, s'est prolongée par une tentative vaine de traduction de termes comme le *hau* ou le *mana*.

Au substantivisme de Mauss, Lévi-Strauss préfère une approche relationnelle en termes de signes et de relations entre les signes. Selon lui, en effet, la réalité est plus apparente dans certains traits linguistiques qu'expriment les opérations inconscientes que dans le contenu d'une notion. C'est ainsi, par exemple, que dans les langues des Papous et des Mélanésien, le même mot désigne les opérations antithétiques d'achat et de vente. Ceci est la preuve, selon Lévi-Strauss que

les opérations en question [donner, recevoir, rendre], loin d'être "antithétiques", ne sont que deux modes d'une même réalité. On n'a pas besoin du *hau* pour faire la synthèse, parce que l'antithèse n'existe pas. [1950: XL, crochets de l'auteur de l'article].

De nouveau Lévi-Strauss affirme ici sa conception logique de la description et de l'interprétation. Pour lui, le contenu des signes est superflu. Ce qui importe, c'est leur organisation formelle. Bref, l'universalité est formelle et non phénoménologique.

2.4.2 Sahlins [1976] propose une nouvelle traduction du texte maori. L'idée étant que puisque tout, dans l'*Essai*, dépend de ce "texte capital", un retour au texte original en langue maori et une nouvelle traduction, sont les seuls moyens de s'assurer "que rien de ce document décisif ne nous échappe, et (...) d'y glaner quelques significations neuves" [1976: 202].

De nouveau, nous sommes renvoyés par Sahlins à l'idée que le discours de référence épuise le sens de la réalité dont il parle; que la description se donne pour réalité dernière des faits observés ou rapportés; enfin qu'une certaine fidélité de la traduction au texte original accroît la transparence du sens et la performance de l'interprétation.

2.4.3 McCall [1982] pose tout d'abord le problème de la polysémie du terme *hau* dans la culture maori, et donc la nécessité d'inventorier et d'analyser tous les champs sémantiques (socio-culturels) où il apparaît (où il est en usage). Ensuite, en reconstituant les différents contextes et en confrontant les différentes définitions données du terme *hau* par les dictionnaires, McCall pense atteindre, de cette façon, le sens précis du fragment du texte maori. Cette demande de données supplémentaires (de commentaire descriptif) ne revient pas sur le choix fait par Mauss de ce fragment ni sur son statut, elle se propose seulement d'approcher plus "fidèlement" la déclaration de Ranaipiri.

2.4.4 Partant de l'idée que le concept de *hau* est un concept particulièrement difficile, à cause de son caractère polysémique, Firth [1959] critique l'interprétation qu'en a faite Mauss, laquelle ne retient qu'un seul sens, celui de la "force vitale" qui animerait aussi bien les choses, les hommes que la forêt. Ce faisant Mauss a confondu plusieurs sens que la pensée maori distingue très nettement. Plus précisément encore, nulle part dans le texte maori, dit Firth, l'informateur ne parle du *hau* du donateur, il n'est question que du *hau* de l'article donné. La liberté prise par Mauss dans la traduction de ce terme serait ainsi à l'origine du contresens fondamental de sa théorie du *hau* selon laquelle "le lien par les choses est un lien d'âmes".