

Proposition d'article pour LARES

Par Serge Tcherkezoff (CREDO : AMU/CNRS/EHESS ; et CHL School, ANU)

**L' « Essai sur le don » de Mauss :**  
**un essai sur « la deuxième phase de la monnaie »**  
*(traduit par Matteo Aria<sup>1</sup>)*

« On connaissait aussi des *Lares viales*, protecteurs des routes,  
 et des *Lares permarini* protecteurs des voyages par terre et par mer »<sup>2</sup>

Pour les anthropologues, Marcel Mauss fait partie de ces *Lares* esprits protecteurs qui ont guidé la recherche anthropologique, sur les routes les plus proches et dans les voyages les plus lointains. Il fut et demeure un guide pour explorer, entre autres, les multiples formes du don comme relation sociale essentielle. C'est ainsi que son *Essai sur le don* de 1925<sup>3</sup> est l'un des textes les plus célèbres de l'anthropologie.

Cependant ce texte est invoqué le plus souvent à propos des notions de circulation des biens, de réciprocité en général (selon une conception lévi-straussienne ou d'autres modèles), de structure, de hiérarchie des valeurs qui définissent des objets de dons, etc. On oublie souvent que *l'Essai sur le don* fut aussi pour Mauss une suite directe de sa brève proposition formulée en 1914 sur l'histoire universelle de la monnaie.

Il nous semble que le choix par Mauss du premier exemple ethnographique dans son *Essai* – « à Samoa, le remarquable usage des échanges de nattes blasonnées entre chefs » (*Essai* : 154) – qui ouvre son chapitre consacré à la Polynésie, répondait à un double objectif. D'une part, illustrer la différence entre des dons « sacrés » et les autres dons. D'autre part, attirer l'attention du lecteur dès le début sur le lien entre le sacré et l'échange en invoquant la notion de monnaie. Pour Mauss, les deux visées étaient parallèles, car c'est la même qualité

---

<sup>1</sup> Un immense merci à mon collègue et cher ami qui m'a proposé de soumettre cet article à *LARES* en offrant de faire l'énorme travail de traduction. Les citations de Mauss dans *l'Essai* sont tirées de l'édition Einaudi (xxxxx), révisées quand nécessaire par M. Aria. Les traductions des autres textes de Mauss qui n'ont pas été publiés en italien, ainsi que les traductions des passages tirés de l'ethnographie samoane du XIX<sup>e</sup> siècle, sont de M. Aria.

<sup>2</sup> Joël Le Gall, *La religion romaine de l'époque de Caton l'Ancien au règne de l'empereur Commodus*, Paris, Société d'édition de l'enseignement supérieur SEDES, 1975.

<sup>3</sup> Pour la pagination française, nous utilisons le recueil des textes de Mauss (publié à sa mort et pour lequel Lévi-Strauss écrivit sa fameuse préface) : Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973 (coll. « Sociologie d'aujourd'hui ») (1<sup>re</sup> éd. 1950) : 142-279. Pour les références des citations, nous utiliserons une forme abrégée (*Essai* : pages).

– être un « talisman qui donne la vie » – qui peut constituer des dons sacrés et qui peut donner lieu à l'émergence d'une monnaie. Nous allons tenter ici de faire ressortir ces deux objectifs poursuivis par Mauss, ce qui revient à proposer deux relectures de l'*Essai*. Ensuite nous ferons une incursion dans l'ethnographie d'où Mauss est parti – les nattes de Samoa – et nous verrons que ces données confirment les intuitions de Mauss.

## 1. Relire Marcel Mauss

### 1.1. Avant l'*Essai*, il y eut « Les origines de la notion de monnaie » (1914).

Ce texte de 1914 fut une « communication » comme on disait alors, faite à l'Institut français d'anthropologie, qu'on peut lire dans le compte rendu des séances<sup>4</sup>. Dans cette « communication », Mauss posait l'idée d'une évolution de la notion de monnaie pour l'ensemble des sociétés, à partir d'un même fait social.

[...] le talisman et sa possession ont, quant à nous, très tôt, sans doute dès les sociétés les plus primitives, joué ce rôle d'objets également convoités par tous, et dont la possession conférait à leur détenteur un pouvoir qui devint aisément un pouvoir d'achat. [...] La force d'achat de la monnaie n'est-elle pas naturelle, quand elle est attachée au talisman qui, à la rigueur, peut contraindre les subordonnés des chefs, les clients des magiciens aux prestations qu'ils leur demandent ? Et, inversement, n'y a-t-il pas nécessité, dès que la notion de richesse intervient, sous une forme si vague que ce soit, que la richesse du chef et du magicien réside avant tout dans les emblèmes qui incarnent leurs pouvoirs magiques, leur autorité en un mot, ou qui symbolisent la force du clan ? (Mauss 1914 : 7-8 [Uqac])

Avec le recul, il est clair aujourd'hui qu'une des visées poursuivies par Mauss quand il composa dans les années 1920 son *Essai sur le don* était de préciser et illustrer cette évolution universelle de la monnaie qu'il avait dessinée à grands traits quelques années auparavant. Dans l'*Essai*, il revient longuement sur la question de la monnaie et ajoute tout un développement. En effet, il précise que sa communication de 1914 n'avait indiqué qu'une « première phase », et que son *Essai* présente maintenant la suite de cette histoire, une « deuxième phase » : quand les « choses précieuses », ayant conservé depuis la première phase leur « nature magique » de « talismans qui donnent la vie » (Mauss écrit « talismans : *life-givers* comme disait Rivers »), ont commencé à être utilisées comme « moyen d'échange et de paiement », créant ainsi une « circulation très générale à l'intérieur d'une société » (*Essai* : 178 note 1).

<sup>4</sup> « Compte rendu des séances », v. II, t. 1, 1914, 25, p14-19 ; reproduit dans l'édition par Victor Karady, en trois volumes, de l'œuvre complète : Marcel Mauss, *Œuvres (présentation de Victor Karady)*, Paris, Ed de Minuit, 1969, vol. 2, p 106-112. Ce texte de 1914 fut numérisé et rendu accessible en ligne dans la collection « Les classiques des sciences sociales » de l'Université du Québec à Chicoutimi :

[http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss\\_marcel/oeuvres\\_2/oeuvres\\_2\\_02/origine\\_notion\\_monnaie.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/oeuvres_2/oeuvres_2_02/origine_notion_monnaie.pdf)

Nous citerons les numéros de page d'après cette source (Mauss, 1914 [Uqac]).

## 1.2. Première relecture de l'*Essai* : les dons sacrés et les autres

Le premier exemple ethnographique choisi par Mauss pour son *Essai* sont les « nattes samoanes », appelées aussi dans la littérature, surtout anglophone, « nattes fines » (*fine mats*). Il n'entre pas dans le détail matériel mais il ne cite que des passages sur des échanges cérémoniels, où donc il s'agit de nattes particulières – nous dirons : nattes cérémonielles. Il suffira de savoir que ce que Mauss désigne comme « nattes » étaient aussi bien des tressages, faits de feuilles séchées de pandanus, qui pouvaient atteindre plusieurs mètres, que des « tapa », étoffes réalisées en collant bout à bout des morceaux d'écorce battue, avec des longueurs aussi grandes que l'on voulait. Les tressages utilisaient des fibres découpées de manière extrêmement fine (d'où l'appellation « nattes fines »), ce qui distingue ces nattes cérémonielles des nattes ordinaires utilisées comme literie ou tapis de sol<sup>5</sup>. Aujourd'hui, à Samoa, les nattes cérémonielles sont restées le don le plus valorisé ; les tapa en revanche ont quasiment disparu. Dans tout ce qui suit, quand on dira simplement « nattes » il s'agira de ces nattes cérémonielles, les *fine mats*.

Mauss remarque que ces nattes sont l'objet principal d'une catégorie de dons appelés « *tonga* ». Mauss avait choisi l'exemple samoan, aussi ou même surtout, pour illustrer la différence entre les dons « sacrés », ceux qui représentent tout un groupe social, et les autres dons ; nous avons eu largement l'occasion de le souligner dans un ouvrage récent paru en 2016<sup>6</sup> et on résumera ici cet aspect. Mais il n'avait pas oublié sa théorie de l'histoire de la monnaie et son choix de l'exemple samoan répondait aussi à cette deuxième préoccupation. Car ce qu'il avait pu lire dans l'ethnographie de l'époque, à propos des nattes cérémonielles de Samoa, l'avait persuadé que ces objets avaient cette double propriété d'être des « talismans » qui peuvent « donner la vie » et d'être un « moyen d'échange et de paiement ». Revenons d'abord sur cette première relecture que nous avons proposée.

Mauss veut présenter un exemple où l'on échange deux types de biens. Il trouve ce qu'il cherche à Samoa. Deux objets de dons, deux dénominations : *oloa* et *tonga*. Mais il prévient d'emblée son lecteur : s'il y a deux termes, un seul mérite d'être retenu : « Mais remarquons les deux termes : *oloa*, *tonga* ; ou plutôt retenons le deuxième » (*Essai* : 156). Pour quelle raison ne faut-il retenir que le deuxième terme ? Mauss s'en explique dans les phrases qui suivent immédiatement cet avertissement :

Ils désignent l'un [les *tonga*] des paraphernalia permanents, en particulier les nattes de mariage dont héritent les filles issues du dit mariage, les décorations, les talismans qui entrent par la femme dans la famille nouvellement fondée, à charge de retour ; ce sont en somme des sortes d'immeubles par destination. Les *oloa*

<sup>5</sup> Voir des photographies dans S. Tcherkézoff 2013, « La valeur immatérielle des nattes fines de Samoa : une monnaie au sens maussien ». *Journal de la Société des Océanistes*, 136-137 (numéro spécial « La part d' 'immatériel' dans la culture 'matérielle' ») : 43-62.

<sup>6</sup> S. Tcherkézoff, *Marcel Mauss à Samoa : le holisme sociologique et le don polynésien*, Marseille, Pacific-Credo Publications, 2016. (accès en ligne : (html) <http://books.openedition.org/pacific/357> (et pdf) : <https://www.lagalern.com/livre/14107152-mauss-a-samoa-le-holisme-sociologique-et-l-esp--serge-tcherkezoff-pacific-credo-publications>); nous ferons référence en abrégé : « ST Mauss : pages ».

désignent en somme des objets, instruments pour la plupart [...]; ce sont essentiellement des meubles (*Essai* : 156).

Interprétons ces expressions. Pour les *tonga* : au niveau global des valeurs (« par destination »), ces objets matérialisent des valeurs immuables (« immeubles ») ; même s'ils circulent dans les échanges et paraissent ainsi être « meubles » (mobiles), en fait ils symbolisent des faits sociaux permanents et sont, au fond, immobiles. La permanence qu'ils représentent, c'est le rapport à la terre (« le sol ») et la continuité généalogique (« le clan »)<sup>7</sup>. Pour les *oloa* : ces objets ne sont pas attachés, ils ne représentent pas une permanence, ils sont mobiles (« meubles ») par définition. Mauss en conclut immédiatement que « certaines propriétés appelées *tonga* sont plus attachées au sol, au clan, à la famille et à la personne que certaines autres appelées *oloa* ». Mauss décide de retenir seulement les *tonga* car ceux-ci sont, pour dire bref, des symboles de la collectivité (« attachés au sol, au clan... ») et, plus encore, des symboles de la permanence de la collectivité (« paraphernalia permanents », « immeubles par destination ») ; ils le sont bien plus nettement que les objets *oloa*.

Ces dons *tonga* sont ainsi sacrés au sens que Mauss a donné à la notion à partir des années 1906, dans le texte qu'il écrivit avec Henri Hubert, « Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux »<sup>8</sup>. Rappelons brièvement ce qu'il en est. Mauss ne veut plus voir simplement dans le « sacré » l'un des termes d'une grande dichotomie séparant le profane et le sacré, d'une part ce qu'on peut toucher et d'autre part ce qui est déclaré « séparé » donc interdit. Sortant de ce dualisme équilibré, il fait du sacré un pôle englobant, l'intitulé de tout ce qui « qualifie » la société, selon une terminologie qu'il avait déjà utilisée quelques années plus tôt dans son étude sur la « magie »<sup>9</sup> :

Qu'est-ce donc que le sacré ? Avec Robertson Smith, nous l'avons conçu sous la forme du séparé, de l'interdit [...] nous allons maintenant plus loin. A notre avis est conçu comme sacré tout ce qui, pour le groupe et ses membres, qualifie la société (Mauss, *Œuvres*, I : 16).

Il faut savoir que ces mots indiquent une rupture fondamentale avec les premiers travaux de Mauss. Auparavant, l'étude du fait religieux se contentait de repérer des distinctions (profane ou sacré ? Permis ou interdit ?). Maintenant, la logique du modèle devient totalisante, si l'on peut dire : rapport au tout, inclusion, relations tout/partie. Et retenons surtout que le sacré est le niveau où se tiennent les « qualifications » sociales. En rapprochant ceci des propos tenus peu auparavant par Mauss dans son étude sur la magie, on comprend que l'expression employée ici est bien moins innocente qu'elle n'y paraît. « Tout ce qui qualifie la

<sup>7</sup> Permanence de la valeur, mais ces objets circulent en portant cette permanence. Ils circulent, et ne sont donc pas des « inaliénables » au sens de Annette Weiner, 1985, « Inalienable wealth ». *American Ethnologist*, 12 (2) : 210-227 ; et 1992, *Inalienable possessions : the paradox of keeping-while-giving*. Berkeley, University of California Press. Pour une discussion des théories de Weiner à propos du don, voir *ST Mauss* : 344-347.

<sup>8</sup> Voir l'édition par Victor Karady, en trois volumes, de l'œuvre complète : Marcel Mauss, *Œuvres*, Paris, Ed de Minuit, 1969, vol. 1 : 3-108 (nous écrivons : Mauss, *Œuvres*, pages). Sur l'évolution de la notion de sacré, du premier Durkheim à la rupture apportée par Mauss et Hubert en 1906-1909, voir *ST Mauss* : 34-43.

<sup>9</sup> « Esquisse d'une théorie générale de la magie », écrit en collaboration avec Henri Hubert, publié dans *l'Année Sociologique* (1902-1903), republié dans le recueil Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.* p. 2-141.

société » : ce sont toutes les valeurs qui donnent à une réunion d'êtres humains sa « qualification » de faire « société », tout ce qui est « qualifié » par la collectivité, tout ce qui en porte le sceau. Dans ce même passage, Mauss conclut sur le sacré ainsi redéfini :

Cette notion, plus riche, plus générale [...] phénomène central parmi tous les phénomènes religieux. Nous nous sommes proposés pour tâche de la comprendre et de vérifier ce que nous avons dit sur l'identité du sacré et du social (Mauss, *Œuvres*, I : 17).

Revenons à l'*Essai*. L'exemple samoan qui ouvre tout l'*Essai* est exposé de manière si brève qu'il ne peut avoir été choisi par Mauss que pour servir d'introduction au cas suivant (maori). Et le point sur lequel Mauss insiste est que Samoa présente, parmi deux types d'objets de dons, un objet qui est « plus attaché au sol, au clan... » : les *tonga*. Ensuite il passe aux *taonga* des Maoris<sup>10</sup>. Remarquons-le en passant. Depuis le début, les réflexions de Marcel Mauss sur les *tonga* samoans auraient donc dû faire partie de toutes les analyses qui se sont interrogées sur l'interprétation maussienne des *taonga* maoris, et donc du fameux « esprit » dans le don maori, le *hau*. Mais la centralité donnée par Lévi-Strauss en 1950 au cas maori a fait oublier aux nombreux commentateurs qui ont suivi qu'un autre exemple ouvrait le chapitre polynésien de l'*Essai*<sup>11</sup>. C'est ce qui nous avait conduit récemment à reprendre tout ce dossier dans notre *Mauss* de 2016, et à relire également de près l'interprétation de Lévi-Strauss<sup>12</sup>. Nous avons également évoqué, au passage, une deuxième lecture possible de l'*Essai*, celle qui concerne l'idée de monnaie. Il est utile maintenant de la mettre en avant de façon autonome.

### 1.3. Deuxième relecture de l'*Essai* : la monnaie

#### 1.3.1. « Un moyen monétaire »

Mauss remarque que les objets *tonga* – en premier lieu les nattes qui entrent dans la circulation des dons – sont davantage des symboles de collectivité et de permanence que les objets *oloa*. Il le note en lisant deux livres de Turner et un article de Ella (tous deux missionnaires à Samoa dans la période 1840-1860) ainsi que le traité généalogique de l'ethnographe allemand Krämer qui a séjourné à Samoa dans les années 1890. Mais en plus de la citation sur la dualité des dons samoans, citation qu'il fait dans son *Essai* (p. 156) et que nous avons lue ci-dessus, il remarque dans les pages du missionnaire Ella une expression qu'il retient aussitôt, et il cite le passage en note (*Essai* : 156-157, note 6) :

[...] 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

<sup>10</sup> Ce sont d'autres objets, mais le terme est apparenté, *tonga* et *taonga* étant deux dérivés d'une même base proto-polynésienne.

<sup>11</sup> A la seule exception d'Annette Weiner, 1982, « Plus précieux que l'or : relations et échanges entre hommes et femmes dans les sociétés d'Océanie ». *Annales, Économies, Sociétés*, 37 (2) : 222-245.

<sup>12</sup> Sur ce que Mauss, selon notre relecture, entendait par « esprit » dans le don, et, sur l'interprétation très différente proposée par Lévi-Strauss, voir *ST Mauss* : 38-43, 105-123, 149-178, 313-316.

spéciale courtoisie. On les garde souvent dans les familles comme « *heirloms* » (biens substitués) [comprendons : en héritage] et bien des vieux « *ie* » sont connus et plus hautement appréciés comme ayant appartenu à quelque famille célèbre » [...] (*Essai* : 156-157, note 6 ; souligné par nous).

Bien entendu, Mauss a apprécié cette confirmation du caractère collectif (« sacré » au nouveau sens) du don des nattes samoanes : elles représentent le groupe (familial) et son histoire, elles sont un objet d'héritage. Mais Mauss voit aussi, en lisant Ella, que les nattes sont ou bien étaient une monnaie. Il cite les mots du missionnaire : « un moyen monétaire dans les échanges » (*ibid.*).

« Objet d'héritage » et « moyen monétaire » : cette double qualité a évidemment attiré l'attention de Mauss. En effet, il faut savoir – même si on a souvent négligé de le noter – que dans le reste des pages de l'*Essai*, Mauss fait plusieurs fois référence à son étude de 1914 sur l'origine de la monnaie, ceci à partir d'une notion de « talisman » et à chaque fois en citant le cas des nattes de Samoa. Sa notion de « propriété-talisman » dans l'*Essai* est une dérivation immédiate de ses réflexions de 1914 sur la monnaie et, visiblement, le cas des nattes de Samoa lui a paru constituer un exemple très net parce que le missionnaire Ella avait eu une petite phrase sur le « moyen monétaire » que ces nattes constituent.

Mauss a cité cette phrase dans ses trois pages consacrées au cas samoan en ouverture de l'*Essai*. Mais visiblement l'idée a continué à l'intéresser, car, vingt pages plus loin dans son *Essai*, alors même qu'il a quitté le chapitre consacré à la Polynésie, et qu'il évoque « les populations mélanésiennes », il écrit :

[...] chez elles, apparaît beaucoup plus nettement qu'en Polynésie la notion de monnaie [Mauss ajoute à cet endroit précis une note :] Il y aurait lieu de reprendre la question de la monnaie pour la Polynésie. V. plus haut, p. 156, n. 6, la citation d'Ella sur les nattes samoanes. (*Essai* : 174, note 2).

Mieux encore, dans ce même chapitre, au milieu de sa longue analyse des échanges de la « *kula*, une sorte de grand potlatch » dans les îles Trobriand (*Essai* : 175-191), il nous donne un grand développement sur sa vision de l'histoire de la monnaie, en rapprochant de la *kula* des Trobriand les nattes de Samoa et les cuivres du potlatch amérindien : « ...De même les cuivres blasonnés du nord-ouest américain et les nattes de Samoa... » (*Essai* : 179). Il ne s'agit pas de la fameuse section qui a tant retenu l'attention de Lévi-Strauss, la section intitulée « La force des choses » où Mauss veut 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 » (*Essai* : 214-221), même si là aussi Mauss évoque au passage son texte de 1914 sur la monnaie (*Essai* : 220, note 5). Il s'agit d'un autre passage qui constitue un développement particulier pour présenter une vaste hypothèse sur l'histoire universelle de la monnaie.

### ***1.3.2. L'histoire universelle de la monnaie, en trois phases... dans une note de bas de page***

Le plus significatif des renvois que Mauss fait maintenant, en 1925, à ce texte de 1914 est, paradoxalement, une note de bas de page. Le lecteur familier de l'œuvre de Mauss sait à quel point Mauss parsemait ses textes de longues notes, fidèle à sa méthode d'accumuler des faits sans devoir remettre tout en ordre dans la démonstration principale. Mais, cette fois, la note est quelque peu

exceptionnelle puisqu'elle s'étale sur deux pages entières et se voit même dotée d'un titre. C'est en somme tout une section de chapitre qui se trouve ainsi en note de bas de page (*Essai* : 178-179, note 1), dotée d'un titre en majuscules :

NOTE DE PRINCIPE SUR L'EMPLOI DE MONNAIE. Nous persistons, malgré les objections de M. Malinowski [...], à employer ce terme [...]. Il réserve la notion de monnaie à des objets servant, non pas seulement de moyen d'échange, mais encore d'étalon pour mesurer la valeur [...] A ce compte [...] il n'y a eu monnaie que quand les choses précieuses, richesses condensées elles-mêmes et signes de richesses, ont été réellement monnayées, c'est-à-dire titrées, impersonnalisées [*sic*], détachées de toute relation avec toute personne morale, collective ou individuelle autre que l'autorité de l'Etat qui les frappe [...] A mon avis, on ne définit ainsi qu'un second type de monnaie, le nôtre.

Dans toutes les sociétés qui ont précédé celles où l'on a monnayé l'or, le bronze et l'argent, il y a eu d'autres choses [...] qui ont été employées et ont servi de moyen d'échange et de paiement ; dans un bon nombre de celles qui nous entourent encore, ce même système fonctionne en fait, *et c'est celui-là que nous décrivons*

Il est vrai que ces choses précieuses diffèrent de ce que nous avons l'habitude de concevoir comme des instruments libérateurs. D'abord, en plus de leur nature économique, de leur valeur, ils ont plutôt une nature magique et sont surtout des talismans : *life givers*, comme disait Rivers et comme disent MM. Perry et Jackson. De plus, ils ont bien une circulation très générale à l'intérieur d'une société et même entre les sociétés ; mais ils sont encore attachés à des personnes ou à des clans (les premières monnaies romaines étaient frappées par des *gentes*), à l'individualité de leur ancien propriétaire, et à des contrats passés entre des êtres moraux.[...] Par exemple, les monnaies de coquillages enfilés, en Mélanésie [...]. De même les cuivres blasonnés du nord-ouest américain et les nattes de Samoa [...] (*Essai* : 178-79, note 1 ; souligné par nous).

Ce chapitre-dans-une-note continue et Mauss indique sa théorie sur l'histoire de la notion de monnaie. On doit concevoir trois phases, dit-il. Il précise que son texte de 1914 n'avait identifié que la première phase. Autrement dit, c'est l'Essai sur le don qui a pour tâche de développer la suite.

Selon ce qu'il écrit maintenant dans l'*Essai*, une « première phase » de l'histoire de la monnaie est donc celle-ci :

Selon nous, l'humanité a longtemps tâtonné. D'abord, première phase, elle a trouvé que certaines choses, presque toutes magiques et précieuses, n'étaient pas détruites par l'usage et elle les a douées de pouvoir d'achat ; v. Mauss, Origines de la notion de Monnaie, *Anthropologie*, 1914, in *Proc. verb. de l'I.F.A.* (A ce moment, *nous n'avons trouvé que l'origine lointaine de la monnaie*).

Ensuite, quand ces choses ont circulé, un élargissement s'est produit :

Puis, deuxième phase, après avoir réussi à faire circuler ces choses, dans la tribu et hors d'elle, au loin, l'humanité a trouvé que ces instruments d'achat pouvaient servir de moyen de numération et de circulation des richesses. *Ceci est le stade que nous sommes en train de décrire* [souligné par nous]

Enfin :

Et c'est à partir de ce stade qu'à une époque assez ancienne, dans les sociétés sémitiques, mais peut-être pas très ancienne d'ailleurs, sans doute, on a inventé – troisième phase – le moyen de détacher ces choses précieuses des groupes et des gens, d'en faire des instruments permanents de mesure de valeur, même de mesure universelle, sinon rationnelle – en attendant mieux (*ibid.*).

Cette troisième « phase » ou « stade », c'est la monnaie moderne. La dernière phrase de cette longue note souligne encore une fois à quel point tout cela concerne le sujet de l'*Essai* : « Nous nous excusons d'avoir été obligés de prendre parti sur ces questions trop vastes. Mais *elles touchent de trop près à notre sujet*, et il fallait être clair » (*ibid.* ; souligné par nous). C'est donc dans cette perspective aussi que Mauss s'est intéressé aux nattes samoanes et qu'il a noté « la citation d'Ella » que nous connaissons (*Essai* : 156 note 6, et 174 note 2).

En somme, si l'*Essai sur le don* a eu comme sous-titre : « Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », il aurait pu tout aussi bien avoir comme sous-titre : « Forme et raison de la deuxième phase de (l'histoire de) la monnaie ». Et les nattes de Samoa étaient bien pour Mauss un exemple privilégié pour cette question. Mauss l'a retenu pour différencier les dons sacrés des autres dons, mais aussi pour illustrer sa théorie de l'histoire de la monnaie.

## 2. Sur le « terrain » : les nattes samoanes comme « talisman » et comme « monnaie »

Mauss aurait certainement apprécié de savoir que l'ethnographie des nattes cérémonielles de Samoa, disponible à cette époque et plus tard, confirme ce qu'il a cru comprendre quand il a lu les quelques brèves notations des missionnaires Turner et Ella : la double qualité d'être un « talisman » et d'être un moyen monétaire. En voici quelques aperçus. Dans les récits qui vont suivre, la plupart transcrits en samoan par les visiteurs missionnaires ou ethnographes, la graphie du mot samoan désignant la natte cérémonielle est variable : *tonga*, *toga*, avec ou sans macron *tōga*, *tooga*.

### 2.1. La natte-talisman

#### 2.1.1. *Eviter la mort par vengeance*

La natte peut sauver la vie de façon bien concrète. Attestée par toute l'ethnographie dès les récits des premiers missionnaires des années 1830, racontée encore dans les années 1980 par les personnes âgées, une pratique consistait pour un coupable (meurtrier, adultère avec une femme mariée de haut rang, offense verbale grave faite à une personne de haut rang, mépris répété pour des interdits villageois édictés par le conseil des chefs, etc.) à se présenter couvert d'une natte avec les siens, devant le groupe victime ou offensé. Cette démarche visait à échapper à la violence de la vengeance et à faire savoir son intention de proposer une compensation (dons de nattes et d'autres catégories d'objets). Le groupe victime pouvait aisément tuer ceux qui se présentaient ainsi, sans armes, mais aucun cas n'est attesté. Les nattes sous lesquelles les coupables se tenaient les protégeaient-elles ? Y aurait-il eu le sentiment que frapper les coupables, et donc frapper au travers des nattes, était sacrilège ? Aucune réponse explicite n'est disponible pour les temps anciens. Aujourd'hui, on indique qu'en effet, frapper au travers de la natte avec une massue, une pierre, une machette « ne peut pas se faire », mais sans ajouter d'explications : ce serait « trop mauvais ». Suivons un récit recueilli en langue samoane au cours du XIX<sup>e</sup> siècle :



[...] tout le village de cet homme se met en route pour faire un *ifoga* [littéralement : une attitude où l'on "baisse la tête", où l'on "s'abaisse" moralement, se "soumet"], les hommes non-chefs, les orateurs-généalogistes et les chefs sacrés (*alii*), y compris celui qui a commis l'adultère. Si l'autre village est loin, ils se mettent en route au milieu de la nuit pour atteindre l'autre village vers cinq heures, quand les gens se réveillent [...]. Comme habillement, le coupable porte une natte (*'ie toonga*). Ils ont pris aussi une natte (*'ie toonga*) qu'on appelle la natte-du-pouvoir (*'ie o le mālō*) afin que soit recouvert (*e pulou ai*) celui qui a commis la faute (*le na agasala*). Ils s'assoient sur la place cérémonielle du village et ils baissent la tête [...]. Si le cœur des offensés est adouci (*loto malie*), les offensés font entrer le groupe dans la maison. Mais si le cœur n'est pas adouci, les chefs-orateurs [du village offensé] chassent le groupe, la faute n'est pas pardonnée.<sup>13</sup>

La « natte-du-pouvoir » (*'ie o le mālō*) est une expression désignant une ou des nattes qui ont servi en des occasions illustres à reconnaître un « vainqueur » dans les guerres.

Cette disposition rituelle adoptée par un coupable est conforme à ce que nous dit le mythe sur l'acte fondateur de la valeur de la natte cérémonielle samoane.

### **2.1.2. Éviter la mort aux mains des ennemis : le mythe d'origine de la natte cérémonielle**

Dans les temps anciens, dans le village le plus oriental de l'archipel<sup>14</sup>, un jour une femme (Futa) se mit à tresser une natte (le récit ne précise pas si ce tressage fut une invention primordiale). A cette étape du récit, la natte en question est dite simplement *fala*, terme générique, hier comme aujourd'hui, pour toutes les nattes de sol et de couchage. A ce moment-là, cet objet n'est encore qu'un objet domestique. Mais cette femme n'est pas n'importe qui. Elle était d'une beauté incommensurable et d'un courage hors du commun : sa beauté attira le grand dieu Tagaloa qui voulut en faire son épouse. Futa refusa et s'enfuit à la nage vers une autre île, toujours en tenant sa natte. Elle trouva à se marier et eut une descendance.

Cette natte passa ensuite de mère en fille, sur de nombreuses générations. La mère la donnait à sa fille quand celle-ci se mariait. La natte restait dans le couple, et passait de mère à fille à chaque mariage. Dans chaque génération, la femme qui en héritait portait constamment sa natte avec elle (autour d'elle ou simplement enroulée et portée sous le bras, on l'ignore).

La dernière femme de la série, jeune femme non encore mariée, nommée Tauolo, était aussi une femme particulière, selon l'une des variantes. Sa natte s'appelait « Dormir-sur-la-liane-rampante ». En effet, la mère de Taulolo lui avait dit de toujours dormir non pas sur une natte ordinaire de couchage mais sur le

<sup>13</sup> Notre traduction à partir du texte en samoan recueilli au XIX<sup>e</sup> siècle, en citant les mots samoans essentiels : 1976, *Myths and legends of Samoa: Tala o le vavau in English and in Samoan (Samoan text by C. Stuebel, English translation by Brother Herman)*. Wellington et Apia : Reed et Wesley Productions : 147 [ce livre est la version traduite mais fortement réduite de Stuebel, Oskar W. [C. Stuebel pour « Consul Stuebel »], 1896, *Samoanische texte : unter beihilfe von eigeborenen gesammelt und übersetzt*. Berlin : Geographische Verlashandlung Dietrich Reimer].

<sup>14</sup> L'est est la direction de la « vie » dans la mythologie polynésienne, alors que le royaume des morts se trouve toujours à l'ouest.

*fuefue*, liane rampante qui pousse sur le sable, en bordure de la mer, et qui court sur le sol en lacis interminables et emmêlés. Or cette plante est celle que le démiurge polynésien Tagaloa utilisa, dans la version cosmogonique samoane, pour créer l'humanité. Il planta la liane rampante *fuefue* ; de l'intérieur des racines sortirent des vers de terre, que le dieu malaxa jusqu'à obtenir une forme humaine, à laquelle il insuffla les diverses composantes psychiques nécessaires à la vie. Notons en passant, car ce serait tout une autre discussion, que l'une de ces composantes insufflée par la divinité créatrice était « le *sau* », version samoane de l'« esprit du don » des Maoris le *hau*, et qui produit en chacun le sentiment irrépressible de devoir *donner à un autre* « quand on a reçu une chose qui vous rend très heureux »<sup>15</sup>.

Un jour, alors qu'elle était dans le lagon, Tauolo fut faite prisonnière, avec deux hommes de sa famille, par une expédition maritime tongienne (Tonga dominait alors la Polynésie occidentale). Le chef du groupe était Lautivogia, frère du roi de Tonga. Le bateau tongien retourna à Tonga et le roi fut aussitôt subjugué par la beauté de Tauolo et voulut en faire sa reine (*masiofo*). Le récit précise: « Mais ce ne fut pas possible à cause de Lautivogia. Tauolo était enceinte de Lautivogia ». On comprend que, pendant la traversée en mer, le chef tongien avait exercé son droit de vainqueur. Le roi en fut si contrarié qu'il tomba malade. A la suite de diverses circonstances et de quiproquos (Lautivogia fut pris de honte et se tua en secret, son frère le roi, pris d'anxiété, le chercha en vain pendant longtemps), le roi dirigea sa colère contre les deux hommes samoans. Il annonça qu'il allait les faire jeter au feu :

Le moment arriva où l'on allait mener les Samoans vers le four. Tauolo prit alors sa natte et la déroula de sorte qu'elle les recouvre (*pulolou*) tous trois, elle et ses deux compagnons. Dans cette posture, ils s'avancèrent vers le roi. Quand celui-ci vit la natte, il envoya ses épouses pour tenter de se procurer une natte de plus grande [qualité] que celle de Tauolo. Les épouses du roi revinrent avec leurs nattes [tongiennes], mais aucune ne se laissait comparer avec celle de la dame samoane. Le roi dit alors: "Qu'on laisse vivre les Samoans!". Depuis ce jour, cette natte fut connue sous le nouveau nom de "Recouvrement-de-la-vie" (*Pulou-o-le-Ola*). Un autre nom qui lui fut donné est Une-mais-mille (*Tasi-ae-Afe*), parce que toutes les nattes tongiennes réunies ne pouvaient rivaliser avec cette seule natte samoane.<sup>16</sup>

Dans les variantes samoanes de ce mythe d'origine, la natte appelée "Une-mais-mille" revint à Samoa avec les prisonniers délivrés. Mais, dans le royaume de Tonga, on raconte une autre histoire qui s'est perpétuée jusqu'à aujourd'hui. La natte serait restée aux mains du donataire, le roi de Tonga. La famille royale tongienne détiendrait encore quelques lambeaux de cette fameuse natte acquise auprès des Samoans. Nul ne peut le vérifier, puisque, comme on peut s'y attendre,

<sup>15</sup> Voir S. Tcherkézoff, 2012, « More on Polynesian gift-giving : the Samoan *sau* and the fine mats (*toonga*), the Maori *hau* and the treasures (*taonga*) ». *HAU : Journal of Ethnographic Theory*, 2(2) : 313-324. <http://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/121>, et *ST Mauss*: 313-317.

<sup>16</sup> Notre traduction à partir du texte en samoan recueilli au XIX<sup>e</sup> siècle par le consul allemand Stuebel puis transcrit et traduit dans les années 1950 par le missionnaire Herman Brother (ed.), 1955. *Tala o le vavau. Samoan Legends. Collected and translated by Brother Herman*, Pago Pago : Association of the Marist Brothers' Old Boys : récit 42 [recueil inédit, tapé à la machine et ronéoté à quelques exemplaires].

il est dit que personne n'a le droit de voir ces lambeaux, mais on affirme qu'ils existent et sont l'un des plus précieux « trésors » de la royauté<sup>17</sup>.

Une autre variante samoane de ce mythe d'origine, recueillie à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, inclut parmi les prisonniers des Tongiens la mère de Tauolo, Manuosofusi. Quand vient l'ordre royal de jeter au four les prisonniers, c'est la mère qui met en œuvre le miracle qui va sauver la vie. Manuosofusi dit ces mots : « attends un peu avant de nous jeter [au feu], afin que nous ouvrons notre paiement-de-la-vie (*togiola*) ! ». Et elle ouvre la natte cérémonielle. Elle la déploie devant le roi de Tonga et le conseil des chefs. Les deux samoanes, la mère et la fille disent alors : « ceci est notre paiement-de-la-vie (*togiola*), le nom de cette natte est Dormir-sur-la-liane-rampante. Si nous demeurons en vie par votre autorité, la natte [vous] sera utile. C'est une seule natte, mais une qui est mille [qui vaut mille]. »

On trouve ici cette expression qui résume à elle seule la double qualité de la natte, talisman et monnaie : « un paiement de la vie ». Le verbe *totogi* est, en samoan contemporain, le mot le plus courant pour dire payer, paiement et salaire. Le mot *ola* est le terme général, ancien et contemporain, pour désigner « la vie » en général. L'expression *togiola* n'est plus entendue dans la vie profane contemporaine, puisque les décisions villageoises de mettre à mort un individu sont illégales depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle. Mais le mot est connu de tous, car il est un concept central du texte samoan de la Bible (tous les Samoans ont leur Bible, traduite en samoan dès les années 1850, et la lisent régulièrement). Il a servi à traduire « le Sauveur » : *O Iesu o le Togiola o le lalolagi* « Jesus est le *Togiola* du monde ». Il est le « *Togiola* » parce qu'il a « payé de sa vie » pour le monde.

La natte qui « paye la vie » figure aussi dans une autre sorte de mythes d'origine où elle d'abord un objet du monde des dieux. En ces temps-là les dieux constituaient un clan, les Tagaloans (et le chef de clan est évidemment Tagaloa, le grand démiurge), et les humains sont un autre clan. Les humains sont des géants. Les deux « clans » sont en guerre et, après de nombreuses péripéties, les humains parviennent à mettre le pied au « neuvième ciel », donc juste avec le « dixième ciel » qui est la limite du monde et la demeure de Tagaloa lui-même. Le clan des dieux sentit qu'il allait perdre et dit au chef des humains qui s'appelait Lu : « Assez, je suis vaincu. Laisse-moi aller chercher quelque chose à te donner pour ma vie ». Il alla et rapporta une natte cérémonielle<sup>18</sup>.

Dans une autre variante, pour éviter la défaite, Tagaloa donne au chef des humains sa fille qui habite au neuvième ciel, nommée précisément « Celle qui demeure au neuvième ciel » *Lagituiaiva* et dit les mêmes mots : voici notre paiement-de-la-vie (*togiola*) : « s'il te plaît, prends avec toi la dame Neuvième-Ciel comme paiement-de-la-vie (*togiola*) de notre clan »<sup>19</sup>. Une autre version ajoute un élément final. « Prends avec toi » était pour annoncer un mariage. Le

<sup>17</sup> Rapporté par Kaepler, Adrienne, 1978, « Exchange patterns in goods and spouses : Fiji, Tonga and Samoa ». *Mankind*, 11 : 246-252 ; voir p. 250 ; 1999, « Kie hingoa : mats of power, rank, prestige and history », *Journal of the Polynesian Society*, 108 (2) : 168-232. Voir aussi Schoeffel, Penelope, 1995, « The samoan concept of feagaiga and its transformation ». In J. Huntsman (ed.), *Tonga and Samoa : images of gender and polity*. Christchurch : University of Canterbury Press (Macmillan Brown Centre for Pacific Studies), p. 85-106.

<sup>18</sup> Turner 1989 [1884] : 249-250).

<sup>19</sup> Ia e faamolemole, a e avatu le tamaitai o Lagituiaiva ma togiola o le nuu nei Kramer 1902 :

chef des humains épousa la fille du dieu. Pour célébrer ce mariage, le chef des dieux Tagaloa ordonna à tous les membres de son clan, tous les Tagaloans, d'apporter chacun une natte cérémonielle très claire (plus une natte est blanche-lumineuse, par de longs traitements sur les feuilles de pandanus, plus elle est déclarée belle ; en effet elle est une représentation de la lumière solaire, donc de la vie). Une fête immense fut célébrée. Seuls ceux qui avaient apporté une natte purent entrer<sup>20</sup>. Ajoutons que, dans les légendes sur les guerres entre Samoans, on trouve le thème de la fille non mariée qui est placée au premier rang de l'armée, pour attirer la bénédiction des dieux (et apporter la victoire) mais aussi pour signifier qu'elle est par avance offerte en mariage si c'est l'autre camp qui paraît devoir l'emporter par les armes<sup>21</sup>.

### 2.3. La natte-monnaie

La natte comme « paiement » suprême n'est pas qu'une figure mythique ou légendaire. C'est bien ce qui se passe dans la vie sociale des échanges cérémoniels entre clans intermariés.

#### 2.3.1. Echanges de dons entre les familles de deux conjoints

Evoquons brièvement un récit, récolté à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, qui décrit en samoan comment un grand chef (*alii*) de l'île Tutuila a préparé et effectué une visite à la famille de son épouse, qui habite l'île Upolu<sup>22</sup>. Les visiteurs apportent des cochons et d'autres dons. Les festins durent plusieurs jours. Puis arrive le moment de la présentation des cadeaux offerts par les hôtes à leurs visiteurs, donc les cadeaux faits par la famille de l'épouse :

« Ce jour, on fait la grande présentation (*faisua tele*), on fait avec des *toonga* (*fai ai ma toonga*) qui payent pour les biens-de-valeur (*faatatau i 'oloa*) ; c'est apporté en faisant le recouvrement (*fai ai ma le 'afu*). »

Les dons apportés par la famille de l'épouse « payent les biens-de-valeur ('*oloa*) » du groupe du mari venu en visite – où nous retrouvons le mot *oloa* qui, Mauss l'avait noté, désignait l'autre catégorie de dons, les nourritures et divers « instruments », disait-il (il s'agit d'armes, d'outils pour le tatouage, pour les constructions de maisons et pirogues et d'éléments pour l'assemblage de ces constructions). Le mot « payer » est ici *fa'atatau*, sur la base *tau*, mot absolument courant aujourd'hui pour dire « acheter » ; sans son préfixe causatif *fa'a-*, la base

<sup>20</sup> Turner 1989 : 10-15

<sup>21</sup> Avec ces différentes variantes, où le paiement de la vie est la natte cérémonielle ou la fille du chef, on touche ici à une autre et vaste discussion sur l'équivalence métaphorique entre la natte cérémonielle et la femme (non mariée) (*tamaitai*). La natte représente plus précisément l'enveloppe corporelle de la femme, le pouvoir génésique, et à ce titre elle est la métaphore de la matrice qui peut donner la vie. C'est pourquoi les plumes rouges, prise sur la gorge d'un perroquet particulier, doivent orner la bordure de chaque natte cérémonielle, cette apposition étant la dernière étape de la fabrication ; ces plumes sont le symbole du sang virginal de la jeune femme qui coule à son mariage et qui sera la source de vie – dans le corps des femmes, le siège du principe de vie est le sang.

<sup>22</sup> Krämer, Augustin 1995. *The Samoan Islands* (2 vol.), Honolulu, University of Hawaii Press : 99-100.

*tau* signifie « prix » et, comme verbe, « compter ». Enfin, le récitant précise que ces dons sont apportés pour « recouvrir » (*'afu*). Poursuivons :

« [...] on déploie (*fola mai*) les *toonga* qui ont payé (*tau*) les biens-de-valeur (*'oloa*), on déploie [en faisant] un recouvrement (*'afu*). Et le groupe-en-voyage répond : “merci pour nous avoir honoré et d’avoir témoigné ce respect !” »

Ensuite, c’est la redistribution des cadeaux (donnés par la famille de l’épouse) entre le grand chef (le mari) venu en visite et ses suivants, des chefs-orateurs qui l’ont accompagné pour effectuer cette visite, qui ont contribué aux cadeaux et qui, une fois sur place, ont fait les discours. Le récit continue à employer le mot *toonga* tout seul, sans autres précisions, jusqu’à la fin. Nous dirons simplement « nattes », mais il faut entendre certainement « nattes et tapa » :

« Le chef [des visiteurs] fait face [à son groupe] [et veille à ce que] les nattes soient distribuées aux orateurs et au [aux autres personnes de son] groupe-en-voyage. De sorte que cela paye (*fa'atatau*) les biens-de-valeur (*'oloa*) des orateurs. Le chef dit alors [à ses orateurs] : “toutes les nattes vous ont été distribuées !” Mais un orateur [de son groupe] répond : “distribue-nous vite les nattes du recouvrement (*'o toonga o le 'afu*) ; car si tu ne les distribues pas, nous ferons une réunion de toute la famille [qui peut décider de destituer le chef]. Oublies-tu la mort que nous risquons sur l’océan ? Sors-vite les nattes !” Le chef leur fait face à nouveau et distribue les nattes du recouvrement (*tali toonga o le 'afu*). Puis le chef dit : “les nattes sont sorties, elles sont dehors, il ne reste plus une seule natte dans cette maison !”. L’orateur répond : “merci pour l’honneur et le respect que tu nous témoignes ! ».

### 2.3.2 Le récit des dons à la naissance

On sait par divers témoignages, y compris ceux des missionnaires, que le rite des cadeaux à la naissance reprenait, même si c’est sur une échelle plus réduite, la manière dont les cadeaux sont échangés pour le rite de mariage. On notera dans ce texte la manière dont les nattes venues du côté de la famille de la mère « payent » divers éléments (objets, éléments de la personne).

La famille du mari prépare les dons-apportés-à-bout-de-bras [des tas de plumes rouge] ainsi que les porcs-bien-gras. Ils apportent cela à la famille de la femme. Alors, la famille fait face et fait ces *toga* qui payent (*totogi*) les choses (*mea*) du mari. Ces choses-là qu’ils [la famille de la mère] vont remettre [sont] la natte de [=pour] la nourriture cuite au four [par la famille du mari], la natte qui recouvre (*ufi*) les dons-apportés à bout de bras, la natte des [=pour les] porcs-bien-gras, la natte pour les nombreux-tapa-du-lit-de-l’enfant (*ulumoega*), le *laufau* [les nattes et tapa portés par la fiancée], la natte de la marche [faculté de marcher de l’enfant], la natte pour grandir, la natte pour la chute du cordon, la natte de l’obscurité (*po*) [notion cosmologique qui réfère au monde surhumain d’où vient la vie et où chacun retourne après la mort ; cette notion est aussi le symbole de la relation sexuelle], la natte de la bouillie (*vaisalo* [l’aliment du nouveau-né], la natte de la séparation d’avec les parents de la femme et les parents de l’homme, la natte de la place sacrée (*malae*) du village.<sup>23</sup>

Divers enseignements sont à tirer de ce texte. Le premier est que, du point de vue de la désignation lexicale, il y a une profonde asymétrie entre les dons du groupe de la femme et ceux du groupe de l’homme. Les premiers relèvent d’une catégorie nommée : la famille de l’épouse « fait-*toga* » (ici, littéralement : « fait

<sup>23</sup> Kramer 1995: II: 55

ces *toga* qui... »). Les seconds ne sont subsumés sous aucune catégorie, ils doivent être énumérés. Les seuls mots généraux employés à leur sujet sont « chose » (*mea*) et « (objets) portés [à bout de bras] » (*siisii*). Mais aucun récit de dons de cette époque n'omet de dire « *toga* » pour les dons-*toga* : « choses-*toga* », « faire-*toga* », « nous apportons nos *toga* », etc. Alors que, on le voit, une prestation des autres dons, ceux du côté de l'homme, peut fort bien se décrire sous la forme d'une énumération sans intitulé inclusif.

Le second enseignement est que les dons *toga* et eux seuls peuvent « payer » (*totogi*) un autre don, et même payer des notions qui sont générales, soit communes aux deux côtés, soit relevant de l'enfant. Nous avons déjà vu ce mot « (*to*)*togi* » dans les récits du « paiement de la vie » *togiola*, et nous avons dit qu'il s'emploie couramment dans tous les contextes modernes de paiement (salaire, etc.). Nous le retrouvons ici dans cet échange de dons. Les dons *toga* « payent » les dons apportés par le groupe du mari. Non seulement ils « payent » les objets matériels apportés par le groupe de l'homme, mais aussi ils « payent » des notions relevant de la personne ou de la cosmologie. Notons, en soulignant encore l'asymétrie, que les *toga* « payent » les dons du groupe de l'homme, mais que l'inverse n'est pas dit. Ce sont les *toga* seulement qui sont dit « le *toga* de... » ; il n'y a aucun porc ou panier de nourriture qui serait « \*le porc donné pour la natte... ». Enfin, autre signe de la continuité avec le contexte des rites et des mythes évoqués précédemment, les nattes qui payent les dons de l'homme sont dites « recouvrir » les dons de l'homme.

Mauss avait eu la bonne intuition : les « nattes samoanes » sont bien un « talisman » et une « monnaie ».

### 3. La monnaie avant la « troisième phase ».

Pour conclure, ajoutons quelques remarques générales sur la question de la monnaie.

Il faut rectifier l'hypothèse de Mauss concernant un caractère durable des objets précieux « qui ne sont pas détruits par l'usage » et qui de ce fait auraient été privilégiés, dans la « première phase », pour devenir dotés d'un « pouvoir d'achat ». En effet, les nattes de Samoa, faites de lanières de feuilles de pandanus, sont très sensibles à l'humidité et au frottement (il en va de même pour les « tapa »). Ces tissus s'effilochent et se déchirent aisément. Ils n'ont rien des « monnaies » de coquillage (Mélanésie), de pierre (Micronésie), d'ivoire (Fidji), qui, pour leur part, présentent en effet un caractère intrinsèque de résistance à l'usure. Autrement dit, le cas polynésien incite à modifier la formulation. Quand l'objet-talisman devient aussi « monnaie », les sociétés peuvent *lui accorder un statut de durabilité* plutôt qu'elles ne trouvent ces objets déjà préparés à résister au temps. En effet, à Samoa, d'une part, on conservait ces étoffes avec un grand luxe de précautions (enveloppées dans des nattes de couchage, posées en hauteur sur des étagères accrochées au toit). D'autre part, comme on ne pouvait éviter les déchirures, il faut penser qu'on adopta, à une époque qu'on ne peut évidemment dater, une attitude qu'on peut observer à l'époque contemporaine, celle qui consiste à glorifier les nattes les plus reprises puisque cet état est un signe de leur ancienneté.

La question ne fut donc pas de trouver des matières inaltérables pour les premières « monnaies », mais simplement de fabriquer des objets qui puissent durer suffisamment pour être *hérités sur plusieurs générations humaines*—au prix d'avoir des nattes reprises, mais en disant alors qu'une natte pleine de raccords est « encore plus belle ». Cette condition ne pouvait être remplie par des nourritures, cuites ou crues, ou même par des animaux domestiques sur pied... à moins de faire de la reproduction animale le signe même de la pérennité, de la fécondité absolue, celle qui est au-dessus des aléas de la vie humaine. Dans ce cas, les animaux sont donnés vivants et la « richesse » est le troupeau que l'on possède et qui croît. Ce thème fut retenu par les civilisations de l'Afrique orientale et australe avec les bovins et les caprins, et dans l'ouest de l'Océanie qu'on dénomme « Mélanésie » avec les cochons. Mais à Samoa, et en Polynésie en général, on a volontairement construit une opposition entre des biens de valeur, objets de don, qui ne se donnent qu'une fois (nourritures, avec une brève circulation attenante limitée à la redistribution) et d'autres qui peuvent se transmettre sur *plusieurs générations* (étoffes consacrées)<sup>24</sup>.

Mais alors pourquoi des nattes plutôt que d'autres objets qui sont ou étaient également transmis d'une génération à l'autre et très valorisés : les armes de bois sculptées avec raffinement et les immenses bols en bois pour la boisson cérémonielle ? Ces objets auraient pu convenir. Mais quand on évoquait leur origine, cela ne remontait pas au-delà du nom du chef qui les avait commandés et utilisés. Alors que la natte cérémonielle n'est pas reliée à des personnes qui l'ont tissée (sauf dans le mythe d'origine comme on l'a vu). Elle est « impersonnelle » comme disait Mauss, elle est reliée à un nom de clan, qui se transmet depuis des temps immémoriaux (et c'est pour cela que Mauss les appelait « nattes blasonnées », même si elles ne portaient pas le dessin d'un blason). Il y a encore une autre raison.

---

<sup>24</sup> Voir l'exemple de la circulation des dons à Tonga analysé de près par Françoise Douaire-Marsaudon où l'on trouve cette même dualité :

—1997, « Nourritures et richesses : les objets cérémoniels du don comme signe d'identité à Tonga et à Wallis ». In S. Tcherkézoff et F. Douaire-Marsaudon (eds), *Le Pacifique-sud aujourd'hui, identités et transformations culturelles*, Paris, CNRS éditions, p. 261-287 (traduction anglaise : 2008, « *Food and Wealth...* », in S. Tcherkézoff and F. Douaire-Marsaudon eds., *The changing South Pacific : identities and transformations*, Canberra, ANU Press, pp.207-229 ; accessible en ligne comme tous les ouvrages ANU Press.

—1998. *Les premiers fruits. Parenté, identité sexuelle et pouvoirs en Polynésie occidentale (Tonga, Wallis et Futuna)*. Paris, CNRS Éditions et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Un autre aspect de la comparaison entre Tonga et Samoa semblait être un obstacle, car la terminologie locale qui différencie les nourritures et les étoffes et qui utilise les mêmes mots (aux dérivations phonologiques près entre langue samoane et tongienne) semblait inversée. Une étude plus précise de cette terminologie pour Samoa et des transformations historiques survenues à Samoa au XIX<sup>e</sup> siècle a permis de lever cet obstacle : Voir S. Tcherkézoff, 2017, « Gift-giving in Western Polynesia: lifting the contradiction between Samoa and Tonga », In M. Meleisea, P. Schoeffel & L. Tovio-Alesana (Eds.), *Pacific Islands University Research Network-Conference Proceedings 2016*, Apia : National University of Samoa and PIURN, Center for Samoan Studies : 119-128. Accessible en ligne:

[http://samoanstudies.ws/wp-content/uploads/2017/10/PIURN-Proceedings-](http://samoanstudies.ws/wp-content/uploads/2017/10/PIURN-Proceedings-FINAL_27.10.2017.pdf)

[FINAL\\_27.10.2017.pdf](http://samoanstudies.ws/wp-content/uploads/2017/10/PIURN-Proceedings-FINAL_27.10.2017.pdf); et 2018, « Le don polynésien : le cas de Samoa et une analyse régionale de la valeur cosmologique », *L'Uomo Società Tradizione Sviluppo* 2018 n°1 (paru en janvier 2019) : 123-137.

Il se trouve que, dans toute la civilisation polynésienne, et depuis des temps immémoriaux évoqués dans les mythes, comme on en a eu un aperçu, une manière de conférer une sacralité était *d'envelopper* une personne ou un objet ; d'ailleurs, le signe pour une personne de détenir un haut rang était d'avoir le droit de s'envelopper, et même en plusieurs épaisseurs (de tapa et de nattes). L'enveloppement du corps ou d'un objet rituel permet de dire que, derrière l'étoffe, invisible parce que recouvert mais présent (on ne peut en voir l'absence), un principe spirituel-sacré de « vie » se trouve installé. Cette logique polynésienne, à l'œuvre dans tous les rituels, relève évidemment d'un fait quasi-universel : le sacré doit être dérobé aux regards des hommes pour qu'on puisse être certain de sa présence<sup>25</sup>. Certaines sociétés ont eu recours aux réclusions initiatiques dans l'ombre de la forêt, au secret de paroles apprises par cœur, etc. D'autres, comme en Polynésie, ont fait grand usage de l'étoffe, pour envelopper recouvrir les représentations divines, les autels, le corps de l'initié<sup>26</sup>, etc.

Les longs tapas (écorce battue, morceaux ensuite collés ensemble) et les nattes, bref les étoffes, furent l'objet adéquat. Ce qui a donné aux étoffes leur valeur, ce n'est pas leur durabilité, bien piètre en comparaison d'autres matériaux naturels ou fabriqués par les mêmes sociétés, mais leur capacité à *envelopper-recouvrir*. Cette logique qui peut paraître limitée à une gestuelle dans le rite, à des croyances « magiques » (mais au sens maussien) a retenti aussi sur le don. Dans tous les échanges cérémoniels samoans, le contre don qui a la capacité de clore l'échange est celui dont on peut dire qu'il a « recouvert » le don initial. On en a vu quelques exemples. Et, bien entendu, la forme archétypique est que le don de nourritures vienne d'abord, et qu'il soit « recouvert » par un don de nattes. Souvent, on porte les grandes nattes cérémonielles en passant au-dessus des alignements de cochons cuits, avant de déposer les nattes au pied du donataire.

Elargissons encore le propos, en évoquant la part d'indétermination et la part de contraintes des choix symboliques qui ont constitué, selon les sociétés, le don qui permet d'entretenir un rapport efficace aux pouvoirs de vie et, de là, qui peut à l'occasion devenir une monnaie.

En Polynésie, le tissage (l'entrelacs des fibres) est devenu un symbole des connexions généalogiques ; et l'enveloppement (par une natte ou un tapa) un symbole de la matrice et du don de vie. Mais, en Afrique de l'Est par exemple, chez les Nyamwezi-Sukuma dont nous avons étudié l'ethnographie il y a longtemps, c'est le fait que l'animal ait un corps comme l'humain, un corps où du sang circule et un corps doté d'ouvertures, qui a été retenu. On faisait boire à l'animal domestique de la bière (de sorgho) ; cette bière, symbole de l'âme d'un mort récent (ce sont les morts qui font pousser les plantes destinées à la consommation) était ainsi « installée ». Ensuite, on pouvait « parler » avec ce mort et lui demander des bienfaits. Puis on pouvait lui donner une « maison »

<sup>25</sup> Sur l'enveloppement rituel en Polynésie, voir : S. Tcherkezoff, *First Contacts in Polynesia*, Canberra ANU Press, 2008 : chap. 10, et *ST Mauss* : 325-344.

<sup>26</sup> En Polynésie, le recouvrement de l'initié a utilisé deux techniques à vrai dire : le tissu sacré et le tatouage. il n'est donc pas étonnant que les motifs utilisés dans ces deux techniques (du moins pour le tapa, la natte n'étant pas décorée de dessins) semblent renvoyer les uns aux autres. Voir Sébastien Galliot, *Le tatouage samoan. Un rite polynésien dans l'histoire*, Paris, Ed. du CNRS, 2019 ; Sean Mallon et Sébastien Galliot, *Tatau, A History of Samoan Tattooing*, Wellington, Te Papa Press, 2018) ;



définitive : l'animal était sacrifié, et le sang de l'animal, devenu à son tour symbole de l'âme « bue » par l'animal, pouvait être dirigé vers le sol, dans le « pays des morts », pour relancer le cycle de la fécondité. La grande surprise pour nous, à cette époque, fut de constater que les mêmes mots, parlant d'« entrées » et d'« expulsions » dans le traitement du corps de l'animal sacrifié, étaient employés lorsque l'on opérait les dons cérémoniels, pour les compensations à la suite d'un meurtre ou pour les cadeaux de mariage.

Là aussi, en Afrique de l'est comme en Polynésie, la symbolique du sacré et celle des échanges de dons présentaient d'étonnants parallèles. Ils deviennent moins étonnants quand on relit les hypothèses et les généralisations de Marcel Mauss.

\*\_\*\_\*