La valeur immatérielle des nattes fines de Samoa : une monnaie au sens maussien

Serge Tcherkézoff

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jso/6905>

DOI : 10.4000/jso.6905

ISSN : 1760-7256

Éditeur

Société des océanistes

Édition imprimée

Date de publication : 15 octobre 2013

Pagination : 43-62

ISBN : 978-2-85430-035-2

ISSN : 0300-953x

Référence électronique

Serge Tcherkézoff, « La valeur immatérielle des nattes fines de Samoa : une monnaie au sens maussien », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 136-137 | 2013, mis en ligne le 14 novembre 2013, consulté le 15 avril 2020. URL : <http://journals.openedition.org/jso/6905> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jso.6905>

La valeur immatérielle des nattes fines de Samoa : une monnaie au sens maussien

par

Serge TCHERKÉZOFF*

RÉSUMÉ

L'article s'interroge sur la valeur sociale des nattes fines de Samoa. Ces objets ne figurent pas dans les expositions d'art océanien car ils paraissent dépourvus de recherche esthétique et semblent reproduits à chaque fois à l'identique. Ce qui est exact. Mais leurs « qualités » au sens maussien du terme résident dans leur valeur immatérielle, en l'occurrence la généalogie tressée silencieusement dans le lacs des fibres dont ils tirent une « force » (au sens durkheimien) remarquable : permettre les funérailles d'un mort au loin, compenser une vie perdue à la suite d'un meurtre, englober tout don initial en étant le contre-don par excellence et, en fin de compte, être la manifestation visuelle des pouvoirs de vie, au sens hocartien, que chaque société doit pouvoir manipuler pour s'autoriser à croire en sa pérennité.

MOTS-CLÉS : Samoa, Marcel Mauss, don, monnaie, natte fine, tapa

ABSTRACT

The article examines the social value of the fine mats of Samoa. These objects do not feature in exhibitions of Pacific art because they appear to exhibit no aesthetic refinement and seem to be reproduced identically each time. And that is true. But their “qualities” in the Maussian sense of the term reside in their immaterial value, namely the genealogy silently woven into the web of fibres from which they draw remarkable “strength” (in the Durkheimian sense): to allow the funeral of a deceased person far away, to compensate for a life lost following a murder, to encompass any initial gift by being the counter-gift par excellence and, finally, to be the visual manifestation of the powers of life, in the Hocartian sense, that each society must be able to manipulate to justify believing in its continuing existence

KEYWORDS: Samoa, Marcel Mauss, gift, money, fine mat, tapa

L'objet, que les Samoans appellent *'ie toonga*¹ et la littérature anthropologique une « natte fine », était et est encore en bonne part le bien le plus valorisé dans cette société polynésienne². Cette valeur est évidente quand on observe le soin avec

lequel les familles conservent ces nattes et, surtout, préparent les occasions où celles-ci seront données dans un échange cérémoniel, contre des cochons et des paniers de nourriture. Pourtant, aux yeux du visiteur étranger du moins, ces nattes

1. Prononcé /tōngə/ avec un o long, écrit en samoan « toga » selon la convention officielle de ce pays qui depuis longtemps a rendu par la graphie g le son nasalisé /ng/ (et qui n'utilise pas les signes diacritiques comme le macron), écrit « tonga » par Mauss qui reprenait la graphie de certaines ethnographies de l'époque. Nous écrivons ici « ttoonga » afin de renforcer pour le lecteur la parenté avec le terme māori bien connu taonga désignant les objets de valeur du don māori (voir Mauss, 1973 [1925] ; Lévi-Strauss, 1973 [1950]). Nous écrivons les autres mots samoans selon la graphie académique occidentale habituelle (laquelle utilise les signes diacritiques), même quand nous citerons des auteurs européens comme Mauss qui n'utilisaient pas les signes diacritiques.

2. Le fait est bien connu, comme l'attestent de nombreux écrits (Schoeffel, 1977, 1978a, 1978b, 1979, 1982, 1987, 1995, 1999 ; Tcherkézoff, 1997, 2002, 2003 : chap.4, 2008 : chap. 10).

* AMU/CNRS/EHESS (CREDO) et EHESS@ANU, serge@pacific-credo.fr

PHOTO 1. – Une natte fine ancienne (avant 1940), pendue, pliée en deux. Collection privée de Patricia Te Arapo Wallace (University of Canterbury, Nouvelle-Zélande), avec l'aimable autorisation de la propriétaire. Selon l'histoire familiale, la natte aurait été donnée à Keith R. Wallace durant sa visite dans le Pacifique dans les années 1930

n'ont rien pour attirer le regard. Elles se présentent comme un simple entrelacs de lanières obtenues à partir des longues feuilles séchées d'un certain pandanus (*P. tectorius* var. *laevis*), sans aucune variation dans l'entrecroisement qui permettrait de réaliser des motifs, sans aucune forme artistique qui serait appliquée ou peinte sur cette base (alors qu'on connaît la variété des formes peintes sur le tapa polynésien dans ces mêmes sociétés, y compris à Samoa au siècle passé). Tout juste peut-on trouver une bordure de petites plumes de couleur rouge accrochées à l'un des côtés (voir photo 1).

Cependant, les Samoans disent d'elles qu'elles sont des « trésors » *mea sina*, littéralement des « choses lumineuses » au sens cosmologique, ce qui ne se dit d'aucun autre objet d'usage ou même de don. Comment le comprendre ?

On observe que, naguère, dans les légendes mais aussi dans des occasions bien réelles, certes devenues très rares mais que les personnes âgées peuvent raconter, les nattes permettaient de sauver la vie : la vie d'un prisonnier ou la vie d'un coupable qui voulait échapper à une vengeance. Elles permettaient aussi de rendre présente l'âme d'un mort en mer et, ainsi, d'organiser des funérailles. On observe également, hier comme aujourd'hui, qu'aucun échange cérémoniel ne peut se faire sans leur présence (sauf dans certaines congrégations religieuses récentes où ce qui est tradition est explicitement rejeté car précisément

synonyme d'un temps ancien et « obscur »). Dans ces échanges, une particularité retient l'attention. La natte est le seul objet de don qui peut se voir accompagné d'un discours généalogique. Elle est aussi le seul don qui peut « payer » tous les autres dons, comme le dit le vocabulaire local : nourriture, construction de pirogue, de maisons, jadis armes de guerre, etc. Serait-elle donc aussi une sorte de monnaie ? Oui, en effet, et l'on se souviendra d'ailleurs que les nattes de Samoa figurent dans les propos de Marcel Mauss sur « la monnaie », sujet qu'il traite en relation au « don » (Mauss, 1973 [1925] : 178-179).

Si la natte est donc le résultat d'un tressage qui paraît anodin et sans recherche artistique, elle est dotée d'une « force » au sens durkheimien du terme, bref d'un pouvoir sacré ; elle peut sauver la vie ou la rendre présente et a partie liée avec la mémoire généalogique. Elle peut tout « payer » et est donc en ce sens une monnaie. Nous évoquerons tour à tour ces aspects, car les publications citées précédemment (voir note 2) n'ont pas suffisamment développé la dimension cosmologique repérable dans la symbolique du recouvrement ou la question du « paiement ». Elles sont en outre restées muettes sur la présence des plumes rouges, alors que celles-ci constituent un élément central de cette dimension cosmologique en raison de leur référence aux pouvoirs de vie donnés aux femmes par les dieux.

Un simple tressage ?

Dans tous les archipels occupés par des sociétés polynésiennes, les nattes et le tapa sont considérés comme des objets efficaces, c'est-à-dire comme des objets ayant la capacité de créer ou de révéler en un lieu donné la présence du sacré afin que le rite puisse avoir lieu³. Le choix des objets aptes à rendre présent le sacré et à devenir ainsi une « monnaie » au sens maussien du terme aurait pu se porter ailleurs : sur l'animal (c'est le cas du cochon dans le Pacifique occidental dit « mélanésien »), sur les coquillages (certaines monnaies du même Pacifique occidental) ou sur des objets de pierre (comme les grands disques de Yap en Micronésie), etc. Mais, en Polynésie, il s'est porté sur l'étoffe qui peut envelopper le corps.

Ces étoffes doivent être consacrées afin de les rendre aptes à prendre part au circuit des rituels et des échanges cérémoniels. À Samoa, il s'agit de la natte fine – et naguère du tapa décoré. Deux techniques sont utilisées pour fabriquer un matériau léger et capable d'envelopper les choses et les personnes : battre et aplatir certaines écorces (on obtient alors du tapa) ; ou bien tresser des lanières découpées dans des feuilles ou parfois dans des écorces (on obtient alors des nattes, des jupes, des éventails). Seuls certains produits issus de ces techniques sont des étoffes sacrées, c'est-à-dire consacrées par un rite et dotées de vertus qui affectent directement les relations sociales quand elles sont manipulées (pour être un linceul, pour être données dans les cérémonies du cycle de la vie ou en retour d'un don initial d'une autre nature, ou encore parce qu'on a commis une offense, etc.). Il s'agit, d'une part, du tapa décoré, d'autre part, de la natte fine. Les nattes de sol n'en font pas partie. La littérature a abusivement unifié sous le vocable « nattes » les nattes de sol, de couchage, etc. et les fameuses « nattes fines » *'ie toonga* en précisant simplement par le mot « fines » que les *'ie toonga* étaient tressées avec un plus grand soin. Or aucune natte fine ne sert de « natte » pour s'allonger et dormir ou se reposer. Ce serait même impensable. Elle est donnée (pliée ou en rouleau, mais toujours déployée au moment du don), elle peut entourer le corps (habit cérémoniel temporaire, linceul), et elle peut enfin constituer (par empilement) un siège provisoire (mais jamais un support pour s'allonger) pour des personnages de très haut rang, lors de grandes cérémonies.

Ne nous attardons pas sur la fabrication du tapa, bien connue : on découpe des morceaux d'écorce que l'on rend larges et fins en les humidifiant et en les battant longuement avec un maillet. Puis on colle ces morceaux par recouvrement partiel, en utilisant de l'amidon. La taille

de la pièce obtenue peut donc être aussi grande que souhaitée. Le mot « tapa » est effectivement polynésien, mais il s'applique souvent au matériau brut obtenu après battage, avant la consécration. Les motifs du dessin, leur répétition et la longueur du produit final obtenu – appelé *siapo* en samoan, *ngatu* en tongien, etc. – identifient le tapa par rapport au groupe social qui l'a fabriqué : par rapport au « titre » (nom d'ancêtre fondateur) de la famille.

Pour Samoa, il faut surtout parler des usages du tapa au passé, alors qu'à Tonga par exemple, archipel voisin et bien connu par son système de « royauté », l'usage du tapa est demeuré en pleine vigueur. À Samoa, le tapa servait à l'habillement formel et au don cérémoniel. Pour l'habillement, il tenait un rang inférieur à celui de la natte fine. Il était utilisé lors d'occasions moins exceptionnelles ou pour des personnes de statut moindre ; ou encore il était porté sous la natte fine (voir photos 2-3). Les tapa circulaient dans les échanges de dons, à côté des nattes fines, mais là aussi au deuxième rang, semble-t-il. Ces divers usages sont attestés à Samoa jusque dans les années 1960.

L'abandon du tapa est sans doute lié au développement de l'aspect quantitatif du don. Dès la fin du XIX^e siècle, et avec une nette accélération dans les années 1960, on fit de plus en plus de nattes fines avec un point très large, permettant une fabrication rapide (passant de mois ou d'années à une semaine). On pouvait ainsi multiplier la quantité de nattes apportées, désormais données en paquets de dix (voir photo 4). Mais aucune technique ne permettait de multiplier de cette façon la vitesse de production du tapa. Et comme les nattes fines tenaient déjà auparavant le premier rang dans les dons, le don de tapa n'apportant semble-t-il aucune spécificité, le relatif abandon du tapa ne posait pas de problème majeur. C'est du moins l'hypothèse que l'on peut proposer pour expliquer l'abandon du tapa à Samoa. Notons aussi que, à la différence là encore de Tonga (Douaire-Marsaudon, 1998 ; Grijp, 2004), les tapa samoans n'acquerraient pas de nom propre lié à une généalogie légendaire, alors que c'était le cas pour les nattes fines détenues par une grande famille, conservées parfois sur plusieurs générations, puis lancées dans le circuit lors d'une grande occasion.

Les nattes fines donc sont obtenues en entrecroisant des lanières, parfois aussi fines que les fils de nos cotonnades. Il faut ici parler de tressage plutôt que de tissage bien que, dans le cas des nattes fines du moins, le résultat puisse être aussi fin qu'une étoffe sortie de la trame d'un métier à tisser. On touche ici à un point qui montre que ce tressage n'est pas aussi ordinaire qu'il pour-

3. Pour Tonga, voir Douaire-Marsaudon (1997, 1998) ; Grijp (2004), Veys (2005, 2006, 2009) ; pour Wallis, voir Chave-Dartoen (1997, 2000 : 644-696).

PHOTO 2. — Le Grand Chef Mata'afa Iosefo, entouré des siens (circa 1900). Il porte une natte fine par dessus un tapa ocre avec des motifs. Il fut consacré « chef suprême » *Ali'i Sili* par l'administration allemande installée à Samoa jusqu'en 1914 (cliché 117 : « Mata'afa avec sa natte fine ; à droite et à gauche, des grands chefs en habits modernes (*Mata'afa nebst seinen feinen Matten. Rechts und links Häuptlinge in moderner Kleidung*) » extrait de Kramer, 1902, vol. 2 : 296)

rait paraître. Il y a bien une gradation de qualité qui se manifeste dans la finesse des lanières. Pensons à nos cotonnades : il faut approcher les yeux pour discerner les fils qui s'entrecroisent. Or une natte fine samoane pouvait avoir ce degré de finesse ; c'est le cas de très rares nattes encore détenues dans certaines familles. La plus ou moins grande qualité des nattes dépendait autrefois du temps qu'on pouvait et voulait consacrer à leur fabrication : des mois, des années même, pour réduire des feuilles de pandanus à une série de fils extrêmement fins, puis les tresser sur de grandes longueurs. Une natte fine pouvait dépasser 15 m² sans atteindre les dizaines de mètres d'un tapa tongien présenté déroulé sur le sol, car il fallait qu'elle puisse être apportée dans la cérémonie et montrée verticalement, tenue par deux personnes sans (trop) traîner sur le sol (voir photos 5-6).

La forme de la natte est celle d'un rectangle, de taille variable. Une bordure sur l'une de ses largeurs est recouverte de petites plumes rouges fermement attachées. La natte peut constituer un habit cérémoniel. Portée pliée en deux (le surplus au niveau du pli médian étant enroulé sur lui-même, sur le torse), la natte constitue ainsi une sorte de jupe dont le bas, qui arrive aux chevilles ou un peu au-dessus, laisse apparaître cette bordure éclatante de couleur. Cet habillement

PHOTO 3. — Deux jeunes femmes (apparemment de statut de *taupou* vierge cérémonielle) en habit formel correspondant à leur fonction. Là encore, la natte fine est portée sur un tapa décoré. Les ceintures de fibre ajoutées sont portées dans les danses, et elles aussi témoignent d'un statut de *taupou* (cliché 94 : « *Dorfjungfrauen* », extrait de Erich Scheurmann, 1927)

est uniquement formel, réservé au temps de la cérémonie (voir photos 1-2-3).

Nous aurons l'occasion de revenir sur les plumes. La consécration, quant à elle, du moins selon la tradition, implique un bain lustral et des onctions de divers jus et d'huile, comme pour un nouveau-né. La fête est collective, et la nourriture est offerte par la femme qui a confectionné la natte fine. Aucune autre natte ordinaire (de sol, de couchage) ne subit ce traitement. Depuis les années 1960, cette consécration ne s'est maintenue que pour les nattes réalisées avec des brins très fins, puis elle a pratiquement disparu (nous ne l'avons pas observée).

Nous allons évoquer maintenant la force sacrée de la natte fine. Dans tout ce qui suit, on dira simplement « natte », pour abrégé, mais il est entendu que le mot désignera seulement les « nattes fines » *ie toonga*, exception faite des mentions explicites des nattes de sol ou de couchage.

PHOTO 4. – Empilement de petites nattes « modernes », données en rouleaux de dix, lors de funérailles d'un homme de rang médian (cliché de l'auteur, années 1990)

La natte peut sauver la vie

Échapper à la 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 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 le récit le plus ancien (il s'agit d'un adultère) qui fut recueilli en langue samoane et transcrit au cours du XIX^e 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 fine (*'ie toonga*). Ils ont pris aussi une natte fine (*'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 ». (Stuebel, 1976 : 147 ; notre traduction à partir du texte en samoan, en citant les mots samoans essentiels)

La « natte-du-pouvoir » (*'ie o le mālō*) est une expression désignant une ou des nattes fines qui ont servi en des occasions illustres à reconnaître un « vainqueur » (sens basique de *mālō*). Le mot *mālō* désigne le vainqueur et la victoire à la guerre, de là le parti vainqueur et, de là encore,

PHOTO 5. – Présentation de grandes nattes, années 1990 (cliché Sébastien Galliot, avec son aimable autorisation)

PHOTO 6. – Présentation de grandes nattes, dans les années 1990, lors de funérailles d'un homme de rang médian : ce don faisait partie des premières nattes données, avant les lots des petites nattes (voir photo 4). On voit au premier plan des dons de nourritures : non plus seulement des cochons cuits, comme aux temps anciens, mais aussi des caisses de boîtes de conserve (*corned-beef* et *eleni*, harengs ou maquereaux) (cliché de l'auteur)

tout dispositif de pouvoir sur une aire déterminée. Ainsi, c'est le terme qui désigne aujourd'hui le « gouvernement ».

Cette disposition rituelle adoptée par un coupable est conforme à l'acte légendaire fondateur de la valeur de la natte samoane. Dans les temps anciens, selon les légendes, un village et un titre de chef tenaient un rang prépondérant. Situé dans l'archipel de Manu'a (petit groupe d'îles le plus oriental de tout l'archipel samoan), le village (lui-même à l'extrémité orientale de l'île la plus orientale des Manu'a) avait pour nom Fiti-uta. C'était le seul village pour lequel le créateur du monde, le démiurge Tagaloa, avait accepté que soit reproduite sa propre maison, « la Maison de pourpre » (*Fale Ula*) située au « dixième ciel » (le dernier niveau de la construction céleste). La valeur supérieure de Fiti-uta était peut-être liée à sa position à l'extrême-est de l'archipel, l'est étant la direction de la « vie » dans la mythologie polynésienne, alors que le royaume des morts se trouve toujours à l'ouest (Tcherkézoff, 2003 : chap. 1). Le nom Fiti-uta signifie « Fidji-côté-terre ». En effet, l'archipel des Fidji se trouve à l'ouest de Samoa et constitue la partie occidentale de l'aire Samoa-Tonga-Fidji, Tonga constituant le sud. Par rapport aux îles Fidji, ce village est de l'autre côté de tout l'archipel samoan. Les nattes samoanes étaient recherchées par les Tongiens et étaient décorées de plumes rouges obtenues de Fidji quand elles manquaient à Samoa (Kaepler, 1978, 1999). Que la première natte samoane soit née à Fiti-uta n'est donc pas indifférent.

Un jour, une femme (Futa) se mit à tresser une natte (le récit ne précise pas si ce tressage fut une invention primordiale). La natte en question est dite *fala*, terme générique pour les nattes de sol et de couchage. À ce moment-là, cet objet n'est encore qu'un objet qu'on peut à juste titre désigner simplement comme une « natte ». Cette natte passa ensuite de mère en fille, sur de nombreuses générations, sans événements particuliers. Elle était appelée « Natte-de-Futa », *Falo-o-Futa*. La dernière femme de la série, une fille (non encore mariée) se nommait Tauolo. Une nuit, Tauolo pêchait dans le lagon, à la torche, avec deux hommes. Ils étaient venus aider Tauolo dans ses tâches quotidiennes, en tant que représentants (*soa*) d'un homme habitant ailleurs et désirant se fiancer avec Tauolo. Ces hommes devaient donc se comporter vis-à-vis de la jeune femme comme s'ils étaient ses frères ou cousins, la servir et éviter absolument toute allusion à une idée quelconque de rapport sexuel.

Résumons la suite. Pendant qu'ils pêchaient, une pirogue tongienne arriva, commandée par le Tongien Lautivogia. Celui-ci vit Tauolo, fut saisi par sa beauté, et fit prisonnier le trio des Samoans. Tauolo, comme toujours, portait sous le bras la « Natte-de-Futa ». Le bateau tongien

retourna à Tonga, dont le roi, Tui Tonga, était le frère du ravisseur. Le roi fut aussitôt subjugué par la beauté de Tauolo et voulut en faire sa reine (*masiofo*). Le texte précise : « Mais ce ne fut pas possible à cause de Lautivogia. Tauolo était enceinte de Lautivogia ». Le roi en fut si contrarié qu'il tomba malade. À la suite de diverses circonstances et de quiproquos (Lautivogia se tua en secret, son frère le roi le chercha en vain), le roi dirigea sa colère contre les deux hommes samoans. Il annonça qu'il allait les faire jeter au feu. Revenons au texte :

« 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 gente dame samoane (*tama'ita'i*). Le roi dit alors : "Qu'on laisse vivre les Samoans !". Depuis ce jour, "Natte-de-Futa" 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. » (Herman [ed.], 1955 : récit 42 ; notre traduction à partir du texte en samoan)

Le récit ajoute :

« c'est depuis ce jour que les nattes sont appelée '*ie toonga*' ».

Ce mot samoan est prononcé /tonga/ avec une voyelle (relativement) longue, mais suffisamment proche de la voyelle initiale du mot désignant le pays voisin Tonga pour que de nombreux Samoans, et apparemment depuis longtemps, pensent que, à une variation phonétique légère près, le mot vient bien de celui désignant le royaume voisin de Tonga. En réalité, comme nous le verrons plus loin, l'origine linguistique est tout autre.

Notons que ce n'est pas l'étoffe en elle-même qui est au centre de l'histoire. Ce n'est pas la création matérielle de la natte qui compte. Les légendes ne comportent pas d'élaboration à propos du lieu originel, du premier pandanus dont les feuilles ont permis la technique, de la découverte ou de la révélation de la technique, etc. En fait, il n'existe pas de légendes ou de mythes de ce genre (dans la littérature et dans la mémoire des Samoans d'aujourd'hui). Un jour, une natte passa de mère en fille... on ne dit rien d'autre. Mais cette natte devint nommée et célèbre une fois qu'elle eut servi de don pour sauver la vie. C'est bien ce qui distingue fondamentalement les nattes fines '*ie toonga*' des nattes de sol et de couchage. En effet, la natte fine devint un objet à consacrer et à affubler de symboles sacrés

(les plumes rouges) une fois que ce qui était un simple tressage (*fala*: c'est le mot utilisé dans le mythe au début), même s'il fut pour la première fois d'une finesse et d'une beauté extraordinaire grâce aux feuilles de l'arbre *lau 'ie*, devint un « paiement-de-la-vie ». Le mot *fala* désigne les nattes de sol et de couchage ; précédé de *lau* (« feuilles ») il peut désigner toute espèce de pandanus (*P. tectorius*). L'un des pandanus, aux feuilles à la texture plus fine, est le '*ie* (var. *laevis*) ; nous avons dit que ce sont ses feuilles qui sont utilisées pour les nattes fines (d'où le mot '*ie* dans l'expression '*ie toonga*). Mais la natte que le récit désigne simplement comme *fala* n'est devenue '*ie toonga* qu'à la fin du récit ; de même que, lorsque l'on donne des nattes '*ie* dans un échange cérémoniel, on ne dit plus simplement qu'on donne des '*ie*, mais qu'on donne des '*ie toonga*.

Ajoutons encore que, dans les variantes samoanes du mythe d'origine, la natte appelée "Une-mais-mille" revint évidemment à Samoa avec les prisonniers délivrés. Mais, dans le royaume de Tonga, on raconte une autre histoire. Après le paiement de la vie, 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, il est dit que personne n'a le droit de voir ces lambeaux, mais ils existent et sont l'un des plus précieux « trésors » de la royauté (Kaeppeler, 1978 : 250 ; Schoeffel, 1995).

Les funérailles sans corps

Un autre usage rituel consiste à capturer par enveloppement-recouvrement l'âme d'un parent mort au loin. On peut entendre aujourd'hui des personnes âgées raconter qu'elles ont participé à cette action rituelle il y a une quarantaine d'années environ, pour un parent disparu en mer :

« nous sommes allés au bord de l'eau avec une natte fine (*'ie toonga*) ; dès qu'un animal est venu sur cette natte, nous avons replié la natte et nous avons pu faire les funérailles. »

La procédure est attestée dès les premiers récits missionnaires du début du XIX^e, puis encore par l'ethnographie postérieure, allemande ou autre.

George Brown est présent à Samoa de 1860 à 1874. Ses écrits montrent de manière générale qu'il parlait et comprenait assez bien la langue. Il fut mêlé de près aussi à diverses guerres locales, et réussit à ramener la paix. Il évoque une guerre en 1869 entre deux districts de l'île de Savaii :

« Quand Vaalepu et Tapusoa furent tués, dans les circonstances que j'ai relatées, leurs amis vinrent quelques jours après et étendirent une étoffe de tapa à l'endroit où les corps étaient tombés. Alors ils ont

prié afin que les esprits soient généreux et reviennent. Ils ont attendu jusqu'à ce qu'un animal quelconque, comme un lézard, une fourmi, un hanneton, vienne ramper sur l'étoffe. Ils l'ont aussitôt emballé et l'ont descendu sur la plage, où ils l'ont enterré. Ils pensaient que l'animal était la matérialisation (*embodiment*) de l'esprit du mort et que, lorsqu'il serait enterré, l'esprit trouverait la paix ». (Brown, 1908 : 50 ; notre traduction)

Notons le fait que les Samoans ne confondaient pas du tout l'insecte capturé et l'âme du mort. Les deux sont distingués et il faut une intervention rituelle par le biais de la natte, pour que cette conjonction symbolique ait lieu. Citons encore le missionnaire John Austin qui résida à Samoa entre 1865 et 1872. Des pêcheurs furent perdus en mer :

« Les Samoans croyaient que l'âme (*spirit*) revenait hanter les survivants durant la nuit. C'est pourquoi ils faisaient le rite suivant. On se rendait au bord de la mer, là où la pirogue a pris son départ et on étendait une étoffe indigène (*spread native cloth*) tout au bord de l'eau, mais sans que l'étoffe touchât l'eau. Deux hommes s'asseyaient, encadrant l'étoffe. Tous les autres s'écartaient un peu et, formant un cercle, ils se prosternaient tous ensemble dans une attitude de prière. Et l'un disait : "Sois clément ô notre dieu, envoie-nous les esprits de nos amis afin que nous puissions les mettre en terre (*Be kind o our god, send us the spirits of our friends that we may bury them*) !" Si rien ne se passait, un autre répétait ces paroles, puis un autre jusqu'à ce que n'importe quoi vint sur l'étoffe, crabe, poisson, papillon ou lézard ; on pensait qu'il contenait l'esprit du mort (*was supposed to contain the spirit of the dead*). S'il s'agissait de plusieurs morts, il fallait attendre qu'un nombre équivalent de ces animaux vinssent sur l'étoffe. Une fois l'animal arrivé, celui-ci était enveloppé dans l'étoffe qui était repliée (*folded up inside the cloth*) et il était enterré avec le même cérémonial que s'il s'agissait du corps du défunt. » (Austin 1921 : 137-38 ; notre traduction)

Sans disposer d'une affirmation explicitement donnée par des Samoans, que ce soit dans ces récits anciens ou aujourd'hui, comment ne pas faire l'hypothèse que c'est la présence de la natte qui a permis cette symbolisation d'un insecte incorporant une âme humaine ?

La natte dans la continuité généalogique et l'idée maussienne de « monnaie »

On peut comparer cette conjonction entre insecte et âme opérée par la natte à une autre circonstance, attestée dans les données anciennes et encore aisément observable. Lorsqu'un clan intronise un nouveau chef, celui-ci prend le nom de l'ancêtre fondateur. Il devient proprement un réceptacle de l'esprit de l'ancêtre, un « *embodiment* » comme disait Brown (ci-dessus). C'est

à ce point sa nouvelle identité que ses enfants, même les plus jeunes, l'appellent immédiatement par ce nom et non plus par son nom de naissance, dans les circonstances quotidiennes même les plus ordinaires (les termes d'adresse de parenté, papa, maman, tonton, etc. n'existent pas : on s'adresse à son père, sa mère, etc. par leur nom propre). Or aucune intronisation de chef ne se fait sans que celui-ci ne soit enveloppé d'une natte. Là encore, je fais l'hypothèse que la natte permet la conjonction symbolique entre le corps du nouveau chef et le principe vital de l'ancêtre fondateur.

La conjonction symbolique, pour le mort au loin comme pour le chef intronisé, porte sur la durée généalogique. Il faut pouvoir enterrer celui qui est mort au loin pour éviter l'absence d'une tombe, lieu nécessaire où il faut parfois se rendre pour invoquer un défunt si son esprit revient importuner les vivants. Il faut aussi que le nouveau chef incarne, en l'ayant incorporée, la continuité du « titre » du clan (le nom de l'ancêtre fondateur). Le mythe d'origine de la natte prend soin de faire traverser à celle-ci plusieurs générations, avant qu'elle puisse révéler qu'elle s'est chargée d'une efficacité qui permet le « recouvrement de la vie ». Il n'est donc pas étonnant de constater que, dans tout échange cérémoniel, les nattes sont les seuls objets de don qui sont annoncés et donnés en étant accompagnés de récits généalogiques : la généalogie de la famille donatrice, mais aussi la généalogie de la natte qui fut donnée une première fois pour tel mariage, ou naissance, ou funérailles ou intronisation, par telle famille à telle autre, puis qui réapparut dans telle autre circonstance semblable d'un don d'une famille à un autre. Bien entendu, ne donnent lieu à ces récits que les nattes connues comme étant anciennes ou à l'allure ancienne (la finesse des fils en atteste l'ancienneté, ainsi que les trous rapiécés qui sont autant de décorations historiques et non des défauts).

En traversant les générations et les échanges, les nattes se chargent d'une sorte de valeur-ancêtre, et c'est là, par hypothèse, qu'elles acquièrent ce statut de trésor, cette efficacité de sauver la vie. C'est là aussi qu'elles trouvent la possibilité d'être un contre-don universel. En effet, dans l'échange cérémoniel, les nattes viennent en retour d'un don de nourritures (et jadis d'objets particuliers servant à la guerre, à la construction de maisons et pirogues, et les éléments eux-mêmes pour faire pirogues et maisons).

Dans son fameux *Essai sur le don*, Marcel Mauss avait relevé l'exemple samoan et fut particulièrement intéressé par l'asymétrie entre les dons présentés dans la littérature dont il disposait (quelques récits de missionnaires puis d'ethnographes allemands) (Mauss, 1973 [1925] : 156-159).

Cette littérature identifiait des nattes (et tapa) d'un côté (et retenait le mot samoan noté alors *tonga*) et des nourritures et instruments divers d'un autre (notés comme étant ce que les Samoans appelaient *'oloa*), mais elle cherchait à comprendre la différence en termes d'oppositions distinctives simples, en particulier par la symbolique de la catégorisation sexuée : bien féminins et bien masculins. Elle superposait abusivement plusieurs ordres de fait. D'une part, dans le mariage, le « côté de la fiancée » apporte des nattes, le « côté du fiancé » des nourritures et instruments. D'autre part, mais cela n'a rien à voir, les nattes sont fabriquées par les femmes, les nourritures et instruments surtout par les hommes (en fait chaque sexe peut aider l'autre dans chacune des deux tâches). Mauss n'avait pas les données pour écarter cette interprétation sexuée, et il l'a reprise en partie, ce qui a conduit d'autres ensuite, comme Annette Weiner, à donner à leur tour de l'importance à l'opposition sexuée dans la comparaison des dons cérémoniels aux Trobriand et à Samoa, puis plus largement en Océanie (Weiner, 1982, 1985, 1989, 1992). Mais, par ailleurs, Mauss eut la perspicacité de noter un fait pour lui massif, qui transparaissait dans la littérature ethnographique même si celle-ci n'en faisait rien. Les nattes sont :

« des paraphernalia permanents [...], ce sont en somme des sortes d'immeubles par destination. [Alors que] les *'oloa* désignent en somme des objets, instruments pour la plupart [...] ; ce sont essentiellement des meubles. » (Mauss, 1973 [1925] : 156)

Ce passage fameux fut souvent mal compris et simplifié (et déformé dans les traductions). Interprétons ces expressions. Pour les nattes : au niveau global (« par destination »), ces objets matérialisent des valeurs immuables (« immeubles ») ; même s'ils circulent dans les échanges, ils symbolisent des faits sociaux permanents (le rapport à la terre : « le sol » ; la continuité généalogique : « le clan »). Pour les *'oloa* : ces objets ne sont pas attachés, ils ne représentent pas une permanence, ils sont mobiles (« meubles ») par définition. Mauss en concluait 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, *ibid.* : 157)

Mauss élaborait davantage : dans les dons du mariage, les *'oloa* sont « des objets, instruments pour la plupart, qui sont spécifiquement ceux du mari ». Les *tonga* quant à eux sont 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. » (Mauss, *ibid.* : 156)

Il ajoutait, en citant le missionnaire Ella :

« [...] Le Rev. Ella [...] décrit ainsi les *'ie tonga* (nattes) : « Ils étaient la richesse principale des indigènes ; on s'en servait autrefois comme d'un moyen monétaire dans les échanges de propriété, dans les mariages et dans les occasions de spéciale courtoisie. On les garde souvent dans les familles comme *'heir-loms* (biens substitués) [comprendons : en héritage] et bien des vieux *'ie* sont connus et plus hautement appréciés comme ayant appartenu à quelque famille célèbre ». » (Mauss, 1973 [1925] : 156-157 n.6)

Mauss a trouvé là une affirmation nette dont il a, sans aucun doute, apprécié immédiatement la portée : les nattes représentent le groupe (familial) et son histoire, elles sont un objet d'héritage, leur histoire familiale est connue, même une fois qu'elles sont données.

Mauss n'a fait appel à l'exemple samoan qu'en guise de brève introduction à son premier chapitre, avant de passer à l'exemple māori. Comme ce dernier exemple est devenu le point central de la plupart des relectures de l'*Essai sur le don*, à la suite du commentaire de Lévi-Strauss de 1950 qui lui-même ne retenait que l'exemple māori, on ne s'est jamais demandé pour quelle raison Mauss avait présenté, même en seulement trois pages, l'exemple samoan avant de passer au cas māori. Mais la réponse est dans le texte. Mauss fut intéressé de voir à Samoa un circuit de dons constitués en deux catégories bien différentes, où seule l'une des deux présentait une valeur de permanence, une transmission transgénérationnelle, bref des objets « sacrés » au sens donné à ce concept par l'École sociologique française à partir des années 1908-1910. Il pouvait ainsi introduire son sujet : non pas le don en général, sous toutes ses formes, comme on a voulu le faire dire à Mauss par la suite, mais les dons « sacrés ».

Aussitôt après avoir conclu qu'à Samoa « certaines propriétés appelées *tonga* sont plus attachées au sol, au clan, à la famille et à la personne que certaines autres appelées *olao* », Mauss pouvait généraliser :

« Mais si nous étendons notre champ d'observation, la notion de *tonga* prend tout de suite une autre ampleur. Elle connote en māori, en tahitien, en tongan et mangarevan, tout ce qui est propriété proprement dite, tout ce qui fait riche, puissant, influent, tout ce qui peut être échangé, objet de compensation. » (Mauss, 1973 [1925] : 157)

Ici, Mauss fait une note renvoyant au dictionnaire comparatif de Tregear (1891). Il y trouve que les *tonga* de Samoa, les *taonga* des Māori, les *taoa* de Tahiti, etc. sont des mots apparentés. Il continue :

« Ce sont exclusivement les trésors, les talismans, les blasons, les nattes et idoles sacrées, quelquefois même les traditions, cultes et rituels magiques. Ici nous rejoignons cette notion de propriété-talisman dont nous sommes sûrs qu'elle est générale dans tout le monde malayo-polynésien et même pacifique entier. » (*ibid.*)

Ainsi, l'exemple des *taonga* māori développe un cas à partir d'une « notion [...] générale » de « propriété-talisman ». Et cette notion elle-même est proposée au lecteur comme une généralisation, au niveau d'une grande famille de langues de l'Asie du Sud-Est et de la Polynésie (« monde malayo-polynésien »), posée à partir d'un premier constat effectué sur « les propriétés appelées *tonga* » de Samoa : « si nous étendons notre champ d'observation, la notion de *tonga* prend tout de suite une autre ampleur... »⁴.

Mauss voit aussi, en lisant Ella, que les nattes sont – ou étaient – une monnaie. Il cite les mots du missionnaire : « un moyen monétaire dans les échanges » (*ibid.*). Cette dernière qualité a évidemment attiré l'attention de Mauss. Il faut savoir que, dans le reste des pages de l'*Essai*, Mauss fait plusieurs références à son étude de 1914 sur l'origine de la monnaie à partir d'une notion de « talisman », à chaque fois en citant le cas des nattes de Samoa. Lorsque, dans le premier chapitre de l'*Essai sur le don*, Mauss annonce sa généralisation préalable sur une « notion » qui est « générale dans tout le monde malayo-polynésien », une « notion de propriété-talisman », il indique en note que tous les faits dont il a parlé dans son texte sur la monnaie (Mauss, 1968 [1914]) « appartiennent à ce domaine » (Mauss, 1973 [1925] : 157). Et dans ce texte de 1914 sur la monnaie, Mauss cite précisément les exemples qui seront au centre de son analyse dans l'*Essai* : le *mana* des Mélanésien, le *manitou* des Algonquins, « la notion de talisman » chez les Kwakiutl ainsi que les *churinga* « emblèmes sacrés » des Australiens. Mais il n'avait pas encore regardé du côté polynésien.

Plus loin dans l'*Essai*, Mauss consacre deux pages entières, même si c'est sous forme d'une note infrapaginale, à résumer son texte de 1914 sur la monnaie (1973 [1925] : 178-179). Il souligne que les coquillages mélanésien, « les cuivres blasonnés du nord-ouest américain et les nattes de Samoa » dont il parle dans l'*Essai* en sont un bon exemple. Dans son texte de 1914 sur la monnaie, à chaque exemple, Mauss voyait un lien entre un usage de monnaie et « la notion de pouvoir magico-religieux » ou « la notion plus précise de sacré » (Mauss, 1968 [1914] : 107-08). Il en tirait l'hypothèse que l'idée de

4. Nous achevons un ouvrage dont la première partie est entièrement consacrée à relire l'*Essai sur le don* dans cette nouvelle perspective (Tcherkézoff, à paraître). La deuxième partie présente en détail les données mythiques et rituelles du don des nattes samoanes.

« talisman » est à l'origine de celle de monnaie : la possession du talisman conférait « un pouvoir qui devint aisément un pouvoir d'achat » (Mauss, 1968 [1914] : 111).

Quelques années plus tard, le cas des nattes de Samoa avait attiré son attention à cause du caractère dualiste des dons, mais aussi parce que le missionnaire Ella avait eu une petite phrase sur le « moyen monétaire » que ces nattes constituaient. Mauss a cité cette phrase dans les trois pages qu'il a consacrées au cas samoan. Mais, apparemment, l'idée a continué à l'intéresser, car, vingt pages plus loin dans l'*Essai*, après avoir quitté le chapitre consacré à la Polynésie, il y revient en évoquant dans une note un projet :

« 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. » (Mauss, 1973 [1925] : 174 n. 2).

Regardons rapidement le résumé que Mauss nous donne dans l'*Essai* de son analyse de 1914 sur l'histoire de la monnaie :

« 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 [dans l'*Essai*]. »

Il est vrai que ces choses précieuses diffèrent de ce que nous avons l'habitude de concevoir comme des instruments libératoires. 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 [...]. » (Mauss, 1973 [1925] : 178-79 n. 1)

Mauss développe ensuite sa théorie sur l'histoire de la monnaie. On doit concevoir trois phases, dit-il. Il précise que son texte de 1914 n'avait identifié que la première phase. C'est son *Essai sur le don* qui a pour tâche de développer la suite, du moins la « deuxième phase ». Il s'agit de la phase où les « choses précieuses », ayant conservé leur « nature magique » de « talismans *life-givers* » – donc capables d'opérer un « don-de-vie » –, ont commencé à être utilisées comme « moyen d'échange et de paiement », créant ainsi une « circulation très générale à l'intérieur d'une société ».

Une « première phase » de l'histoire de la monnaie est celle-ci (et Mauss indique au lecteur de se reporter à son texte de 1914) :

« L'humanité [...] 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 (À ce moment, nous n'avions 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 [dans l'*Essai*]. »

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. » (Mauss, 1973 [1925] : 178-79 n. 1)

Cette troisième « phase » ou « stade », c'est la monnaie moderne.

Pour la première phase, Mauss accorde une grande importance aux choses durables, celles qui « n'étaient pas détruites par l'usage ». Sans aucun doute, il a emprunté au Durkheim des *Formes élémentaires de la vie religieuse* (plus exactement aux discussions qu'il eut avec lui, puisque l'on sait que ce monument final de l'œuvre durkheimienne fut écrit à deux mains). Dans cet ouvrage, Durkheim évoque le tatouage comme un exemple parmi d'autres d'un fait très général : « sans symboles, les sentiments sociaux ne pourraient avoir qu'une existence précaire ». En effet, explique-t-il, si ces sentiments sont forts quand les hommes sont « assemblés » dans les moments de fête, ils se diluent ensuite en souvenirs. Mais...

« Mais si les mouvements par lesquels ces sentiments se sont exprimés viennent s'inscrire sur des choses qui durent, ils deviennent eux-mêmes durables. Ces choses les rappellent sans cesse aux esprits [des individus] et les tiennent perpétuellement en éveil [...]. Ainsi l'emblématisation, nécessaire pour permettre à la société de prendre conscience de soi, n'est pas moins indispensable pour assurer la continuité de cette conscience. »

Il faut donc se garder de voir dans ces symboles de simples artifices. » (Durkheim, 1968 [1912] : 331-332)

Les « symboles » évoqués par Durkheim sont des « emblèmes » de la cohésion sociale. Durkheim développe alors le thème suivant : si les choses qui servent à symboliser ces sentiments collectifs paraissent à l'observateur être « étrangères » au groupe, ce n'est pas dû au hasard d'étiquettes conventionnelles. Cette étrangeté

« ne fait que figurer sous une forme sensible un caractère réel des faits sociaux, à savoir leur transcendance par rapport aux consciences individuelles. » (Durkheim, 1968 [1912] : 331)

Durkheim rappelle son idée de base : chaque individu a « le sentiment » qu'il « reçoit du dehors » ses représentations du fait social, car, pour lui, ces idées émanent du « groupe », lequel est toujours ressenti par l'individu comme une entité *sui generis*, extérieure et transcendante (ce qui est logique puisque l'individu voit toujours son groupe d'appartenance comme un fait social qui lui préexiste). C'est cela qui conduit les individus à « objectiver » ces sentiments sur des emblèmes :

« Si la force morale qui soutient le fidèle ne provient pas de l'idole qu'il adore, de l'emblème qu'il vénère, elle ne laisse pas cependant de lui être extérieure et il en a le sentiment. L'objectivité du symbole ne fait que traduire cette extériorité.

Ainsi, la vie sociale, sous tous ses aspects et à tous les moments de son histoire, n'est possible que grâce à un vaste symbolisme. Les emblèmes matériels, les représentations figurées, dont nous avons plus spécialement à nous occuper dans la présente étude [objets religieux], en sont une forme particulière ; mais il en est bien d'autres. Les sentiments collectifs peuvent également s'incarner dans des personnes [chefs sacrés] ou dans des formules : il y a des formules qui sont des drapeaux ; il y a des personnages, réels ou mythiques, qui sont des symboles [...]. » (Durkheim, 1968 [1912] : 331-332)

Dix ans plus tard, c'est dans cette énumération que Mauss a placé les objets de dons, du moins quand ces dons sont « sacrés » (« prestation totale »). Mais il faut rectifier l'hypothèse de Mauss concernant le caractère durable des objets précieux, qui aurait attiré l'attention lors de la première phase de la monnaie et aurait conduit « l'humanité », comme Mauss écrivait, à doter ces objets précieux d'un « pouvoir d'achat », lequel aurait permis à son tour l'éclosion d'une deuxième phase où ces objets ont commencé à faire office de monnaie tout en étant encore « attachés à des personnes ou à des clans ». En effet, les nattes fines de pandanus, et davantage encore le tapa, sont très sensibles à l'humidité et au frottement. Ces étoffes s'effilochent et se déchirent

aisément. Elles n'ont rien des « monnaies » de coquillage (Mélanésie), de pierre (Micronésie), d'ivoire (Fidji), qui, quant à elles, présentent en effet un caractère intrinsèque de résistance à l'usure.

Autrement dit, le cas polynésien incite à modifier la formulation. Un objet-talisman, aussi fragile soit-il, peut devenir aussi « monnaie » si la société lui accorde un statut de durabilité, même si elle ne trouve pas cet objet déjà préparé à résister au temps. De fait, en Polynésie, les nattes fines et tapa précieux devaient être conservés avec un grand luxe de précautions (enveloppés dans des tapa non précieux et des nattes de couchage, puis posés en hauteur sur des étagères accrochées au toit). Mais on prenait cette peine parce que ces objets étaient des *sacra*. Donc on les rendait durables. Bien sûr, on ne pouvait éviter les déchirures – et, à Samoa en tout cas, on adopta donc l'attitude 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, mais simplement de fabriquer des objets qui puissent durer suffisamment pour être hérités sur plusieurs générations – 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 évidemment être remplie par des nourritures, cuites ou crues, ou même par des animaux domestiques sur pied⁵. On peut donc dire que la civilisation samoane 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).

Samoa peut illustrer aussi la « troisième phase » de la monnaie. À côté des monnaies de métal occidentales qui circulaient au XIX^e siècle, ce furent encore les nattes de pandanus qui devinrent véritablement la monnaie de la « troisième phase » samoane, entre 1890 et 1930 environ. Sous un modèle de plus petite taille et avec une largeur de lanière plus grande, les nattes devinrent anonymes et fabriquées en série, tout en acquérant la capacité de pouvoir payer à peu près tous les services, même hors du cadre cérémoniel, comme j'ai pu l'observer moi-même. Ironie de l'histoire, au même moment où Mauss écrivait l'*Essai* et voyait dans les nattes samoanes un bel exemple de la deuxième phase de la monnaie, en s'inspirant d'une ethnographie recueillie entre 1850 et 1890, ces nattes entrèrent dans une « troisième phase » – dont Mauss pensait pourtant qu'elle était réservée au monde antique puis au monde

5. 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, par exemple.

européen moderne. Dans les années 1980 encore, cette troisième phase survivait sous certains aspects. Chacun pouvait venir gager des nattes auprès d'un commerçant chinois de la ville pour obtenir des biens de consommation.

Payer et envelopper-recouvrir. Note sur le vocabulaire de Tonga et Samoa

La valeur monétaire et cérémonielle de la natte est un artefact social bien plus qu'une conséquence de qualités matérielles naturelles. Ce qui a donné aux nattes samoanes 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 agir pour opérer une conjonction symbolique. Le coupable est réellement sauvé, le chef réellement intronisé (il est « devenu » le nom-de-l'ancêtre), le don initial d'un échange a été accepté et a pris sens en étant « payé » par la natte. Mais pourquoi une natte ? La question n'est pas de se demander pour quelle raison une société doit avoir une « monnaie », Mauss y a répondu. Tout objet peut devenir une monnaie si on lui prête une durabilité, ne serait-ce qu'immatérielle : non le pouvoir de résister à l'usure au contact des choses matérielles, mais l'idée qu'il peut et doit traverser les générations, et donc de symboliser aussi, d'une certaine manière, la mémoire généalogique et le flux des générations. Le tapa tongien le symbolise en portant une longue succession de motifs qui font référence à un clan, à des titres. La natte samoane le symbolise peut-être par le fait d'entrelacer les fibres. Il n'y a pas de commentaires explicites à ce sujet, mais dans une société voisine, Rotuma, ce commentaire a été relevé à propos des nattes cérémonielles (Hereniko, 1995). En tous cas, comme le tapa tongien, et comme tous les *taonga* māoris (Tapsell, 1997 ; Henare, 2007), elle est le témoin d'une généalogie.

Mais la natte samoane comme le tapa tongien, comme les capes hawaïennes et māories, ont ceci de commun qu'ils peuvent constituer un enveloppement-recouvrement. Ces étoffes sacrées invitent à généraliser, car il se trouve que, dans toute la Polynésie, le don le plus valorisé fut et est une enveloppe : natte obtenue par tressage, tapa obtenu par battage et collage, cape portée sur le dos, tressée et recouverte de plumes (Hawaii, Māori), etc., ceinture de plumes, souvent rouges (Tahiti, Samoa, etc.). Il faut s'arrêter sur cette propriété d'envelopper-recouvrir, car ces nattes, tapa, capes etc. ne servaient pas de vêtement pour se protéger du froid ou du frottement au cours d'un travail (pour cela, les insulaires utilisaient des capes et jupes faites de feuilles dures ou de fibres différentes et résistantes, selon les archipels). Mais ce sont les gestes et les

mots prononcés lors du rituel qui soulignent l'enveloppement-recouvrement : le coupable recouvert, l'âme du mort au loin ramenée chez les siens, le chef identifié au nom de l'ancêtre, et, dans les échanges cérémoniels, la superposition de ces mots du « recouvrement » avec les mots du « paiement », quand – et seulement quand – c'est le don des nattes qui est lancé, et qui « paye/recouvre » un don initial.

Dans l'échange cérémoniel, les nattes viennent en retour d'un don initial. Elles sont le contre-don, à ceci près que cette expression courante dans la littérature anthropologique est inadéquate. Elle laisse penser que don et « contre-don » sont au même niveau de valeur. En réalité, les nattes viennent « payer » – et – « recouvrir » le don initial, comme le dit la langue samoane cérémonielle, où nous retrouvons l'image et le mot déjà révélés dans les rites et les mythes où la natte sauva des vies. L'étude du vocabulaire employé dans l'échange montre la prégnance de ces deux notions : payer et recouvrir. Nous traduisons par « payer » car le mot employé, *totogi* (ou *tau*), est celui-là même qui, dans la vie économique urbaine de Samoa, dans le commerce moderne, apparaît dans toutes les occasions où nous parlons en Occident de « paiement » et de « prix » d'un objet de vente. Mauss aurait apprécié : visiblement, quand la notion importée du paiement occidental est apparue à Samoa, au début du XIX^e, le vocabulaire qui a paru adéquat aux Samoans fut celui qui s'appliquait déjà au mouvement de la monnaie cérémonielle constituée par les nattes qui venaient en contre-don.

L'idée de recouvrir quant à elle, n'a pu être relevée par Mauss. Il lui aurait fallu entrer dans les transcriptions samoanes des échanges notés par les ethnographes. Or les traductions que ces mêmes ethnographes donnaient unifiaient tous ces mots sous les vocables de donner et payer. Mais les textes en samoan le disent bien : les nattes qui payent le don initial viennent aussi le « recouvrir », et ce sont les mêmes mots (en particulier *pulou* et *'afu*) que ceux utilisés par le coupable qui se recouvre au sens propre d'une natte et par Tauolo qui sauva sa vie et celle de ses compagnons samoans en déployant sa natte devant le roi de Tonga.

Évoquons brièvement un récit ancien, où un chef de clan et sa suite rendent visite au village d'où son épouse est originaire. 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 'olao*) ; c'est apporté en faisant le recouvrement (*fai ai ma le 'afu*). »

La famille de l'épouse « fait avec des *toonga* ». Cette expression ancienne, attestée dans divers récits (on trouve aussi : « fait ces *toonga* » [Krämer, 1995, II : 55]), ne s'entend plus aujourd'hui sous cette forme. On dit aujourd'hui qu'on « donne des *toonga* » ou qu'on « donne des *'ie toonga* ». L'explication tient tout simplement à la disparition des *tapa*, déjà mentionnée. Aujourd'hui, quand on donne des *toonga*, on donne des nattes (fines). Naguère, quand on donnait des *toonga*, on donnait des nattes fines et des *tapa* et « faire les *toonga* » qualifiait le don de ces étoffes cérémonielles. L'affaire est importante. Si aujourd'hui la « natte fine » se dit *'ie toonga*, il ne faut surtout pas croire que le mot *toonga* désigne une « natte » (fine ou pas). Les *toonga* étaient une catégorie de dons, celle des étoffes cérémonielles, avec des éventails tressés de la même manière, et des huiles pour le corps – ce qui laisse penser que le point commun à cette courte liste était la possibilité d'envelopper-recouvrir le corps.

De ces dons apportés par la famille de l'épouse on dit qu'ils « 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). Ne nous attardons pas sur le mot « payer » ; ce n'est pas *totogi*, mais un autre, *fa'atatau*, sur la base *tau*, mot absolument courant aujourd'hui pour dire « acheter » ; sans son préfixe causatif *fa'a-*, la base *tau* signifie « prix » et, comme verbe, « compter ». Enfin, le récitant précise que ces dons sont apportés pour « recouvrir » (*'afu*). Poursuivons :

« [...] on déploie (*folā mai*) les *toonga* qui ont payé (*taiti*) 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 !” »

On pourrait croire que, cette fois, tout est terminé. Mais il reste encore à « veiller à la relation » (comme disent les Samoans aujourd'hui pour toute relation sociale) entre le chef-sacré venu en visite et ses propres 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 (le mot *'ie* n'apparaît pas). Nous dirons simplement « nattes » pour ne pas répéter « certainement nattes fines et *tapa* » :

« Le chef [des visiteurs] fait face [à son groupe] [et veille à ce que] les nattes soient distribuées (*tali*) 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 ! Nous les orateurs (*matou tula*), tout ce que tu désireras, toujours nous le ferons de bon cœur (*loto malie*)” ».

L'« avidité des orateurs pour les nattes fines » est un thème proverbial, aujourd'hui encore. La manière, illustrée dans ce récit, qui consiste à ne pas tout distribuer immédiatement, afin de pouvoir « faire face » à des demandes supplémentaires, reste une pratique courante et relativement codifiée.

Mais l'étranger peut entendre dans ce genre de présentation que cette relation chef/orateur est en somme un échange de bons procédés, un échange symétrique. Il est donc très important de noter que ce texte, sans ambiguïté aucune, réaffirme que les dons de type *toonga* sont le « recouvrement » d'un don initial. Le recouvrement opéré par les *toonga* entre la famille de l'épouse et celle du mari se prolonge par la relation, au sein de la famille du mari, entre ce dernier, qui est le « chef » (le chef-sacré *ali'i*), et les chefs-orateurs. Ces mêmes *toonga* sont aussi le don qui, reçu par le chef, est distribué par lui à « ses familles », à ses orateurs, pour « recouvrir » les efforts des orateurs qui ont préparé des cadeaux de nourriture (les cochons) et qui ont fait le « travail » du voyage (la fatigue et les dangers qu'il implique). En dehors des grands échanges de ce type, la relation normale d'échange entre orateur et chef dans un village est déjà celle que ce récit illustre : le premier apporte de la nourriture au second, chaque jour ou en tout cas quand il prépare un « four » (une quantité de nourriture cuite à l'étouffée)⁶ chez lui, et espère des nattes en retour (et, aujourd'hui, aussi des billets de banque).

Les *toonga* sont dits les « *toonga* du recouvrement », « déployés avec recouvrement ». L'ethnographe allemand Krämer relève l'emploi récurrent du mot « *'afu* » dans ce texte, que nous traduisons par « recouvrir », et donne son propre commentaire dans une note :

6. Dans un tel four, les nourritures sont placées sur un lit de pierres chauffées à blanc pour être cuites à l'étouffée et le tout est recouvert de grandes feuilles de bananier ou/et d'arbre à pain, de palmes du cocotier, surmontées aujourd'hui de sacs de jute et de morceaux de tôle.

« *ʻāfu* [...] ici désigne le contre-don de chacun. Quand les nattes fines, après avoir été déployées, sont présentées, on dit : “cette natte-ci est pour vous en tant que contre-don, etc.”, *ʻō le tasi lenēi ʻie o lou ʻāfu*, et, à la dixième par exemple, ils rassemblent tous ces dons et peuvent dire : “Regardez, ô grand chef, voici dix nattes en tant que contre-don pour vous”, *Silasila mai lau aʻfioga ʻō ʻie na e sefulu o lou ʻāfu*. Depuis quelque temps, une natte fine est en général donnée en équivalence pour un lot d’objets modernes de la catégorie *ʻōloa*. » (1995, I : 125 n. 187 ; notre traduction à partir de la traduction anglaise de 1995 de l’original allemand de 1902)

Traduisons plus littéralement les deux phrases que Krämer cite en samoan :

« cette natte (*ʻie*)-ci, c’est votre recouvrement »
 « regardez ô grand chef, ces nattes-ci sont dix pour votre recouvrement. »

Avec la notion de « contre-don », Krämer ne pose pas la question de la hiérarchie entre les dons du groupe de l’épouse et ceux du groupe de l’époux ; il laisse la possibilité d’une interprétation en termes d’une simple opposition distinctive.

Notons au passage que ce récit, auquel on peut joindre bien d’autres, permet de résoudre une contradiction apparente qui a été relevée entre le vocabulaire du don à Tonga et à Samoa (Marsaudon, 1993 : 407-408 ; Linnekin, 1991). Aujourd’hui, à Tonga, le mot *koloaʻ* désigne les cadeaux d’étoffes cérémonielles (les tapa) ; un autre mot, *ngaue*, basé sur l’idée de « travail », désigne les cadeaux de nourritures et objets. On appelle aussi le don des nourritures *kai*, du mot signifiant précisément « nourritures » ; c’est le cas dans d’autres sociétés voisines aussi (Douaire-Marsaudon, 1997). Mais à Samoa, aujourd’hui, et déjà en partie à l’époque de Mauss, le mot *ʻōloa* désigne les nourritures et matériels divers. Les étoffes cérémonielles pour leur part étaient les *toonga*. En fait, avec une comparaison à l’échelle trans-polynésienne et l’aide des dictionnaires qui ont entrepris de reconstruire les racines du proto-polynésien, on s’aperçoit aisément que le mot *koloa* / *ʻōloa* signifiait « richesses, biens de valeur » en général et pouvait aussi bien à l’occasion désigner à Samoa les nattes fines et les tapa. Le mot *toonga* en revanche ne s’applique qu’aux dons cérémoniels samoans aujourd’hui entendus comme des « nattes » (fines), mais en fait il désignait non pas certains objets de dons dans leur matérialité, mais un *type de dons*, celui que la famille évoquée dans ce récit a fait : elle « a fait les *toonga* ». Sur une base commune, les deux langues ont connu une évolution distincte. Sur l’idée générale et transpolynésienne de biens de valeurs, richesses (*koloa* / *ʻōloa*) le tongien a

utilisé ce mot pour désigner les dons les plus valorisés, les étoffes (tapa). Mais à Samoa, ce mot s’est appliqué au début du XIX^e aux échoppes des premiers colons, dont la boutique fut appelée « la maison des richesses » (*faleʻōloa*), mot resté courant aujourd’hui pour toute forme de « magasin ». Et ces aventuriers, tous hommes, qui prirent femme à Samoa, apportèrent comme cadeaux de mariage ce qu’ils vendaient dans leurs boutiques (nourritures en conserve et matériels divers). Ils apportèrent les choses de la maison-des-*ʻōloa*, ou en bref des *ʻōloa*. À Samoa le mot a évolué vers ce sens restreint de dons de nourritures, matériels, biens importés, typiquement donnés par le « côté du fiancé » dans un mariage. À Tonga, le mot a conservé le sens général proto-polynésien de bien de valeurs et s’est spécialisé sur les biens les plus valorisés, les tapa.

Il reste à s’interroger sur ce mot samoan *toonga*, dont Mauss pensait – en s’aidant du dictionnaire de Tregear –, et il avait raison, qu’il était l’homologue linguistique des *taonga* māoris. Ces objets de dons sont devenus fameux parce que Mauss, et plus encore Lévi-Strauss, ont voulu comprendre la notion qui semblait attachée à un don de *taonga* : le fameux « esprit du don », le *hau*. On peut aujourd’hui mieux comprendre la notion māori de *hau* en passant par son équivalent samoan, le *sau* (la variation h/s est régulière entre les deux langues). C’est une notion cosmologique de grand rendement, qui renvoie en somme à la capacité de donner la vie. N’entrons pas dans cette étude du *hau/sau*, faute de place (voir Tcherkézoff, 2012), mais poursuivons notre réflexion sur les *toonga* et les *taonga*. Dans les deux sociétés, il s’agissait – et il s’agit toujours – de « trésors ». À Samoa, s’il faut chercher un point commun aux dons *toonga* de jadis, c’est sans doute l’enveloppement du corps. En pays māori, la généralité est encore plus grande et nous revenons encore une fois à la dimension immatérielle. Une étude très documentée (Tapsell, 1997) a bien montré que le mot peut s’appliquer à tout objet et à toute notion même intangible (une formule rituelle par exemple) si les anciens décident de l’identifier à tel ou tel ancêtre par une procédure de consécration – plus précisément, en l’attachant au pouvoir mystique (*mana*) de tel ou tel ancêtre (voir Tcherkézoff, 2012, pour un résumé).

Pour comprendre la valeur des *toonga* samoans, il ne faut donc pas chercher du côté de leur matérialité : ce ne sont pas des « étoffes ». C’est le mot *ʻie* qui porte cette idée, seul ou dans l’expression *ʻie toonga*. Les nattes fines *ʻie toonga* sont des étoffes *ʻie* aptes à entrer dans un don défini comme « faire-les-*toonga* ». C’est un don

7. Il s’agit de l’équivalent du mot samoan *ʻōloa* qui comprend une occlusion glottale initiale. Notons que cette variation du tongien au samoan est régulière.

qui permet de « recouvrir » un don initial ainsi que le donateur lui-même. Celui-ci est « recouvert » du fait que les nattes qui sont données en contre-don sont présentées largement déployées (voir photos 5-6), prêtes à l'envelopper symboliquement. Dans les récits des premiers contacts, l'enveloppement n'était pas que symbolique. Dans ces récits concernant toute la Polynésie, on trouve fréquemment la scène où les premiers visiteurs européens donnent les cadeaux qu'ils ont prévus (verroterie, outillage de fer, etc.). En retour, ces visiteurs sont réellement enveloppés par leurs hôtes dans de très grandes longueurs de tapa (Tcherkézoff, 2008 : chap. 10 ; 2010 : chap. 13). Les visiteurs n'y comprirent pas grand-chose mais furent charmés car, le plus souvent, les officiants donateurs étaient de jeunes femmes ou filles, agissant sur ordre des chefs, qui venaient le corps entouré de ces étoffes et les déroulaient avant de les donner, se retrouvant « toute nues » selon la plupart des récits européens (en fait, certains documents plus précis indiquent qu'elles avaient leur « malo », sorte de ceinture de tapa qui passait entre les jambes, objet non cérémoniel mais simplement vestimentaire ; mais à l'époque, pour un visiteur européen et masculin, une femme qui se dénudait ne serait-ce que le buste était déjà « nue » et le visiteur déjà en proie à un grand émoi ; voir Tcherkézoff, 2010 : chap. 12).

Le recouvrement-enveloppement pourrait avoir été une valeur très ancienne attachée à ces dons *toonga*. La discussion à propos de l'étymologie, qui s'avère très complexe en raison de sa faible transparence, aboutit à détecter une racine proto-polynésienne (**tago-ga*) désignant le fait de couvrir, et qui s'appliquait et s'applique encore aussi au recouvrement du four enterré. Cette cuisson polynésienne était conçue comme une véritable transformation invisible qui faisait d'éléments impropres à la consommation un don de vie. Toute une symbolique du cru (et donc en particulier pour le cochon) met en scène des dangers de mort. L'animal doit être cuit sans que le sang en sorte ; la vue du sang peut produire des états de colère indescritibles. Une viande mal cuite et qui ressortirait avec des morceaux encore sanguinolents est le meilleur moyen pour un jeune homme chargé de la cuisson au four de se faire rosser sévèrement par les adultes pour lesquels il prépare le four.

En effectuant un recouvrement, la natte opèrerait-elle une transformation « vitale », relevant du cycle de la vie ? Sans aucun doute, quand on voit que ces nattes (avec, jadis, les tapa, souvent placés sous la natte) étaient et sont encore aujourd'hui l'enveloppe cérémonielle obligatoire (la littérature dit trop souvent et bien abusive-

ment le « vêtement ») pour le nouveau-né, pour la fiancée qui s'avance sur l'autel du mariage, pour le chef qui va être intronisé, et pour le corps qui vient de rendre l'âme.

C'est à ce point qu'il nous faut observer, pour terminer, les plumes rouges qui bordent la natte.

Les plumes rouges et les pouvoirs de vie

Aujourd'hui, aucun Samoan ne commente (et ne peut commenter, semble-t-il) la raison de leur présence, mais chacun indique nettement que, sans ces plumes, une natte n'est pas une natte (fine). L'affaire semble simplement décorative dans la mesure où, aujourd'hui, on se procure aisément ces plumes : simple duvet de volaille peint en rouge. Mais les personnes âgées se souviennent très bien que, selon la tradition, ces plumes ne pouvaient être récupérées que sur la petite portion rouge du plumage situé sur la gorge d'un perroquet lui-même de très petite taille, le *sega* (*Vini australis*). Il se trouve que c'était et c'est encore le seul perroquet de toute l'aire samoane, son existence a donc nécessairement retenu l'attention des habitants. Aujourd'hui il est devenu rare (il est une proie pour les rats). Il est donc tentant de regarder du côté des mythes et légendes pour en savoir un peu plus sur le *sega*. Aucun spécialiste de la littérature orale samoane n'a regardé de ce côté. Pourtant, le matériel est riche. Faute de place, nous ne ferons ici qu'en donner un résumé⁸.

Mais d'abord je mentionnerai une observation sur une croyance plus récente. Jusque dans les années 1940-1950, chaque village avait une ou plusieurs « vierges cérémonielles », filles non mariées de grands chefs locaux. Tant que cette fille n'était pas mariée, elle avait la plus stricte interdiction d'avoir des relations sexuelles. Son habit cérémoniel était la natte fine. L'interdit sexuel qu'elle devait respecter s'étendait en fait à toutes les filles non mariées, même si la surveillance de celles-ci était moins stricte. L'une des dernières femmes qui eut ce statut, encore en vie et alerte dans les années 1980, m'a raconté que, selon une croyance ancienne qu'elle avait entendue dans sa jeunesse, si une fille quelconque du village brisait cet interdit et « tombait » (perdait sa virginité), la natte fine de la vierge cérémonielle perdait l'une de ses plumes rouges qui se détachait. Une analyse complémentaire, déjà publiée (Tcherkézoff, 2003 : chap. 7), montre les liens entre plusieurs obligations, interdits et croyances. Dans les mariages traditionnels qui furent encore observés jusque dans les années 1950, l'importance de la virginité pré-nuptiale était centrée sur le fait de

8. Le dossier sera inclus dans la deuxième partie de Tcherkézoff (à paraître).

pouvoir recueillir comme il convient le sang de la défloration : déposé sur une étoffe cérémonielle très particulière (non pas une natte fine, mais une sorte de pelage blanc fait de fibres) et exposé ; en outre, tous les participants tentaient, en touchant la nouvelle épouse, d'en avoir un peu sur les mains et apposaient leurs mains sur leur visage. Si ce sang était perdu (par une perte de la virginité subie en dehors du cadre rituel du mariage), la femme était dite « asséchée », et risquait d'être stérile. La cérémonie du mariage était en fait le début d'un processus unitaire qui se terminait par la première naissance. Pour une femme, le sang était ce qui allait permettre l'éclosion de la vie ; encore fallait-il que le sang virginal fût recueilli et exposé (pour permettre un contact symbolique avec le divin ?) ; le sang des règles et celui de la défloration bien conduite manifestaient tous deux que la femme possédait le pouvoir de donner la vie ; les jours des règles étaient censés être ceux où les chances de fécondation (ou le risque, si le contexte est une relation cachée hors mariage) étaient les plus grandes⁹.

Ce premier ensemble d'informations indique que les plumes rouges de la natte sont le symbole de la fécondité potentielle, celle de la jeune femme qui porte la natte, et celle de toutes les femmes. Or, la mythologie du perroquet *sega* le confirme.

Dans la mythologie samoane (et trans-polynésienne), les êtres primordiaux sont le demiurge (Tagaloa à Samoa), généralement présenté comme mâle, et la femme primordiale Sina (ailleurs en Polynésie : la bien connue Hina). À la suite de diverses rencontres fortuites, Sina, poursuivant une quête orphique pour retrouver un homme qu'elle aimait mais qui est mort, donne à divers oiseaux certaines caractéristiques corporelles ; quand elle rencontre le perroquet « Sega », elle lui donne des plumes rouges, à partir de sa propre ceinture cérémonielle de plumes rouges. Ce petit perroquet au corps couvert de plumes vertes (en plus d'une crête bleu marine qui lui a valu d'être si souvent photographié dans les ouvrages sur l'avifaune du Pacifique) acquit à ce moment cette petite touffe de plumes rouges, qui attire le regard tant elle paraît incongrue, comme ajoutée.

Selon d'autres sources, ce perroquet, individualisé comme étant le personnage « Sega », possède son propre mythe d'origine. Son origine le rattache au plus haut niveau, puisqu'il aurait été créé par le demiurge Tagaloa. De plus, cette création se serait déroulée à Fiti-uta, là où apparut la première natte (voir plus haut). Sa création eut lieu séparément de celle de tous les hommes. Mais l'information est très réduite. Nous savons seulement, grâce à une remarque de Krämer,

qu'un chant samoan (non retranscrit) comparait l'absence de localisation précise de « la création des humains à partir des vers et des plantes grimpantes » (quand Tagaloa malaxa les vers sortis des racines de la plante grimpante *fuefue* qu'il planta au bord de la mer), et le fait que « le *sega* fut créé [...] à Fiti-uta » (Krämer, 1995, I : 544). Cette information lacunaire, qui ne parle que du lieu de naissance, ne dit rien du processus. Mais cette création est précisée dans une autre version : Sega aurait été l'enfant (ou la fausse-couche, suivant les versions) résultant d'un acte sexuel entre le demiurge Tagaloa-a-Lagi lui-même et Sinainofoa, une des actualisations de la femme primordiale Sina (Stuebel, 1896 : 145; Krämer, 1995, I : 632, n. 545). Il ne peut y avoir de naissance plus haute que d'avoir pour parents le demiurge et la femme primordiale.

Dans d'autres récits que Krämer nous livre (1995, I : 576-581), un mythe confirme l'origine céleste de Sega sous la forme bien particulière de la fausse-couche, et confirme aussi le lien avec le village de Fiti-uta. Sega fut issu de la relation entre O et Ua. Cette relation entre O et Ua était incestueuse, car O était le fils de Tagaloapuu (l'une des actualisations du demiurge Tagaloa) et de Ua dans le « premier ciel », et Ua était la fille de Tagaloalualua (autre actualisation) dans le « deuxième ciel » (*ibid.*). Il faut savoir que, dans plusieurs mythes, les esprits les plus puissants du monde, et certains grands titres à l'origine de lignées humaines, naquirent d'une « boule de sang » (fausse-couche). Or une fausse-couche était censée révéler que l'acte sexuel créateur fut une relation incestueuse frère-sœur (Cain, 1971, 1979). Des génies puissants au service de Tui Fiti (chef-roi de Fidji) dérobèrent Sega, Tui Fiti le récupéra ; puis Taetotaloaloa (autre actualisation) l'obtint et le ramena à Samoa, à Fiti-uta.

Une autre version donnée par Krämer (*ibid.*) fait intervenir à nouveau le demiurge et le grand chef Malietoa, en ajoutant cette fois la référence au cannibalisme. Nous résumons :

Sega, toujours objet de convoitise de tous les grands chefs, fut possédé comme animal domestique par un grand chef et fut enterré avec son maître quand celui-ci mourut. Mais Sega, loin d'étouffer sous terre, dévora le cadavre de son maître, sortit du sol et s'envola chez le chef Malietoa qui demeurait dans le village de Malie, car Sega avait senti l'odeur du sang des repas cannibales de Malietoa. Ce Malietoa voulut attraper Sega pour le posséder à son tour, mais Sega refusa. Furieux, Malietoa fit un chantage en ordonnant d'amener diverses victimes humaines prêtes à être tuées. Alors le dieu Taetotaloaloa se montra et Sega accepta de descendre.

9. Une part de ces croyances subsistait dans les années 1980, sans pour autant faire sens dans l'esprit des jeunes gens.

Selon un chant qui accompagne la narration de cette histoire et qui évoque en passant comment l'éclat du plumage de Sega est si intense qu'il se voit d'une île à l'autre, le démiurge Tagaloa lui-même prend l'oiseau au roi des îles Manu'a (Tui Manu'a) et le donne à Malietoa, pour sauver les victimes, en disant que Sega ira sur les champs de bataille et volera haut dans le ciel, car il est le seul oiseau capable d'apercevoir la Maison de Pourpre *Fale Ula* (la demeure de Tagaloa, au dixième ciel) (*ibid.*). L'éclat cosmique du plumage de Sega nous rappelle que l'éclat de certaines nattes fines légendaires pouvait aveugler. La brillance qui aveugle si on la regarde est le signe des dieux et des grands chefs.

Sega est donc lui-même comme la vierge cérémonielle, laquelle avait le pouvoir de se poster en première ligne sur le champ de bataille et d'attirer le *mana* des dieux pour la victoire – ou bien, si la bénédiction ne venait pas, de s'offrir en mariage au chef des assaillants. Sega aussi attire pour les siens le pouvoir divin sur le champ de bataille, lui qui doit son plumage à la jeune femme primordiale et son origine au démiurge lui-même. Si Sega fut convoité par tous les chefs, c'est donc bien qu'il recelait des pouvoirs immenses. L'importance donnée à une origine par la fausse-couche résultant d'un inceste vient aussi le confirmer, puisque, à Samoa, cette origine est censée apporter les plus grands pouvoirs. En tout cas, aucun autre oiseau n'est ainsi l'oiseau du démiurge Tagaloa, aucun autre ne fut convoité par tous les grands chefs de la région.

On peut donc penser qu'en plus de la valeur-ancêtre issue de la référence généalogique, c'est cet ensemble incommensurable de forces sacrées qui anime la natte fine quand elle porte sur elle les plumes de Sega, et qui lui confère ce pouvoir extraordinaire de payer la vie. Plus exactement, sur chaque natte, les plumes du perroquet *sega* relie la valeur-ancêtre (de la généalogie particulière de la famille qui donne la natte) aux pouvoirs de vie originels et universels détenus par le démiurge et la femme primordiale, Tagaloa et Sina, lesquels sont à l'origine de Sega, de ses plumes, et du pouvoir de fécondité donné à chaque femme, à la condition qu'elle suive les interdits qui la mèneront à son destin d'être mariée vierge et de donner naissance.

Au plan matériel, la natte fine de Samoa est un simple entrelacs de lanières de feuilles, décoré de quelques plumes rouges. Rien donc pour satisfaire les amateurs d'art premier, et de fait aucune natte fine ne trouva place dans un musée de ce genre. Mais sa valeur immatérielle est immense. La natte fine a tout pour répondre à l'attente humaine qui, dans chaque société, a toujours cherché quels objets pouvaient contenir les pouvoirs de vie, dans l'espoir qu'une manipulation appropriée de ces objets garantirait le retour de la vie après la mort. Pour Mauss, c'est ainsi qu'a

commencé l'histoire de la monnaie. Pour les Samoans, c'est la raison pour laquelle, aujourd'hui encore, les nattes fines sont des trésors.

Remerciements

Merci à mes collègues et éditrices Isabelle Leblac et Pascale Bonnemère et aux lecteurs anonymes dont la relecture attentive m'a beaucoup apporté. Il va de soi que les erreurs ou maladroites qui subsistent m'incombent.

BIBLIOGRAPHIE

- AUSTIN John Samuel, 1921. *Missionary enterprise and home service: a story of mission life in Samoa and circuit work in New South Wales*, Sydney, J. A. Packer.
- BROWN George, 1908. *George Brown pioneer-missionary and explorer: an autobiography*, Londres, Hodder & Stoughton.
- CAIN Horst, 1971. The sacred child and the origin of spirits in Samoa, *Anthropos* 66 (1-2), pp. 173-181.
- , 1979. *Aitu. Eine Untersuchung zur Autochthonen Religion der Samoaner*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.
- CHAVE-DARTOEN Sophie, 1997. La natte *ta'ovala* à Wallis, in Y. Broutin (éd.), *Se vêtir pour dire*, Paris, Cahiers de linguistique sociale, coll. Bilans et perspectives, pp. 61-75.
- , 2000. Uvea (Wallis), une société de Polynésie occidentale : étude et comparaison, thèse de doctorat, Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- DOUAIRE-MARSAUDON Françoise, 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, Éditions du CNRS, pp. 261-287.
- , 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.
- DURKHEIM Émile, 1968 [1912]. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France.

- GRIJP Paul van der, 2004. *Identity and development: Tongan culture, agriculture, and the perennality of the gift*, Leiden, KITLV Press.
- HENARE [SALMOND] Amiria, 2007. Taonga Māori: encompassing rights and property in New Zealand, in Amiria Henare, Martin Holbraad and Sari Wastell (eds), *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*, Londres, Routledge, pp. 47-67.
- HERENIKO Vilsoni, 1995. *Woven gods: female clowns and power in Rotuma*, Honolulu - Suva, The University of Hawaii Press and The University of the South Pacific, Institute of Pacific Studies.
- 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, ms, récit 42 [recueil inédit, tapé à la machine et ronéoté à quelques exemplaires].
- KAEPLER Adrienne, 1978. Exchange patterns in goods and spouses: Fiji, Tonga and Samoa, *Mankind* 11, pp. 246-252.
- , 1999. *Kie Hingoa*: mats of power, rank, prestige and history, *Journal of the Polynesian Society* 108 (2), pp. 168-232.
- KRÄMER Augustin, 1902. *Die Samoa-Inseln* (2 vol.), Stuttgart, E. Nagele.
- , 1995. *The Samoan Islands* (2 vol.), Honolulu, University of Hawaii Press.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1973 [1^{ère} éd. 1950]. Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- LINNEKIN Jocelyn, 1991. Fine mats and money: contending exchange paradigms in colonial Samoa, *Anthropological Quarterly* 64 (1), pp. 1-13.
- MARSAUDON Françoise, 1993. Les premiers fruits. Parenté, identité sexuelle et pouvoirs en Polynésie occidentale (Tonga, Wallis-et-Futuna), thèse de doctorat, Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- MAUSS Marcel, 1968 [1914]. Les origines de la notion de monnaie, in M. Mauss, *Œuvres*, Paris, Éd de Minuit, v. II, pp. 106-112 [communication faite à l'Institut français d'anthropologie et publiée en 1914 dans *Anthropologie* 25, comptes-rendus des séances II, tome 1].
- , 1973 [1925]. Essai, Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, pp. 143-279 [1^{ère} éd. *Année sociologique* ns.1, 1].
- SCHEURMANN Erich, 1927. *Samoa: ein Bilderwerk Herausgegeben und Eingeleitet von*, Konstanz, Erschienen im See Vlg.
- SCHOEFFEL Penelope, 1977. The origin and development of contemporary women's associations in Western Samoa, *Journal of Pacific Studies* 3, pp. 1-22.
- , 1978a. Gender, status and power in Samoa, *Canberra Anthropology* 1 (2), pp. 69-81.
- , 1978b. The ladies row of thatch: women and rural development in Western Samoa, *Pacific Perspective* 8 (2), pp. 1-11.
- , 1979. Daughters Of Sina: a study of gender, status and power in Samoa (2 vol.), Ph. D, Canberra, Australian National University.
- , 1982 [réf. « Schoeffel-Meleisea, Penelope »]. Women's association and rural development, *Pacific Perspective* 11, 2, pp. 56-61.
- , 1987. Rank, gender and politics in ancient Samoa, *Journal of Pacific History* 22 (4), pp. 174-194.
- , 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 (Macmillan Brown Centre for Pacific Studies), pp. 85-106.
- , 1999. Samoan Exchange and "fine mats": a historical reconsideration, *Journal of the Polynesian Society* 108 (2), pp. 117-148.
- STUEBEL Oskar W. [C. STUEBEL pour « Consul Stuebel »], 1896. *Samoaanische texte: unter beihilfe von eingeborenen gesammelt und übersetzt*, Berlin, Geographische Verlagshandlung Dietrich Reimer, Veröffentlichungen aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde 4, 2-4.
- , 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 and Apia, Reed and Wesley Productions [version traduite mais fortement réduite de Stuebel (1896) qui n'inclut pas les textes samoans].
- TAPSELL Paul, 1997. The flight of Pareraututu: an investigation of Taonga from a tribal perspective, *The Journal of the Polynesian Society* 106 (4), pp. 323-374.
- TCHERKÉZOFF Serge, 1997. Le *mana*, le fait « total » et l'« esprit » dans la chose donnée : Marcel Mauss, les « cadeaux à Samoa » et la méthode comparative en Polynésie, *Anthropologie et Sociétés* 21 (2-3) : *Comparaisons régionales*

- (Xavier Blaisel et Jean-Claude Muller, eds), pp. 193-223
- , 2002. Subjects and objects in Samoa: ceremonial mats have a “soul”, in Bernard Juillerat et Monique Jeudy-Ballini (eds), *People and things: social mediations in Oceania*, Durham, Carolina Academic Press, pp. 27-51.
- , 2003. *FaaSamoa, Une identité polynésienne (économie, politique, sexualité). L'anthropologie comme dialogue culturel*, Paris, L'Harmattan, coll. Connaissance des hommes.
- , 2008. “First contacts” in Polynesia: the Samoan case (1722-1848). *Western misunderstandings about sexuality and divinity*, Canberra, Australian National University E-Press [1^{ère} éd. 2004, Canberra/ Christchurch, Journal of Pacific History Monographs / Macmillan Brown Centre for Pacific Studies].
- , 2010. *Tahiti 1768 : jeunes filles en pleurs. La face cachée des premiers contacts et la naissance du mythe occidental*, Papeete, Au Vent des îles [1^{ère} éd. 2004].
- , 2012. More on Polynesian gift-giving: the Samoan *sau* and the fine mats (*toonga*), the Māori *hau* and the treasures (*taonga*), *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (2), pp. 313-324.
- , à paraître. *Marcel Mauss à Samoa : le holisme sociologique et le don polynésien*, Marseille, Pacific-CREDO Publications.
- TREGAR Edward, 1891. *The Māori-Polynesian comparative dictionary*, Wellington, Lyon and Blair.
- VEYS Fanny Wonu, 2005. Barkcloth in Tonga, 1773-1900: presenting the past in the present, *Journal of Museum Ethnography* 17, pp. 101-117.
- , 2006. Barkcloth in Tonga and its neighbouring areas: 1773-1900. Presenting the past in the present, Ph.D., Norwich, University of East Anglia (Sainsbury Research Unit for the Arts of Africa, Oceania and the Americas).
- , 2009. Materialising the King: the Royal funeral of King Taufa'ahau Tupou IV of Tonga. *The Australian Journal of Anthropology* 20, pp. 131-149.
- WEINER Annette, 1982. Plus précieux que l'or : relations et échanges entre hommes et femmes dans les sociétés d'Océanie, *Annales, Économies, Sociétés* 37 (2), pp. 222-245.
- , 1985. Inalienable wealth, *American Ethnologist* 12 (2), pp. 210-227.
- , 1989. Why Cloth? Wealth, gender and power in Oceania, in A. Weiner and J. Schneider (eds), *Cloth and human experience*, Washington, Smithsonian Institution Press, pp. 33-72.
- , 1992. *Inalienable possessions: the paradox of keeping-while-giving*, Berkeley, University of California Press.