

Le don polynésien. Le cas de Samoa et une analyse régionale de la valeur cosmologique

Serge Tcherkézoff
École des Hautes Études en Sciences Sociales

Parmi les régions ou subdivisions de l’Océanie, telles qu’elles apparaissent sur les cartes habituelles des atlas, scolaires ou académiques, la “Polynésie” est la seule dont l’unité historique (les migrations), linguistique et culturelle est incontestée. Archéologues, linguistes, anthropologues sont en accord sur ce point, et suivent les limites tracées il y a longtemps par Dumont d’Urville. Ce dernier avait erré pour les autres régions, en particulier la Mélanésie, mais avait bénéficié, pour son tracé de la Polynésie sur sa fameuse carte de 1832, de l’accumulation des relevés, en particulier linguistiques, opérés par les voyageurs précédents, depuis Wallis, Bougainville, Cook et tant d’autres. Tous montraient la similitude des langues, aussi étonnant que cela ait pu paraître à l’époque, quand on avait le plus grand mal à croire qu’un même groupe humain ait pu franchir sur mer près de la moitié du globe (tout le Pacifique) et coloniser des terres aussi distantes que Samoa ou Tonga à l’ouest et Tahiti ou l’île de Pâques à l’est, Hawaii au nord et la Nouvelle-Zélande au sud (Tcherkézoff 2003; 2008; 2011)¹.

Depuis, il est courant de lire des analyses comparatives sur divers aspects des sociétés polynésiennes: vocabulaire de parenté, dénomination des groupes de parenté ou de résidence, systèmes de rang, caractéristiques des chefferies ou “royautés”, dénomination des êtres divins, etc. Il n’y a donc rien d’étonnant à ce que l’on tente aussi de comparer à l’échelle polynésienne les échanges cérémoniels et, plus précisément, les catégories des objets qui sont la matière des dons et contre-dons et rythment ces échanges. C’est ce que j’avais voulu tenter, il y a longtemps déjà, avant de voir mon élan stoppé par des contradictions, ou du moins un manque total de similitude, entre les deux archipels principaux de la Polynésie

L’Uomo, 2018, n. 1, pp. 123-137

occidentale, Samoa et Tonga. Même dans une subdivision de la Polynésie, la région occidentale, on ne pouvait parvenir à une unité? Fallait-il en rester là, au bord de la route?

Depuis, après des étapes intermédiaires², il semble que la route puisse enfin être dégagée. Nous retracerons ici cette route et son ouverture vers une comparaison trans-polynésienne du don cérémoniel. La contradiction apparente entre Tonga et Samoa tenait seulement à d'apparentes "inversions terminologiques", cette apparence tenant à une compréhension incomplète des termes utilisés par les Samoans. Notre chemin vers une comparaison polynésienne part de Samoa et le matériel présenté ici est essentiellement samoan. Nous n'étudions pas l'ethnographie du don à Tonga³ qui ne nous est pas familière et l'exemple tongien est invoqué uniquement à propos d'un vocabulaire qu'on a pu croire contradictoire avec celui de Samoa. Mais la contradiction apparente venait d'une mauvaise compréhension de la terminologie samoane et c'est elle qui retiendra notre attention ici.

La contradiction apparente

En Polynésie, de manière générale les objets de dons cérémoniels peuvent être distingués en deux catégories: les étoffes (le "tapa", fait avec des écorces battues, et des nattes fines de fibres entrelacées) et les nourritures (liste limitée: le cochon cuit au four et présenté entier, les tubercules, imposants par la taille comme l'igname ou présentés en paniers remplis de taros, les poissons, là encore présentés un par un s'ils sont grands, ou pendus à une ligne, ou dans un panier); les nourritures pouvaient être accompagnées (jadis) par des objets précieux en bois (armes, outils de charpentier et de tatouage, bols pour la boisson cérémonielle du kava). L'époque contemporaine a ajouté, du côté des nourritures, des conserves (pas n'importe lesquelles, mais le type de celles qui furent les premières à apparaître avec les Européens: le bœuf salé "corned-beef", cadeau de choix, de préférence une grande taille de boîte, ou des empilements de cartons contenant des petites tailles, parfois complétés par des cartons de boîtes de harengs en sauce, cadeau nettement moins prestigieux), et, des deux côtés, des liasses de billets de banque.

A Samoa, les étoffes données étaient et sont appelées *toonga*⁴ (aujourd'hui des nattes fines essentiellement, le tapa n'étant plus guère fabriqué) et les dons de nourriture étaient et sont appelés *'oloa* (ainsi que les objets en bois pour les temps plus anciens). Généralement, le don d'étoffes est considéré comme le plus important, en valeur et parce qu'il conclut l'échange et "recouvre" le don qui doit être initial⁵, celui des nourritures, clôturant ainsi l'échange cérémoniel, qu'il s'agisse d'un

échange à deux partenaires (deux clans) ou de cérémonies impliquant tout un village ou un district. Les “visiteurs” apportent des nourritures (et jadis des objets) *‘oloa*, les “hôtes” donnent en retour des étoffes *toonga*. Mais à Tonga, les dons appelés du même mot *‘oloa* (la forme tongienne est *koloa*, le k tongien étant la correspondance régulière de l’occlusion glottale samoane) sont les étoffes cérémonielles (le tapa y tient la première place) et pas du tout les nourritures.

Il y a donc, en apparence, une complète inversion terminologique. A cela s’ajoute la dimension de la distinction de sexe. La littérature anthropologique a depuis longtemps appelé “produits et dons féminins” les dons d’étoffe, et “produits et dons masculins” les dons de nourriture, en commettant l’erreur de superposer la catégorie de sexe des personnes qui, en général, sont les producteurs de ces objets et une catégorie supposée des dons eux-mêmes dans la symbolique locale. Si les femmes fabriquent les étoffes, un don d’étoffes n’est pas du tout classé localement comme “féminin” (ni “masculin” d’ailleurs), à Samoa du moins. Une source de la confusion vient du fait que, à Samoa, dans les échanges qui accompagnent un mariage, le côté de la fiancée donne des étoffes au côté du fiancé, ce dernier donnant des nourritures. D’où une conclusion trop rapide sur une distinction entre biens (et dons) “féminins” ou “masculins”.

Une anthropologue et historienne de la Polynésie, bien connue, Jocelyn Linnekin, s’est intéressé à cette dimension (trompeuse à notre avis) de la qualification par catégorie de sexe, et écrivait: « [à Samoa], la structure normative des échanges, dont l’archétype est l’échange à l’occasion d’un mariage, est que les *toonga* sont échangés contre des *‘oloa* », ajoutant que, à Samoa « les produits féminins, le tapa, l’huile de coco [pour les onctions corporelles], les nattes cérémonielles, sont appelées *toonga*, alors que les produits masculins, les pirogues, les outils, etc., sont appelés *‘oloa* » (il faut inclure les nourritures dans son abréviation “etc.”); l’auteur en concluait qu’il y a donc « une inversion terminologique [entre Samoa et Tonga] » puisque, à Tonga, les *koloa* sont les produits féminins (Linnekin 1991: 3). En France, Françoise Douaire-Marsaudon (1993: 408 et n. 26), spécialiste bien connue de Tonga et de Uvea (Wallis), et commentant ce qu’écrivait Linnekin sur la différence apportée par le cas de Samoa, notait que le cas samoan « où les biens féminins sont échangés contre des biens masculins pourrait être unique [en Polynésie] »⁶. Nous ne poursuivrons pas l’analyse des mentions de la distinction de sexe dans la comparaison des objets de don, car la catégorie elle-même est trompeuse, comme on l’a dit. Mais il faut s’interroger sur l’inversion des contenus des deux intitulés d’objets de don: *‘oloa (koloa)* désigne les objets et nourritures à Samoa, lesquels appellent le contre-don des étoffes, mais désigne les étoffes à Tonga qui sont le contre-don des nourritures et objets.

Retour sur le terrain à Samoa: le don *toonga*

Nattes fines et tapas

Dans les années 1980, j'ai entendu, de la part de Samoans âgés, que l'on pouvait dire "*toonga*" pour désigner un don où seraient présents et des nattes fines et des tapas, même si les dons de tapas étaient déjà devenus rares (la dernière grande occasion fut, en conclusion du Festival des Arts du Pacifique de 1996, organisé à Samoa, la présentation par les Samoans de dons en direction des délégations des pays venus à Samoa). Cette information rejoint en fait toutes celles disponibles pour le XIXe siècle. Les ethnographes allemands, les relevés et dictionnaires établis par les missionnaires, tous l'avaient noté sans exception. Il suffira de citer le missionnaire G. Brown qui résida dans les années 1860: « le nom pour la natte fine est *ie*, et pour l'étoffe indigène [le tapa] *siapo*, mais dans les échanges le terme qui désigne de façon inclusive ces deux types de dons est *toonga* » (Brown 1910: 304).

La notion de fai-toonga. Le don à un charpentier

Restons au XIXe siècle pour lire des récits d'échanges, transcrits en samoan par le grand ethnographe allemand de la fin du siècle, Augustin Krämer. Il donne à chaque fois sa traduction allemande – mais parfois fautive – après sa transcription du texte samoan. Nous traduisons en français à partir du samoan sans tenir compte de la traduction allemande.

Premier exemple (Krämer 1995: 276): un chef de famille doit réunir un paiement pour les spécialistes charpentiers qui lui ont construit une nouvelle maison cérémonielle. Le chef annonce à ses "familles": « apportez vos *toonga*! » (Krämer orthographe "*tōga*" mais nous conserverons la graphie que nous utilisons dans tout cet article, pour notre traduction française et quand nous citons les mots samoans transcrits par Krämer; d'autre part Krämer traduit en allemand par "vos nattes fines", négligeant le fait que, quelques lignes plus loin, le récitant précise que ces *toonga* sont des nattes et des tapas):

Le chef (*alii*) parla ainsi: "nous allons faire-toonga (*faitoonga*), on commencera dès le matin [...] et quand viendra la fin de la journée on se rassemblera dans ma maison pour compter nos *toonga*". Quand ce fut fait, le chef dit à toute sa famille [étendue]: "maintenant, déployez vos *toonga*!". Un *matai* [maître de maisonnée] vient et dit: "voilà mes *toonga*, j'ai dix *siapo* [tapas] et cinq *ie* [sans aucun doute des nattes fines]". Un autre dit: "nous on a en *ie toonga* et en *siapo* quatre [en tout]".

Au total, dit le texte, le chef et les branches de la famille ont réuni « à peu près cinquante nattes fines (*ie toonga*) et deux cents tapas (*siapo*) » (Krämer 1995: 276). On notera tout de suite comment les catégories sont bien précisées. Les “*toonga*” sont la catégorie globale, composée de “*ie toonga*”, donc les nattes fines, et de “*siapo*”, les tapas.

Revenons au texte:

Le chef et sa famille apportent les *toonga* au charpentier qui a fini la maison. Le chef dit: “[...] voici tes [dons] sacrés (ou *sa*)!”. Une femme les déploie et dit au charpentier: “cette natte (*ie*)-là, c’est le [don] sacré (*sa*) pour toi, le charpentier, et cela et cela encore [sans précisions de contenu]!”. [Le récit continue:] on donne ainsi trente *toonga* [qui sont] les [dons] sacrés du charpentier (*o sa o le tufuga*), et vingt nattes (*ie*) pour la fête de dédicace de la maison.

Il faut comprendre: on a donné trente nattes fines-et/ou-tapas pour être “les *sacra*” (*o sa*) du charpentier, et vingt nattes fines pour distribuer dans la fête de la dédicace de la maison, donc pour donner à ceux qui, parents et voisins, sont venus en groupe familiaux apporter et donner des porcs et des paniers de nourriture, et aussi des nattes et tapas s’ils le peuvent, à la famille qui inaugure la maison.

Plusieurs enseignements sont à tirer de ce texte. D’une part, jamais on ne voit, ici et dans tous les autres récits disponibles, le mot “*sa*” accompagner un don de nourriture. Seules les nattes fines sont des objets “sacrés”⁷. D’autre part, pour revenir à notre discussion initiale, on voit que les *toonga* sont bien une catégorie incluant les tapas (*siapo*) et les nattes fines proprement dites (*ie*). Le mot pour “natte fine” était *ie* ou *ie toonga* comme on le voit à la fin du premier extrait du récit. De nos jours, comme le don de tapa a quasiment disparu, le don appelé “*toonga*” est composé seulement de nattes fines. Mais il ne faut pas en déduire que ce mot signifie natte fine. La natte fine était et est appelée *ie* (le terme aujourd’hui s’applique aussi aux étoffes modernes importées), ou *ie toonga*, et si l’on dit seulement *toonga* il faut l’entendre comme une abréviation de *ie toonga*. Mais le mot *toonga* ne désigne pas en soi ni les étoffes en général, ni les nattes en particulier. Aujourd’hui encore, dans une cérémonie, si l’on veut annoncer le don d’une natte fine en lui ajoutant un qualificatif, comme la natte “du pouvoir” (avec le mot *mālō* évoquant des victoires de guerres anciennes ou légendaires), on dira « voici la *ie o le mālō*! »; quand j’ai proposé de pouvoir dire « voici la *toonga o le mālō*! », on m’a répondu que l’expression n’aurait aucun sens pour un Samoan. Enfin, au début du récit on voit nettement que l’annonce par le chef de ce dont il va s’agir se dit: “faire *toonga*” (*fai* signifiant très précisément “faire”, au sens le plus général). Donc l’échange, ou le don, ou la préparation et le don, sont globalement un *toonga* que l’on fait. Bref, le mot *toonga* ne désigne pas un

type d'objet mais la notion même de don, du moins un certain type de don qui se dit "faire *toonga*".

*La notion de fai-toonga.
La visite entre affins*

Pour mieux prendre la mesure de ce type de don ainsi appelé, voyons un autre récit (Krämer 1995: II: 99-100), où un chef et sa suite rendent une visite officielle à sa belle-famille, donc la famille de l'épouse du chef. Le chef est de l'île Tutuila et y vit avec son épouse. La famille de celle-ci est sur l'île d'Upolu. Il y a la préparation des dons du côté du chef, puis, après la traversée en mer, la présentation de ces dons à la belle-famille et le contre-don que celle-ci présente à son tour. Le récit est très long, et nous ne retiendrons ici que les éléments nécessaires à notre présente discussion⁸.

La préparation consiste à rassembler des cochons (*pua'a*), des "rouleaux" sans précisions (sans doute des nattes de sol, nattes de lit – ce ne sont pas les nattes fines cérémonielles), et des lignes de plumes rouges (indispensables pour la phase finale de la confection des nattes fines: les plumes sont attachées sur la bordure; ce cadeau est ainsi très apprécié, d'autant plus que ces plumes sont très difficiles à se procurer, seul un type de perroquet en possède, sa capture est une affaire complexe dont s'occupent les hommes). Chaque fois que le chef s'adresse à ses "familles" (les maisonnées de son domaine, dirigées par des chefs-orateurs ou par des chefs d'un rang encore moindre), pour demander que ces biens soient rassemblés, pour les évoquer, pour les compter, les mots qu'il utilise sont "choses", ou bien le mot '*oloa* que nous avons évoqué en introduction, ou même des chiffres sans donner de nom aux objets: "combien de choses (*mea*) [prévoir] par orateur?" (les orateurs sont des chefs de deuxième rang), puis: "rassemblez les '*oloa* de nos familles"; et en fin de compte: "nous avons en tout deux-cents ou trois-cents". Et à aucun moment le mot *toonga* n'apparaît dans ces préparations et décomptes des dons préparés par le groupe du chef pour ses affins.

Quand le groupe des visiteurs arrive et présente ses dons, le groupe de l'épouse "prend les '*oloa* des visiteurs". Deux jours de banquet se passent, puis vient le temps de la présentation des dons du groupe de l'épouse aux visiteurs: « ils font la grande présentation (*faisua tele*), ils le font avec les *toonga* (*fai ai ma toonga*) qui payent pour les '*oloa* (*faatatau i oloa*), et c'est apporté en recouvrant (*fai ai ma le afu*) [...] Ils déploient les *toonga* qui ont payé les '*oloa*, ils déploient en recouvrant (*afu*) ». De ces dons apportés par la famille de l'épouse on dit ainsi qu'ils "payent les *oloa*" du groupe du mari venu en visite. Le mot utilisé ici et que nous traduisons par "payer"

est le mot absolument courant, aujourd’hui, pour dire “acheter”. Enfin, le récitant précise que ces dons sont apportés pour “recouvrir”.

Comparaisons polynésiennes Samoa-Tonga-Maori

Cette explicitation d’une notion de “recouvrement” associée aux dons *toonga* résonne particulièrement quand on s’interroge sur l’origine linguistique proto-polynésienne (Ppn) du mot. Sans développer de longues discussions, on peut dire que la seule base Ppn possible, à partir de laquelle une dérivation phonétique régulière aboutirait à ce mot, est *taqo-ga, dont on peut reconstruire le sens, par comparaison avec les divers dérivés, comme “couvrir en appuyant”. On retrouve ces dérivés en particulier dans la confection du four enterré polynésien (*umu*), quand les nourritures crues et enveloppées dans des feuilles sont posées sur des pierres chaudes et que le tout est recouvert de grande feuilles de bananier pour une cuisson à l’étouffée. Un point des discussions linguistiques spécialisées doit être ajouté: une dérivation d’une base ancienne *taqo-ga jusqu’au terme samoan *toonga* réclame un intermédiaire de forme *to’onga. Or c’est le mot tongien pour désigner les anciennes nattes fines *vala to’onga*. Ajoutons que le mythe d’origine samoan de la natte fine⁹ raconte que des femmes prisonnières samoanes aux mains des Tongiens (les guerres entre les deux archipels, ainsi que des intermariages “royaux”, sont bien attestés), qui avaient avec elles “une natte” (pas encore caractérisée comme *toonga*), firent le geste magique de se recouvrir sous leur natte, au moment où on allait les tuer. Le ciel se remplit d’éclairs, les chefs tongiens furent subjugués, et, depuis, un nom cérémoniel de la natte fine samoane est “le recouvrement qui sauve la vie”. Plus tard, ces légendes se mêleront dans l’audition phonétiquement déficiente des missionnaires occidentaux qui croiront que les Samoans disent que leurs nattes fines *toonga* “viennent du pays Tonga”.

Le don cérémoniel samoan *toonga* et la référence tongienne des nattes *to’onga* ne sont pas la seule extension régionale. On connaît les discussions fameuses, depuis Mauss et Lévi-Strauss, autour d’un “esprit du don” dans les objets précieux maori *taonga* qui étaient là aussi le don le plus valorisé. La linguistique comparée permet d’affirmer sans le moindre doute que ces termes sont les dérivés d’une même base polynésienne ancienne. Dans les discussions sur le cas maori, on s’est bien trop arrêté sur les questions concernant la réciprocité obligatoire en raison d’un “esprit” qui créerait un danger pour le récipiendaire d’un premier don et l’obligerait à le rendre ou à le donner plus loin, et pas assez sur les conceptions maori de ce qui fait qu’un don est “un *taonga*”. Citons l’un des meilleurs spécialistes, officiant maori lui-même:

Les taonga réfèrent à toutes les dimensions, matérielles et immatérielles, de la propriété d'un groupe tribal: objets hérités et wahi tapu, savoir ancestral et whakapapa, etc. [...] la tradition définit que le rôle des taonga est de représenter les innombrables relations entre les ancêtres et la terre et [ainsi] de renforcer l'identité complexe du groupe et son autorité sur ses territoires [...] tous les objets et notions qui sont appelés taonga dans l'univers traditionnel maori sont directement associés à la fois avec les ancêtres et avec la terre coutumière. Selon la tradition, un taonga peut être toute chose qui est reconnue comme la représentation de l'identité généalogique whakapapa d'un groupe de parenté en relation à ses territoires et ses ressources tribales. Les taonga peuvent être des choses tangibles, comme un collier de jade, une source d'eau chaude, un lieu de pêche, ou des notions intangibles comme le savoir du tissage ou de la récitation généalogique¹⁰, et même le plus court des proverbes. [...] Les aînés décident du caractère sacré de chaque objet et à qui rattacher le mana qui contrôlera l'objet; par la récitation publique de formules rituelles, les spécialistes donneront une force à l'objet par l'intermédiaire de l'âme de certains ancêtres, ce qui transformera l'objet en taonga (Tapsell 1997: 326-7, 331, 363; c'est nous qui traduisons et soulignons).

Le point fondamental, dévoilé par Tapsell, est que l'on ne peut pas savoir à l'avance quels objets seront des *taonga* car tout objet peut recevoir la "force". On a là un bon exemple du fait que cette notion polynésienne de *toonga* (Samoa), *to'onga* (Tonga), *taonga* (Maori) ne désignait pas une catégorie matérielle de "natte", "étoffe" ou quoi que ce soit d'autre, mais l'idée même de l'efficacité symbolique du don cérémoniel. Le mot se rencontre aussi, sous des formes indiscutablement apparentées, dans d'autres archipels de la Polynésie centrale et orientale.

Le don 'oloa à Samoa et ailleurs en Polynésie, et la présence des colons

L'enquête sur place, à Samoa, montre aisément que le mot *'oloa* ne désigne pas nécessairement un type de biens donnés mais avait et a encore un sens très général de "biens de valeur". Dans les années 1980, j'ai pu relever qu'on pouvait dire: "les *oloa* que j'ai chez moi sont..." et parmi l'énumération on pouvait avoir aussi les nattes fines *ie toonga*. Le terme se retrouve dans de nombreuses autres langues, parfois sous la forme *koloa*, *koroa*: Futuna, Uvea, Tokelau, Rennel et Bellona, Tonga, Tikopia, Cook, Tahiti, Tuamotu, Maori, Hawaii, avec, dans tous les cas, un accent sur la quantité. Le terme remonte ainsi certainement au proto-polynésien, mais, à la grande différence avec *toonga*, *taonga*, etc., il n'implique pas nécessairement un contexte de don cérémoniel. Ce sont simplement les biens de valeur.

Comment comprendre alors que le terme en soit venu, à Tonga (sous la forme *koloa*) à désigner les dons cérémoniels de tapa, eux-même

tenant la première place, sans doute depuis très longtemps, dans le don des étoffes cérémonielles. On peut risquer une hypothèse nouvelle. Une grande caractéristique du don tongien de tapa, unique en son genre en Polynésie, est que les morceaux de tapa étaient et sont collés ensemble, bout à bout, pour constituer des bandes de dizaines de mètres de long, en insistant sur cet aspect quantitatif. Or, nous l'avons évoqué, c'est cet aspect de quantité qui caractérise de manière générale l'usage de ce mot '*oloa/ koloa* et de ses dérivés dans les langues polynésiennes. On trouve désignés par ce terme des biens personnels de valeur à côté des richesses cérémonielles qui sont objets de don, des biens individuels à côté des "biens de la chefferie", des objets matériels et des notions immatérielles (comme, à Tikopia, l'art de la danse), des objets de circulation et des biens inaliénables (comme, à Tonga, les terres royales, ou la notion de principe vital). C'est pourquoi, souvent, le mot est suivi par un déterminant qui apporte une précision; par exemple: "les *koroa* des chefs" (expression de Tikopia: *koroa nga ariki*).

Comment comprendre ensuite que le terme '*oloa* en soit venu, à Samoa, à désigner parfois spécifiquement les dons cérémoniels apportés par le côté du fiancé dans le mariage, ou par le côté de l'époux dans la célébration du lien entre affins, comme si ce don était le complémentaire initial du don des nattes et étoffes? La réponse tient à la présence européenne au XIXe siècle. Les premiers aventuriers puis colons ont ouvert des échoppes pour vendre des biens importés de première nécessité: outillage et nourriture en conserve. Ces biens eurent évidemment une grande valeur aux yeux des Samoans qui nommèrent ces échoppes "les maisons des biens de valeur" (sous-entendu: des biens de valeur des Blancs): *fale 'oloa*. La plupart des aventuriers et colons contractèrent des mariages avec des femmes samoanes et, en cadeau, apportaient évidemment ce dont ils disposaient, les biens qu'ils importaient et vendaient. La notion portée par le terme '*oloa* fut de plus en plus connotée comme biens de valeur "étrangers" et "donnés par le côté du fiancé". En regard, les mêmes Européens désignèrent ensemble les nattes et le tapa par l'expression "étoffe indigène" (en anglais: *native cloth*), et il parut d'autant plus logique et systématique – aux yeux des observateurs européens – que les échanges locaux faisaient se croiser des biens qui paraissaient ainsi, d'un côté, des biens étrangers-masculins et de l'autre des biens indigènes-féminins.

C'est à ce moment que l'ethnographie allemande s'exerce et Krämer a de nombreuses pages, de son analyse, sur cette dualité des dons à Samoa, pages que Mauss va lire et qu'il va citer dans son *Essai sur le don*, pour les quelques pages initiales qu'il consacre au cas samoan. Mauss insiste sur le dualisme de la circulation des dons à Samoa, mettant un doute cependant sur les qualifications "extérieur/indigène" (il suppose à juste

titre que ce fut une évolution récente), mais ne remettant pas en doute la complémentarité de biens “masculins” et “féminins”. Un siècle plus tard, Jocelyn Linnekin pourra écrire, sans que cela étonne qui que soit parmi les anthropologues, que « [à Samoa], la structure normative des échanges, dont l’archétype est l’échange à l’occasion d’un mariage, est que les *toonga* sont échangés contre des ‘*oloa*’ et que les *toonga* sont “des biens féminins”, les *oloa* des “biens masculins” et qu’ainsi la formulation et la structure des dons cérémoniels samoans “inversent” ce qu’il en est à Tonga.

Le recouvrement cérémoniel et l’englobement cosmologique

Cette résolution de l’apparente contradiction terminologique entre Samoa et Tonga, qui tenait à une compréhension biaisée des termes samoans et à un oubli des transformations historiques depuis l’arrivée des Européens, nous permet alors d’envisager l’unité du champ du don polynésien. Si le domaine lexical de ‘*oloa*, *koloa* etc. désignait dans la Polynésie ancienne une notion générale de biens de valeur, il faut penser que, à Samoa et dans les autres exemples, le terme *toonga*, *taonga*, etc. appliqué à certains biens de valeur ‘*oloa* venait ajouter une signification supplémentaire et spécialisée: un bien de valeur, qui, dans le don cérémoniel, a la capacité d’englober hiérarchiquement le don initial, de marquer une totalisation de l’échange, ce qu’exprimeraient les commentaires locaux de “recouvrement”. On peut alors se souvenir que, lors des premiers contacts avec les Européens, ceux-ci furent généralement reçus par les insulaires avec un cérémoniel bien particulier: on enroulait autour d’eux des nattes cérémonielles ou de grandes longueurs de tapa, en même temps que l’on acceptait de leur part, ou bien on leur prenait en montant à bord, les divers objets de métal, les miroirs etc. (Tcherkézoff 2004).

Une image empruntée encore à l’ethnographie samoane peut résumer l’ensemble. Dans le rite d’“abaissement” *ifoga*, quand un groupe qui avait commis un meurtre ou une faute grave se présentait devant le groupe victime pour demander leur pardon et éviter une vendetta, il se disposait de la façon suivante: chacun s’asseyait à terre, tenant dans sa main des pierres servant à la cuisson des nourritures dans le four enterré, et se recouvrant entièrement d’une natte fine. C’était à la fois une manière de s’abaisser, en se présentant comme des cochons bons à manger, et de se mettre sous la protection sacrée de la natte, qu’il serait sacrilège de transpercer pour tuer ceux qui venaient ainsi s’abaisser. C’était dire aussi qu’on était prêt à donner une forte compensation (en biens de valeur des deux types, nourritures et nattes fines). Il faut voir dans cette image du corps bon à

manger mais recouvert d'une natte fine la symbolique samoane – et par hypothèse pan-polynésienne – de la vie. C'est dans cette direction qu'on pourrait interpréter au plan cosmologique, pour toute la Polynésie, la dualité nourritures/étouffes, et tous les dualismes lexicaux '*oloa/toonga* (et termes apparentés) qui désignent les objets du don polynésien¹¹.

A un plan plus général encore, en rapprochant les théories du corps et de la procréation qui furent relevées dans les sociétés polynésiennes au début de la christianisation, on peut dire ceci: le principe vital potentiel demande un corps "féminin" dans lequel le sang circule. Mais pour que la potentialité de vie soit réalisée, ce corps doit être enveloppée par une étoffe cérémonielle. C'est alors que le principe de vie, toujours détenu par les forces suprahumaines, ancestrales-divines, peut "entrer" dans le corps et, se fixant sur le sang, créer la vie. C'est pourquoi, notons-le au passage, la dimension "féminine" des nattes fines samoans ou des tapas tongiens se situe à un niveau bien au-dessus des dualismes de catégories de genre (l'anglais *gender*) dans lesquelles on a voulu réduire l'analyse des objets de don. Ce niveau est celui des pouvoirs génésiques, des pouvoirs de vie. Et, dans le cas samoan, on peut ajouter que les plumes rouges accrochées sur la bordure de la natte fine, élément indispensable et dont l'apposition conclut la fabrication de la natte, sont le symbole du sang féminin porteur de vie (Tcherkézoff 2013). Dans toute la région, aujourd'hui encore, on peut voir que, dans les cérémonies de mariage, la fiancée était ainsi enveloppée, avec de nombreuses couches de tapa ou de tissu moderne imprimé. De même, les divers objets culturels représentant les dieux, qu'il s'agisse d'une grande pierre dressée, d'une statue de bois, d'un assemblage d'osier, ne contenaient que potentiellement la présence surhumaine, et celle-ci ne devenait actualisée qu'avec un enveloppement-recouvrement. Alors seulement, le dieu était présent et on pouvait s'adresser à lui pour lui demander ses bienfaits (Tcherkézoff 2016: 339-344).

Elargissons encore le propos, en évoquant la part d'indétermination et la part de contraintes des choix symboliques qui ont constitué, selon les sociétés, le don qui permet d'entretenir un rapport efficace aux pouvoirs de vie. Nous débordons alors les limites de l'aire polynésienne. La natte fine peut matérialiser cela à Samoa, elle peut le symboliser (les fils entrelacés sont, dit-on, les chemins des généalogies) – mais les nourritures ne peuvent le faire, pas plus que le porc, sur pied ou cuit, ne peut jouer ce rôle; car il faut pouvoir passer de générations en générations, ce que peuvent faire les nattes et les tapas, aux prix de nombreuses précautions pour leur préservation et d'une "tradition" qui s'est constituée pour dire que, plus l'étoffe est vieille, usagée, percée, plus elle est "précieuse". Mais ces choix tiennent au hasard avec lequel une symbolique de la continuité des générations se constitue. Ainsi, par exemple, en Afrique de l'Est, un

animal domestique peut symboliser la continuité transgénérationnelle, par le sacrifice (Tcherkézoff 1985): après le contact entre le vivant et l'animal, celui-ci est sacrifié et son sang qui représente la génération humaine contemporaine peut couler dans le sol et rejoindre les traces des ancêtres disparus depuis longtemps. Alors que les couvertures ou les pagnes, pourtant présents dans les circuits de dons de cette région, sont des objets secondaires. On sort alors des déterminations sociales et l'on rencontre le hasard de certaines attentions portées aux choses, une part d'indéterminé dans la construction symbolique.

Ici, les nattes et non les cochons, à Samoa par exemple; là, le bétail et non les pagnes, en Afrique orientale par exemple. Bien d'autres variations se rencontrent. Mais dans tous les cas, certains objets sont choisis pour être un symbole manipulable des pouvoirs de vie. Car, dans tous les cas où il y a groupe social, un noyau imaginaire de références identitaires se met en place, dont la manipulation symbolique est ce qui fait la vie même du groupe. Ce dernier poursuit la seule réalité tangible nichée dans toutes ces représentations: son existence, un pari d'éternité. C'est la face tangible du noyau imaginaire de l'identité. La manipulation des symboles de cette réalité a pour but de reconduire cette réalité. C'est pourquoi ces objets symboliques sont toujours, sous une forme ou une autre, des promesses de vie, des dons de vie.

Notes

1. On peut consulter aussi le dossier en ligne qui présente les cartes: http://www.pacific-encounters.fr/cartographie_ancienne_moderne.php.

2. En particulier une discussion collective dans le congrès 1996 de la Société européenne des océanistes (EsFO), impliquant le linguiste Jeff Marck (qui en rend compte dans l'appendice C de son doctorat: 2000: 262 et ff.) et notre collègue de l'Université de Samoa, Penelope Schoeffel (voir son article de 1999).

3. Disponible par ailleurs: voir Douaire-Marsaudon (1997), Ka'ili & Okusitino (2017), Veys (2005; 2006; 2009); voir aussi pour Wallis, culturellement très proche, Chave-Dartoen (1997; 2017).

4. Nous conserverons cette graphie qui rappelle que le premier "o" est long, suivi d'une nasale vélaire avant le a final. Suivant les auteurs et les époques, la graphie peut varier avec un o simple, ou surmonté d'un macron, ou d'un tréma; d'autre part, pour les mots samoans, la nasale vélaire fut écrite -ng- puis seulement -g- et resta ainsi de nos jours; on trouve donc dans les écrits samoans officiels "tōga", mais prononcé /tooŋa/; en tongien, le même mot existe sous la forme *to'onga* (voir plus loin) et, de manière générale, le même phonème ŋ s'écrit -ng- en tongien et pas simplement -g- comme en samoan. Le pays Tonga (où le o est court, le mot signifie dans la région "vent du sud") se prononce comme il s'écrit, est écrit par les Tongiens et donc officiellement partout Tonga, mais le mot "vent du sud" qui en est sans doute l'origine s'écrit *tonga* en tongien mais *toga* en samoan tout en étant prononcé de la même façon dans les deux langues.

5. Pour un dossier anthropologique des nattes fines de Samoa, en tant qu'objet d'immense

valeur en relation aux ancêtres et à la reproduction de la société, et comme tel l'objet de don par excellence, voir, en français, Tcherkézoff (2013; 2016; et en anglais: 2002; 2012).

6. Je cite son travail de 1993 uniquement pour rappeler quel était l'état des connaissances à ce moment-là parmi les polynésianistes. Mais dès 1998, dans son livre issu de ce travail de doctorat de 1993 que j'ai cité, Douaire-Marsaudon indique à son lecteur mon travail en cours sur Samoa et précise que, en rapport à de nouvelles analyses (après le séminaire ESFO de 1996) l'opposition qu'elle notait devra sans doute être relativisée ou même révisée.

7. D'autre part, au début de son discours, le chef désigne les *toonga* apportés comme des *mea sina* (*ibid.*: 276): les “choses blanches-éclatantes” (la lumière cosmologique, personnifiée par la femme primordiale Sina), expression qui sert aujourd'hui à désigner tout trésor culturel national.

8. On peut se reporter à l'exposé détaillé (Tcherkézoff 2016: 288-312).

9. On peut lire les différentes versions dans (Tcherkézoff 2016).

10. Vilsoni Hereniko (1995) a déjà fait des remarques en ce sens dans son étude sur Rotuma, intitulée de façon significative *Woven Gods*. Tapsell souligne également, à plusieurs reprises, le rapport entre les liens généalogiques et l'entrelacement des fibres dans les tressages cérémoniels rotumans.

11. La place nous manque ici d'énumérer les exemples; le lecteur pourra se reporter aux données publiées récemment par ailleurs (Tcherkézoff 2016: 325-344).

Bibliographie

- Brown, G. 1910. *Melanesians and Polynesians: Their Life-Histories Described and Compared*. London: Macmillan.
- Chave-Dartoen, S. 1997. “La natte *ta'ovala* à Wallis”, in *Se vêtir pour dire*, éd. par Y. Broutin, pp. 61-75. Paris: Cahiers de linguistique sociale, coll. Bilans et perspectives.
- Chave-Dartoen, S. 2017. *Royauté, chefferie et monde socio-cosmique à Wallis ('Uvea): Dynamiques sociales et pérennité des institutions*. Marseille: Pacific-Credo Publications.
- Douaire-Marsaudon, F. 1993. *Les premiers fruits. Parenté, identité sexuelle et pouvoirs en Polynésie occidentale (Tonga, Wallis et Futuna)*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales (Thèse de doctorat).
- Douaire-Marsaudon, F. 1997. “Nourritures et richesses: les objets cérémoniels du don comme signe d'identité à Tonga et à Wallis”, in *Le Pacifique-sud aujourd'hui: identités et transformations culturelles*, éd. par Tcherkézoff, S. & F. Douaire-Marsaudon, pp. 261-287. Paris: Éditions du CNRS.
- Douaire-Marsaudon, F. 1998. *Les premiers fruits. Parenté, identité sexuelle et pouvoirs en Polynésie occidentale (Tonga, Wallis et Futuna)*. Paris: CNRS Éditions-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Hereniko, V. 1995. *Woven Gods: Female Clowns and Power in Rotuma*. Honolulu, Suva: The University of Hawai'i Press et The University of the South Pacific (Institute of Pacific Studies).
- Ka'ili, T. O. & M. Okusitino 2017. *Marking Indigeneity: The Tongan Art of Sociospatial Relations*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Krämer, A. 1995. *The Samoan Islands*. Honolulu: University of Hawaii Press [trad. *Die Samoa-Inseln*. Stuttgart: E. Nagele, 1902].

- Linnekin, J. 1991. Fine Mats and Money: Contending Exchange Paradigms in Colonial Samoa. *Anthropological Quarterly* 64 (1):1-13.
- Marck, J. 2000. *Topics in Polynesian Language and Culture History*. Canberra: Pacific Linguistics.
- Schoeffel, P. 1999. Samoan Exchange and 'Fine Mats:' An Historical Reconsideration. *Journal of the Polynesian Society* 108 (2): 117-148.
- Tapsell, P. 1997. The Flight of Pareraututu: An Investigation of Taonga from a Tribal Perspective. *The Journal of the Polynesian Society* 106 (4):323-374.
- Tcherkézoff, S. 1985. The Expulsion of Illness or the Domestication of the Dead. A Case Study of the Nyamwezi of Tanzania. *History and Anthropology* 2: 59-92.
- Tcherkézoff, S. 2002. "Subjects and Objects in Samoa: Ceremonial Mats Have a 'Soul'", in *People and Things: Social Mediations in Oceania*, ed. by Juillerat, B. & M. Judy-Ballini, pp. 27-51. Durham: Carolina Academic Press.
- Tcherkézoff, S. 2003. *Faa-Samoa, une identité polynésienne (économie, politique, sexualité)*. *L'anthropologie comme dialogue culturel*. Paris: L'Harmattan.
- Tcherkézoff, S. 2004. 'First Contacts' in Polynesia: the Samoan case (1722-1848). *Western Misunderstandings about Sexuality and Divinity*. Canberra-Christchurch: Journal of Pacific History Monographs. Macmillan Brown Centre for Pacific Studies.
- Tcherkézoff, S. 2008. *Polynésie/Mélanésie: l'invention française des « races » et des régions de l'Océanie*. Papeete: Au Vent des Iles.
- Tcherkézoff, S. 2011. "Inventing Polynesia", in *Changing Contexts-Shifting Meanings: Transformations of Cultural Traditions in Oceania*, ed. by E. Hermann, pp. 123-137. Honolulu: University of Hawai'i Press-The Honolulu Academy of Arts.
- Tcherkézoff, S. 2012. More on Polynesian Gift-Giving: The Samoan *Sau* and the Fine Mats (*Toonga*), the Maori *Hau* and the Treasures (*Taonga*). *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (2): 313-324.
- Tcherkézoff, S. 2013. La valeur immatérielle des nattes fines de Samoa: une monnaie au sens maussien. *Journal de la Société des Océanistes* 136-137: 43-62.
- Tcherkézoff, S. 2016. *Marcel Mauss à Samoa: le holisme sociologique et le don polynésien*. Marseille: Pacific-Credo Publications.
- Veys, F. W. 2005. Barkcloth in Tonga, 1773-1900: Presenting the Past in the Present. *Journal of Museum Ethnography* 17: 101-117.
- Veys, F. W. 2006. *Barkcloth in Tonga and its Neighbouring Areas: 1773-1900. Presenting the past in the present*. Norwich: University of East Anglia (Thèse de doctorat).
- Veys, F. W. 2009. Materialising the King: The Royal Funeral of King Taufa'ahau Tupou IV of Tonga. *The Australian Journal of Anthropology* 20: 131-149.

Résumé

On s'interroge sur l'unité culturelle du don cérémoniel polynésien (objets donnés, circulations, vocabulaire des objets et des actions de donner). A première vue, l'entreprise se heurte à des différences et même des inversions terminologiques si l'on compare le cas de Samoa à ses voisins comme Tonga ou Wallis. La terminologie samoane étudiée dans la littérature était en fait à la fois incomplète et mal comprise. Cet article révisé les connaissances sur Samoa et permet alors de faire des hypothèses comparatives au niveau de toute la région polynésienne, sur les deux catégories des objets de don (étoffes / nourritures), sur la valeur supérieure de la première catégorie et sur la symbolique du recouvrement-enveloppement en rapport avec les pouvoirs de donner la vie.

Mots clés: Polynésie, Samoa, Tonga, Mauss, don, genre (gender), sang, procréation, étoffes, porcs.

Abstract

We wonder about the cultural unity of the gift (given objects, circulations, lexicon regarding the act of giving objects and actions) in the Polynesian ceremonial. By comparing the Samoa custom to the Tonga or the Wallis ones, it becomes clear that the company bumps into some differences and some terminological inversions. The Samoan terminology studied in literature was incomplete and misunderstood. This article reconsiders the knowledge of Samoa and it enables to make some comparative hypotheses regarding the whole Polynesian region, on the two categories of the gifts (fabrics/ foods), on the superior value of the first category and on the symbolism of the covering-envelope linked with the power of giving life.

Key words: Polynesia, Samoa, Tonga, Mauss, Gift, gender, blood, procreation, fabrics, pigs.

L'UOMO

Società Tradizione Sviluppo
2018, n. 1



Carocci editore

Direttore responsabile: Alessandro Lupo

Comitato di redazione: Alessandra Ciattini, Antonino Colajanni, Laura Faranda, Anna Iuso, Maria Minicuci, Mariano Pavanello, Antonello Ricci, Carla Maria Rita, Pino Schirripa, Alessandro Simonicca, Alberto Sobrero, Eugenio Testa, Stefania Tiberini.

Review Editor: Antonino Colajanni

Segreteria di redazione: Virginia De Silva e Luigigiovanni Quarta (coordinamento)

Comitato scientifico: Paolo Apolito, Alice Bellagamba, Giorgio Blundo, Peter Burke, Flavia Cuturi, Gérard Delille, Alessandro Duranti, Ugo Fabietti, Francesco Faeta, Michael Herzfeld, Maria Minicuci, Berardino Palumbo, Cristina Papa, Leonardo Piasere, Francesco Remotti, Jacques Revel, Ricardo Sanmartín, Pier Paolo Viazzo.

Direzione e redazione: Dipartimento di Storia, Culture, Religioni
Sapienza Università di Roma
p.le A. Moro, 5 – 00185
Roma <http://luomo.dipscr.uniroma1.it/>
redazioneuomo@uniroma1.it

Editore: Carocci editore spa
Corso Vittorio Emanuele II, 229 – 00186 Roma
www.carocci.it

Abbonamenti e Amministrazione: Carocci editore spa
tel. 06-42818417, fax 06-42013493, e-mail riviste@carocci.it

Abbonamento 2018: Italia € 47,00 (privati); € 53,00 (istituzioni); Estero € 78,00.
Fascicolo singolo: € 28,00; doppio: € 49,00

La sottoscrizione degli abbonamenti può essere effettuata attraverso il sito Internet dell'editore www.carocci.it, con pagamento mediante carta di credito. Altrimenti, è possibile fare il versamento della quota di abbonamento a favore di Carocci editore S.p.a., corso Vittorio Emanuele II, 229, 00186 Roma, in una delle seguenti modalità:

- a mezzo di bollettino postale sul c.c.n. 77228005 – tramite assegno bancario (anche internazionale) non trasferibile
- con bonifico bancario sul conto corrente 000001409096 del Monte dei Paschi di Siena, filiale cod. 8710, via Sicilia 203/a, 00187 Roma; codici bancari: CIN X, ABI 03400, CAB 03201 IBAN IT92C0103003301000001409096 – SWIFT BIC: PASCITM1Z70.

Gli abbonamenti decorrono dall'inizio dell'anno, danno diritto a tutti i numeri dell'annata, e se non vengono tempestivamente disdetti si intendono rinnovati per l'anno successivo. Le richieste di abbonamento, numeri arretrati e tutte le questioni relative devono essere comunicate direttamente a Carocci editore.

Editing e impaginazione: Studio Editoriale Cafagna, Barletta

Rivista di proprietà della Sapienza Università di Roma, pubblicata con il contributo dell'Ateneo
Tutti gli articoli pubblicati sono sottoposti a duplice *peer review* anonima

Iscrizione al Tribunale Civile di Roma n. 321 del 27 ottobre 2011
Semestrale

ISSN: 1125-5862
ISBN: 978-88-430-9215-4

In copertina: rielaborazione grafica dell'uccello Sankofa che nella tradizione Akan rappresenta l'importanza di imparare dal passato. Grafica Eletti

Finito di stampare nel novembre 2018 presso Grafiche VD, Città di Castello

Indice

Articoli

The celestial Slinger: historic and ethnographic convergences
in the Andean night sky 7
by *Giuseppe Ciancia*

Il soggetto possibile.
Riflessioni etnografiche sul manicomio criminale 31
di *Luigigiovanni Quarta*

Nondik gatoz? Riconfigurare il passato attraverso le indagini
genetiche per riscrivere il presente in *Euskal Herria* 53
di *Laura Volpi*

Sezione monografica su “il dono in Oceania”

Introduzione: il ritorno del dono in Oceania 79
di *Matteo Aria*

La personne comme “don” en pays hyeehen 87
par *Patrice Godin*

L'échange ou le don du sacré.
Polynésie orientale et sociétés kanak, hier et aujourd'hui 103
par *Bernard Rigo*

Le don polynésien. Le cas de Samoa et une analyse régionale
de la valeur cosmologique 123
par *Serge Tcherkézoff*

Note

Il lavoro e l'arte della ricerca: Antonino Buttitta 141
di *Gabriella D'Agostino, Gianfranco Marrone*

Amalia Signorelli e la costruzione di un'antropologia
della contemporaneità 149
di *Fulvia D'Aloisio*