

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

0. INTRODUCTION

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

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

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

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

1.1 Introduction à l'ouvrage de M. Mauss

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

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

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

1.2 Structure de l'Essai sur le don

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

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

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

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

Selon Mauss,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2 Discours-objet (texte maori) et interprétation

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

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

est manifestement impossible, il lui faut ajouter au mélange une quantité supplémentaire qui lui donne l'illusion de retrouver son compte. Cette quantité, c'est le *hau* [1950: XXXVIII].

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

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

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

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

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

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

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

2.3 Théorie indigène, théorie scientifique et description

Comment s'établit le rapport entre discours indigène et discours

scientifique dans le texte de Mauss?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Cette remarque porte à plusieurs conséquences:

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

2.4 Traduction, description et interprétation

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.4.5 De même, selon Johansen [1954], le concept de *hau* offre beaucoup de difficultés à l'interprétation, à cause de son caractère polysémique. L'incertitude qui pèse sur toutes les tentatives de reconstitution des contextes et des sens du *hau* rend, selon lui, aléatoire toute proposition d'explication du terme. De ce fait, l'interprétation de Mauss lui apparaît particulièrement arbitraire.

2.4.6 L'interprétation de Mauss repose, selon Guidieri [1984], sur un vice herméneutique qu'il formule de la manière suivante:

Comment peut-on espérer éclairer les notions cruciales d'une culture étrangère si les termes de notre langue ["âme", "chose", "force", "pouvoir", "sujet", "objet"] qui devraient nous les rendre accessibles restent vagues et même contradictoires? [1984: 36, crochets de l'auteur de l'article].

Avec Guidieri, nous assistons à un renversement de perspective: la question n'est plus formulée en termes de fidélité de la traduction par rapport au texte original mais en termes de la possibilité même de la traductibilité des cultures. Guidieri pose en fait le problème à un double niveau.

- * Il y aurait un premier problème dans la tentative de trouver dans notre langue des équivalents aux notions appartenant à la culture maori, et correspondant à des univers qui nous sont étrangers [voir 1984: 38-39].
- * Le deuxième problème viendrait lui de l'imprécision même des termes de notre langue à désigner ce à quoi approximativement nous référons quand nous les utilisons:

On peut finalement se demander si tous les malentendus concernant le *hau* ne viennent pas de l'usage "sauvage" de notions indifféremment nommées "prix", "paiement", "don", "profit", alors même que l'économie avoue son impuissance à définir ceux de *valeur*, de *prix*, de *monnaie*. [1984: 101].

Les remarques de Guidieri sont pertinentes. Elles nous permettent de sortir d'une perspective strictement positiviste qui s'attarderait sur le sens dernier à accorder à un mot, pour poser le problème en termes d'interprétation d'une culture, en termes de décryptage des productions symboliques d'une culture par l'anthropologue. Dans ce sens, l'on peut comprendre, sans nécessairement la partager, son objection à l'interprétation de Mauss qui, en inscrivant le *hau* dans la perspective d'une théorie de l'échange, aurait, selon lui, obscurci le problème. Pour aller de l'avant, Guidieri pense qu'il faut déplacer les termes du problème et tenter d'interpréter le *hau* dans le cadre d'un autre paradigme, celui de la sorcellerie par exemple [voir plus loin pp. 75-76].

2.4.7 Taieb [1983 et 1984] suggère que le problème dans l'interprétation du *hau*

tenait moins au message venu d'ailleurs, moins à ce dont il était chargé et à la manière dont il l'exprimait, qu'à notre incapacité à sortir de notre pensée pour parvenir à entendre quelque chose d'intraduisible, ou à entendre autrement quelque chose qui s'avérerait, somme toute, traduisible [1984: 41].

Avec Taieb nous sommes également confrontés au problème du décryptage d'une culture particulière par un regard extérieur; la difficulté dans l'opération de traduction surgissant alors d'une lecture généralement auto-centrée sur l'univers conceptuel de l'interprète. Pour lever cette difficulté, Taieb va tenter de reconstituer la situation d'information qui a lié Ranaipiri à Best, le premier anthropologue qui a recueilli la tradition maori, et pour ce faire elle va se pencher sur le texte du message en son entier et le traduire dans son intégralité.

De ceci elle découvre que les différentes parties de la déclaration de Ranaipiri constituaient des réponses à des questions différées dans le temps de la part de Best. Sur le sujet du *hau* et à l'endroit de Best, Ranaipiri tente, selon Taieb, une approche qui l'apparente à celle employée par Malinowski à propos des mots intraduisibles d'une langue dans une autre [voir MALINOWSKI 1974].

La méthode de Ranaipiri consiste d'abord à rappeler les situations où le mot *hau* apparaît, à en donner ensuite une expression "équivalente" dans la langue d'arrivée, enfin à "redéfinir immédiatement, toujours dans la langue d'arrivée, cette expression par des périphrases plus complexes" pour mesurer l'écart de sens qui persiste entre le mot "traduit" et l'"équivalent" qui lui est donné [voir Taieb 1984: 49].

En fait, ce qui a posé problème aux différents interprètes du *hau*, y compris Mauss, c'est que, dans l'histoire maori, plusieurs mots se présentent pour un seul et même sens. Selon Taieb, si la dénomination de l'obligation de la réciprocité varie dans le discours de Ranaipiri (il y a en effet le *utu*, le *hau*, le *hau ngaherere*, le *hau taonga*), c'est que

la réciprocité n'est pas une, mais (...) une *trame de réciprocités* s'approchant, se coupant, s'enchevêtrant, bifurquant, se séparant ou même s'ignorant [1984: 60].

Le fait que le mot *hau* ne soit pas traduisible, qu'il est impossible de lui trouver un "équivalent" approprié à tous les usages qu'en fait Ranaipiri, et que les différents interprètes étaient tout de même placés devant des significations qu'ils pressentaient mais qu'ils n'arrivaient pas totalement à appréhender, expliquerait les différentes réductions de sens du mot *hau* opérées par chacun d'entre eux: l'un s'est arrêté à la dimension surnaturelle

du *hau* (Mauss), l'autre à sa dimension structurale (Lévi-Strauss) ou à sa dimension économique (Sahlins), etc.

Ce qui ressort de la position de Taieb, c'est que:

- D'une part le problème de la traduction n'est pas une simple opération de translation d'une langue à une autre. Il faut au contraire procéder à la manière de Malinowski, pour qui la traduction "ne consiste jamais à substituer un mot à un autre, mais toujours à traduire globalement des situations" [1974: 246].

Traduire, consiste à *définir un terme grâce à une analyse ethnographique*, c'est-à-dire à le replacer dans sa situation culturelle, à l'intégrer à la classe des expressions de la même famille, à l'opposer à ses antonymes, à en faire une analyse grammaticale, et surtout à l'illustrer par un grand nombre d'exemples bien choisis [1974: 252].

- D'autre part et corollairement au point précédent, cette manière de faire suppose la reconstitution de la situation d'énonciation. Autrement dit une citation rapportée, comme celle du fragment de texte maori, nécessite un commentaire descriptif dans le sens où l'entend Sperber [1981], c'est-à-dire un retour sur la situation de verbalisation, seule capable de spécifier ce qui est représenté et de quelle manière.

2.4.8 Casajus, comme Guidieri et comme Taieb, pense que le problème dans *l'Essai sur le don* et plus généralement dans l'entreprise anthropologique, tient à la difficulté, pour l'observateur extérieur, d'entendre quelque chose d'intraduisible. Ainsi du verbe "donner" qui rend mal compte du don. Vouloir décrire le don, dans nos langues qui distinguent le sujet et l'objet, renferme en effet tous les pièges possibles.

Cette difficulté fondamentale expliquerait l'organisation du texte de Mauss. Selon Casajus

l'Essai, à la manière d'une phrase ne distinguant pas des éléments que nos langues distinguent, est tautologique, "instantané" en quelque sorte. Tout y est acquis dès le début, même si l'ensemble du texte doit ensuite développer cet acquis. Tous les thèmes sur lesquels *l'Essai* varie sont déjà exposés dans le bref commentaire de Mauss sur la déclaration de Tamati Ranaipiri (...). Là finalement, dans cette redondance réside la cohérence de *l'Essai* [1984: 76].

De cette constatation il ressort que *l'Essai sur le don* constitue un véritable discours sur la méthode sociologique. Il tente de parler d'un phénomène dans les termes mêmes avec lesquels se présente celui-ci. Dans *l'Essai sur le don*, le discours est énoncé de la même manière qu'il énonce (la circulation se parle en termes de circularité). *l'Essai sur le don* est tautologique à la manière dont l'est le discours de Ranaipiri dans sa ten-

tative d'expliquer le *hau*, terme intraduisible, à l'interlocuteur étranger. Mauss bascule dans ce dont il tâche de rendre compte. Bref c'est dans la "force obscurscissante" (Guidieri) du texte, c'est dans l'"opacité de la pensée" (Lévi-Strauss) de son auteur, telles qu'elles ont été perçues et critiquées par certains, que réside l'indicible cohérence de l'*Essai sur le don*.

Bien que partageant la même position en ce qui concerne la question de la traductibilité des cultures, Casajus pense, contrairement à Guidieri et à Taieb dans une certaine mesure, que Mauss a bien saisi le sens du *hau* tel qu'il apparaît dans l'argument de Ranaipiri. Toute l'organisation interne de l'*Essai sur le don* témoigne de cette intuition théorique fulgurante.

2.5 Contextualisation du texte maori et demande d'un commentaire descriptif

Aucun auteur ne remet en question le choix fait par Mauss du fragment de la déclaration de Ranaipiri pour formuler sa théorie de l'échange, ni surtout le fait de l'avoir isolé de l'ensemble du message recueilli par Best. Tout au plus, les très rares auteurs qui ont cherché à contextualiser ce fragment dans la totalité de la déclaration, ou ceux, les plus nombreux, qui ont cherché à en déplacer les limites dans le contexte de la culture maori, l'ont-ils fait dans le seul but d'exercer à leur tour leur propre savoir-faire interprétatif sur le fragment en question et de trouver un nouveau sens au *hau*.

Dans tous les cas, nous ne sommes en présence que d'un déplacement relatif du discours de référence. Déplacement qui s'est essentiellement traduit par une demande de données supplémentaires sous la forme d'un appel, soit à d'autres fragments de la déclaration de Ranaipiri (Sahlins, Casajus), soit à des dictionnaires, des données et des textes ethnographiques maori (Guidieri, McCall, Sahlins), soit à une expérience directe de la culture maori ou d'une autre culture proche (Firth, Johansen, Guidieri, McCall).

Seul un auteur, Taieb, s'est posé la question de revenir sur la situation d'information et a tenté de reconstituer le procès d'énonciation qui a lié Best à son informateur maori.

En regard des différentes questions qui viennent d'être posées au texte de Mauss et qui ont toutes un rapport d'une façon ou d'une autre

avec le discours de référence représenté par le texte maori (la position et le statut de ce dernier, son rapport avec l'interprétation, le problème de la réalité et de la théorie indigènes, le problème de la traduction), il est pour le moins paradoxal que presque aucun auteur ne se soit intéressé aux conditions de production de ce texte, au procès d'interaction entre l'anthropologue Best et son informateur Ranaipiri.

L'absence de telles interrogations dans les contributions des nombreux challengers de Mauss nous renvoie à une interrogation plus impérieuse, à savoir quels sont les objets de référence dans le débat entre anthropologues et plus particulièrement dans le débat théorique comme c'est le cas autour du *hau*.

A cette question on ne pourra répondre qu'après avoir dégagé la structure interne du débat et la nature de la circulation intertextuelle qui s'y déroule. Une première indication peut cependant être avancée en rappelant les points suivants de l'analyse de Mauss. Le fragment du texte maori acquiert son autonomie tout de suite à partir du moment où l'auteur l'extrait de son contexte. Il devient un discours autonome tout de suite à partir du moment où Mauss exerce sur lui sa compétence interprétative. D'emblée, l'interaction entre Ranaipiri et Best importe peu. C'est le lien établi par Mauss entre le fragment du texte et l'idée de l'échange qui est déterminant dans l'*Essai sur le don*. Cette première schématisation me semble constituer, comme nous allons le voir, le point de référence de tout le débat sur le *hau*.

3. LA CIRCULATION DU HAU ENTRE LES DIFFERENTS COMMENTATEURS DE MAUSS

3.1 Le statut du texte maori chez les différents commentateurs

Le texte maori n'existe qu'en rapport avec le commentaire qu'en a fait Marcel Mauss. Il n'est discours de référence chez les différents auteurs que pour autant qu'il est déjà pris dans un autre discours de référence: celui du commentaire exercé sur lui en premier par Mauss, et ensuite par les autres commentateurs de Mauss. De ce fait nous relevons, selon les auteurs, plusieurs degrés de présence et/ou d'effacement du texte maori.

Il y a d'abord la figure de l'effacement total du texte maori derrière Mauss. C'est le cas chez Lévi-Strauss qui n'effectue aucun retour sur

le fragment de la déclaration de Ranaipiri, sinon pour relever la méprise de Mauss de s'être laissé piéger par ce discours, et d'indiquer que l'explication se trouve ailleurs. La deuxième figure est celle d'une présence/effacement du texte maori derrière le commentaire de Mauss, mais aussi derrière la série des commentaires qui l'ont suivi depuis. Cette deuxième figure est présente chez la plupart des auteurs qui se sont penchés sur la question, à savoir: Firth [1959], Johansen [1954], Sahlins [1976], Casajus [1984], McCall [1982], Guidieri [1984], Taieb [1983 et 1984]. Enfin la troisième figure correspond à la présence en force du texte maori dans son intégralité, et ceci grâce à la reconstitution du contexte global où il apparaît et de la situation d'information qui liait Best et Ranaipiri. Cette reconstitution reste cependant exceptionnelle, elle est le fait d'un seul auteur, Taieb. De plus, et comme nous le verrons plus loin, même contextualisé, le texte maori continue de remplir, sous sa forme fragmentaire, le même rôle de discours de référence en rapport direct avec les commentaires qui se sont exercés sur lui.

Cet effacement du texte maori devant le commentaire de Mauss et des autres anthropologues, qui semble être la condition de sa constitution en discours de référence, se double d'un autre effacement. En effet même lorsque, dans un deuxième temps, il faut revenir sur le texte maori proprement dit, pour en dégager un nouveau sens plus adéquat à la nouvelle interprétation, celui-ci n'y apparaîtra que de manière oblique, comme illustration d'un sens qui est déjà donné par ailleurs.

C'est ce double mouvement de présence-effacement (derrière le commentaire de Mauss et derrière le nouveau sens) qui donne sa structure aux différents textes consacrés à la critique de la théorie du *hau*.

3.2 Régularités dans l'économie des textes qui débattent du *hau* de Mauss

3.2.1 La position du texte maori

Le texte maori retenu par Mauss apparaît en position centrale, mais emprunte plusieurs formes. Il peut être:

- * cité in extenso dans la traduction (en français) de Mauss (Sahlins, Taieb);
- * retraduit par les soins de l'auteur-challenger (Sahlins, McCall, Taieb);
- * cité en partie dans la traduction de Mauss (Casajus) ou dans la traduction d'un autre auteur (celle de Sahlins chez Guidieri par exemple);

* cité in extenso dans la première traduction (en anglais), celle de Best (Firth, Sahlins, McCall);

* ou enfin résumé sur la base de la traduction de Best (Johansen).

Nous avons là un premier niveau d'accès indirect au texte maori. Dans tous les cas en effet, c'est le choix du fragment effectué par Mauss et souvent aussi sa propre traduction qui sont retenus. Le retour sur le texte maori ne constitue qu'un prétexte à une nouvelle exégèse de la théorie du *hau*, ce qui semble lui faire jouer un rôle emblématique qui redouble celui qu'il joue déjà dans le commentaire de Mauss.

3.2.2 La nature du discours de référence dans le débat sur le *hau*

En prenant appui sur la déclaration de Ranaipiri, les différents auteurs vont en effet exercer un premier savoir-faire interprétatif, celui qui consiste à poser la possibilité d'un commentaire sur le commentaire de Mauss et sur les commentaires du commentaire de Mauss.

Casajus [1984] exprime bien cet emboîtement du texte maori et du commentaire de Mauss, pris ensemble dans leur intrication comme discours de référence, lorsqu'elle déclare:

Nous voulons proposer (...) une exégèse un peu plus développée de la déclaration de Tamati Ranaipiri, qui sera en même temps, parce que nous tenterons d'y dégager les implications logiques du bref commentaire de Mauss, une exégèse de ce commentaire [1984: 68].

La plupart des auteurs compliquent cependant un peu plus le modèle puisque dans leur exégèse ou explication du texte maori, ils font intervenir, en plus du commentaire de Mauss, plus ou moins l'ensemble des commentaires qui se sont exercés, avant eux, sur le commentaire de Mauss [voir Johansen [1954], Sahlins [1976], McCall [1982], Guidieri [1984], Taieb [1983 et 1984]].

Le discours de référence apparaît ainsi clairement constitué non pas par le texte maori en tant que discours autonome mais par l'ensemble des commentaires qui s'exerce sur lui.

3.2.3 La position du problème et le passage à l'interprétation

Ceci va permettre à chaque auteur de poser:

1. Les "vices" herméneutiques et interprétatifs de tous les textes qui l'ont précédé.
2. La possibilité d'un autre sens (du *hau*) resté jusque-là caché, ou, pour certains, celle d'un enrichissement, d'un développement du sens proposé

par Mauss.

Sahlins [1976] illustre bien cette démarche lorsqu'il déclare:

L'interprétation de Mauss a été attaquée par trois savants éminents (...) Leurs critiques sont subtiles assurément, mais aucun d'eux, à mon sens, n'a saisi la signification véritable du texte de Ranapiri, non plus que celle du *hau* [1976: 204-205].

Pour Johansen:

Marcel Mauss offers a *spiritual*, but in certain ways arbitrary comment on this statement. As I can unreservedly suscribe to Raymond Firth's criticism, I shall not dwelt on it. But it is natural to look at the meaning of *hau*, as it is obviously of importance for the understanding of this passage [1954: 117].

Taieb:

L'interprétation de Marshall Sahlins (...) bougea quelque chose, quoiqu'elle ne m'ait pas convaincue. Elle vint nourrir désormais mes interrogations des différences, que présentaient les traductions du texte maori (...). Elle assura aux réticences, que j'entretenais à l'endroit de l'esprit prêté aux choses données [l'interprétation de Mauss], la caution des plus illustres (...) Enfin elle me présenta sans fards la faiblesse qui nous frappe: la lecture triomphante de Sahlins était si manifestement orientée par des catégories que je ne connais que trop (l'inévitable triade capital/yield/profit) qu'il n'était plus possible de se leurrer, de leurrer soi [1984: 41, crochets de l'auteur de l'article].

Guidieri déclare ceci:

Je n'aurais pas entrepris cette lecture si (...) l'*Essai* ne portait pas programmatiquement sur l'acte qui, d'après Mauss et ses épigones, illustre la règle archaïque de la réciprocité érigée en dogme; enfin si le même *Essai* n'avait pas donné naissance à une idéologie de la réciprocité devenue officielle en quelques décennies. A ma connaissance personne (sauf peut-être Firth mais pour des raisons fondées seulement sur des objections empiriques) n'a encore entrepris de lire ce texte autrement que d'un point de vue hagiographique [1984: 31-32].

3.2.4 Le retour au texte maori et l'exercice de la compétence interprétative

Après son effacement derrière les différents commentaires, le texte maori revient comme l'illustration d'une argumentation déjà pressentie ou donnée par ailleurs, dans la critique des interprétations précédentes. Plus concrètement chaque auteur va exercer son savoir-faire cognitif sur le texte maori en invoquant sa propre compétence interprétative, et en explicitant plus ou moins, selon les cas, le cadre théorique ou argumentatif dans lequel il se place.

3.2.4.1 Firth [1959] évoque en premier lieu sa compétence d'homme de terrain pour critiquer la théorie du *hau* de Mauss. Ses objections sont essentiellement d'ordre empirique. Il reprend systématiquement

l'argument de Mauss sur des questions d'ethnographie maori.

Several points of criticisms, however, might be advanced by a Maori scholar. In the first place Mauss appears to have misinterpreted the Maori concept on the *hau* by ascribing to this "vital essence" qualities with which it is not really endowed. The study of this and other data (...) lends no credence to the view that it is a purposive entity of continual retrospective aims, always trying to get back to its *foyer d'origine*. [1959: 419].

A partir de là, Firth effectue un déplacement dans la détermination du sens du *hau*. Selon lui, le *hau* traduit effectivement l'idée de force surnaturelle, mais seulement en tant que sanction pour contraindre le récipiendaire réticent à payer de retour. Mais le *hau* n'est en aucun cas au principe de la réciprocité. Celle-ci s'explique par des raisons tout à fait séculières appartenant à l'ordre de la morale sociale et économique.

Comme le suggère d'ailleurs l'œuvre de Mauss lui-même, on insiste, en ce qui concerne l'obligation de s'acquitter, sur les sanctions sociales -désir de perpétuer d'utiles relations économiques, de maintenir prestige et pouvoir- qui s'expliquent d'elles-mêmes, sans qu'il soit nécessaire de recourir à l'hypothèse de croyances abstruses. [FIRTH 1959: 421. Traduction de SAHLINS 1976: 207].

Sans remettre en question le paradigme de l'échange tel que le formule Mauss, à savoir l'obligation de donner, de recevoir et de rendre, Firth en déplace l'explication de l'ordre de la croyance spirituelle à celui de l'ordre social et psychologique.

3.2.4.2 Johansen [1954]. De même que Firth, Johansen reprend l'interprétation de Mauss sur la base de faits ethnographiques. Après avoir passé en revue les différentes acceptions du terme *hau* dans la culture maori et précisé la situation rituelle à laquelle fait allusion Ranaipiri dans ses déclarations, il avance l'idée que le *hau* ne signifie rien d'autre, dans ce contexte, que le "contre-don", la "contrepartie équivalente".

De nouveau l'interprétation de Johansen ne se place pas en dehors du paradigme de la réciprocité et de l'échange, tel que l'a posé Mauss, mais elle en déplace l'explication.

3.2.4.3 Sahlins:

Je ne suis pas linguiste, je n'ai pas étudié les religions primitives, je ne suis pas un spécialiste des Maori, ni même un Talmudiste. J'offre donc sous toutes réserves la "certitude" que je crois discerner dans le texte controversé de Tamati Ranapiri [1976: 208-209].

Son autorité d'anthropologue et de spécialiste de la théorie des échanges dans les sociétés primitives est à l'origine de cette assertion. Son savoir-faire interprétatif est implicitement affirmé et reconnu.

Sahlins exerce sa performance interprétative en faisant traduire une nouvelle fois le fragment du texte maori, et en le contextualisant en partie, mais surtout en développant son savoir d'anthropologue et en mettant à l'épreuve ses propres thèses sur l'échange et sur la réciprocité. En effet, s'inscrivant dans la perspective d'une sémiologie économique qui prend le contre-pied de la perspective religieuse adoptée, selon lui par Mauss, Sahlins propose de substituer à la définition maussienne du *hau* comme "esprit", celle de "profit".

Le *hau* en question signifie en réalité quelque chose comme le "bénéfice sur", le "produit de", et le principe formulé dans le texte sur les *taonga* est que toutes "crues" d'un don reviennent de droit au donateur initial. [1976: 209].

Ainsi, tout en continuant de s'inscrire dans le paradigme maussien de l'échange, Sahlins en déplace le sens dans le domaine strict de l'économique.

3.2.4.4 McCall.

Because of the importance he [Sahlins] and others place on a proper understanding of the concept of *hau*, I must return to the original Maori text for further clarification (...). Far from being a partite concept, with the implication that reciprocity is an intermediary relation as Sahlins avers, *hau* was a holistic, organic notion (...). The essential meaning of *hau* in the context of Tamati Ranapiri's explanation to Elsdon best of the necessity to reciprocate, is integrity, in the sense of wholeness, association, even boundedness. [1982: 304, crochets de l'auteur de l'article].

McCall tire sa compétence interprétative de sa connaissance de la culture maori et d'une certaine familiarité avec les subtilités de la rhétorique oratoire maori.

L'explication de la rhétorique de Ranaipiri qu'il effectue à l'aide des dictionnaires et des lexiques disponibles et d'une contextualisation dans la culture maori, va lui permettre de présenter une nouvelle traduction du fragment du texte. Une nouvelle traduction de laquelle il ressort que

Hence, the reason why people feel the obligation to give, to receive, and to repay is because they feel bound together. Association, as *hau*, and its continuance requires this behaviour. *Hau*, association, is a moral principle and in so far as economics can be said to be moral, it is also an economic one. [1982: 309].

Ce faisant, McCall ne s'éloigne pas beaucoup de l'interprétation de Mauss. Il ne fait, tout au plus, que donner un contenu plus concret à l'"esprit de la chose" qu'il traduit par l'"esprit de l'association". Comme il l'affirme lui-même

The *hau* was for the Maori what Prattis (...) refers to as "the contract of interaction". It is an holistic notion that the Maori had, one which Mauss shared [1982: 309].

3.2.4.5 Casajus:

Parmi les sentiments innombrables qu'a éprouvés plus d'un lecteur de l'*Essai sur le don*, le plus tenace est sans doute celui d'avoir assisté, au fil des pages, à une construction d'une cohérence à la fois certaine et indicible. C'est à *dire* quelque chose de cette cohérence, et donc à résister à la force avec laquelle ce sentiment s'impose, que nous nous attacherons ici. [1984: 64].

Le projet de Casajus est d'emblée clair. Il s'agit, à partir d'une exégèse simultanée de la déclaration de Ranaipiri et du commentaire exercé sur elle par Mauss, de montrer la cohérence et la pertinence de l'explication maussienne du *hau*; de montrer que l'idée centrale derrière le *hau* est celle de la circulation: "C'est la circulation d'une chose qui la fait être ce qu'elle est" [1984: 71].

c'est la circulation des choses qui leur donne sinon leur être, du moins leur valeur. C'est en cela, en ce qu'il y apparaît un thème sur lequel la suite du texte ne cesse de multiplier les variations que la déclaration de Tamati Ranaipiri et le bref commentaire qu'en fait Mauss sont la véritable ouverture de l'*Essai*. La récurrence obstinée de ce thème donne finalement sa cohérence à l'ouvrage. [1984: 71-72].

3.2.4.6 Taieb:

Dans mon esprit, il s'agissait plus simplement, dans un but davantage d'auto-lucidité que critique, de mettre en évidence ce qui sous-tendait les manières dont la question avait été successivement abordée. [1984: 53].

La préoccupation de Taieb a résulté de l'insatisfaction qu'elle a éprouvée face aux différentes interprétations du *hau*. Economiste, elle va exercer son savoir-faire interprétatif non pas en tant qu'anthropologue mais en tant que lectrice assidue et fascinée de l'*Essai sur le don*, sur lequel elle s'est penchée dans une tentative d'élucidation des notions de valeur et de monnaie, notions qui font problème dans la théorie économique.

Comme nous l'avons vu plus haut [pp. 65-7], Taieb va à la fois reconstituer la situation d'information qui a impliqué Ranaipiri et Best et effectuer une nouvelle traduction de l'intégralité de la déclaration rapportée par l'anthropologue néo-zélandais. Sur cette base, elle propose une nouvelle interprétation qui critique les diverses réductions de sens opérées, selon elle, par les différents commentateurs, y compris Mauss, pour poser l'idée d'une trame de réciprocités irréductibles à une seule lecture.

3.2.4.7 Guidieri:

C'est autour de la sorcellerie, je crois, qu'il faut tenter de nouer le

dialogue avec Ranaipiri.

Si, dans l'oeuvre de décryptage qu'est l'anthropologie depuis ses vrais commencements, la bonne stratégie herméneutique consiste à choisir le lieu où les difficultés réelles se profilent, pour le problème qui nous occupe, ce lieu est sans doute la sorcellerie. [1984: 101].

Guidieri fonde sa compétence sur une préoccupation d'ordre heuristique: mettre en évidence le noeud où convergent les problèmes que posent et qui se posent à une théorie, dans le cas particulier la théorie du *hau* selon Mauss, afin de la dépasser par une nouvelle formulation des questions à poser à la déclaration de Ranaipiri, et plus généralement aux matériaux ethnographiques maori. Pour cela Guidieri effectue une double lecture du *hau*: lecture critique des théories sur l'échange, la réciprocité et la magie, en liaison étroite avec une analyse serrée des notions de *hau*, de *mana*, etc., dans le cadre de l'univers culturel maori.

La critique radicale de la théorie de l'échange permet ainsi à Guidieri de conclure que le texte maori ne devrait plus appartenir au champ de signification de l'échange, mais à celui de la sorcellerie. Bref, concernant l'interprétation du texte maori, celle-ci ne devrait plus porter programmatiquement sur la réciprocité mais sur la sorcellerie.

4. QUELQUES REMARQUES FINALES

Dans l'analyse du débat sur la théorie du *hau*, j'ai dégagé deux niveaux: d'une part, la manière dont Marcel Mauss a posé les figures de son discours sur le *hau* et ce que les agents de la polémique ont dit de ces figures; et de l'autre, la manière dont les différents commentateurs ont établi leurs propres figures dans le débat.

4.1 Les figures du discours chez Mauss

4.1.1 Le texte maori n'acquiert son statut de discours de référence qu'à partir du moment où Mauss le situe dans le champ d'une problématique, celle de l'échange, qu'à partir du moment où il apparaît comme le lieu de convergence d'un ensemble de questions sur lesquelles porte programmatiquement *l'Essai sur le don*.

4.1.2 Le fragment du texte maori devient du "descriptif" à partir du moment où Mauss l'extrait de son contexte. Ceci explique qu'aucun retour n'est effectué par Mauss sur les conditions d'énonciation de ce texte. L'interaction entre l'anthropologue Best et l'informateur Ranaipiri

importe peu en regard du rôle que Mauss veut faire jouer à ce fragment.

Le moment de la description est celui qu'établit Mauss, L'association qu'il fait entre le contenu de la déclaration de Ranaipiri et l'idée de l'échange constitue une première schématisation*, un premier "objet descriptif", qui va servir à un projet cognitif, celui de l'interprétation de la réciprocité et de l'échange.

4.1.3 Le discours-objet cité apparaît ainsi chez Mauss à la fois comme discours cognitif autonome (il "dit" quelque chose) et part intégrante de l'objet à connaître (en faire quelque chose d'autre).

Le rapport du discours-objet cité au métadiscours interprétatif prend dans la configuration de l' *Essai* deux figures principales:

- l'"objet descriptif" a un effet emblématique. Le texte maori cité est un thème récurrent qui s'actualise sous diverses formes dans l' *Essai*. (Il traverse toute l'oeuvre, explicitement ou en filigrane, il emprunte la forme de plusieurs exemples appartenant à des cultures très diverses);

- l'"objet descriptif" est dans un rapport synecdochique avec la théorie de l'échange. Le texte maori cité apparaît comme le lieu de convergence de l'ensemble des thèmes constitutifs de la réalité à expliquer, l'"expression synecdochique" d'une réalité (l'échange) qu'il présuppose tout entier.

4.1.4 Cette manière chez Mauss d'articuler le discours de référence et le discours interprétatif procède d'une conception sémiotique de l'"objet" social. Cette conception consiste à appréhender idées et faits comme un tout indissociable et à inclure, comme le signale Geninasca,

le savoir archaïque ou ancien [la déclaration de T. Ranaipiri] à la manière d'un espace cognitif particulier, à l'intérieur de l'espace cognitif général ou universel [que le scientifique] cherche à mettre en place. [1979: 76, crochets de l'auteur de l'article].

4.1.5 Cette approche herméneutique contraste avec celle de Lévi-Strauss qui met en avant un modèle logique de la réalité et investit l'anthropologue du pouvoir scientifique, reléguant de la sorte l'indigène au second plan [voir pp. 5, 9, 11 et 12]. L'idée de Lévi-Strauss d'étudier les faits en eux-mêmes implique une conception du fait social antérieure à l'observation et en quelque sorte désincarnée.

* Le terme de "schématisation" est ici utilisé dans l'acception que lui donnent les collaborateurs du Centre de Recherches sémiologiques de Neuchâtel. "Nous appellerons schématisation cette représentation actualisée dans et par un discours, représentation d'un objet pour un sujet -c'est-à-dire un ensemble d'informations qui signifient en fonction d'un problème, d'une finalité, d'une tâche à remplir". [GRIZE (éd.) 1984: 10-11].

D'autres anthropologues comme Firth, Johansen, Sahlins ou McCall, tout en ne remettant pas en question le choix de Mauss du fragment maori et le type de questions qu'il lui pose, reprennent l'auteur sur le sens précis à accorder à la déclaration de Ranaipiri, manifestant ainsi l'idée positiviste que la réalité dernière de la description est constituée par les faits observés ou rapportés [voir paragraphes 2.3 et 2.4].

4.2 Les figures du discours dans le débat sur le *hau*

4.2.1 Dans le débat sur le *hau*, ce qui constitue le discours de référence c'est à la fois le texte maori, le discours-objet cité, et la lecture qu'en a effectuée Mauss, le métadiscours interprétatif.

Le texte maori et le commentaire de Mauss constituent l'inscription sur laquelle va s'exercer le discours interprétatif des différents commentateurs. Le rapport qu'établit Mauss entre le texte maori et l'idée de l'échange constitue une prémisse de fait pour un nouveau travail d'interprétation. Il constitue l'"objet-description" sur lequel va s'exercer la compétence interprétative de chacun. Les auteurs s'inscrivent ainsi tous dans le programme défini par Mauss, l'explication du phénomène de l'échange, et cela même quand il s'agit, pour un auteur comme Guidieri par exemple, de remettre en question dans un deuxième temps ce paradigme.

4.2.2 Leur projet cognitif respectif consistant alors soit à expliciter, à affiner ou à compléter le sens dégagé par Mauss, soit à chercher un nouveau sens en procédant à de nouveaux arrangements à l'intérieur de la classe d'éléments qui constituent l'objet de l'échange (les deux partenaires-interlocuteurs, la tierce personne, les articles échangés, le sens des flux, le *hau* des articles, le *hau* de la forêt, etc.).

Il s'agit dans tous les cas d'essayer de construire quelque chose de nouveau (une nouvelle interprétation, un nouveau commentaire) à partir de quelque chose qui est déjà donné (le rapport établi par Mauss entre le texte maori et l'idée de l'échange).

4.2.3 C'est à ce titre que les différents commentaires exercés sur le commentaire de Mauss sont intégrés dans le débat. Avec le commentaire de Mauss, l'ensemble de ces lectures constitue le discours de référence dans le débat sur le *hau*. C'est la circulation textuelle entre les différents commentateurs de Mauss qui dessine la morphologie et la hiérarchie interne du débat sur la théorie du *hau*.

4.2.4 Dans ce débat les critères de vérité opèrent essentiellement au niveau de l'interprétation. En effet, une fois admis l'"objet-description" tel que le constitue l'interprétation de Mauss et tel que le consacrent à la suite ses commentateurs, la discussion va se situer au niveau de la cohérence interne de chaque interprétation proposée. Se fondant sur sa propre compétence interprétative, chacun procédera à l'analyse logique des différentes propositions dégagées par ses prédécesseurs sur la base du "discours-objet", et à leur confrontation.

Dans le débat sur le *hau* il n'y a aucun retour, à une exception près, sur la situation d'énonciation du texte maori et sur l'interaction entre l'anthropologue Best et l'informateur Ranaipiri. Les seuls commentaires descriptifs, ou ce que l'on peut tenir pour tels, que les différents auteurs font intervenir ne concernent pas directement le texte-objet cité mais correspondent à une recherche d'indices de nature diverse (lexiques et dictionnaires, données ethnographiques éparses, connaissance plus ou moins directe de la réalité indigène, etc.), propres à étayer les nouvelles propositions d'interprétation du *hau*.

4.3 Les stratégies de construction de la description dans le débat sur le *hau*

Dans le débat sur le *hau* coexistent plusieurs schémas d'autorité en anthropologie, chaque genre mettant en avant implicitement ou explicitement une certaine idée de la description. Or comme nous l'avons vu, chaque auteur s'est en fait accommodé de la description à la manière de Mauss. Celle-ci a constitué pour chacun l'énoncé de base à partir duquel il a construit son interprétation. Assistons-nous là à une inconséquence méthodologique et théorique de la part des différents challengers de Mauss? ou sommes-nous plutôt, dans le cas particulier du débat théorique, face à une situation de négociation entre les différents auteurs sur ce qui peut être admis comme description à un moment donné, et en vue d'un certain programme théorique? Ne peut-on affirmer, à partir de cet exemple, que, s'il existe plusieurs langages de description en anthropologie, ces derniers ne sont jamais exclusifs, et que le débat théorique, en tant que contexte de communication, constitue un cadre privilégié de circulation, de discussion, de transformation et d'accommodation pour les différentes perspectives?

4.3.1 Les auteurs qui débattent du *hau* peuvent être principalement rattachés à trois schémas d'autorité en anthropologie.

Le premier schéma, duquel relève Mauss, peut être défini comme une anthropologie "interprétative". L'expérience y est conçue dans un rapport dialectique avec l'interprétation, et la compréhension anthropologique y apparaît comme un va-et-vient entre le "vécu" de l'anthropologue, le "point de vue de l'indigène" et les préoccupations théoriques de l'auteur. Dans ce genre, la description ethnographique s'y présente avant tout comme un cadre pour penser les problèmes théoriques. Cette conception est partagée par Casajus [1984], Guidieri [1984] et Taieb [1983 et 1984]. Les trois auteurs considèrent en effet le travail anthropologique comme une entreprise herméneutique de décryptage d'une culture par une autre, et c'est sur les mêmes bases que Mauss, qu'ils discutent son interprétation.

Le deuxième schéma d'autorité est représenté par la tradition de l'anthropologie britannique de terrain. Dans ce genre, l'observation participante est érigée en norme de la description. Grâce à sa position de spectateur bien formé, le chercheur est censé enregistrer, avec la plus grande objectivité, le sens des faits et gestes spécifiques. Une telle approche qui se veut fondée sur une série d'interrogations "objectives" ignore en fait les effets des préjugés théoriques sur le questionnement de la réalité et finalement sur la production de la description. Cette école est illustrée dans le débat sur le *hau* par Firth [1959], Johansen [1954] et par McCall [1982] dans une certaine mesure. Nous l'avons vu, c'est essentiellement sur des questions d'ethnographie maori que ces auteurs interpellent l'interprétation de Mauss.

Enfin, le troisième schéma d'autorité est représenté par Lévi-Strauss. Dans l'anthropologie structurale, les faits observés sont simplement un prérequis pour la construction d'un modèle formel qui en rendrait ensuite compte de manière systématique et logique. Lévi-Strauss conçoit le travail anthropologique sous la forme d'une dichotomie entre l'observation empirique ("les faits doivent être étudiés en eux-mêmes" [1958: 307]) et l'élaboration théorique (le schéma analytique de l'auteur). Cette conception qui repose sur une certaine idée de la neutralité scientifique, évacue la question de savoir par quel processus s'obtient l'information et se construit la description pour ne s'intéresser qu'à la dimension logique de la production de la connaissance.

4.3.2 Ces différentes manières de voir s'affirment pleinement dans le débat sur le *hau* et dans la critique du point de vue de Mauss, mais aucune d'entre elles ne tente de reprendre entièrement la question, sur d'autres bases, en produisant par exemple une nouvelle description plus adéquate à son schéma, ou, mieux encore, en déniait toute valeur heuristique au savoir-faire de Mauss. Bien au contraire, la discussion de l'approche de Mauss et la circulation intertextuelle entre ses différents commentateurs contribuent à stabiliser en quelque sorte l'"objet-description" tel que le constitue l'interprétation de Mauss. Celui-ci devient l'énoncé de base pour toute nouvelle interprétation en même temps qu'il est soumis à une discussion de ses normes et critères.

C'est à ce niveau qu'intervient la confrontation entre les différents langages descriptifs. Les auteurs les démarquent les uns des autres et les discutent en vue d'accommoder les formes et les limites de l'"objet-description" de Mauss à leurs propres exigences. Firth, Johansen et McCall, par exemple, tenteront d'y injecter de nouvelles données empruntées à leur "expérience" ethnographique maori respective et d'y réintroduire le regard de l'observateur-participant. Lévi-Strauss essayera, lui, de traiter les faits en eux-mêmes, c'est-à-dire de neutraliser aussi bien le point de vue de l'observateur que celui de l'indigène, pour ne rechercher que les raisons inconscientes derrière les actions et les paroles. Quant à ceux qui partagent la même démarche interprétative que Mauss, ils chercheront soit à explicitier et à enrichir le sens que celui-ci a tiré du texte de référence maori (Casajus, Taieb), soit à reprendre le texte maori, tel qu'il l'a démarqué, pour penser un autre problème théorique que celui de l'échange, le problème de la sorcellerie (Guidieri).

4.3.3 Donc, s'il n'existe pas un seul type de langage descriptif en anthropologie, et si l'on peut discuter, sur le plan heuristique, de savoir ce qu'est (ou n'est pas) une bonne description, il ne reste pas moins que dans la pratique du débat théorique, les anthropologues, tout en se donnant la liberté de déplacer ses limites et de discuter ses normes, s'accordent pour stabiliser localement une forme en vue de remplir un programme théorique particulier.

En fait, dans le débat sur le *hau*, et plus généralement dans le débat théorique en anthropologie, tout se passe comme si le sens de la différence empirique reste pris dans le discours interprétatif, comme si l'organisation interne de l'argument interprétatif décide en dernier ressort

de la valeur de l'enquête ethnographique et des données descriptives utilisées. Dans le débat entre anthropologues, les critères de vérité semblent tenir principalement à la définition des prémisses du discours (chez Mauss le lien entre le texte maori et l'idée de l'échange) et à la manière dont s'organise l'argument (soit le type d'articulation entre l'expérience de l'observateur et celle de l'indigène, la traduction des notions indigènes, la richesse et la productivité de l'interprétation proposée, etc.).

La description ethnographique et la théorie anthropologique ainsi prises dans un "cercle herméneutique", du moins tel que cela ressort du débat sur le *hau*, un certain nombre de questions peuvent être avancées quant à la nature de l'entreprise anthropologique. Celle-ci demeure-t-elle fondamentalement, malgré la diversité de ses approches (positiviste, fonctionnaliste, structuraliste, "interprétative", etc.), une entreprise de décryptage du sens, une entreprise qui ne peut évacuer de son discours le sujet ni écarter l'expérience personnelle? La récurrence de la relation entre le phénomène étudié et l'observateur, qui est au centre de la définition canonique de l'observation scientifique, est-elle de l'ordre du possible en anthropologie? L'observateur ne reste-t-il pas toujours pris dans ce dont il a pour tâche de rendre compte? L'observation, la mise en forme des données, la construction de la description, etc., ne renvoient-elles pas finalement à la question posée à l'objet par l'observateur interprète et aux schèmes conceptuels qu'il utilise pour signifier les faits qu'il analyse?

Dans ces conditions, la rigueur dans la construction de la connaissance anthropologique devrait alors passer par des procédures de contrôle aussi exigeantes que celles de faire accompagner tout travail ethnographique d'un commentaire descriptif [SPERBER 1982] (signaler les méthodes de prise des données, reconstruire les situations d'énonciation), d'explicitier les méthodes utilisées pour traduire les termes indigènes et d'en reconstituer les différents contextes d'usage, de mettre en évidence le processus d'interaction entre l'anthropologue et l'informateur, etc. Bref, il s'agirait à chaque fois de rendre repérable et lisible les différentes schématisations mises en oeuvre par l'analyste dans la production des objets et des significations anthropologiques. L'exigence de telles procédures, plus ou moins présente chez les différents auteurs et dans les différents débats théoriques, ne constitue cependant de loin pas la règle dans le travail anthropologique.