

L' OREILLE DU SOURD*

"Je vais vous parler du *hau*... Le *hau* n'est pas le vent qui souffle. Pas du tout. Supposez que vous possédez un article déterminé (*taonga*) et que vous me donniez cet article; vous me le donnez sans prix fixé. Nous ne faisons pas de marché à ce propos. Or, je donne cet article à une troisième personne qui, après qu'un certain temps s'est écoulé, décide de rendre quelque chose en paiement (*utu*), il me fait présent de quelque chose (*taonga*). Or, ce *taonga* qu'il me donne est l'esprit (*hau*) du *taonga* que j'ai reçu de vous et que je lui ai donné à lui. Les *taonga* que j'ai reçus pour ces *taonga* (venus de vous) il faut que je vous les rende. Il ne serait pas juste (*tika*) de ma part de garder ces *taonga* pour moi, qu'il 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.)" 1

Je tenterai ici d'écrire l'histoire d'un *hau* comme Chéreau l'a écrit d'un "*Ring*" 2, quoique ce soit une histoire qui dans ma mémoire ne puisse débiter.

Je ne me souviens plus, en effet, à quelles circonstances j'ai dû, aux prises avec la valeur et la monnaie dans la manière de Marx, d'accéder aux pages que Marcel Mauss consacre à ces notions et, de proche en proche, d'entreprendre la lecture de l'*Essai sur le don*.

* Les chiffres entre crochets figurant dans les notes renvoient aux ouvrages répertoriés dans la bibliographie finale.

1 [12], pp 158-9.

2 [06], pp 85-177.

Je n'ai pas su alors, et je ne sais encore, où va Marcel Mauss dans l'*Essai*, frappée et fascinée d'emblée que j'ai été : par l'extraordinaire des mots, par l'extraordinaire de leur histoire, par l'extraordinaire des réseaux que Mauss file entre eux, et, parmi ces mots, leur histoire et leurs réseaux, par cette pièce maori qui se joue à trois personnages et que met en scène pour l'ethnologue Elsdon Best le très sage Tamati Ranapiri de Ngati-Raukawa sur le sujet du *hau* 3.

Peut-être n'y aurais-je pas prêté attention, ni n'y aurais-je arrêté ma lecture, si Marcel Mauss n'avait décelé dans tant de clarté qu'elle avait à ses yeux une obscurité d'autant plus entêtante qu'elle tenait de son inutile : l'intervention d'une personne tierce là où, réciprocité oblige, il n'était besoin que de deux 4. Et peut-être celle-ci n'aurait-elle pas fixé ma nature obsessionnelle, si par ailleurs je n'avais eu à l'esprit le caractère magique que Marx imprime à l'échange monétaire en disposant que quatre *personae dramatis* en font trois 5.

Trois et trois personnes, deux *taonga* 6 d'un côté et deux marchandises de l'autre, pas de monnaie d'une part et la monnaie de l'autre, deux et deux flux circulatoires différemment disposés, un et un point et de départ et d'arrivée différemment placés 7, tels sont les éléments que dans tous les sens j'ai pendant longtemps manipulés sans succès.

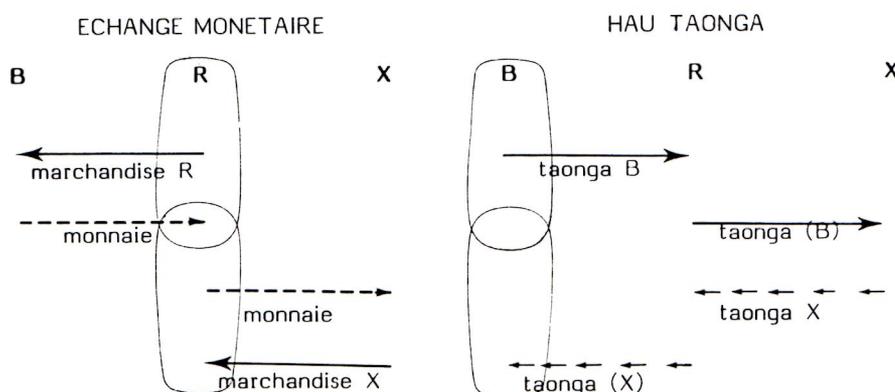
3 [03c], pp 42-6.

4 [12], p 159.

5 [11], p 119.

6 Je préfère ne pas tenter un équivalent approché du terme.

7



L'interprétation de Marshall Sahlins **8**, je m'en rends compte aujourd'hui, bougea quelque chose, quoiqu'elle ne m'ait convaincue. Elle vint nourrir désormais mes interrogations des différences, que présentaient les traductions du texte maori faites successivement par Best, puis Mauss, puis Bruce Biggs pour Sahlins. Elle assura aux réticences, que j'entretenais à l'endroit de l'esprit prêté aux choses données, la caution des plus illustres. Elle élargit le *hau taonga* aux dimensions du *hau ngaherehere* **9**, en référant à Johansen. 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. Le blocage 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 ou à entendre quelque chose d'intraduisible, ou à entendre autrement quelque chose qui s'avèrerait, somme toute, traduisible.

De tout cela, sur le moment et bien après, je ne fis rien. "Et le temps passe, et le temps passe", comme passe le temps maori dans le récit vivace de Tamati Ranapiri.

*

C'est Rigas Arvanitis qui donna une nouvelle impulsion à l'affaire, en saisissant le *hau* au rebond d'un T.D.**10** et, l'année suivante, en décidant de s'y essayer dans un mémoire de D.E.A. **11**.

8 [15], pp 149-71.

9 Voir ci-dessous, p 6.

10 A l'usage des Tuhoe (district de Ure-wera, Nouvelle-Zélande), j'indique que "T.D." est un sigle qui désigne, dans la communauté universitaire française, à la fois un groupe d'étudiants et les séances pendant lesquelles ce groupe se livre à des travaux sous la direction d'un chargé de... travaux dirigés. Indiquant cela, je m'aperçois qu'en fait j'enclanche une série interminable de définitions : il me faudrait maintenant définir tous les mots qui composent la définition, puis probablement encore tous les mots qui composeront les définitions des mots qui composent la définition, et ainsi de suite.

11 désigne, comme indiqué précédemment et avec les mêmes problèmes, diplôme d'études approfondies.

Grâce à Rigas, nous eûmes enfin accès au texte même de l'article que Best avait fait paraître, sous le titre "Maori Forest Lore", dans *Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute* en 1909 ¹². Grâce encore à la disposition de Rigas pour les langues, il nous vint que Best ne donnait pas en anglais, telles qu'il les reproduisait en maori, les explications de Ranapiri. Et je ne sais encore si c'est à cette circonstance ou aux ténèbres dans lesquelles, contre toute attente, le texte de Best nous plongeait davantage, que nous dûmes de tourner inlassablement comme les mules des norias autour d'un point qui fut, après coup, d'eau.

Gregory Bateson relate que, pendant le cours qu'il professa à Palo Alto au *Veterans Administration Hospital*, il fut amené à concevoir, pour parvenir à cerner en quoi consistait son enseignement, la question à débattre suivante :

"Une mère récompense son petit fils d'une glace à chaque fois qu'il mange les épinards. Question : quelle information supplémentaire nous est nécessaire pour que nous soyons en mesure de prévoir si l'enfant est amené : a) à aimer ou détester les épinards; b) à aimer ou à détester la glace; c) à aimer ou à détester sa mère?"

Et Bateson ajoute que les discussions auxquelles cette question donna lieu le conduisirent à cette réponse : "ce dont on avait besoin pour décider devait porter sur le contexte du comportement de la mère et du fils" ¹³.

Dans l'immensité des informations supplémentaires dont, avec Rigas, nous étions en défaut, nous fûmes, sans arrêt et quoi que nous cherchions, invinciblement attirés par celles qui avaient trait à la forme et au déroulement des explications que Ranapiri fournissait à Best, soit en fait à l'attitude de Best à leur endroit. Trois questions rendront cette attirance.

Je formule la première à partir du début du travail de Rigas. Les explications de Ranapiri à Best étaient-elles orales ou écrites? Ecrites, répond Rigas en se fondant sur la mention, que

12 [03c], pp 27-50.

13 [01], pp 12-3.

Best fait par ailleurs, d'un échange de correspondance entre Ranapiri et lui-même, et que je reproduis ici dans sa version originale pour faire paraître que les fragments de lettres de Ranapiri à Best sont cités tantôt en maori, tantôt en anglais :

"I then wrote to Tamati Ranapiri, of Ngati-Raukawa, about the matter 14. He replied that he had never seen or heard of the loose point and lanyard, adding, "*E he ana te korero nei kei te kapokapotanga o te manu ina tu i te here, ka maunu te tara i te houhanga atu ki te here. Kaore, e he ana tena. He mea tino hohou te tara ki te here, kia tino mau.*" (Quite wrong is the remark that the fluttering of the bird when speared causes the point to become detached from where it is lashed to the shaft. Not so; that is wrong. The point is lashed securely to the shaft.)

Some time after the above episode I received another letter from Ranapiri, who said, "Friend, after I had sent my second letter to you I met Alfred Knocks, of Otaki, and handed to him the letter you sent me inquiring about bird-spears, and he at once said, 'The remarks of that European (Colonel Heaphy) are quite correct.' [...]" 15.

En s'interrogeant sur la forme des informations communiquées par Ranapiri à Best et en exhumant la mention d'un échange épistolaire, Rigas frayait le passage à une deuxième question : les explications de Ranapiri concernant le *mauri* et le *hau* constituaient-elles en fait un texte unique continu, comme l'envisage par exemple Marshall Sahlins 16? Oui, à s'en tenir au contenu de l'éloge qu'en fait Best pour justifier leur reproduction en maori :

"La description ci-dessus du *hau* et du *mauri* donnée par Tamati Ranapiri de la tribu de Ngati-Raukawa, est si bonne qu'elle vaut la peine d'être conservée dans sa version originale. C'est pourquoi nous la donnons sous cette forme." 17

14 Il s'agit en l'occurrence de l'expression *makoi maunu*.

15 [03b], p 462. En fait il est impossible de se prononcer de façon absolue sur la forme écrite de la collaboration de Ranapiri, et encore moins sur la (ou les) langue(s) qu'il maniait. S'il existe bien un article en maori publié sous son nom dans le *Journal of the Polynesian Society* [14], sous le titre il est toutefois mentionné : "Through the Rev. J. McWilliam, of Otaki"; et la traduction en anglais qui en est donnée est de S. Percy Smith [14].

16 [15], p 162.

17 [03c], p 44.

Oui encore, à observer dans les trois situations évoquées par Ranapiri au cours du texte (la transmission de l'art du *mauri*, le *hau ngaherehere* et le *hau taonga*) la présence d'un même interdit (interdit de conserver par devers soi, ou interdit de demeurer sans rendre) dont la transgression appelle dans les trois cas la même sanction (malheur) **18**.

Un détail gâche toutefois cette réponse : rapporté à l'ordre de la version en maori, l'ordre dans lequel Best livre en anglais les "notes" [notes] 19 de Ranapiri sur le *mauri* et le *hau ngaherehere*. Pour faire paraître ce détail, le mieux est de partir du texte tel qu'il figure en maori. En maori, il comporte huit alinéas que je présente ci-dessous en rappelant sommairement les énoncés par lesquels ils commencent respectivement dans la traduction Best.

1. Le *mauri* est un *karakia* récité par un prêtre au-dessus d'une pierre...
2. Ce *mauri* de la forêt ne devient jamais *noa*...
3. Quant à l'expression *whakanga wha*...
4. Il existe deux aspects du *hau* d'une forêt...
5. Maintenant quant à la pollution du *mauri* je disais que...
6. Je vais maintenant parler du *hau* et de la cérémonie du *whangai hau*...
7. Je vais t'expliquer quelque chose au sujet du *hau* de la forêt...
8. Tu as raison au sujet du *ahi tapairu*...

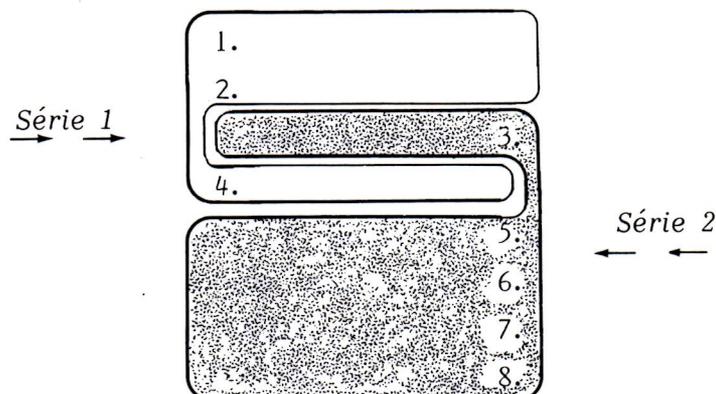
En anglais, Best commence par produire, en un seul bloc, les alinéas 1 & 2 qu'il associe directement à l'alinéa 4. Puis il commente le premier groupe ainsi formé. C'est seulement après ce commentaire qu'il produit regroupés les alinéas 3, 5, 6, 7 & 8. La relation en anglais des explications données par Ranapiri dessine ainsi dans leur version maori deux configurations distinctes dont on trouvera l'illustration à la page suivante. Dans la mesure où Best fait précéder en anglais le second groupe de la précision : "A la suite de quelques questions de ma part, je reçus la réponse suivante de Tamati Ranapiri" **20** -, on peut présumer que le texte intégral final en maori, que Best dit reproduire, est en fait formé par agglomération de deux

18 [03c], pp 44-6.

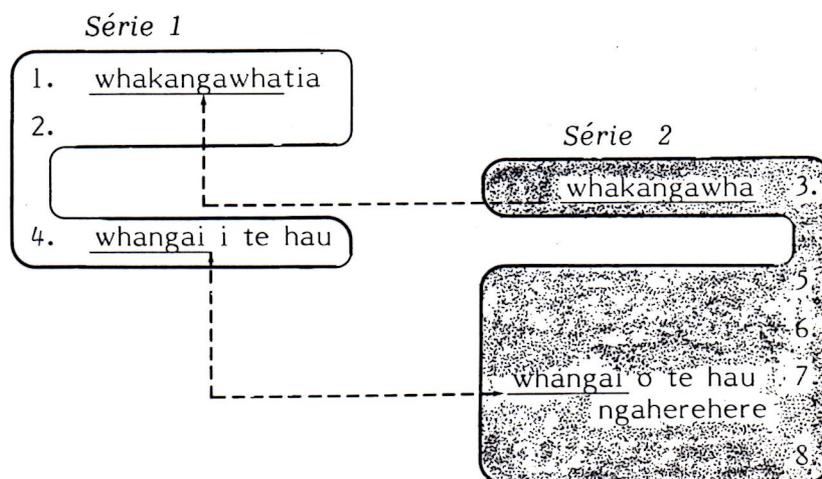
19 [03c], p 40.

20 [03c], p 41.

séries successives d'observations fournies par Ranapiri au cours d'un échange épistolaire, la seconde sur demande par Best de renseignements supplémentaires.



En effet, l'expression *whakangawha*, par laquelle commence l'alinéa 3 (série 2), renvoie à l'alinéa 1 (série 1). De même, la cérémonie du *whangai hau* dont il est question dans l'alinéa 7 plutôt que 6 (série 2) ²¹ renvoie à l'alinéa 4 (série 1). Enfin l'alinéa 5 (série 2) constitue une précision liée à l'alinéa 4 (série 1) ²².



²¹ L'alinéa 6 commence en maori de la sorte : "Na, mo te hau o te ngaherehere." C'est l'alinéa 7 qui débute par "Whangai-nga o te hau ngaherehere". La partialité de Marshall Sahlins éclate à cette occasion. Il laisse entendre en effet, quoique Mauss n'ait retraduit exclusivement que l'alinéa 6 et quoique sur le point considéré sa traduction soit confirmée par celle de Biggs, que Mauss aurait "omis délibérément" la référence au *whangai hau*. [15], p 157, n. 8.

²² Voir ci-dessous, p 9 .

Ainsi, à la question : les explications de Ranapiri relatives au *mauri* et au *hau* constituent-elles un texte unique continu? ma réponse est : non. Il s'agit, à mon sens, de deux couches successives d'informations²³ que Best a imbriquées, sans penser en quoi que ce soit ni forcer, ni complexifier pour autant ce dont elles traitent, puisque l'une se rapporte à des termes de l'autre. De la sorte, le texte en maori ne peut plus être envisagé comme le produit erratique des associations libres de Ranapiri sur l'unique sujet initial du *mauri*, ni l'intrusion du *hau* à cette occasion comme une dérive symptomale du caractère intriqué des deux notions auquel Best incline aussi bien quant aux personnes et aux êtres vivants que quant aux choses ²⁴. Le texte en maori est le produit que Best a élaboré à partir des éléments que lui procura le commerce durable qu'il entretenait avec Ranapiri sur les deux sujets du *mauri* et du *hau*.

S'il s'agit bien d'un échange de vues, il vient alors la question des indices qui pourraient le manifester. A cet égard, l'oeil se déplace de la manière dont Best présente "la description" qui suscite son émotion à la manière dont, dans sa description, Ranapiri réagit.

Dans cet ordre on peut noter, pour le moment et en s'y limitant, que Ranapiri ne se contente pas de fournir Best sur les sujets considérés, il apprécie ce que celui-ci lui soumet de son activité interprétative. Il apprécie en l'occurrence de trois façons.

Soit il confirme la compréhension que s'est formée Best d'une coutume. Ainsi en est-il dans l'alinéa 8 (série 2) :

"Tu as raison au sujet du *ahi tapairu*. C'est pour l'aînée de chaque famille de rang seulement. Elles seules peuvent manger la nourriture cuite sur ce feu sacré. Le gros des femmes mange par la suite."²⁵

23 dont je présume qu'elles s'inscrivent dans une histoire bien plus longue que ce qui en affleure.

24 [03c], pp 35-6.

25 [03c], p 43.

Soit il rectifie en signalant à Best qu'il surinterprète une conduite, en l'occurrence qu'il voit affaire conjuratoire là où il est question d'esprit pratique. Ainsi en est-il dans l'alinéa 5 (série 2), qui renvoie implicitement à une glose de Best sur un élément de la narration contenue dans l'alinéa 4 (série 1) :

"Maintenant, quant à la pollution du *mauri* 26, je disais que les oiseaux étaient ramenés au village et cuits. Ce n'était pas par crainte que le *mauri* pût être pollué si les oiseaux étaient cuits dans la forêt - pas du tout. Car les oiseleurs, pendant qu'ils capturaient les oiseaux dans la forêt, en cuisaient quelques uns pour se nourrir. Les oiseaux sont ramenés au village parce que c'est là que sont les nombreux instruments nécessaires pour les cuire et les conserver." 27

Soit enfin il revient sur des énoncés antérieurs pour mieux rendre qu'il ne l'a fait le sens d'une expression. C'est le cas dans les alinéas 6 et 7 (série 2), qui reprennent le développement de l'alinéa 4 (série 1) dont l'objet est le *hau ngaherehere* :

"Je vais maintenant parler du *hau* [et de la cérémonie du *whangai hau*] 28. Ce *hau* n'est pas le *hau* (vent) qui souffle - pas du tout. Je vais soigneusement te l'expliquer [...]

Je vais t'expliquer quelque chose au sujet du *hau* de la forêt. [...]" 29

Cette attitude, comme la seconde, laisse à penser que, pour Ranapiri, la compréhension qu'avait Best de l'expression laissait à désirer, malgré, peut-être, de plus longues discussions qu'il n'apparaît.

26 J'ai omis ici de reproduire la parenthèse qu'introduit Best et qui témoigne que le passage, dans la seconde série, de l'alinéa 3 à l'alinéa 5 ne va pas de soi. Dans cette parenthèse, Best précise : "c'est toujours T.R. qui parle", comme si le lecteur pouvait se tromper de personne sous l'effet du coq-à-l'âne qu'engendre l'absence du contexte.

27 [03c], p 42. Le passage de l'alinéa 4 relatif aux deux aspects du *hau* d'une forêt, auquel répond cet alinéa est : "Deuxièmement : quand les oiseleurs cessent de piéger des oiseaux dans les bois et reviennent au village, alors commence la cuisson des oiseaux pour la mise en pot aux fins d'un usage futur." [03c], p 40.

28 Les crochets sont de moi pour la raison donnée ci-dessus, p 7 et note 21.

29 [03c], pp 42-3.

BEST, ELSDON (1856-1931) naquit à Porirua, où son père William Best (arrivé en 1844) avait occupé des terres. Jusqu'à l'âge de neuf ans il vécut dans la brousse au contact de la nature et apprit beaucoup sur la vie des oiseaux et les traditions rurales. En 1865 la famille vint à Wellington et il fit quelques années d'études à la Commercial School à Wellington Terrace. Il passa le certificat d'aptitude à la fonction publique et obtint un poste au Bureau de l'état civil.

Après un an d'occupation sédentaire il renonça à son poste et alla à Poverty Bay (1874), où il travailla pendant quelques années dans un élevage de moutons. Mais quand les troubles de Parihaka se produisirent il rejoignit la Police armée. Il abandonna la Police après le coup d'Etat de 1881 et retourna sur la côte Est, où il fut employé avec W.D.S. Macdonald dans un élevage de bovins. En 1883, désireux de voir du pays Best partit pour Hawaï. De là il se rendit en Californie, où il travailla dans les forêts de séquoias et ensuite plus à l'Est, comme rancher au Texas et dans les Etats du Middle West. De retour en Nouvelle Zélande après l'éruption de Tarawera en 1886, il travailla pendant quelques années dans la région d'Urewera dans des scieries, qu'alors on montait pour la première fois.

Au total Best passa seize ans à Urewera, dans des conditions qui lui permirent d'acquérir une maîtrise suffisante du langage des Tuhoe et une riche connaissance de leurs us et coutumes et de leurs traditions. Sur la suggestion de S. Percy Smith il se mit à étudier tout spécialement Urewera à partir de 1896. C'était un explorateur infatigable, un observateur patient prenant méthodiquement de nombreuses notes, et quand il revint à Wellington dans les premières années du siècle sa connaissance du peuple maori lui fit mériter un poste au Dominion Museum. Là dans les années qui suivirent il se consacra totalement à la mise en ordre et à l'organisation de la

masse énorme de matériel qu'il possédait déjà et à l'acquisition d'un matériel supplémentaire. Il écrivit une série d'articles sur la vie et les coutumes maori qui furent publiés au titre de bulletins et de monographies du Museum, ayant rang d'études qui faisaient autorité sur les diverses phases de l'ethnologie et de la philologie maori. Ces monographies portaient sur des sujets comme le canoë, le pa, la pêche et les poissons comestibles, les réserves, l'agriculture, la mythologie et la religion maori. Il contribua par de nombreux articles aux travaux de la Polynesian Society et du New Zealand Institute et il publia aussi plusieurs ouvrages de taille plus importante que ces modestes bulletins, quoique pas nécessairement plus savants. Le premier article de Best digne d'être mentionné portait sur le Maori néolithique et parut dans le **Yearbook** de 1892. En 1896 il publia un article sur le bassin Rangitaiki et l'année suivante un autre sur Waikaremoana. Sa période productrice la plus importante se situa après la grande guerre. Son matériel était maintenant mieux assimilé et organisé et il put publier quatorze bulletins en sept ans. Durant cette période il publia aussi ses deux oeuvres les plus importantes, **The Maori as He was** (en 1924), et **Tuhoe, the Children of the Mist** (en 1925), chacune comportant deux volumes. Pendant la même période il fit ample provision d'informations historiques pour d'autres projets et écrivit de plus petits ouvrages sur l'histoire et la topographie de certaines localités.

En 1914 le New Zealand Institute lui décerna la médaille Hector pour la recherche en ethnologie, et cinq ans plus tard il y fut admis comme membre. Il fut membre fondateur de la Polynesian Society (1892). Sir Apirana Ngata, dans un discours en 1922, a dit : "Il n'existe pas de Maori qui soit, pour la connaissance des traditions de sa race, digne de cirer les bottes de M. Elsdon Best." Best mourut le 9 septembre 1931.

Mais cet aspect de la relation Best-Ranapiri, comme tous ceux que j'ai tâché de distinguer, resta, quoique pressenti, à l'époque sans effet, pour une raison que je n'ai plus eu par la suite : je ne disposais pas encore de la traduction en français du texte en maori.

*

La fièvre du *hau* me reprit un soir.

Le soir où Alain Caillé en vint à dire combien le déroutait l'ésotérisme en français-maori des formules de Ranapiri et, le disant, à évoquer *Les Jardins de Corail* 30. Et en effet, dans cette tiédeur animée où vacillent les étés, les sortilèges des considérations linguistiques que Malinowski y déploie 31 opérèrent sur le champ.

Ce qui probablement commença dès cet instant à cheminer, c'est l'idée que, sur le sujet du *hau* et à l'endroit de Best, Ranapiri procédait presque exactement comme Malinowski l'indique sur le sujet des mots intraduisibles d'une langue dans une autre et à l'endroit des lecteurs. Soit, rappeler d'abord au lecteur la ou les situations, c'est-à-dire les conditions sociales, techniques et juridiques, où le mot peut apparaître; donner ensuite par commodité une expression "équivalente" qui soit, dans la langue d'arrivée, très approchée; enfin redéfinir immédiatement, toujours dans la langue d'arrivée, cette expression par des périphrases plus complexes pour rendre palpable aux lecteurs que le sens du mot "traduit" ne s'épuise pas dans celui de l'"équivalent" qui lui est donné 32.

Par quoi débute en effet les explications de Ranapiri relatives non seulement au *mauri*, mais aussi à ce hau déterminé qu'est le *hau ngaherehere*, à ce *hau* dit "de la forêt" par Best et par Vonique Bodin "des broussailles"? Dans la première série, par les deux situations auxquelles, selon Ranapiri, l'expression est associée :

30 [10].

31 Théorie ethnographique du langage, [10], pp 237-51.

32 [10], p 250 (pp 246-58).

"Il existe deux aspects du *hau* d'une forêt. Premièrement [...]. Deuxièmement [...]" 33

Ces deux situations sont : avant la chasse, le rite destiné à assurer au groupe une chasse abondante; après celle-ci, la partition des oiseaux capturés en trois (la part des *tohunga* ou initiés, celle des femmes, celle du gros du groupe) et la cuisson des trois parts sur trois feux distincts (*tapu* pour la première, *tapairu* pour la seconde et *purakau* pour la troisième).

Best réitérant ses questions quant à la seconde des situations énoncées, Ranapiri entreprend de construire à ce sujet sa réponse en trois temps.

Le premier m'est apparu sous l'effet conjugué de l'attention que je prête, à l'exemple de Malinowski, à la traduction littérale et de mon ignorance du maori. En travaillant exclusivement sur le mot-à-mot que j'avais demandé à Vonique Bodin de m'établir, j'ai fini par apercevoir l'implication de la précision, par laquelle Ranapiri débute la seconde série de ses explications. Ranapiri dit en effet :

"Maintenant, quant au *hau ngaherehere*. Ce *hau* là 34, ce n'est pas le *hau* qui souffle. Pas du tout."

Soit en condensant : ce *hau* n'est pas le *hau* qui souffle. A lire : "je vais vous parler du *hau*... Le *hau* n'est pas le vent qui souffle" (Mauss) -, ou à disposer du sens (vent) du "second" *hau*, du *hau* qui n'est pas le *hau* dont il s'agit, (Best, Biggs, Bodin), il ne m'apparaissait pas que Ranapiri mettait d'entrée de jeu en acte ce que Malinowski, pour son champ de référence, dit des homonymes 35. Le trop grand souci des lecteurs chez les traducteurs aboutissait, du moins en ce qui me concerne, à masquer que Ranapiri commence par signifier à Best que le mot *hau*, quelle que soit son importance, n'a pas à être considéré comme ayant une seule et unique acception applicable à toutes les situations dans lesquelles il intervient 36, et qu'en

33 [03], p 40.

34 littéralement : "Cette chose là, le *hau*, [...]".

35 [10], notamment p 256 & pp 308-9.

36 Il se peut que ce qui dans tous les cas a été transcrit de façon unique "*hau*", avec toutefois dans le dictionnaire

l'occurrence il n'a en tout cas pas celle que Best cherche désespérément à lui attribuer à partir de toutes ces situations : "vent" au sens anagogique, ou "souffle" pris dans le même sens 37.

Une fois récusée l'interprétation du mot ou, ce qui revient au même, une fois affirmée sa polysémie 38, Ranapiri en vient au sens même dont il s'agit dans l'expression *hau ngaherehere*. A cet effet, opérant en maori et non pas en anglais, il recourt, non pas à un "équivalent" très approché, mais à une situation très approchée. Cette situation est celle qui est dénotée par l'expression *hau taonga*. Et, pour contourner l'obstacle que continue, dans cette manière, à constituer la langue, Ranapiri est conduit, si j'ose dire, à mettre Best dans le coup. Nulle part dans les exégèses, auxquelles le *hau taonga* a donné lieu depuis Mauss, on ne fait cas du fait que la situation imaginée par Ranapiri ne met pas en cause trois personnes indéterminées, mais par ordre d'entrée d'abord Best, puis Ranapiri lui-même, et enfin X.

"Maintenant, suppose, dit Ranapiri à Best, que tu me donnes à moi qui parle un *taonga* à toi. Toi et moi, nous ne convenons pas d'un *utu* pour ton *taonga*. Maintenant, suppose que moi qui parle je donne aussi à un autre humain, [...]"39

de W. Williams [19] des accents différents (voir ci-dessous p 20), recouvre en fait des mots différents et que la transcription ait abouti à masquer une série d'unités linguistiques discrètes.

37 [03c], pp 35-6. En fait, Best s'était orienté vers ce sens bien avant 1909, puisque dès 1900 dans l'article "Spiritual Concepts of the Maori" il l'envisage, comme il envisage aussi (à un autre endroit, sous deux autres expressions - "*Hau whitia* or *Kai hau*" - et sans référence à Ranapiri) la situation *hau taonga* [03a] I, pp 189-90 & 197-8.

38 comme en témoignent les nombreux sens qui sont consignés dans les dictionnaires de William Williams d'une part [19] et de Herbert W. Williams d'autre part [18] (voir à ce sujet ci-dessous p 20), sans parler de celui de Edward Tregear [17].

39 J'utilise ici, comme à la page précédente, la traduction du fragment que j'ai été amenée à refaire (voir ci-dessous p 25). Comme on peut l'observer, elle conserve une particularité du langage maori : la précision directionnelle des formes verbales par rapport au locuteur.

Cette fois, tout se passe comme si Ranapiri tentait par ce procédé de faire agir en maori à Best, à travers la situation dans laquelle il l'inclut, le mot dont la traduction en anglais lui pose question. On rejoindrait dans ce cas ce à quoi Malinowski parvient quant à la fonction du langage : son rôle pragmatique actif **40**.

Mais donner la situation approchée, dans laquelle Best peut agir le mot, n'est pas lui donner l'intelligence de ce mot dans la situation envisagée. Aussi Ranapiri, dans un troisième temps, revient sur l'expression initiale, *hau ngaherehere*, ainsi que sur le partage auquel elle est associée, non plus en la décrivant comme dans sa première intervention, mais en donnant par référence au hau taonga la raison pour laquelle, dans ce partage, offrande est faite aux *tohunga* (initiés) d'une part des oiseaux capturés. Pour faire paraître la relation que Ranapiri établit entre les deux *hau* (la situation correspondant à l'un ayant charge de faire pénétrer le sens que l'autre a dans la situation lui correspondant), je continue à produire ma version du texte qui est d'ailleurs corroborée par celle de Vonique Bodin.

"Offrande de nourriture du *hau ngaherehere*. Je vais faire en sorte qu'il te soit facile de comprendre pour le *hau ngaherehere*. C'est le *mauri* qui est donné à (placé dans) la forêt par le *tohunga*. C'est le *mauri* qui fait que l'oiseau abonde dans la forêt, que l'humain le débuche, qu'il le tue, que l'humain le capture. Ces oiseaux sont un taonga à la fois du *[no] mauri* et du *[no] tohunga*, avec la forêt, autrement dit sont un utu ici du *[no] taonga* de la forêt, autrement dit du *mauri*."

*

Mais cette fin d'été-là je ne parvins évidemment pas au point de vue que j'expose. Tous ses éléments restèrent désarticulés. Et le restèrent si bien qu'au terme de tous les mois consacrés à enseigner, le pessimisme de Johansen **41** m'avait

40 [10], p 242.

41 "Toutes ces considérations, cependant, comportent une part d'incertitude et il semble douteux que l'on parvienne jamais à une certitude quant à la signification de *hau*." [09b], p 118.

gagnée. Sauf à reprendre, si c'était possible, tout à zéro, et en acteur plutôt qu'en observateur, la seule chose envisageable en 1984 était, selon la formule d'un ami bienveillant et savant, une herméneutique de l'herméneutique.

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. J'en fis part à Alain Caillé. Et m'énervant comme toujours en parlant, j'émis confusément que l'investigation avait été faussée au départ, et par la suite aussi. Que, par exemple, l'intervention d'un tiers ne pouvait surprendre Mauss que dans la mesure où il pensait la réciprocité comme l'économie pense pouvoir penser l'échange monétaire, c'est-à-dire comme un troc d'objets intervenant entre deux personnes. Qu'à raisonner dans ces termes, il n'y avait pas de raisons de considérer que la personne tierce fût nécessairement celle qui n'est ni Best, ni Ranapiri, ni d'attribuer à chacun des trois un nombre correspondant à l'ordre de leur entrée en scène. Et qu'à raisonner hors de ces termes, le jeu à trois pouvait figurer de façon condensée une réciprocité complexe ou, après tout, autre chose que la réciprocité, autre chose qui soit, ou s'illustre, à trois. A ces mots Alain Caillé me signala l'ouvrage récemment paru de Remo Guidieri : *L'Abondance des pauvres*.

La lecture des essais que Remo Guidieri consacre au sujet ⁴² me laissa au premier abord désappointée et vaguement agacée. Je songeais qu'à force de débusquer l'économisme et son vocabulaire nous finissions par passer à côté du fait que les mots ont une étymologie et que cette étymologie peut rendre recevable une utilisation a priori choquante de certains, même si la fidélité de la traduction au texte en langue originale permet le plus souvent de l'éviter ⁴³. Je songeais aussi que l'application des

⁴² [08], pp 29-85 & pp 87-126.

⁴³ Je pense ici notamment au mot "paiement" qui fait l'objet d'une note de R. Guidieri, [08], p 95, n. 1. On oublie que "payer" vient de "pacare", "pacifier", dont le sens est demeuré dans les langues romanes : "payer", c'est "apaiser par de l'argent".

catégories juridiques, aussi riches analytiquement et historiquement soient-elles comparées aux catégories économiques, n'est pas forcément plus appropriée. Ceci mettait d'ailleurs un terme aux hypothèses d'un prêt de consommation ou d'un mandat qu'en la matière j'avais formées dans des temps immémoriaux de cette interminable histoire.

Sur cette déception et cet agacement, je me mis distraitemment à manipuler mentalement une fois de plus tous les éléments du rébus. Et à un moment ce passage de Remo Guidieri avec son interrogation se surimprima :

"Mais les Maori nomment aussi autrement la chose qui revient : le terme qui équivaut à "compensation", "contre-prestation", "contre-don" est *utu*. Pourquoi donc appelle-t-on hau un contre-don qui pourrait se dire aussi utu?" 44

La pensée du problème sous l'angle d'un changement de dénomination ne m'avait jamais effleurée pour la raison que, de Ranapiri à Best, c'était d'un utu d'un utu dont il s'agissait, comme d'ailleurs, de Ranapiri à X, du don d'un don 45. Mais la question méritait d'être envisagée, puisque en effet, quel que soit le segment de la situation considéré (Ranapiri/X, ou Best/Ranapiri, ou Best/X), c'était à chaque fois taonga rendu (*utu*) pour taonga donné qu'on retrouvait. Et ainsi je repris à mon compte la question : pourquoi ce qui est dénommé *utu*, lorsque X songe qu'il a à rendre à Ranapiri un *taonga* pour le *taonga* reçu, se représente-t-il à la conscience de Ranapiri sous le nom de *hau*, puisqu'ici comme là c'est toujours de réciprocation dont il s'agit et que c'est aussi donner en définitive à Best l'*utu* qui aurait dû dès l'abord lui revenir?

Dans la ligne de cette question apparut alors immédiatement qu'il existait une régularité dans les développements que les différents auteurs consacrent au sujet : à un moment ou à un autre, chacun indique que *hau* partage avec *utu* le sens général

44 [08], p 97.

45 Du moins dans toutes les traductions qui ont été faites du texte maori. Mais, à mon sens, sa lettre n'autorise pas une telle interprétation, même si la passation d'un don se pratique. Ce qui y est dit, c'est seulement que Ranapiri entreprend aussi de faire un don à X. Voir ci-dessous, p 26.

"contre-partie" ou de "contre-don". A commencer par Best lui-même, qui commente de la sorte les explications de Ranapiri relatives au *hau ngaherehere* :

"T.R. explique ici que c'est le *mauri* qui fait que les oiseaux abondent dans une forêt. Ces oiseaux sont, si l'on veut, le contre-don fait par [the return made by] le *mauri* et la forêt à l'homme, qui, en la personne du *tohunga*, a placé le *mauri* qui protège la vitalité et la productivité de la forêt. L'offrande d'oiseaux faite au *hau* de la forêt était probablement initialement un acte d'apaisement et de conciliation des dieux de la forêt - de Tane et autres."⁴⁶

Mauss n'est pas en reste non plus, malgré la position qu'on lui connaît. C'est ainsi qu'il cite, (en bout de course, il est vrai, d'une de ces longues compilations qu'on rejette en note, et sous une référence inexacte) ce sens de *hau*, qui figure à la fois dans le dictionnaire de William Williams ⁴⁷ et dans celui de Herbert W. Williams ⁴⁸ :

"*Hau, return present by way of acknowledgement for present received*".

Firth ne rompt pas le fil. S'il s'oppose à Mauss, c'est, non pas dans l'appendice, au chapitre VII (Magic in Economics) de son ouvrage, spécialement consacré au *mauri* et au *hau* ⁴⁹, mais (l'esprit de la chose donnée a peut-être après tout quelque réalité) au chapitre XII (The Exchange of Gifts) à la suite des développements ayant trait à "*Utu, the Principle of Reciprocity*" ⁵⁰. C'est sous cet intitulé générique que Firth assène que d'après le texte maori :

"le *hau* auquel il est fait allusion est clairement non pas celui du donateur, mais celui de l'article donné." ⁵¹

La série se poursuit avec Johansen, qui écrit :

"Si nous revenons au passage cité dans lequel le mot *hau* était expliqué, on doit dire immédiatement que le Maori en question pensait indubitable-

46 [03c], p 44.

47 [19], p 23. Voir ci-dessous p 20.

48 [18], p 47. Voir ci-dessous p 20.

49 [07], p 268-71.

50 [07], p 411-5.

51 [07], p 414. Souligné par Firth.

ment que *hau* signifie contre-don, simplement ce qui est par ailleurs appelé *utu*; car cette explication représente l'introduction à un passage relatif à *hau* comme sacrifice à la forêt au temps de la capture des oiseaux, et la question est que le sacrifice (*hau*) est un don fait à la forêt en retour des oiseaux."⁵²

Marshall Sahlins prend le relais en reproduisant, pour en débattre, le point de vue cité ci-dessus. Lequel, avec Remo Guidieri et sous le tour interrogatif qu'on connaît, prend un nouveau départ.

Et si Claude Lévi-Strauss manque à l'appel, c'est tout simplement qu'à son idée Mauss (il n'est pas question de Best) s'est, dans cette affaire, "laissé mystifier par l'indigène". La signification même que Mauss (à l'instigation de Best) attribue au mot *hau* étant ainsi considérée comme celle que lui accorde "l'indigène", ni la lettre du texte maori, ni même le détail des notes de *l'Essai sur le don* ne sauraient alerter Lévi-Strauss sur la possibilité que *hau* ait le sens de "contre-don". Cet effacement spectaculaire du sage maori par l'ethnologue montre assez que la dissidence n'est finalement que de façade : tous les auteurs recensés ici n'ayant évoqué *hau* au sens de *utu*, au sens de "don en retour", que pour mieux y trouver des raisons d'invoquer le manque ou d'un autre sens qui soit, exotisme oblige, moins banal, ou d'une autre dimension qui soit, théorie oblige, moins flagrante. Ainsi par exemple, lorsque Marshall Sahlins cite Johansen sur ce point précis, c'est pour opposer immédiatement :

"Nous verrons dans un instant que la notion de "retour équivalent" (*utu*) est inadéquate pour le *hau* en question; de plus, les éléments présentés par Ranapiri transcendent la réciprocité en tant que telle."⁵³

Sur ces observations je pensai que toute cette histoire finissait par ressembler au malentendu, qui pendant longtemps s'attacha à l'oeuvre de Ts'ui Pên, au moins dans la solution que Stephen Albert donna à son double mystère. Ts'ui Pên était ce gouverneur du Yunnan, réputé "docte en astronomie, en astrologie et dans

52 [09], p 118.

53 [15], p 156.

l'interprétation inlassable des livres canoniques, joueur d'échecs, fameux poète et calligraphe", qui abandonna tout pour, à ce qu'il annonça, écrire un roman et construire un labyrinthe infini. Mais à sa mort, si on trouva bien le roman, celui-ci était insensé. Et quant au labyrinthe, nul jamais n'en trouva trace, jusqu'au jour où Stephen Albert s'avisa sur des conjectures que les deux énoncés "écrire un roman" et "construire un labyrinthe" pouvaient ne pas forcément correspondre à deux ouvrages, mais exprimer de deux façons une seule et même oeuvre. Un fragment de lettre où Ts'ui Pên avait calligraphié : *Je laisse au nombreux avenir (non à tous) mon jardin aux sentiers qui bifurquent* - confirma son hypothèse et lui donna la solution exacte du problème posé par un roman a priori sans sens et un labyrinthe introuvable 54.

Ainsi en pouvait-il être de l'histoire maori où deux mots (hau et utu) se présentent pour un seul et même sens (contre-don). Dans ces conditions, le problème pouvait résider dans l'opinion que Ranapiri emploie un mot (*hau*) pour un sens (contre-don), ou une conduite (réciprocité), associé en règle générale à un autre (*utu*); soit encore dans le déni que le mot perçu comme "extraordinaire" (*hau*) puisse fonctionner dans le cas considéré comme synonyme du mot perçu comme "ordinaire" (*utu*); soit encore dans le refus opposé à Ranapiri d'en user comme n'importe lequel de nos dictionnaires : de rendre une notion en s'aidant d'un mot voisin (*utu*) de celui (*hau*) qui la véhicule. Et si c'était bien là la question, alors quelle nuance *hau*, comparé à *utu*, pourrait-il introduire relativement au sens de "contre-don", ou de quel ton pourrait-il colorer la "réciprocité" dite par *utu*?

A ce point j'eus besoin de visualiser les choses et je repris toutes les versions de l'apologue. Et les mots qui le composent se mirent après tant et tant d'années à parler, mais de façon intermittente, lointaine et brouillée comme ces messages captés dans le soulèvement universel des masses océanes. Et tout ce que je compris d'abord ce fut la vérité, cette fois plus que la

54 [05], pp 116-30.

William WILLIAMS
A Dictionary of the New Zealand
Language (1st ed., 1844)

HĀU (i), n.

1. Wind.
2. Dew, moisture.

hau, a.

1. eager, brisk.
2. famous, illustrious.

hau, a. cool.

HAU (ii).

hāhau, v.t. seek.

HAU (iii), n.

odd half fathom.

HAU (iv), n.

angle, corner.

HAU (v), n.

1. food used in the ceremonies of the **pure**, or removal of **tapu** from a newly built house, canoe, &c. In some cases the **hau** was eaten; in others it was left entirely for the **atua**.

2. Something connected with a person on whom it is intended to practise enchantment; such as a portion of his hair, a drop of his spittle, anything which has touched, &c., which, when taken to the **tohunga**, might serve as a connecting link between his incantations and their object.

3. Return present by way of acknowledgement for present received.

Herbert W. WILLIAMS
A Dictionary of the Maori Language
(1st ed., 1917)

HAU (i), n.

1. Wind, air.
2. Breath.
3. Dew; moisture.

hauhau,

1. a. Cool.
2. n. Coolness, cool air.

HAU (ii), **hauhau**,

1. a. Eager, brisk.
2. v.t. Seek.

HAU (iii)

1. a. Famous, illustrious.
2. v.i. Resound, be published abroad, reported.

HAU (iv), n.

1. Vitality of man, vital essence of land, &c.

2. in the expressions **hau whitia** and **kai hau**, referring to evils arising from misappropriation of property.

HAU (v), n.

1. Food used in the ceremonies of **pure**, or removal of **tapu** from a newly built house, canoe, &c., sometimes eaten by the **tohunga**, at others left for the **atua**.

2. Some portion of a victim slain in battle, or something connected with an undertaking just completed, used in religious rites to ensure good luck.

3. Twigs of **karamuramu**, used in divination rites, apparently to represent tribes or clans about to engage in battle.

HAU (vi)

1. v.i. Project, overhang.
2. Exceed, be in excess.
3. n. Excess, parts, fraction.
4. External angle, corner.

HAU (vii), **hauhau**, **hauhau**, v.t.

1. Strike, smite, deal blows to.
2. Hew, chop.

HAU (viii), n. Return present by way of acknowledgement for a present received.

HAU (ix), n. Property, spoils.

HAU (x) = **hou** (i), n. Plume, feather.

saveur, du passage où Borges compare au *Don Quichotte* de Cervantès celui de Ménard : comment deux textes identiques peuvent sonner différemment 55. En l'occurrence, comment un même texte peut faire énigme et la dissoudre.

En fait tout repose sur le geste initial de Best dans l'histoire. En donnant à Ranapiri un *taonga* sans contrepartie, Best lui fait un don, dirions-nous, "sans esprit de retour"; ou encore, lui fait l'équivalent, toujours dans notre langage, d'un "cadeau". Mais de ce qu'un don est fait par quelqu'un sans esprit de retour il ne résulte pas, quoiqu'il soit fait "pour rien", qu'il n'induisse rien, ni que rien n'en revienne. En effet, rapporté aux conduites où recevoir inspire et règle le donateur (*do ut des*), donner "pour rien" revient, suivant la formule de Emile Benveniste, à faire la "grâce" au donataire de lui "faire grâce" d'avoir à donner; ou encore, revient à suspendre en sa faveur l'obligation de rendre la réciprocité 56.

Le paradoxe du don "pur", c'est son "obligeance" même, qui tient de son rapport au don "impur".

Au "bien fait", que représente le don désintéressé comparativement au don intéressé, répond alors la gratitude du donataire qui demeure, quoi qu'il fasse et quoique le temps passe.

"Maintenant, suppose que moi qui parle je donne aussi à un autre humain, et suppose que long soit le temps qui passe, [...]"

Et à l'intensité de la gratitude du donataire correspond à la fois qu'il ait scrupule à rendre grâce pour grâce en offrant en temps voulu un présent qui soit à la mesure de sa reconnaissance, un présent qui implique temps et sacrifice; et, s'il y manque, que la réciprocité se satisfasse sur sa personne, un peu comme en droit romain l'inexécution de la prestation imposée par le *debitum* (die *Schuld*) introduit l'*obligatio* (die *Haftung*).

"Maintenant ce *taonga*-ci qui m'a été donné, c'est le *hau* du *taonga* qui m'avait été donné aupara-

55 [05], p 75-6.

56 [02], p 202.

vant. Ce *taonga*, moi qui parle je dois te le donner. Ce ne serait pas très droit de ma part de le garder pour moi; même si ce *taonga* est très bon, ce *taonga* deviendrait mauvais si je le gardais pour moi, et je dois absolument faire en sorte qu'il te revienne. Parce que c'est un *hau* du [no] *taonga*-là que ce *taonga*-ci. Si je garde ce *taonga* pour moi, j'en meurs. C'est ça le *hau*, [...]"

Si donc Ranapiri dénomme *hau* ce qui nous paraît correspondre, deux fois plutôt qu'une, à *utu*, autrement dit si la dénomination de l'obligation de réciprocité change, c'est que le registre, l'enjeu et la temporalité de la réciprocité dont il est question avec *hau* changent par rapport à la conception matérielle, directe et particulière qu'on s'en fait, et que recouvre, du moins ici, *utu*. Avec *hau*, ce dont il s'agit c'est d'une réciprocité symbolique, complexe et inclusive, dont l'étendue, la durée et les rythmes peuvent coexister et se confondre avec ceux de la première, comme aussi s'en séparer. De la sorte la réciprocité n'est pas une, mais, suggérée par le croisement de *hau* et de *utu*, une trame de réciprocités s'approchant, se coupant, s'enchevêtrant, bifurquant, se séparant, ou même s'ignorant.

*

La façon la plus simple d'éprouver l'ensemble de ce point de vue, c'est encore de voir si les deux séries d'explications fournies par Ranapiri à Best sur l'expression *hau ngaherehere* l'absorbent, puisque c'est là le fin mot de l'histoire.

Dans la première série, Ranapiri indique à Best que *hau ngaherehere* se dit de deux situations : le rite préliminaire destiné à conjurer l'insuccès de la chasse; le partage de celle-ci qui réserve, aux *tohunga* (initiés) d'un côté et aux femmes de l'autre, deux fractions spécifiques sur la totalité des oiseaux capturés qui sont cuits.

Dans la seconde série, Ranapiri semble réagir à la manière dont Best interprète ses indications. Liant probablement la fraction des oiseaux capturés cuits réservée aux *tohunga* au rite préliminaire, Best attribue à *hau ngaherehere* de désigner pour la forêt, comme pour les personnes, "l'essence même de sa vitalité" ("fécondité", "productivité") 57.

57 [03c], pp 35-6.

taonga au coeur du *hau ngaherehere* pour rendre raison du second sur d'autres bases que celles conçues par Best. Ces illustrations sont établies à partir de la traduction du texte maori que j'ai été amenée à refaire entièrement et dont je donne le fragment crucial en regard.

Comme on peut s'en douter, même en procédant aux éliminations nécessaires, la représentation du *hau ngaherehere* "à l'image du" *hau taonga* 58 ne peut pas coïncider avec l'image de celui-ci, quelque forme qu'on lui prête 59. Et l'homologie, par laquelle Ranapiri lie aussi bien les éléments du *hau taonga* à ceux du *hau ngaherehere* que les relations qu'ils entretiennent de part et d'autre, ne constitue en fait qu'une analogie.

Aussi, à supposer que soit acceptée la conception jusqu'ici exposée, trouvera-t-on dans cette faiblesse de quoi nourrir les doutes, que l'ethnologue entretient parfois sur la capacité de l'autre à bien penser, ou bien représenter, son altérité. C'est peut-être ce qui a fait reculer les auteurs devant un sens qui se présentait, et qu'ils ne pouvaient totalement éluder. Le fait que le mot *hau* ne soit pas traduisible (parce que dans nos langues il est impossible de lui trouver un correspondant unique, qui soit approprié dans tous les emplois qu'en fait Ranapiri au cours de ses explications) les poussait à doubler le caractère rationnel de celles-ci d'une dimension surnaturelle, constitutionnelle, ou structurale, qui, quoique surnaturelle, constitutionnelle ou structurale, contrevient aux canons de son élaboration en oubliant une part : la part faite aux femmes.

*

Cette observation finale dit assez que, quoi que je propose, je ne considère nullement la question comme close. J'estime seulement qu'il n'est pas nécessaire de tirer tous les traits d'une

58 Marshall Sahlins procède exactement à l'inverse. [15], pp 209-12.

59 C'est bien pourquoi Marshall Sahlins n'y parvient pas dans ses propres schémas. [15], p 159

A cette interprétation Ranapiri oppose que *hau*, dans l'expression, n'a rien à voir avec le *hau* au sens de vent, dont le souffle pourrait suggérer la vitalité. Qu'en l'occurrence *hau* doit plutôt s'entendre par référence à ce que le mot signifie dans l'ordre circulatoire des *taonga*. Dans cet ordre, *hau* dénote le présent à la mesure de l'intensité de la reconnaissance que, quels que soient l'enchevêtrement des relations de réciprocité et leur durée, une personne éprouve à l'égard de qui lui est agréable. Sur cette base, Ranapiri énonce alors que l'abondance des oiseaux qui feront l'objet de la chasse peut se comparer à un "*taonga*", dont le *mauri* (talisman) émanant des *tohunga* ferait, en conjugaison avec la forêt, présent aux hommes; ou encore, le bien que tous les trois leur font conjointement avec une libéralité sans mesure. C'est en effet grâce au *mauri*, placé dans la forêt par les *tohunga*, que non seulement les oiseaux abondent dans celle-ci, mais encore que les hommes les débouchent, les capturent et les tuent. Sous cet angle, les oiseaux une fois capturés et tués peuvent être considérés comme ce don-en-retour-(*utu*)-pouvant-comporter-cette-part-de-sacrifice-(*hau*) que les hommes ont à faire au *mauri* (*tohunga*) et à la forêt pour marquer leur gratitude. C'est ce caractère d'action de grâce qui explique que les hommes retranchent du résultat de ce qui est aussi leur chasse une part, qui sera cuite sur le feu *tapu* et, autant pour le *mauri* et la forêt que pour les *tohunga*, offerte à ceux-ci, de qui émane le *mauri*. C'est donc parce que *hau* a charge de dénoter la réciprocité qui s'attache au bienfait qu'il dénote les conduites d'offrande de nourriture "à la forêt" avant et après la chasse.

Je ne peux me défendre ici contre l'impression curieuse d'avoir basculé dans ce dont je tâche de rendre compte, au point de parler, pour le lecteur, aussi maori que Ranapiri ne le fait, et d'avoir (c'est une manie), encore rivalisé avec Pierre Ménéard auquel Borges, magnanime, octroie la prouesse d'avoir converti le *Don Quichotte* original en une sorte de palimpseste de son propre travail. Aussi trouvera-t-on en annexe trois illustrations destinées (si toutefois je me débrouille mieux dans ce mode) à rendre plus intelligible la façon dont Ranapiri loge le *hau*

culture vers ceux qui paraissent manifester le plus son altérité pour la faire exister comme telle; et que cette surenchère dans l'altérité participe finalement du même caractère dubitatif à l'égard d'autrui que l'attitude inverse.

En ces matières mouvantes pour l'esprit de la chose théorique, c'est souvent selon. Et c'est sûrement tant mieux.

Avec la présomption que j'affiche - n'étant ni océaniste, ni linguiste, mais économiste en chambre et vaguement historienne-, et le titre prometteur dont j'orne la conclusion sans mystères d'une fugue profane, je cède à toutes les ironies possibles. Mais la matière de l'une comme l'espérance de l'autre valaient que ce risque fût couru gaiement.

*Ah! Dieu que ce hau-là est joli,
... et Dieu! que son dû aussi.*

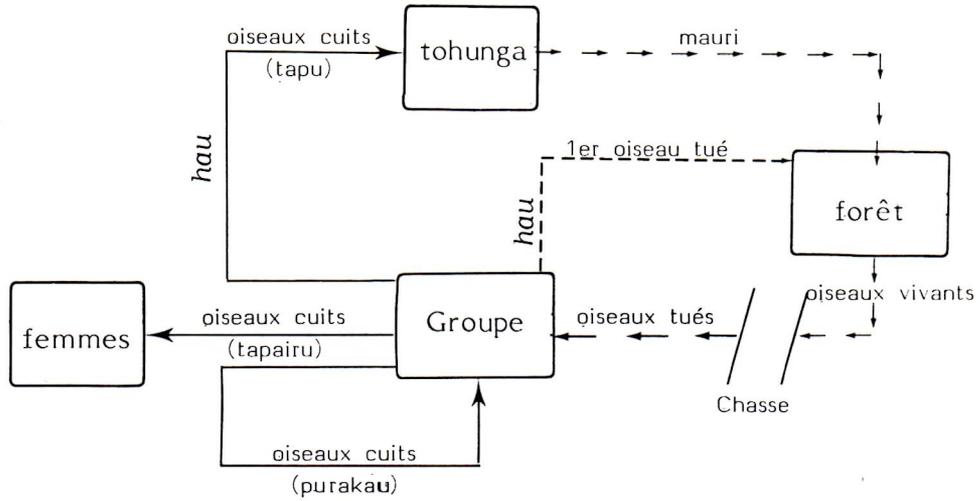
paulette taieb

Maintenant, quant au hau ngaherehere. Ce hau là, ce n'est pas le hau qui souffle. Pas du tout. Je vais quant à moi bien faire en sorte qu'il te soit facile à comprendre. Maintenant, suppose que tu me donnes à moi qui parle un taonga à toi. Toi et moi, nous ne convenons pas d'un utu pour ton taonga. Maintenant, suppose que moi qui parle je donne aussi à un autre humain, et suppose que long soit le temps qui passe, et suppose que cet homme-là qui dispose de ce taonga se souvienne qu'il doit à moi qui parle me donner un utu, et suppose qu'il me le donne. Maintenant, ce taonga-ci qui m'a été donné, c'est le hau du taonga qui m'avait été donné auparavant. Ce taonga, moi qui parle je dois te le donner. Ce ne serait pas très droit de ma part de le garder pour moi; même si ce taonga est très bon, ce taonga deviendrait mauvais si je le gardais pour moi, et je dois absolument faire en sorte qu'il te revienne. Parce que c'est un hau du* taonga-là que ce taonga-ci. Si je garde ce taonga pour moi, j'en meurs. C'est ça le hau, hau taonga, hau ngaherehere. Ça suffit comme ça.

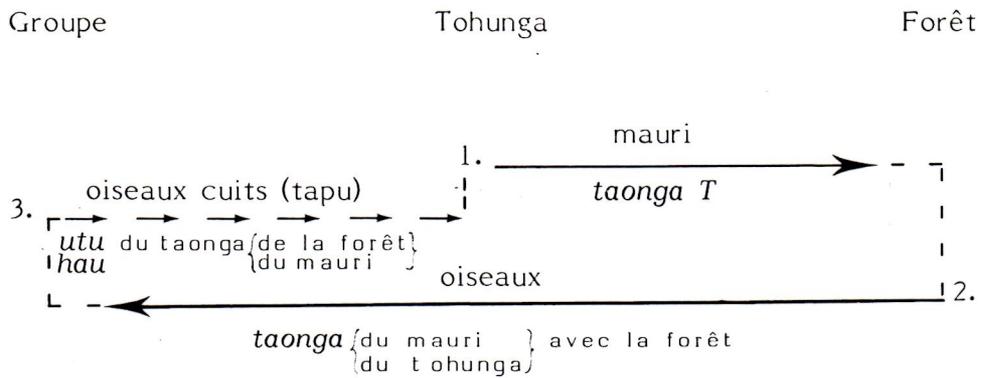
Offrande de nourriture du hau ngaherehere. Je vais faire en sorte qu'il te soit facile de comprendre pour le hau ngaherehere. C'est le mauri qui est donné à (placé dans) la forêt par le tohunga. C'est le mauri qui fait que l'oiseau abonde dans la forêt, que l'humain le débuche, qu'il le tue, que l'humain le capture. Ces oiseaux sont un taonga à la fois du* mauri et du* tohunga, avec la forêt, autrement dit sont un utu ici du* taonga de la forêt, autrement dit du mauri. C'est pourquoi on a appelé le fait de faire une offrande de nourriture le hau ngaherehere. Ce sont les tohunga qui mangeront, car le mauri leur appartient. C'est pourquoi certains des oiseaux sont mis à part pour être cuits sur le feu tapu pour les tohunga qui seuls les mangeront, il en est ainsi pour rendre le hau du taonga de la forêt et du mauri de nouveau à la forêt, autrement dit au mauri. Ça suffit comme ça.

* "no", (belonging to) désigne l'appartenance subordonnée

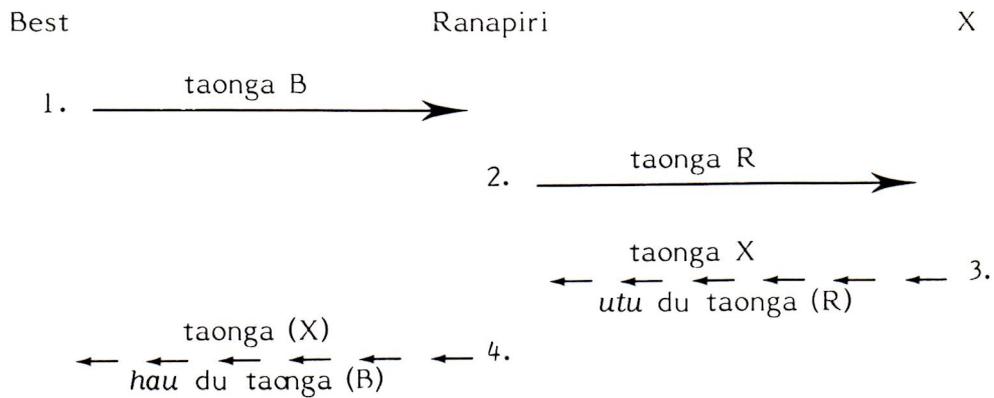
HAU NGAHEREHERE



HAU NGAHEREHERE disposé en HAU TAONGA



HAU TAONGA



BIBLIOGRAPHIE

- [01] BATESON, Gregory
Vers une écologie de l'esprit, I. Paris, Seuil, 1977.
- [02] BENVENISTE, Emile
Le Vocabulaire des institutions indo-européennes, 1. Economie, parenté, société. Paris, les Editions de Minuit, 1975.
- [03] BEST, Elsdon
a. "Spiritual Concepts of the Maori", *Journal of the Polynesian Society* (Part I), vol. IX, n° 36, dec. 1900 : 173-99; (Part II), vol. X, n° 37, march 1901 : 1-20.
b. "The Maori Forest Lore", part III. *Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute*, vol. XLVII, 1909 : 433-81.
c. "La Science forestière maori", trad. fr. d'un extrait du précédent. *Bulletin du MAUSS*, n° 7, 3e trim. 1983 : 27-50.
- [04] BIGGS, Bruce
a. *Let's learn Maori. A Guide to the Study of the Maori Language.* Wellington (N.Z.), 1974.
b. *The Complete English-Maori Dictionary.* Auckland (N.Z.), Auckland University Press, 1981.
- [05] BORGES, Jorge Luis
Fictions. Paris, Gallimard, 1977.
- [06] BOULEZ P., CHEREAU P., PEDUZZI R., SCHMIDT T.
Histoire d'un "Ring". Paris, Hachette (Pluriel), 1980.
- [07] FIRTH, Raymond
Primitive Economics of the New Zealand Maori. London, Routledge, 1929.
- [08] GUIDIERI, Remo
L'Abondance des pauvres. Paris, Seuil, 1984.
- [09] JOHANSEN, J. Prytz
a. *Character and structure of the action in Maori.* Kobenhavn, Munksgaard, 1948.
b. *The Maori and his Religion in its Non-ritualist Aspects.* Kobenhavn, Munksgaard, 1954.
- [11] MARX, Karl
Le Capital, tome I. Paris, Editions Sociales, 1962.
- [12] MAUSS, Marcel
Sociologie et anthropologie. Paris, P.U.F., 1973

.../...

- [13] NGATA, A.T.
Complete Manual of Maori Grammar and Conversation.
Christchurch (N.Z.), Whitcombe & Tombs, s. d.
- [14] RANAPIRI, Tamati
"Nga Ritenga Hopu Manu a Te Maori o Mua" (Ancient
Methods of Bird-Snaring), transl. by S. Percy Smith. *Journal
of the Polynesian Society*, IV, 1895.
- [15] SAHLINS, Marshall
Stone Age of Economics. Chicago, Aldine Atherton, 1972.
- [16] SCHOLEFIELD, G. H., Ed.
A Dictionary of New Zealand Biography. Wellington (N.Z.),
Department of International Affairs, Whitcombe & Tombs,
1940.
- [17] TREGEAR, Edward
The Maori-Polynesian Comparative Dictionary. Wellington
(N.Z.), Lyon & Blair, 1891.
- [18] WILLIAMS, Herbert William
A Dictionary of the Maori Language. Wellington (N.Z.),
Marcus F. Marks, 1921.
- [19] WILLIAMS, William
A Dictionary of the New Zealand Language. Auckland (N.Z.),
Williams & Norgate, 1892.

