

L'échange ou le don du sacré. Polynésie orientale et sociétés kanak, hier et aujourd'hui

Bernard Rigo
Université de la Nouvelle-Calédonie

Introduction

Sauf à faire un legs pour une association caritative, on ne donne jamais, on échange toujours. Il est d'ailleurs significatif que le don en tant que tel n'apparaît que dans des systèmes sociaux où la personne se dissout dans une catégorie: sans domicile fixe (SDF), handicapés, victimes d'une maladie orpheline ou d'une catastrophe naturelle. On donne alors de façon anonyme au nom d'un principe (solidarité) mais on ne donne pas directement à quelqu'un: c'est bien la raison pour laquelle il y a un don, c'est-à-dire un acte sans autre retour que celui de sa conscience au plus intime de soi. Dès qu'on introduit un lien entre donateur et donataire, on entre dans l'échange proprement dit qui suppose une réciprocité plus ou moins inégale, une dimension sociale forte, des représentations culturelles complexes, des dynamiques cosmologiques, symboliques... C'est dire qu'il n'y a pas d'action unilatérale et que la compréhension de l'échange passe par le repérage de ce qui s'échange. Or, même dans les sociétés les plus marquées par une logique capitaliste, ce qui est donné, offert, n'est jamais réductible à une simple valeur économique. Il n'y a pas de société sans échanges parce que c'est précisément les logiques à l'œuvre dans ceux-ci qui caractérisent la conformation des cultures et le type de sociétés.

Ce n'est pas tout à fait par hasard si l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss inaugure en quelque sorte l'acte de naissance de l'anthropologie sociale et culturelle dans la mesure où c'est par rapport à lui que la plupart des anthropologues situeront leurs pensées théoriques. Il est significatif aussi que Mauss illustre son fait social total en puisant ses données comparatives auprès des sociétés indiennes de la côte du Pacifique nord, des sociétés mélanésiennes et polynésiennes du sud pacifique.

A partir des travaux de Babadzan (1993: 341) et de Godin (2015: 652), nous nous en tiendrons ici à deux exemples: les cérémonies anciennes autour du *marae* en Polynésie orientale, plus précisément le rite du *pai'atua*, et les cérémonies coutumières aujourd’hui en pays hienyeen. Le premier exemple, à partir des notes et descriptions laissées par les premiers explorateurs puis les missionnaires, décrit un rituel qui existait dans les îles de la Société avant l’évangélisation des populations et le second une coutume toujours active dans le nord de la Grande Terre telle que Godin a pu l’observer directement et souvent. Nous croisons pour des raisons méthodologiques fortes deux temporalités distinctes et deux aires culturelles dont la frontière peut être discutée (Tcherkézoff 2007: 374). Il ne s’agit pas de suggérer que ce qui se faisait là continuerait à se faire ici mais bien plutôt que, au-delà d’une temporalité courte, l’échange dans le Pacifique procède d’une logique où s’engage bien autre chose que des valeurs marchandes: la définition même de ce qui pose le sujet comme relevant d’une certaine sacralité par laquelle un espace social est possible avec ses dimensions visibles et invisibles. Nul doute que l’on aurait pu choisir d’autres exemples, à Samoa, au Vanuatu ou ailleurs: il importait à notre propos de montrer que, en Océanie, le “don” relève à la fois du sacré et du social, parce que c’est précisément sa dynamique de vie qui anime les entités, leur confère un statut dans une hiérarchie non figée, et irrigue de ses pulsations à un ensemble social qui ne cesse de s’élaborer (Rigo 2004: 148-156). Dans tous les cas donner est aussi la seule façon efficace de ne pas mourir tant sur le plan visible et social que sur le plan invisible et ancestral.

La cérémonie du *Pai'atua* aux îles de la Société

Lieu cultuel, en Polynésie orientale, le *marae*, vaste plateforme lithique sacrée, est aussi le lieu de “la prestation totale”, telle que décrite par Mauss. Sous forme d’offrandes et de sacrifices, accumulés grâce au *rabui*¹ (interdits temporaires posés sur des ressources animales ou végétales), les richesses convergent vers lui et sont redistribuées tant aux esprits qu’aux hommes. La circulation liturgique stimule la circulation économique. Qu’il s’agisse de la *kula* décrite par Malinowski, de la théorie du don/contre-don illustrée par le concept maori de *hau*² ou de la cérémonie du *Pai'atua*, « le plus sacré de tous les rites » (Henry 1988: 132), décrite par le révérend Orsmond (Henry 1988: 164-185), par le pasteur Ellis (1972: 212-214; de Bovis 1978: 58-60; Moerenhout 1837: 514-517), et lumineusement analysée par A. Babadzan (1993: 101-140), dans tous les cas nous sommes au cœur d’une pensée océanienne.

A propos de la nécessité du contre-don provoqué par le *hau*, on se rappelle la diversité des interprétations: participation magico-religieuse

pour Mauss (1950), concentration (souveraineté) et individualisation (féodalisation) pour G. Davy, implication psychologique et sociale pour R. Firth (1959), nécessité sociale de l'échange pour Cl. Lévi-Strauss (1950), économie morale de l'échange opposée au capitalisme amoral pour M. Sahlins (1976: 200-236), pratique singulière de l'aliénation pour R. Guidieri (1984: 129-156)... Il nous semble que tous ces auteurs ont d'un certain point de vue raison, qu'ils énoncent chacun une vérité partielle mais que chaque vérité partielle n'est que l'effet de ce qui la sous-tend: le primat de la circulation, celle-là même du *hau*, équivalent maori de *tupu* (croissance) tahitien, c'est-à-dire celle « d'un procès de croissance en marche » (Babadzan 1993: 71). L'important est moins dans le besoin des objets échangés que dans la nécessité existentielle et holiste d'une circulation dans l'espace d'un territoire donné.

Limitons nos observations au cas exemplaire de la cérémonie du *Pai'atua* dédiée dans les Iles de la Société au dieu Oro. La logique qui anime celle-ci nous semble en effet paradigmatic. Cette cérémonie appelée par T. Henry (Babadzan 1993: 164) « le rassemblement et le déshabillage des dieux » et traduite plus précisément par A. Babadzan, « l'enveloppement des dieux » (Babadzan 1993: 102), avait essentiellement lieu sur les *marae* importants consacrés à Oro (Babadzan 1993: 95), pour marquer soit les grands cycles saisonniers, « toutes les trois lunes » (Ellis 1972: 217; Moerenhout 1837), soit les grands événements de la vie sociale, politique et religieuse: calamités, investitures ou maladies d'un *ari'i nui*, guerres, mise en place de la pierre de fondation pour cloner un “*marae national*”. Oro, à la suprématie récente dans les Îles de la Société au moment du contact, est à la fois dieu de la fécondité et dieu de la guerre (Henry 1988: 127, 204), connu pour son goût pour les sacrifices humains. Il réunit en une seule figure ambivalente ce que, par exemple, les Hawaïiens vénèrent sous forme de deux divinités distinctes: Lono et Kū, les maoris sous celles de Rongo et de Tu, et, aux Iles de la Société mêmes, celles de Ro'o et Tū. L'explication maussienne du don/contre-don est connue: il faut donner la vie – sous forme de sacrifice – pour la recevoir: fécondité, fertilité. Oro, comme d'autres divinités polynésiennes, est, au sens fort, représenté (rendu présent) par un support de bois oblong, le *to'o*. Il s'agit là d'un simple réceptacle matériel que l'esprit divin peut occuper à la demande des *tahu'a* (traduit par “prêtres”, en fait “spécialistes” du sacré): élément de bois emmailloté dans du *tapa* et recouvert de minces cordelettes de fibres de coco.³ Cette effigie divine majeure contient ou exhibe des plumes rouges, signes visibles du *mana*⁴. La cérémonie du *Pai'atua* consiste, pour l'essentiel, dans l'échange de ces plumes entre différentes effigies d'entités secondaires – toutes hiérarchisées entre elles – et celle d'Oro. On trouve chez T. Henry (1988: 165-185) la description

la plus détaillée du rituel: on pourra donc se rapporter à *Tahiti aux temps anciens* pour le détail des séquences préliminaires: nettoyage du marae (*vaere'a marae*), prières, “rites purificatoires”, procession du *fare ia manaha* (maison consacrée à la déité Oro) vers le *ahu* (partie la plus sacrée du marae, souvent traduit par “autel”)… La séquence centrale du *pai'atua* consiste dans le désenveloppement des effigies et dans l’échange: « Lorsque tout le monde était uni, le grand-prêtre ouvrait l’arche et sortait l’image sainte et, pendant qu’il la déshabillait sur la natte, les autres prêtres déshabillaient leurs images en chantant avec lui... » (Henry 1988: 174). Ceci étant fait, le “grand-prêtre” donne aux représentants des autres dieux, les plumes qui avaient “enveloppé” Oro, et reçoit en échange des « offrandes d’amulettes *ura* et des plumes » (Henry 1988: 175). Puis les *to'o* secondaires seront à nouveau enveloppés avec les plumes qui avaient été en contact avec le réceptacle d’Oro, tandis que l’enveloppe nouvelle de l’effigie d’Oro sera réciprocurement reconstituée à partir des offrandes qu’elle vient de recevoir. A. Babadzan fait remarquer que, en dépit des apparences, l’échange est inégal: les plumes offertes aux *to'o* d’Oro sont *noa* (non sacrées), celles distribuées à partir de l’entité principale sont *tapu* (interdit car porteur d’une sacralité très grande et donc dangereuse, cfr. Rigo 2004: 210-213). Ainsi, Oro apparaît-il comme source du sacré, « voué à attester et concrétiser l’effectivité d’une transmission, le *to'o* est également ce par quoi l’on affirme l’éternité et la stabilité d’une source inépuisable » (Babadzan 1993: 123). Dans cette circulation, l’effigie tutélaire, semble, certes, être source du sacré, mais au sens fonctionnel où elle opère comme un transformateur: par son médium, la plume *noa* (traduit à tort par “profane”, en fait le plus bas degré de sacralité) se charge de sacré. Au nom du principe largement répandu d’une « contagiosité du sacré » (Durkheim 1912: 542-547), le contact avec le *tapu* rend *tapu*. Le *Pai'atua* apparaît dès lors comme une façon de “charger” en sacralité les divinités secondaires en les “branchant” à la source principale de tout procès de croissance: Oro. La circulation des plumes opère comme une mise en charge du sacré. D’où la périodicité du *Pai'atua* ou la nécessité occasionnelle de réactiver le *mana* quand des circonstances particulières l’exigent: menaces pesant sur le pouvoir politique ou sur la croissance naturelle, maladie du *ari'i*, guerres, sécheresse, etc. A. Babadzan (1993: 136) attire notre attention sur deux points majeurs. D’abord l’invocation des dieux est une convocation, tout se passe à l’initiative des prêtres; ensuite, la circulation suppose manipulation et médiation: la partie centrale en bois du *to'o* est enveloppée et manipulée comme le corps des défunt... Pour résumer la pensée d’A. Babadzan sur ces deux points: les dieux deviennent les obligés des hommes qui ont l’initiative de l’échange. « La circulation divine » amorcée par le *Pai'atua*, cette « captation du

mana divin » (Babadzan 1993: 128) suit un itinéraire inverse de celui des grands défunts lors des rites funéraires: tandis que ces derniers passent de l'humain au divin, le rite permet de « rabattre » la divinité elle-même, Oro en l'occurrence, « vers l'humain » (Babadzan 1993: 123).

Nous souscrivons pleinement à ces deux idées qui n'ont de sens que dans une dynamique de la croissance (*tupu, mana, hau*) et dans une logique de la relation. Notons, au passage, que dans cette circulation la plume rouge condense une symbolique complexe: les oiseaux accompagnent souvent les déités, parfois elles-mêmes représentées sous forme d'oiseau ou de poisson qui se meuvent dans l'espace aérien et marin, la couleur rouge renvoie à l'élément vital le plus *tapu*, le sang, à l'importance statutaire et ancestrale liée à la généalogie, à la couleur des parures et des chefs les plus éminents⁵... De fait la plume rouge devient un signifié complexe: elle est un réceptacle énergétique dont la circulation rituelle réactive le sacré qui alimente le pouvoir du *to'o* et de la déité tutélaire.

Cela étant établi, on peut prolonger la réflexion en amont aussi bien qu'en aval par deux questionnements majeurs: depuis M. Mauss, nous savons que le don implique un contre-don: le donneur n'est pas généreux, il oblige l'autre à une contre prestation marquée d'une surenchère⁶. Il n'est pas jusqu'à l'usage banal requis par la plus simple des politesses qui veut que, dans les sociétés industrialisées comme dans les communautés traditionnelles, on est tenu de rendre une invitation... Donner, c'est d'une certaine façon exercer un pouvoir sous forme d'exigence tacite. Ainsi, sacrifier aux dieux, c'est contraindre les dieux. A force d'être répétée, cette formule semble aller de soi, pourtant elle est tout sauf évidente: si l'on voit bien en quoi la pression de la société fait obligation à un humain, sous peine de perdre la face ou son statut, de restituer un contre-don à un autre humain, on ne voit pas *a priori* quel pouvoir l'inférieur humain peut exercer sur le supérieur divin. Autrement dit, en quoi le divin est-il obligé au contre-don? On sacrificierait, par exemple, en vain aux dieux d'Epicure. Si une extrême distance ontologique nous sépare des dieux, ceux-ci ne peuvent pas plus nous être redevables que l'apiculteur ne l'est vis-à-vis des abeilles ou le maître vis-à-vis de l'esclave. Si l'on réussit à trouver une raison de cette obligation, à première vue contradictoire, une deuxième question se posera aussi fondamentale qu'elle est simple: quels sont les effets de cette obligation? On se doute bien que la description des rituels propitiatoires ne répond nullement à cette interrogation: l'amorce d'un processus ne se confond pas avec le processus enclenché.

Il faut sans doute penser en terme de procès plutôt que d'entité, en terme de faire plutôt que d'être, en terme d'énergie plutôt que de vérité.

Dès lors échanger c'est mettre en circulation, la circulation n'est que la modalité de l'activation, l'entropie commence dès que les échanges

s'arrêtent: les *to'o* et autres véhicules du sacré, privés de relation, c'est-à-dire immobilisés, perdent leur *mana*. Il y a là une donnée fondamentale qui entraîne bien des considérations. D'une part, l'introduction de "plumes neuves" ouvre la circulation et évite un brassage en cycle fermé, contraire à toute logique d'expansion et de croissance, d'autre part le primat du *tupu* – ou du *hau* – exige plus qu'un donateur et un donataire: si Ranapari, dont le discours a été tant commenté depuis E. Best, exige une tierce personne pour décrire la circulation du *hau*, il faudrait ajouter qu'il exige au moins une tierce personne. Cela pour toutes les raisons qui ont déjà été données par les différents commentateurs mais aussi et surtout parce qu'il faut au moins trois éléments pour constituer un réseau. De là, sans doute, la distinction maorie entre *utu*: contre prestation d'un échange à deux partenaires, compensation d'une dette, et *hau* qui suppose une circulation entre au moins trois partenaires (Babadzan 1993: 61; Patterson 1992: 116-135). C'est bien la raison pour laquelle nous ne pensons pas qu'il puisse y avoir entre l'humain et le divin le moindre dualisme (Babadzan 1982: 155), ni même « des barrières » (Babadzan 1993: 124). De l'un à l'autre, tout au plus, existe-t-il une certaine distance que, précisément, les rites de passage et les réceptacles sacrés permettent de franchir.

Du Dieu puissant (*atua*) au humble *manahune* (terme désignant quelqu'un qui occupe le plus bas degré dans l'échelle sociale, souvent improprement traduit par "plébéiens") un lien existe nécessairement: la disproportion des pouvoirs du premier par rapport à ceux du second ne retire rien au fait que l'un et l'autre sont reliés – nécessairement reliés. C'est précisément ce lien qui crée l'obligation et sans lequel l'idée même d'un contre-don divin n'aurait aucune signification. Dire cela, c'est dire certes que le pêcheur dépend du dieu de la pêche mais c'est dire aussi et surtout que le dieu de la pêche dépend du pêcheur. Cette double dépendance exclut toute idée de dualisme, toute rupture ontologique. Elle implique aussi l'existence d'un autre élément: si l'on s'en tient à une dichotomie binaire, en quoi le plus fort peut-il dépendre du plus faible? En quoi Oro est-il tenu d'alimenter en plumes sacrées divinités mineures et humains? En quoi le *hau* de l'objet donné doit-il revenir au donateur, à l'instar des plumes que Oro recharge après les avoir déjà données et rechargées dans des cérémonies antérieures? La réponse s'impose si on veut bien se rappeler que le *faire* prévaut sur l'entité, que la relation constitue le sujet: il n'y a pas des entités qui font circuler des objets de pouvoir, il y a une circulation du pouvoir qui distribue des entités.

A l'éclairage de cette conception d'une nécessaire circulation constitutive d'un réseau, on comprend que le contre-don assure la vitalité du réseau: l'élément donateur devenant donataire reste dans la relation, aussi loin qu'elle puisse s'étendre. En regard de cela, les divers

commentateurs du célèbre récit de Ranapari rapporté par E. Best ont raison. Il y a bien, comme le pense M. Mauss, une participation magico-religieuse, mais pas au sens où le donateur croit donner quelque chose de soi à travers l'objet, mais au sens où l'action individuelle participe d'une circulation sacrée qui engage plus que l'individu puisqu'elle agit sur l'ensemble du réseau. Il y a bien, comme le pense Cl. Lévi-Strauss, une nécessité de l'échange pour toute société mais au sens où l'échange fait la société polynésienne et non pas l'inverse, et sous réserve d'inclure cette société dans un réseau plus vaste constitué de dieux, d'ancêtres, d'animaux et de végétaux... Il y a bien, comme le pense R. Firth, une implication psychologique et sociale mais précisément parce que l'échange est intégration du sujet dans un maillage humain et ultra humain qui le dépasse. Il y a bien, comme le pense M. Sahlins (1976: 236), une logique de l'échange qui privilégie la sociabilité à l'accumulation de biens matériels mais il ne s'agit pas d'une morale ou d'un devoir être kantien, il s'agit de la seule façon intéressée et intéressante d'exercer une influence dans le réseau socio-cosmique auquel on appartient. Il y a bien, comme le pense R. Guidieri, une pratique singulière de l'aliénation, mais au sens où toute société particulière, pour perpétuer un ordre culturel singulier, impose ce que l'on peut appeler une aliénation, c'est-à-dire sa visée particulière comme visée naturelle: ici, le souci de la circulation. Il y a bien, enfin, comme le pense A. Babadzan, une mainmise des *tahu'a* sur la nature et sur les dieux qui deviennent leurs obligés, encore fallait-il que ces hommes pensent dans un système de représentations qui rendait cette obligation possible, or cette obligation allait de soi à partir du moment où, d'une part, les dieux et les éléments naturels ne sont pas séparés des hommes et où, d'autre part, la relation précède en les constituant les diverses entités. Ainsi F. Douaire-Marsaudon peut-elle à juste titre affirmer:

Dans les trois sociétés polynésiennes de Tonga, de Wallis et de Futuna, le terme de kainga définit avant tout une relation multiforme entre trois éléments: des gens conçus comme parents, une terre et un chef. Cette relation est "mise en action" par l'intermédiaire des biens produits par les membres du kainga, essentiellement le kai – la nourriture, fruit du labeur masculin – et les koloa – nattes et tissus d'écorce, manufacturés par les femmes – objets qui apparaissent comme les signes identitaires du kainga⁷ (Douaire-Marsaudon 1998: 180).

Aussi bien, renversant l'ordre des termes, préférerions-nous dire, la mise en action est la relation; sans cette mise en action le *kainga* et l'identité disparaissent, à l'instar des dieux privés de culte. Après tout, les sociologues, les psychologues et les éthologues ne nous ont-ils pas appris que lorsqu'il y avait société, c'est elle qui précédait l'individu et prévalait sur lui; et, en ce qui concerne l'humain, nous savons bien que l'individu,

privé de société, n'est qu'un monstre dans la nature et que c'est en elle et par elle qu'il devient à la fois personne, personnage et personnalité. Faut-il chercher ailleurs que dans cette constatation simple, le primat accordé à la communauté dans les sociétés traditionnelles opposé à l'individualisme forcené du sujet cartésien? Si nous soulignons ici qu'il y a du bon sens à penser en termes de relations et de réseaux plutôt qu'en termes d'être et d'individu en soi, encore faut-il ne pas perdre de vue que, le primat de la relation étant posé, celle-ci ne saurait être limitée ni par l'humain, ni par le visible⁸. Pour appréhender la perspective océanienne, il faut tenter d'opérer un décrochage dans notre point de vue habituel: par exemple, on peut certes dire que des danseurs font l'action de danser, mais on peut également dire que l'action de danser constitue des sujets comme danseurs; cette action engage bien plus que les danseurs, c'est en fonction d'elle que s'organise la communauté dans une dimension politico-sacrée, à la fois sociale et rituelle. La danse alors n'est ni virtuelle, ni entité mais elle commande, dans la réalité des prestations, tout le réseau. Notre analogie est certes limitée. Elle peut toutefois nous aider à décaler notre perspective intellectuelle. Comme, dans les faits, il ne s'agit pas de raisonner sur la danse, il faut revenir d'une part sur ce qui relie divin, humain et non humain, et d'autre part sur les effets logiques d'un tel primat de la relation.

Ici encore, la notion de sacrifice mérite que l'on s'y arrête: étymologiquement, elle renvoie bien à un rapport avec le sacré: *sacrum facere*. Mais pourquoi sacrifierait-on? Interrogation au sens fonctionnel: comment opère l'acte de sacrifier? Selon l'explication traditionnelle, depuis M. Mauss, il s'agirait de contraindre l'entité divine à un contre-don. Soit. Dans cette logique-là, il s'agirait plutôt en fait de verser un supplément de tribut à la divinité: la pêche n'a pas été bonne parce que l'offre des prémices aurait été insuffisante. On peut poser le problème autrement, non plus en termes de psychologie ou d'économie mais en terme énergétique. Le sacrifice vise-t-il à compenser une faute humaine, à soumettre les dieux à une obligation de contre prestation ou ne visent-ils pas à pallier une défaillance de l'entité divine? Autrement dit, cette entité ne veut-elle pas procurer du *mana* (Rigo 2004: 205-210)⁹ ou ne le peut-elle pas comme une batterie déchargée ne peut plus donner de la lumière? La perspective est radicalement différente: le sacrifice ne vise pas à apaiser la colère d'un dieu ou à susciter sa générosité mais à le recharger, à le revitaliser en quelque sorte. Et dans ce cas, quel meilleur moyen que le sang? Ce que craignent les hommes, est-ce la colère des dieux ou leur faiblesse? Seul un dieu puissant est fécond. Le sacrifice restaure le dieu, dans tous les sens du terme. Si Oro était si « avide en sacrifices humains » (Oliver 1989: 901), c'est qu'il avait des préférences hégémoniques. Un dieu

modeste consomme moins. En ce sens, on peut bien dire avec D. Raapoto que « le pouvoir du ari'i (et donc du dieu auquel il est affilié) se nourrissait et se fortifiait du sang du peuple » (Raapoto 1977: 77, la parenthèse est de nous). Et c'est bien parce qu'ils appartiennent à des réseaux particuliers, traversés par une double circulation, que les dieux dépendent aussi des hommes: que la circulation s'arrête dans un sens ou dans l'autre, que les rituels de réactivation ne soient pas enclenchés et c'est l'ensemble du réseau qui est menacé. Dans ces conditions, le sacrifice n'oblige pas au contre-don, il rétablit une nécessaire circulation, étant bien entendu que le *mana* n'est ni chez les hommes, ni chez les dieux, il *est* cette nécessaire circulation qui dépasse, au-delà et en deçà, les uns et les autres.

C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'impératif de redistribution imposé à tous les degrés de la hiérarchie. Ne peut donner que celui qui a reçu. Le grand chef ou le grand dieu est certes celui qui redistribue beaucoup, mais précisément il n'est grand que parce qu'il a reçu – ou pris – beaucoup. Il ne faut pas s'étonner si les Polynésiens ont toujours préféré donner que recevoir¹⁰: ce n'est pas tant par espoir de recevoir une contre prestation intéressante, ni même seulement par mise en œuvre, à moyen terme, d'une volonté de pouvoir sur l'autre; c'est d'abord l'expression accomplie et immédiate d'une valorisation hiérarchique: le pouvoir de donner est *le* pouvoir. Il s'éprouve immédiatement en terme de prestige. La circulation socio-politique est finalement la suivante: recevoir des biens (dépendance) pour donner (*mana*), donner – notamment du prestige – pour recevoir – notamment de la loyauté. En ce sens la hiérarchie des dieux correspond non pas aux qualités ontologiques intrinsèques de telle ou telle divinité mais à l'inégalité de leur pouvoir de (re)distribution. Et puisque les dieux font partie du réseau, puisqu'ils veulent croître en accroissant leur réseau, ils ont besoin de chefs et de prêtres actifs. La violence prédatrice est l'activation la plus efficace d'un réseau: elle est « l'accroissement du pays, l'établissement de roches stratifiées (grands hommes), extension du territoire; E fa'atupura'a fenua te tama'i, E tu tai a papa, E horo'a one » (Henry 1988: 313). La guerre gagnée, l'unité politique s'agrandit, le statut du chef augmente et la place du *to'o* de son dieu tutélaire doit « croître en importance dans les rites en fonction de la fortune politique de ses fidèles et, par conséquent, [doit] nécessiter un corps et des ornements plus imposants » (Robineau 1984: 60). En bref, communauté, statut du chef, *to'o* et divinité s'accroissent de concert. On comprend ainsi que le grand chef, même s'il reçoit plus de biens matériels qu'il n'en redistribue, distribue d'abord à l'ensemble de son réseau du prestige. Le mauvais chef, c'est d'abord celui vers lequel ne convergent pas suffisamment de richesses, soit parce qu'il ne redistribue pas assez de biens matériels: il retient; soit parce qu'il échoue dans ses entreprises

politiques ou guerrières: de chacun, on pourra dire qu' « il ne descend pas très bien des dieux » (Robineau 1984: 171) ou bien que son dieu manque de puissance. Dans les deux cas, “cela fait honte”, *e mea ha'amā*, car c'est l'ensemble de la communauté qui est privé de *mana*. La fidélité au chef n'est que l'effet d'une confiance dans son pouvoir.

Cérémonies coutumières en pays hyeehen

Jean-Marie Tjibaou n'avait de cesse de le répéter: « L'homme n'est jamais l'individu; il est le noyau d'un ensemble. Il est le centre de relations et il a un rôle à jouer dans un centre de relations donné » (Tjibaou 1996: 200).

Les cérémonies coutumières ont ceci de particulier qu'elles ressemblent à une compétition de modestie: à l'instar de la case kanak dont la petite porte oblige de se baisser avant d'entrer, les discours et palabres commencent toujours par une profession d'humilité. « C'est avec humilité que je m'adresse à vous, je me fais petit devant vous... ». Pour autant les tas d'ignames, de nattes et autres richesses données à l'occasion de ces cérémonies relèvent de l'affichage public et ostensible des statuts: statuts de ceux qui donnent, statuts de ceux qui reçoivent¹¹. Ce qui se donne à voir contraste quelque peu avec ce qui se donne à entendre. L'effacement oratoire est contrebalancé par l'ostension des présents. La réalité de l'intention du faire n'est pas dans le dire, le dire n'est que la forme rhétorique acceptable d'enjeux forts de prestige, il est la modalité non conflictuelle de l'affirmation et des prérogatives des donateurs. Ce qui se joue alors, avec toute la diplomatie nécessaire, c'est l'activation des liens d'appartenance et d'alliance, leur consolidation ou leur élaboration. La circulation des richesses ne mime pas la hiérarchie des liens sociaux, elle la reproduit parce qu'elle la produit.

“L'humilité” et le “respect” constamment formulés peuvent certes paraître à l'observateur peu averti ressembler à un héritage fortement chrétien. Pour autant la faible hauteur de la porte de la case kanak préexistait bien avant l'arrivée des missions. Si, en contexte chrétien, l'humilité est la vertu préventive au péché d'orgueil, elle devient dans les échanges coutumiers kanak la forme pacifiée et “pacifiante” d'une logique dont le fond et la dynamique est la notion de prestige. La reconnaissance prestigieuse de soi – du clan, de la chefferie – passe par la reconnaissance de l'autre: je m'abaisse pour que tu me hisses au plus haut de ce que permet mon statut: la modestie affichée est accordée à l'amplitude de la susceptibilité de chacun. En ce sens il s'agit bien d'une compétition: je m'abaisse mais je compte sur toi pour surenchérir dans l'humilité et m'élever, ne me déçois pas si tu veux que notre lien ne se rompe pas.

S'il y a quelque chose d'agonistique dans les rituels coutumiers, au sens où l'impératif du prestige en est la dynamique même, il n'en demeure pas

moins que cet impératif impose de fait de ne froisser personne: le prestige n'est rien s'il n'est pas accordé par ce qui fait société. En l'occurrence, il ne s'agit pas seulement d'un chef ou d'un aîné mais aussi d'une chefferie ou d'un clan. Le respect porté à la personne est enchassé dans le respect porté au réseau humain dont la personne, à l'instar de la case, représente seulement le poteau central ou l'un des poteaux périphériques. Et de fait, la case n'est vivante, si l'on peut s'exprimer ainsi, que dans la mesure où la parole circule en elle, que dans la mesure où des chemins font converger vers elles des richesses.

Patrice Godin (2015: 320-321) classe les "choses" qui sont données au cours des échanges cérémoniels (*genaman*) en trois catégories traditionnelles:

- des objets fabriqués appelés "richesses" (*troot*), « choses de la richesse » *aman o troot* ou encore "monnaies de perles et trésors", *thewe men jila*;
- des nourritures (ignames, tarots, cannes à sucre, noix de coco, poissons, gibier – des "paroles");
- des discours (*puunet*).

La communauté n'échange pas simplement des choses mais elle donne par elles à se voir dans son organisation. Les tas de "richesses" par leur verticalité même présentent une hiérarchie et une structure d'objets où alternent les genres: casses tête masculins sur brassards de coquillages, monnaies kanak masculines sur jupes végétales féminines puis bandes de tapas masculines sur nattes féminines, par exemple.

Parmi ces richesses, la monnaie de perles de coquillage *thewe* est presque toujours posée au-dessus des tas de richesses et donne son nom à toute prestation offerte au cours de la cérémonie (*genaman*). Durant les fêtes, le geste est d'ailleurs joint à la parole; Patrice Godin fait observer que "nommant une prestation, l'orateur ou son assistant prélève une monnaie sur le tas de richesses qui la composent et la porte devant ses yeux afin d'afficher au vu et su de tous la réalité du don qui est fait" (Godin 2015: 322). Il explique par ailleurs: « Comme toute "chose" qui relève du monde des vivants (maric) et de la société (hwanga), les richesses se distribuent en trois groupes hiérarchisés. On distingue les aînés ou "fils et petit-fils" (casse-tête et brassards); les puînés ou "grands-pères et pères" (monnaies de perle, argent, tabac, jupes de fibres, vêtements) et les "soutiens" (nattes, étoffes d'écorce battue, tissus) » (Godin 2015: 321).

A l'instar des richesses, les vivres donnés ne valent pas uniquement par leur usage alimentaire mais ont aussi une portée symbolique et sociale. Désormais, il est courant d'associer des denrées traditionnelles et "nouvelles", mais seules les premières respectent encore parfois l'organisation hiérarchique et verticale du tas: ignames (*kuk*), taros d'eau (*hyo*), cocos rouges mâles (*pwen-thep pwaja*) et cannes-à-sucre (*khuny*).

Cet agencement correspond à la même classification en rang (ainé/puîné, benjamin) et genre (masculin/féminin) (Godin 2015: 340).

Ainsi, qu'il soit constitué de richesses ou de vivres, le tas présente l'alternance transocéanienne masculin/féminin et une répartition ternaire (ainé, puîné et benjamin); cette dernière répartition pouvant aussi s'entendre moins selon l'axe stricte de l'ordre des générations que selon un principe majeur qui transcende la hiérarchie des genres: plus ancien a autorité sur moins ancien. En cela, ce qui est posé n'est pas un dualisme masculin/féminin mais un ordre social de prééminence statutaire. L'objet de cet article n'est pas de développer l'articulation du genre à celle de l'ancienneté, il nous suffit simplement de noter que ce qui fait la valeur de l'ancienneté n'est pas l'idée d'une pureté originelle posée par une entité première, elle est dans le fait que c'est l'ancienneté du lien (et non de l'entité) qui fonde l'autorité sur un espace ou une communauté humaine (c'est bien le clan le plus ancien, les maîtres de la terre, qui accorde les droits d'usage aux clans installés plus récemment, c'est bien le clan du mari qui "adopte" la femme). Or, l'ancienneté n'est qu'une façon d'étalonner la durée d'une présence, laquelle ne vaut pas par elle-même mais par la continuité et la solidité des liens établis (avec une terre, avec un autre clan...). Le primat de l'ancienneté n'est rien d'autre que le primat de l'échange social: ce qui est ainsi sacré n'est jamais telle ou telle entité: le mythe fondateur de Téâ Kanake ne prend son sens que dans l'ancienneté des générations qui se sont installées au nord de la Grande Terre et puisent en lui leur légitimité. Dans cette perspective, c'est le social qui fait la sacralité – autrement dit l'échange n'est rien d'autre que la forme visible de la vie: tant que quelque chose circule dans un espace, entre la terre, les éléments naturels et les différentes entités (humaines ou non humaines, visibles ou invisibles), un réseau se constitue dont chaque sujet humain est un nœud relationnel ou plus précisément une sorte d'axone social. De là l'extrême plasticité des sociétés océaniennes, les liens se font et se défont.

C'est bien la raison pour laquelle « lorsqu'on replie une monnaie en son sein, on prend bien soin de ne pas faire de nœuds, ce qui entraînerait un "arrêt de la vie" (i.e. des échanges), et on prend soin de rabattre la tête vers soi afin, dit-on, d'attirer d'autres monnaies et richesses » (Godin 2015: 329). Si les hommes et les femmes gardent ordinairement dans leurs paniers personnels ces monnaies, elles « ne sauraient être théâtralisées très longtemps sans risque de malheurs wany pour celui qui s'y essaierait. La monnaie doit impérativement circuler. Il ne faut pas arrêter la "vie" » (Godin 2015: 330).

En dehors des cérémonies d'échanges *genaman*, la circulation des monnaies kanak est mise en œuvre dans toute les circonstances où il est question de la vie elle-même: prix du sang versé, adoption, alliance, guerre (Godin 2015: 334).

Que l'échange soit le sang même de la vie sociale, que les rites coutumiers en soient le pouls apparaît clairement dans les modalités même du don: si on entreprend de "faire la coutume assis", le *po genaman tago*, l'offrande sera limitée (Godin 2015: 343). C'est signe que la relation a été défaillante, discontinue ou interrompue, ou qu'elle s'achève avec la mort du dernier descendant d'une lignée. Cette restriction de l'offrande scelle la fin de la relation.

Il importe donc de "faire la coutume debout", *po genaman parue*, celle-ci exige la générosité et, comme dans toute l'Océanie, les histoires édifiantes, les moqueries ne manquent pas pour stigmatiser ceux qui manquent à leurs obligations cérémonielles ou qui font preuve d'insuffisance dans l'échange. La pingrerie n'est pas ici pensée comme faiblesse personnelle mais comme élément de rupture du lien social. La vitalité d'une communauté tient à son prestige et Jean-Marie Tjibaou (1981: 87) rappelait que le prestige « c'est de donner, de beaucoup donner et de donner partout ». Exactement comme dans l'exemple polynésien, il s'agit moins d'espérer tirer profit d'un retour avec surplus que de créer une dynamique d'échanges par laquelle s'accroît la communauté et son prestige. L'irrigation vitale procède de la croissance, de la vie, du sacré, du prestige: elle est l'essence même du social.

Pour qu'il y ait circulation, irrigation, l'échange ne doit pas être égalitaire: dans un système, l'équilibre est l'absence de mouvement. L'équivalence entre ce qui est donné et ce qui est reçu annulerait toute dynamique; égalisés, les échanges s'annulent, la relation meurt: ni diastole, ni systole, arrêt cardiaque.

Comme l'exprime parfaitement Patrice Godin: « Tout retour implique donc un écart de temps ou un écart quantitatif entre ce qui est donné et ce qui est reçu » (Godin 2015: 348). Le lien se nourrit de la circulation, laquelle n'est possible qu'à partir d'un écart: dette de vie du clan du père vis-à-vis du clan utérin de la mère, par exemple. Car, en final, il s'agit toujours de la vie, *maric*, du sang de l'enfant ou de l'esprit de l'ancêtre: le don de la femme, de l'enfant ou du nom crée une dette et un lien. Il y a toujours dans un clan, un surplus de richesses, un surplus de prestige: la dette de sang contractée donne du prestige aux frères de la mère mais les enfants nées de celle-ci accroissent le clan paternel. C'est dire que les écarts ne sont jamais traduits en termes de simples soustractions ou additions, mais qu'ils participent à la fois de la soustraction et de l'addition, on s'endette d'un côté mais on s'enrichit en même temps sur un autre plan. La dette comme le gain vont participer des écarts différentiels nécessaires aux échanges et à la vie sociale.

Ainsi, quelle que soit la cérémonie :

Les maternels reçoivent plus qu'ils ne donnent. L'écart entre leurs prestations et celles des kaavue aman peut varier considérablement selon les circonstances mais il est toujours sensible. La méthode minimale consiste à rendre autant de biens d'un certain type qu'on a reçu et d'en rajouter un. Cette différence est dite maric, terme dont nous avons vu qu'il signifie aussi la "vie". Si le mot n'est pas propre au langage cérémoniel – il désigne tout écart entre ce qui est donné et rendu au cours d'un échange quel qu'il soit – il traduit ici nettement la supériorité des utérins en tant que donneurs de vie justement (Godin 2015: 348).

A l'occasion des grandes cérémonies coutumières, l'accueil de différents groupes marque le début de la cérémonie et est le moment privilégié où est rappelé pour chaque groupe, les chemins empruntés, les relations généalogiques et d'alliances, les échanges passés. Ces discours d'accueil (Monnerie 2005: 81-118) consolident les liens en affichant hiérarchies, statuts et appartenances. Les offrandes qui les accompagnent procèderont publiquement de ces écarts différentiels nécessaires à la circulation de la vie qui anime et constitue le réseau.

Cette constitution sociale en rhizome, pour reprendre une expression chère à Deleuze, s'observe dans le fait que chaque

groupe itinérant hwan-hmeno, c'est-à-dire se déplaçant pour apporter sa contribution, peut en cacher un ou plusieurs autres qui sont venus se fondre derrière lui, à un moment ou à un autre de son "voyage". Chacune de ces "fusions", renvoient à des chemins particuliers et donnent lieu à une mise en commun des biens. Et c'est une multitude de relations d'échanges qui s'additionnent et qui convergent jusqu'à la maison du pue-kac (homme racine) (Godin 2015: 344).

Les chemins ne sont vivants que s'ils sont empruntés: la dette oblige à les utiliser. C'est bien pourquoi il importe de les maintenir en vie par un écart différentiel, faute de quoi les broussailles pourraient les recouvrir et la mémoire disparaître. L'ordre peut s'inverser dans l'obligation, le don d'enfants peut excéder le prix de la femme, mais dans tous les cas, il importe que la vie continue, c'est-à-dire que ne s'interrompent pas les échanges sociaux.

Pour finir, il convient de rappeler que la vie de la communauté contient ces vivants invisibles que sont les ancêtres. Ils sont toujours associés aux dons. Donateurs et donataires, les ancêtres sont à la fois l'origine du chemin et la destination: prières et offrandes d'igname leurs sont réservées mais, réciproquement, ils sont les garants de la vitalité. La dette à leur égard est le premier écart différentiel fondateur. La part, souvent minime, qui leur est offerte lors du partage final, n'est pas l'indice d'une attention minime mais le signe fort de la nécessité du lien et de l'importance de la dette.

Conclusion

Qu'il s'agisse de la Polynésie orientale d'hier ou de la coutume kanak aujourd'hui, les sociétés océaniennes nous rappellent une vérité qui n'est pas mince: ce n'est pas le danseur qui fait la danse, c'est la danse qui fait le danseur: il n'existe pas sans les percussions, la célébration ou la fête, les autres danseurs et, actifs ou passifs, tous ceux qui occupent l'espace public de la prestation (Rigo 2004: 145-146.). Il n'y a pas un socle inamovible, les Tables de la loi ou un Destin qui transcendent un ordre social, il y a une dynamique d'échanges par laquelle se tissent de la vie biologique et sociale (horticulture, technique de pêche, alliances, circulation de femmes et d'enfants, protection des ancêtres...): le sacré est partout parce que l'échange est partout, l'ancienneté en augmente la charge parce qu'elle démontre dans la durée son efficience à faire circuler. Par là, on comprend que ce pouvoir est ce qui donne le prestige, que ce prestige est sacré (sacrifier – *sacrum facere* – n'est rien d'autre qu'activer la circulation par le don de prémices, par le don du sang). Cette équivalence complexe: prestige, pouvoir de donner (pour faire du lien), sacré est parfaitement exprimé par un concept océanien dont on trouve des équivalents partout dans le Pacifique: *mana* pour la Polynésie, *men* en drehu, par exemple... C'est bien cette notion implicite qui est au cœur même de la logique des échanges autour des *marae* et toujours à l'œuvre dans les cérémonies coutumières kanak. Que l'histoire de l'évangélisation et le poids des missions aient occulté plus ou moins dans une terminologie christianisée cette notion première, il n'en demeure pas moins que la logique sociale implicite ici ne repose pas sur un postulat essentialiste: "je pense donc je suis", ou immatérialiste: "être, c'est être perçu" mais sur un constat tout simple: "devenir, c'est agir pour faire société", c'est ma capacité à recevoir et à donner qui m'identifie comme sujet d'une communauté et me confère un statut variable plus ou moins prestigieux. C'est parce que l'appartenance fait le sujet qu'en final le sujet peut se choisir en choisissant ses appartenances... mais il nous faudrait bien d'autres pages pour montrer que le formalisme cérémoniel n'est pas exclusif de stratégies individuelles. Restons-en à l'idée que l'équivalence entre vivre et faire du lien est la marque de société où l'individu engage toujours plus que lui-même: l'alliance, l'adoption, le don, l'action efficace ou désastreuse engagent l'ensemble de la communauté: si le prestige ou la honte sont les miens, ils ne sont pas seulement les miens. Il en va ainsi aussi de la parole: ce qui est mis dans l'échange circule et concerne tout le monde. Etymologiquement, le sacré (*sacrum*) est ce que l'on doit redouter: redoutable pouvoir de chacun dans la circulation des paroles, des richesses, des personnes. C'est bien la raison pour laquelle la coutume

et les rites rythment la vie sociale: la cohésion du réseau repose aussi sur une modération des échanges. Alors oui, il faut une petite porte à la case et des palabres placés sous le signe de l’“humilité”.

Notes

1. Pour une description du *rahui*: « prohibition [temporaire] interdisant la consommation de certains produits, afin d’en assurer une récolte plus abondante », cf. Taaroa (1971: 60-63); Bambridge (2016); Rigo (2016: 15-24).

2. Entre bien des significations, celles de pouvoir, gouvernement, autorité, prestige, principe de vie, excès... (Tregear 1887: 52-53; Williams 1921).

3. En Polynésie orientale, comme ailleurs en Océanie (Hawaii, Tikopia, Nouvelle-Zélande, Samoa, etc.) l’enveloppement, avec des nattes fines ou du tapa, n’est pas simple “habillage”, les enveloppes sont des objets efficaces qui participent en le révélant au sacré de l’objet enveloppé: corps vivants, dépouilles funéraires, objets de cultes, objets valorisés d’échange... L’habillage/déshabillage est souvent associé à des rituels de renouvellement et marque une puissance sacrée de vie (Valeri 1985: 300-302; Tcherkézoff 2004, 159-163).

4. Ces plumes provenaient d’une variété locale de perruches (*’āā*, *cyanoramphus zelandicus* et *cyanoramphus uliatenus*, disparues au milieu de XIX^e siècle. Elles servaient notamment à confectionner les parures et les ceintures sacrées (*maro ura*) des chefs (*ari’i rahi*) les plus prestigieux.

5. Les dieux se meuvent sans effort dans toutes les dimensions de l’espace: la symbolique de l’oiseau rejoint celle du poisson; vol ou nage, c’est même mouvement. La mythologie polynésienne est riche d’entités divines prenant forme d’oiseaux ou de poissons... M. C. Bataille-Benguigui (1994: 33) fait remarquer que « plus de la moitié du panthéon tongien est incarné dans des espèces ichthyomorphes ou proches ».

6. « En effet ils s’efforcent toujours de se surpasser les uns les autres en présents et en donnant ce dont ils ont le plus souvent un besoin impérieux » (Morrison 1981: 174).

7. « Il font à peu près continuellement des présents à leurs chefs, etc. » (Morrison 1981: 180).

8. « Every Maori has his own unique store of mana. Some have much more mana than others. There are several ways of acquiring mana, and several ways of losing it. Mana handed down from his ancestors is of fundamental importance and the major component in the individual’s unique store of mana in most cases. Each individual’s unique mana fluctuates over time in accordance with his performance and his relations with God or the gods and with other people. The descent-groups *iwi*, *hapuu* and *whaanau* and some other Maori groups also have their own mana which fluctuates over time. The mana of each individual is connected with that of the descent-groups to which he or she belongs, with feedback in both directions. How much mana an individual or descent-group has at any given time is a matter of subjective assessment by both self and others. Both in general and in particular situations the mana of an individual or descent-group is always relative, reckoned in relation to that of particular others as higher, lower or approximately equal. Loss of mana for whatever cause adversely affects the physical and mental health of individuals and groups and their capacity to act effectively » (Metge 1995: 72).

9. Etre ou avoir du *mana*, c’est réussir dans ses actions: cette réussite est l’effet de l’énergie qui circule de l’ancêtre ou de la déité tutélaire au sujet et réciproquement. Le prestige sacré de l’individu est l’effet de ce *mana* qui relève de la vitalité de son réseau visible et invisible, laquelle doit toujours être (dé)montrée par sa mise en œuvre, notamment lors des échanges.

10. « None of them know what it is to possess property in our sense of the word. If a native possesses many articles of property, he must distribute and cannot withhold; all his friends have a kind of positive claim, and to refuse to give would be shocking. He would be a taata hamani ino, literally a man that works evil » (Crook, in Oliver 1989: 848; Morrison 1981: 174).

11. On pourra penser en Polynésie orientale à la logique des surenchères dans la générosité, organisée et orchestrée par l'Eglise évangélique lors du '*'aufaura'a me*' (collecte publique de la dîme du mois de mai), qui en témoignent encore aujourd'hui. Pour faire monter « les dîmes gracieuses », le pasteur énonce à haute voix le montant de chaque don et le nom du donateur (Robineau 1984: 242-248). Derrière le don, l'enjeu est celui du prestige et le risque encouru: la honte (Sur ce point, cfr. Metge 1995: 58-60, 78-79.) Le prestige cimente une communauté ou une paroisse, la *honte* (*ha'ama*) désolidarise l'individu qui risque d'en contaminer la collectivité. On retrouve aussi la même chose, par exemple, à Samoa (Tcherkézoff 2001: 25).

Bibliographie

- Babadzan, A. 1982. *Naissance d'une tradition*. Paris: Orstom.
- Babadzan, A. 1993. *Les dépouilles des dieux*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Bambridge, T. 2016. *The Rahui*. Canberra: Australian National University Press.
- Bataille-Benguigui, M. C. 1994. *Le côté de la mer*. Bordeaux-Talence: CRET.
- De Bovis, E. 1978. *Etat de la société tahitienne à l'arrivée des Européens*. Papeete: Société des Études Océaniennes.
- Douaire-Marsaudon, F. 1998. *Les premiers fruits*. Paris: CNRS Éditions-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Durkheim, E. 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Livre de Poche.
- Ellis, W. 1972. *A la recherche de la Polynésie d'autrefois*. Paris: Publication de la Société des Océanistes.
- Firth, R. 1959. *Economics of the New Zealand Maori*. Wellington: R.E. Owen, Government Printer.
- Godin, P. 2015. *Les échanges sont le souffle de la coutume, Logiques sociales de la « vie » et de la « puissance » en pays hyeehen (Nouvelle-Calédonie, côte nord-est)*, [thèse de doctorat en anthropologie sociale et culturelle, Université de Nouvelle-Calédonie].
- Guidieri, R. 1984. *L'abondance des pauvres*. Paris: Seuil.
- Henry, T. 1988. *Tahiti aux temps anciens*. Paris: Publication des Océanistes.
- Lévi-Strauss, C. 1950. "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", in *Sociologie et anthropologie*, éd. par M. Mauss, pp. I-LII. Paris: PUF.
- Mauss, M. 1950. "Essai sur le don", in *Sociologie et anthropologie*, éd. par M. Mauss, pp. 43-279. Paris: PUF.
- Metge, J. 1986. *In and Out of Touch, Whakamaa in Cross Cultural Context*. Wellington: Victoria University Press.
- Moerenhout, J.-A. 1837, *Voyage aux îles du Grand océan*. Paris: Adrien Maisonneuve.
- Monnerie, C. D. 2005. *La parole de notre maison*. Paris: CNRS Éditions.

- Morrison, J. 1981. *Journal, de James Morrison, second maître à bord de la Bounty*. Papeete: Société des Études Océaniennes.
- Oliver, D. 1989. *Ancient Tahitian Society*. Honolulu: The University Press of Hawaii.
- Patterson, J. 1992. *Exploring Maori Values*. Palmerston North: Dunmore Press limited.
- Raapoto, D. 1977. *Le Marae. Aperçu sur le sanctuaire polynésien*. Mémoire de maîtrise en théologie, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Faculté de Théologie Protestante.
- Rigo, B. 2004. *Altérité polynésienne ou les métamorphoses de l'espace-temps*. Paris: CNRS Éditions.
- Rigo, B. 2016. "Political Power and *Rahui* in Ancient Polynesian Society", in *The Rahui*, ed. by T. Bambridge, pp. 15-24. Canberra: Australian National University Press.
- Robineau, C. 1984. *Tradition et modernité aux îles de la Société*. Paris: Mémoires Orstom.
- Sahlins, M. 1976. *Age de pierre, Age d'abondance*. Paris: Gallimard.
- Taaroa, M. 1971. *Mémoires de Marau Taaroa*. Paris: Publications de la Société des Océanistes.
- Tcherkézoff, S. 2001. *Le mythe occidental de la sexualité polynésienne*. Paris: PUF.
- Tcherkézoff, S., 2004. "First Contacts" in *Polynesia: The Samoa Case (1722-1848)*. Christchurch: Macmillan Brown Centre for Pacific Studies, Canberra, The Journal of Pacific History Inc.
- Tcherkézoff, S. 2007. *Polynésie/Mélanésie, L'invention française des « races » et des régions de l'Océanie (XVIIe-XIXe siècles)*. Papeete: Au Vent des Îles.
- Tjibaou, J.-M. 1981. Etre mélanésien aujourd'hui. *Esprit* 57: 87.
- Tjibaou, J.-M. 1996. *La présence kanak (recueil de textes rassemblés par A. Bensa et E. Wittersheim)*. Paris: Odile Jacob.
- Tregear, E. 1887. *The Maori-Polynesian Comparative Dictionary*. Christchurch: Wellington and Dunedin, Whicombe and Tombs Limited.
- Valeri, V. 1985. *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*. Chicago: University of Chicago Press.
- Williams, H. 1921. *A Dictionary of the Maori Language*. Auckland: Williams and Northgate.

Résumé

Un ancien rituel polynésien, le Pai'atua et les cérémonies coutumières en pays hyeehen illustrent dans un temps long “l'air de famille” des sociétés océaniennes: dans l'échange, ce qui compte, ce n'est pas ce qui est donné ou ce qui est reçu, c'est d'abord l'action même car c'est elle qui distribue entités et statuts. Sans échanges, les dieux ou les ancêtres peuvent mourir, d'où la nécessité d'une circulation dans les deux sens, dont le sacrifice n'est qu'une modalité. La circulation des objets et l'adoption des personnes n'est rien d'autre que la mise en œuvre d'un principe vital et sacré qui irrigue en le constituant l'espace visible et invisible d'un réseau qui ne se perçoit comme société que par sa capacité à faire société.

Mots clés: don, échange, sacrifice, double circulation, prestige, vie, sacré, respect.

Abstract

A long-term observation of an old Polynesian rite called Pai'atua, and the customary ceremonies in the Hyeenen country point out “l'air de famille” of the oceanian societies: what matters in the exchanges is not what one gives or what one gets, but the action itself instead. Indeed, the action appoints entites and statutes. Without the exchanges, the gods or the ancestors could die, therefore the necessity of a double circulation arises, in which sacrifice is one of the possibilities. The circulation of objects and the adoption of people is just the implement of a vital and sacred principle. It constitutes and enhances the visible and invisible space of a network which perceives itself as society thanks to its capacity to act as a society.

Key words: gift, exchange, sacrifice, double circulation, prestige, life, sacred, respect.