

MANA

A History of a Western Category

Nicolas Meylan

2017. Leiden, Boston: Brill. ISBN 978-90-04-34870-7. 206 p.

Texte: David Bozzini, Université de Fribourg

La notion de *mana* est célèbre en Occident où elle s'impose à la fin du 19^e siècle pour désigner une force ou une énergie surnaturelle. Le *mana* d'origine mélanésienne s'imisce dans de nombreux registres: on le retrouve dans la science-fiction, les jeux de rôle et les jeux vidéos; il est présent dans toute sorte de pratiques néopaganistes et la notion tient une place importante dans l'histoire des sciences sociales, notamment en anthropologie et dans les sciences des religions.

L'ouvrage de Nicolas Meylan nous plonge dans l'extraordinaire carrière occidentale du terme *mana* qui a joué un rôle considérable dans plusieurs débats aux 19^e et 20^e siècles. Pour ce faire, l'auteur ne lésine pas: il traque le terme dans d'innombrables textes; le tableau de chasse est impressionnant, multidisciplinaire et couvre deux siècles. Mauss, Hubert, Durkheim et Lévi-Strauss y sont mentionnés mais ils ne représentent qu'une fraction toute relative de ce que l'auteur déroule dans son enquête.

L'influence de la notion va permettre des chamboulements majeurs dans les sciences sociales: l'énergie surnaturelle est définie, présentée et instrumentalisée dans d'innombrables arguments qui avancent de nouvelles théories. C'est de cette force argumentative dont il est question dans cet ouvrage d'une érudition inouïe. L'auteur propose une réflexion en trois temps: il présente la trajectoire de la notion mélanésienne dans les débats théoriques sur l'origine de la religion (chap. 1 à 3) puis s'intéresse à l'usage particulier de *mana* qu'il retrouve dans l'historiographie scandinave (chap. 4), les jeux vidéos (chap. 5) et les pratiques néopaganistes (chap. 6) avant de conclure l'ouvrage par un épilogue critique.

Trimballé en Europe, le *mana* entendu comme une force, un pouvoir surnaturel ou magique, va servir la critique des théories de Frazer et Tylor sur l'origine des religions. S'appuyant sur les comptes-rendus du missionnaire Robert Codrington, Friedrich Max Müller attaque la définition minimale de la religion de Tylor (une croyance en des entités surnaturelles) en montrant que les religions mélanésiennes se fondent sur la croyance en l'existence d'une force surnaturelle mais impersonnelle. Il s'oppose également à l'intellectualisme des deux savants britanniques qui voient en la religion le produit d'un processus mental rationnel. Faisant ainsi du *mana* un cas d'école, Müller avance alors que ce dernier renvoie à une expérience de l'infini qui, par conséquent, écarte le rationnel et le perceptuel à la base de l'intellectualisme de ses opposants pour affirmer que le *mana* est le produit de la foi. Le *mana* sert ainsi à se débarrasser de l'évolutionnisme et à conduire les chercheurs vers le paradigme dynamiste¹ qui, au passage, promeut le *mana* au rang de concept universel.

Au cœur du nouveau paradigme, le *mana* servira les théories de Marrett, Hubert et Mauss, Hewitt, Durkheim et bien d'autres encore. Nicolas Meylan retrace la vie trépidante du *mana* occidentalisé qui devient un *locus classicus* dans les sciences humaines et sociales, ainsi qu'en théologie. Ce *mana* (sans italiques car désormais occidentalisé; Nicolas Meylan utilise la même logique signalétique) sert à repenser les origines des religions grecque, romaine et chrétienne. Il devient la brique élémentaire qui permet de considérer toutes les religions dans un ensemble comprenant désormais les pensées et les pratiques magiques.

¹ Ce courant dans les sciences des religions avance que la reconnaissance de l'existence d'une énergie universelle serait à l'origine de l'expérience magique et religieuse.

Si l'ouvrage est une archéologie minutieuse du tournant dynamiste au travers du compte-rendu de la trajectoire académique du mana, force est de constater que la mise au rebut du concept ne tient qu'en quelques pages. Il apparaît que la reconversion structuraliste du mana en un *exemplum* de signifiant flottant marque la fin abrupte d'une carrière flamboyante. Il semble toutefois que cette qualité de signifiant flottant pourrait éclairer l'instrumentalisation du mana que l'auteur souligne dans les chapitres de son ouvrage. Un doute surgit également à la lecture de cette traque minutieuse à laquelle l'auteur s'adonne: il manque parfois de nous donner des repères suffisants pour reconnaître l'importance du concept, parmi d'autres argumentations, dans la généalogie intellectuelle qu'il retrace. Il semble en effet peu probable que le mana soit l'unique responsable des transformations que l'auteur relate.

Dans son deuxième chapitre, Nicolas Meylan signale que le terme mana défini comme une force surnaturelle impersonnelle est le produit d'un processus de réduction occidentale d'une polysémie mélanésienne difficile à saisir pour les voyageurs du 19^e siècle. Cette démonstration offre ainsi aux lecteurs/trices un matériel pertinent pour reconsidérer la distinction faite souvent trop facilement entre significations *emic* et *etic* en anthropologie. Le mana devient célèbre en Occident parce qu'il ne renvoie plus qu'à un concept religieux quand bien même les lexicographes rapportent des sens et des usages variés. Nicolas Meylan nous convainc que cette acception limitée de la notion est le fruit de sa rencontre avec la critique naissante du paradigme évolutionniste: en subissant cette simplification drastique le mana devient mana et nous rappelle ainsi à quel point une distinction entre *emic* et *etic* peut occulter les altérations des significations indigènes dans le contexte colonial. Si Nicolas Meylan montre également que la notion de mana grade pour devenir un concept de second ordre, universel, *etic*, lorsqu'il sert des théories émergentes, l'ouvrage reste toutefois silencieux sur les raisons de choisir cette notion parmi d'autres prétendants tels que *orenda*, *wakan* et *manitou* à l'époque.

Dans le chapitre quatre intitulé «Mana in the North», l'auteur retrace la carrière de la notion dans les études des anciennes religions scandinaves publiées dans la première moitié du 20^e siècle pour remarquer que: «*if it were only a question of introducing such a theoretical concept [the notion of extraordinary power], English, German, French or modern Scandinavian languages would be perfectly capable of furnishing adequate expressions*» (112). Il en va de même dans le chapitre consacré à l'usage de mana dans les jeux vidéo, dans lequel l'auteur réitère la question du choix et du rôle de l'utilisation du terme mana pour dénoter, cette fois, des quantités de magie ou de sort à disposition des joueurs (129). Son constat

introduit un nouvel élément dans la réflexion: l'usage du terme contribue à enchanter des mondes fictionnels grâce à son exotisme et sa connotation magico-religieuse. L'interprétation est d'autant plus importante qu'elle va diriger l'effort critique de l'auteur dans un épilogue polémique.

Pour lui, le mana des savants, des auteurs de science-fiction, des concepteurs de jeux vidéos ou des apôtres du néopaganisme est une notion essentiellement magico-religieuse, qui dénote une force parfois comparée à l'énergie électrique ou à une substance quantifiable qui sert à établir la croyance en l'existence d'un principe de causalité étranger aux lois scientifiques de la physique. Pour l'auteur, le mana se positionne ainsi parfaitement comme un «*active ingredient of real-world magic in late twentieth, early twenty-first century America and Europe*» bénéficiant de l'autorité d'un discours académique, qui érige le terme en concept universel (170) quand bien même la trajectoire savante du concept révèle des intérêts de carrières, des ficelles et des jeux d'influences indignes d'une éthique de recherche responsable et honnête (171).

Fort de cette opinion, l'auteur s'attaque alors à la méthode comparative en sciences des religions qu'il juge complice de la mystification d'un pouvoir de nature socio-politique (hiérarchies locales, pouvoir colonial), lorsque les dynamistes et les phénoménologues de la religion érigèrent le mana mélanésien en un concept *etic* universel de type magico-religieux plutôt que de révéler ses caractéristiques politiques. Cette critique se rallie aux interprétations des ethnographes océanistes (et notamment Raymond Firth) pour avancer la pertinence d'une analyse pragmatiste et instrumentaliste du mana («*the ways social actors use it strategically*» (175) et avant: «*mana could be conceptualized in different manners in order to speak to various interests*» (28)). Il est toutefois surprenant que l'auteur ne poursuive pas d'avantage cette piste de réflexion en reconsidérant sa propre critique, du coup un peu trop positiviste, des sciences des religions ainsi que les trajectoires de traductions occidentales de la notion de mana qu'il retrace. Et s'il fait au moins l'hypothèse que les théoriciens du mana n'auraient peut-être pas pu se représenter la dimension pragmatique de leurs discours (174-175), Nicolas Meylan omet lui aussi de nous dire sur quelle gamme le mana discuté par ses prédécesseurs – ce signifiant flottant qu'il manipule admirablement – est également façonné et instrumentalisé dans l'entreprise critique et théorique passionnante qu'il nous propose.