L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

162 | avril-juin 2002

Questions de monnaie

Le *hasina* : monnaie, parole, regard

Principe de l'échange et reproduction sociale à Madagascar

Pierre Pacaud

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/161>

DOI : 10.4000/lhomme.161

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2002

Pagination : 181-196

ISBN : 2-7132-1425-4

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Pierre Pacaud, « Le *hasina* : monnaie, parole, regard », *L'Homme* [En ligne], 162 | avril-juin 2002, mis en ligne le 03 juillet 2007, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/161> ; DOI : 10.4000/lhomme.161

Le *hasina* : monnaie, parole, regard

Principe de l'échange et reproduction sociale à Madagascar

Pierre Pacaud

LA DYNAMIQUE de la reproduction sociale des groupes dans les systèmes cognatiques ou bilatéraux « pose un problème d'interprétation » à l'anthropologie. La société merina des hautes terres centrales de l'île de Madagascar vient encore l'attester s'agissant des hypothèses anthropologiques opposées et contradictoires formulées à ce sujet. Dans le contexte culturel merina, les représentations collectives font dépendre explicitement le maintien et la reproduction sociale des groupes de la transmission d'une puissance, le *hasina* ; inversement, toute menace qui plane sur le présent ou le futur des groupes est signifiée et référée par les acteurs à la perte ou à la hantise compulsive de perdre le *hasina* des ancêtres du groupe, menant à terme à sa disparition.

Cet article se voudrait une modeste contribution à l'exploration de « l'énigme » de la reproduction sociale des groupes qui composent la société merina, dans une perspective psychanalytique. L'approche est latérale, fragmentaire et construite autour de deux axes. Le premier porte sur la notion de *mana* et sa variante merina, le *hasina* ; j'y questionne sous forme critique l'opération de réduction à laquelle elle fut soumise par l'anthropologie structuraliste, reprends les hypothèses structuralistes concernant les fameux « processus optatifs » de la reproduction sociale des groupes de population merina, puis tente de mettre au jour leur ressort commun, sous-jacent, en termes de dynamiques d'alliances et de descendance. Le second axe renoue avec la perspective ouverte par l'« Essai sur le don » en restituant la richesse des différentes formes contextuelles du *hasina*, monétaires, langagières, mythico-rituelles, en vue de les explorer. Une reconstruction psychanalytique articule enfin les deux axes autour de la notion de *hasina* et lui confère une nouvelle portée sociale qui s'actualise dans des formations rituelles : l'ancien « *Bain royal* » et les parcours généalogiques effectués encore aujourd'hui dans le cadre des alliances matrimoniales et des exhumations.

Le *mana* et le *hau* : coquille vide et déguisement indigène ?

182

On sait quelle fortune a connu la notion de *mana*, depuis son exportation par Robert Henry Codrington. Il revient à Marcel Mauss d'en avoir restitué l'universalité à partir de ses variantes culturelles spécifiques. Ainsi :

« À l'autre extrémité de l'aire d'extension des langues malayo-polynésiennes, dans tout Madagascar, le mot de *hasina*, dont l'étymologie est inconnue, désigne à la fois une qualité de certaines choses, un attribut de certains êtres, animaux et hommes, de la reine en particulier, et les rites que commande cette qualité. La reine était *masina*, elle avait du *hasina*, le tribut qu'on lui donnait, le serment qu'on prêtait en son nom étaient des *hasina* » (Mauss 1995 : 106).

Bientôt converti par Claude Lévi-Strauss en « signifiant flottant », pur symbole, le *mana* va devenir une simple version exotique des termes profanes « truc » ou « machin », dont le dévoilement de sens se réduit à « l'inégalité constitutive du langage, entre signifiant et signifié [...] une coquille vide pouvant s'emplir et accepter n'importe quel contenu de sens » (Lévi-Strauss 1995 : 45-50).

Dans la perspective ouverte par l'« Essai sur le don », les trois obligations au principe de l'échange ambivalent entre individus et groupes rivaux, donner- recevoir-rendre, dépendent en dernier ressort de la croyance en une vertu ou puissance, « l'esprit de la chose donnée » ou *hau*, qui « force les dons à circuler, à être donnés et à être rendus » (Mauss 1995 : 214). Dans la perspective structuraliste, le *hau* prendra statut d'illusoire raison dernière de l'échange puisqu'il n'en consacre que le déguisement indigène, soit « la forme consciente » et relative :

« ... d'une nécessité inconsciente dont la raison est ailleurs [...] la réalité sous-jacente à la conception indigène a beaucoup moins de chances de se trouver dans les élaborations conscientes que dans les structures mentales inconscientes qu'on peut atteindre à travers les institutions et mieux encore dans le langage » (Lévi-Strauss 1995 : 39).

En d'autres termes, si, dans l'œuvre de Marcel Mauss, le *mana* est à la magie et à la sphère du sacré, dont celle-ci relève, ce que le *hau* est au principe même de l'échange, ces deux notions vont se trouver éclipsées du registre du sacré selon un processus similaire pour trouver place dans l'ordre profane et se transformer du même coup, en vertu de l'opération que leur fait subir Claude Lévi-Strauss, en simples défroques indigènes de structures mentales inconscientes. L'anthropologie était dès lors conviée à les explorer :

« Avec Lévi-Strauss, la vie sociale devenait un mouvement d'échanges perpétuels par lequel circulaient entre les individus et les groupes, les mots, les biens, les femmes » (Godelier 1997 : 29).

L'échange des femmes : opérateur de la reproduction sociale ?

Mais si la parenté est échange (de femmes entre les hommes), le risque n'est-il pas, en accordant à l'alliance le statut d'« opérateur » au fondement de l'échange, d'en exclure la seconde composante, à savoir la descendance ?

Tel sera le modèle heuristique et générique retenu et étendu aux systèmes cognatiques, jusqu'à « l'ensemble des cultures malgaches » (Lévi-Strauss 1984 : 225), où l'énigme du maintien, de la distinction et de la reproduction sociale des groupes semble dès lors se dénouer dans l'échange paradigmatique des femmes entre groupes preneurs et donneurs ou, plus précisément, dans le rapport de forces entre ces groupes respectifs dans l'échange. Se demandant si de tels systèmes sont compatibles avec l'existence de groupes de descendance qui demeureraient distincts au sein de la société globale, Claude Lévi-Strauss y répond par l'affirmative : « c'est la notion de descendance qui change d'un type à l'autre, et leur permet de se transformer » (*ibid.* : 222).

Donnant raison à Raymond Firth quand il affirme que l'automatisme n'est pas un attribut nécessaire à la descendance, puisque « celle-ci peut avoir un caractère optatif sans que se brouillent ou s'effacent les limites entre les groupes » (*ibid.*), Lévi-Strauss convoque alors la résidence commune et le droit reconnu à l'exploitation des terres collectives en référence à la notion de « maison », critères qui traduisent cependant des relations instables dans la durée entre les individus et les groupes, illustrées par « la turbulence des initiatives individuelles ». Pour autant, « celle-ci obéit à des contraintes, et emprunte des canaux qui ne relèvent pas de règles ou de structures idéales » (*ibid.* : 223), tenues pour des « images falsifiées des structures profondes » (*ibid.*). En bref :

« La force efficiente appartient à des groupes qui poursuivent leur fin propre en fonction de normes qui ne sont pas celles de la société en général, mais de corps intermédiaires qui, dans la société, s'opposent les uns aux autres et rivalisent entre eux » (*ibid.*).

Des « stratégies » sont ainsi élaborées et mises en œuvre par des personnes morales représentant les intérêts des groupes,

« ... par le mariage, occasion d'un choix entre la race (parentèle) et la terre (voisinage) et, rétrospectivement par les funérailles, c'est-à-dire le droit à la tombe, tout à la fois sol ancestral et chaîne généalogique où, pour s'y trouver réunis, les défunts auxquels on se rattache ont perdu leur individualité propre en tant qu'agnats, cognats, affins » (*ibid.* : 226).

Dans ces sociétés, poursuit Claude Lévi-Strauss,

« ... on évitera de confondre la règle de descendance avec la position des groupes de descendance ainsi définis dans une structure d'échange, c'est-à-dire leur position en tant que preneurs ou donneurs de femmes. Comme preneur, un groupe se sert de ses hommes pour renforcer sa position, comme donneur, il se sert de ses femmes, quel que soit le mode de descendance ou de filiation. L'incorporation de l'enfant à l'un des groupes traduit ce rapport de forces » (*ibid.* : 225-226).

En définitive, le maintien et la reproduction sociale des groupes dépendent donc de processus optatifs communs au *hapu* maori et au *foko* merina (généralisés hâtivement à « l'ensemble des cultures malgaches »), où l'échange des femmes détient encore le rôle central et où le mort n'occupe plus qu'une simple fonction profane, annexe, de régulation rétroactive d'appartenance, comme s'il était indifférent qu'il s'agisse d'un mort en tant que tel. Du même coup, toute

dimension du sacré semble absente, au même titre que la réduction du *mana* et du *hau*, respectivement à un simple signifiant sans signifié et à un déguisement indigène, en consacrait déjà l'opération d'exclusion.

Mort, interdit et identité

Dans une recherche consacrée aux exhumations des morts familiaux pratiquées par les Merina, j'ai montré, en premier lieu, comment, en dépit des migrations familiales (exode rural), les terres collectives des groupes familiaux sont maintenues indivises par la force contraignante de la pérennité de la filière des tombeaux familiaux situés sur *le berceau territorial et ancestral* du groupe (*tanindrazana*)¹ ; en second lieu, comment les types d'alliances pratiquées par les différents groupes génériques qui composent la société merina s'écartent du modèle formel et global postulé par Claude Lévi-Strauss. En effet, les sept groupes « nobles » (*andriana* ou *piliers*) et les quatre grands groupes d'« hommes libres » (*hova*) privilégient une endogamie entre cousins croisés en vertu de la règle qui veut que *l'héritage ne change pas de mains* (*lova tsy mifindra*)². L'endogamie préférentielle reflète donc moins une alternative dualiste et hypothétique entre la parentèle (race) et le voisinage (terre) qu'elle ne relève d'une endogamie familiale préférentielle incluse dans une endogamie de groupe statutaire ; et celle-ci vise à préserver la pureté du *hasina* du groupe figé dans une hiérarchie statutaire et dépendant de la filière de ses tombeaux collectifs, selon l'adage : *vivants, une seule maison ; morts, un seul tombeau ; car on ne mélange pas les ancêtres*. Il convient de souligner ici que les types d'alliances pratiquées par ces deux groupes génériques (nobles et hommes libres) se maintiennent malgré les changements massifs de lieux de résidence. À l'opposé, les unions préférentielles du groupe générique des « descendants d'esclaves » (*andevo*) ne sont ni endogames et encore moins de voisinage, mais exogames : les individus cherchent leur conjoint le plus loin possible afin d'éviter l'inceste dont ils ont la hantise, et d'être pris pour des *sorcières* (*mpamosavy*)³. Une tendance opposée, plus récente, permet de mettre au jour le ressort sous-jacent et commun à l'ensemble de l'organisation sociale merina, ou modèle « idéal » dominant, puisque des « descendants d'esclaves » recherchent et nouent parfois des alliances endogames entre proches parents, en proportion des acquisitions de terres auxquelles ils procèdent pour y

1. Pacaud 1998. Les Merina sont installés sur les hautes terres centrales de l'île de Madagascar. *Merina* signifie « ceux qui sont revenus, ceux qui dominent ». Les termes et citations en italique correspondent à la traduction contextuelle littéraire ou en vigneure ; lorsque ils sont en italique et entre guillemets, ils correspondent à ma traduction.

2. La règle du *kibo tsy omby*, ou *un ventre qui ne suffit pas à en contenir deux* interdit les mariages entre cousins parallèles, incestueux puisque *enfants de deux sœurs, ils sortent du même ventre* ; cf. Pacaud 2000 : 111-128.

3. Cf. Pacaud 2001 : 61-79. L'esclavage a été aboli en 1897. Historiquement, il procédait de razzias, guerres, sanctions pour dettes insolubles, vols d'ancêtres et de généalogies. Les *andevo* sont souvent métayers des « nobles » (*andriana*) et des « hommes libres » (*hova*), ou leurs domestiques à la ville. Les familles de descendants d'esclaves sont fréquemment monoparentales ; la famille étendue (*fianakaviana*) s'y confond avec la cellule familiale (*onkohona*) du fait de la privation de souche ancestrale (*firazana*). Il suffit d'interroger quelques sujets pour se rendre compte que l'exogamie répond autant à une représentation psychique collective et individuelle insoutenable (du risque incestueux) qu'à une règle d'alliance positive.

construire des tombeaux, et des exhumations (*famadihana*) qu'ils multiplient. Ainsi, ce que l'enquête généalogique préalable à toute alliance – à savoir *le parcours des ancêtres* (*mitety razana*) comparé par les Merina à *l'acte de déterrer un trésor enfoui dans le sol* – est aux « nobles » et aux « hommes libres » comme garantie contre le risque incestueux et le danger de division mortelle que chaque union potentielle fait courir au groupe, l'exogamie l'est aux « descendants d'esclaves »⁴ privés d'ancêtres. Enfin, le droit d'accès au tombeau est soumis à des règles strictes et à des tractations familiales en liaison avec la hantise du groupe à se diviser, conjointe à celle de perdre la *hasina* des ancêtres, son *hasindrazana*, que provoquerait le *mélange d'ancêtres* « étrangers » comme conséquence *post mortem* d'une mésalliance statutaire par hypergamie⁵. L'alternative conflictuelle se pose en ces termes : division, affaiblissement et mort du groupe, ou souillure équivalente à terme à sa mort. En définitive, mariage et adoption semblent dépendre du monde des morts et sont soumis par anticipation à la possibilité ou non d'accéder aux tombeaux du groupe, c'est-à-dire aux interdits, valeurs et prestige au fondement desquels se trouve l'ancêtre, et qui sont focalisés dans le principe ancestral du groupe en termes de hantise collective et compulsive de la perte du *hasina*.

« ...l'un des premiers groupes d'êtres avec lesquels les hommes ont dû contracter et qui par définition étaient là pour contracter avec eux, c'étaient avant tout les esprits des morts et les dieux. En effet, ce sont eux qui sont les véritables propriétaires des choses et des biens du monde. C'est avec eux qu'il était le plus nécessaire d'échanger et le plus dangereux de ne pas échanger. Mais inversement, c'était avec eux qu'il était le plus facile et le plus sûr d'échanger » (Mauss 1995 : 167).

À Madagascar, *les ancêtres sont des dieux sur la terre* et le *hasina* est indissociable des morts et des ancêtres, dont semblent à la fois dépendre et émaner l'interdit, les valeurs, voire le principe de l'échange. Dès lors, il convient d'explorer les différentes occurrences contextuelles du *hasina* : sémantiques, rituelles, sociales.

Le *hasina* : ses occurrences

Le terme *hasina* désigne communément une puissance bénéfique ou dangereuse, ambivalente, une force contagieuse particulière à certains êtres ou choses qui les distingue, les met à part, les définit comme étrangers et dangereux, tels les rois (*mpanjaka*) et les ancêtres (*razana*)⁶.

Hasina est le nom d'une liliacée (*Dracoena reflexa*) associée aux sites cultuels et funéraires des ancêtres originaires autochtones (*vazimba*), les anciens *maîtres de*

4. La construction de généalogies fictives et d'ancêtres prestigieux idéalisés constitue une solution individuelle récurrente chez les *descendants d'esclaves*, comparable au « roman familial » du névrosé.

5. À Ambohitromby, berceau territorial des *nobles* du groupe des *Andrianamboninolona* (du nom de l'ancêtre éponyme qui a donné son nom aux descendants), un conflit actuel oppose deux branches d'un lignage au sujet l'accès futur d'une femme (*andevo*) au tombeau de son mari défunt (*andriana*). Leurs enfants veulent son accès au tombeau alors que ceux du frère du père s'y opposent ; ils perdraient leur *hasina*, la souillure rejaillirait sur tous les descendants du fait de la transgression des coutumes ancestrales (*fomba*).

6. Son étymologie proviendrait du radical indonésien *asi* : *honneur, vénération, faveur* ; ou du proto-malais *asing* : *seul, distinct, séparé, étranger*. *Hasina* signifie *force, puissance, vertu, efficacité, sacré, hors du commun*.

la terre qui, selon le mythe, furent tués et vaincus par les *conquérants, étrangers d'origine divine (andriana)*. Il est interdit de couper ces plantes et les feuilles servent aux aspersions rituelles (*afana*) afin d'annuler les effets de l'inceste (stérilité, maladies, mort). Sont réunies ici l'éviction mythique des anciens *maîtres de la terre* au fondement du pacte social (*fénitra*) – c'est-à-dire le meurtre originaire ancestral, auquel succédera le pacte social sous la forme d'une alliance entre *autochtones* (cadets) et *étrangers* (aînés) dans un renversement hiérarchique aînés-cadets –, et une défense conjuratoire contre l'inceste individuel, effectif ou non⁷. Le *hasina* associe donc deux représentations solidaires : le meurtre originaire constitutif du lien social, et l'inceste.

On retrouve aussi le *hasina* dans le contexte rituel de la danse, appelée *écriture sacrée*, et exécutée par les enfants royaux lors des circoncisions collectives septennales ; la danse consistait à *piétiner la terre* pour *forcer le hasina à entrer* et à rendre les jeunes circoncis *puissants, virils (mahery)*. L'acte de *piétiner la terre* consacre la violence potentielle de l'appropriation collective du *hasina* par les jeunes circoncis royaux, associée à la sexualité et à la fécondité dans l'acte rituel sacré⁸.

Aujourd'hui, lors des rites d'exhumation des morts familiaux, les femmes miment parfois le coït sur des nattes qu'elles se disputent violemment et sur lesquelles ont été déposés les os des ancêtres, pour s'approprier leur *hasina* et la fécondité espérée. Relevons, ici encore, la dimension d'agression associée à la fois aux ancêtres comme garants de la fécondité par magie contagieuse, et à la sexualité. Si les morts et les ancêtres sont *sacrés (masina)* et *puissants*, les tombeaux ont longtemps servi de coffres forts : les morts étaient ceints d'*argent mâle (vola)* et *entourés de richesse*. Le « prestige » s'est ensuite en partie transféré sur les tombeaux familiaux, monumentaux – *le tombeau est richesse visible (haren kita fasana)*⁹.

Le *hasina* désignait également les monnaies (piastres entières) non coupées (*vola tsy vaky*), distinctes des monnaies coupées utilisées dans les échanges quotidiens¹⁰. Rituellement offertes au souverain lors du rite du « *Bain royal* » (pratiqué jusqu'à la

7. Il convient de préciser que le pacte social (*fénitra*), antérieurement *union indéfectible entre le souverain et le peuple*, était rendu par l'expression *madrakizay alao valo*, dont la traduction pourrait être « *le repentir est éternel* ».

8. En piétinant la terre, les jeunes circoncis royaux sont comparables aux taureaux ; le piétinement de la terre figure un acte sexuel transgressif ; dans ce contexte culturel, l'acte sexuel est comparé à un combat.

9. Deux mots signifient trésor : *tabiry* et *rakibola* (de *raki*, accumulation, et *vola*, argent) ; *vola(na)* signifie *parole, argent* (monnaie). Ainsi, *rakibola* signifie *trésor et dictionnaire*, ou « *trésor langagier* » ; et le parcours oral de la généalogie est comparée à *l'acte de déterrer un trésor (rakibola) enfoui dans le sol*. Les vols d'ossements sont périodiquement récurrents dans les régions « à sorciers » et dénoncés par la presse ; leur usage reste énigmatique, bien que des rumeurs ou formations mythiques soupçonnent des *étrangers* de les voler.

10. Les premières monnaies d'argent utilisées étaient des piastres espagnoles et mexicaines (27 grammes). D'après Louis Molet (1979), elles étaient les seules acceptées au palais ; plus tard, les pièces françaises (moins lourdes) furent utilisées par les souverains lors des cérémonies rituelles. Les monnaies étaient coupées, divisées, pour servir aux échanges économiques, alors que le gage d'allégeance et de soumission au souverain consistait toujours en don monétaire de *hasina* (pièces entières), à l'exception du *vidin'aina* ou « *prix du souffle* » (voir plus loin). Les historiens divergent entre eux sur le fait de savoir si les pièces entières données au cours des rites étaient ensuite définitivement soustraites aux échanges économiques profanes. Elles ont longtemps servi à construire les pirogues d'argent dans lesquelles les souverains étaient inhumés, ou étaient mises dans la bouche des morts. Antérieurement à l'introduction des monnaies d'argent, les monnaies utilisées dans les cérémonies rituelles auraient consisté en *vola hazo* (litt : « *argent poteau* »), monnaies de bois percées servant aux offrandes votives et possédant un caractère sacré (voir plus loin).

fin du XIX^e siècle), les piastres entières servaient à fabriquer les pirogues d'argent, cercueils des souverains merina. Ces pièces consacrées (*hasina*) portaient des noms qui n'ont guère retenu l'attention des chercheurs. Elles se nommaient *personnage debout* (*tsangan' olona*), *la crépue* (*ngita*), *les mains du soleil* (*tanamasoandro*). Le premier terme, *tsangana*, désigne l'érection de pierres substitutives ou commémoratives de morts oubliés, *perdus* ou *digérés*, connotant l'idée d'une sortie brusque de terre d'où irradie une puissance¹¹. *La crépue* est le nom de l'ancêtre (*vazimba*) maternelle originaire, Rangita. Enfin, *tanamasoandro* signifie *les mains de l'œil du jour*, c'est-à-dire les rayons de l'astre solaire dont la puissance est associée (par condensation) au thème récurrent du *regard pénétrant* comme instrument de domination politique lié à la fécondité et à la puissance virile. Ces traits – regard pénétrant, domination par le regard, fécondité, puissance virile, pouvoir –, communs à de nombreuses cultures, et que résume finalement la puissance du soleil, sont également associés à la puissance des taureaux, aux ancêtres originaires *vazimba* et aux souverains¹². Ainsi, le *hasina*, en ses occurrences végétale, monétaire, magico-rituelle et par sa polysémie, relève systématiquement d'une puissance fécondante qui émane des morts et des ancêtres, et dont l'appropriation se produit par le canal de la violence rituelle, connotant toujours une transgression collective.

Don et contre don : prix du souffle et aspersions royales

Lors du rite collectif du « *Bain royal* », le *prix de la vie* ou *du souffle* (*vidin'aina*)¹³ consistait en don monétaire offert par tous au souverain¹⁴. La somme était versée à titre commémoratif et en échange de l'exemption d'une peine, attestant à la fois le caractère contraignant (dette) et libératoire du don lié à une culpabilité collective issue d'un crime commun. Le don s'effectuait au titre du *jour soumis à rachat*, ou *jour que l'on peut racheter*, ou « *soleil soumis à rachat* ». L'expression se rapporte au *valabe*, inondation par l'eau des digues séparant les rizières, métaphore de la levée rituelle temporaire de tous les interdits sexuels (inceste, relations entre « étrangers » statutaires). Ce moment, appelé aussi *jour sans mort* (*andro tsy maty*), au sens de *jour exempt de sanctions pénales*, signifie plus littéralement « *soleil qui ne meurt pas* ». Il commençait au milieu de la nuit et durait jusqu'à la suivante, figurant conjointe-

11. On y verra un lien avec la puissance virile (érection potentielle) des jeunes circoncis, consécutive au contact violent des pieds avec la terre.

12. Les bœufs sont associés à la richesse (*harena*), et pendant le *Bain royal* on exorcisait la lune (*volana*, lune et argent) par des jets de bouses de peur que le jour ne soit trop puissant. Bouse de bovin, c'est excrément de richesse, dit un proverbe. *Mahery maso* signifie avoir d'abondantes semences et avoir un puissant regard ; l'expression y associe les taureaux aux souverains. *Mamono maso* signifie rendre stérile et aveugler. Nous retrouvons là un thème universel : Œdipe roi, parricide et incestueux, se crève les yeux pour se punir de son double crime, sa lignée sera stérile et connaîtra un destin funeste.

13. Le « *Bain royal* » (*Fandroana*) se déroulait chaque année en *alahamady*, premier mois lunaire (*temps du début*), situé au nord-est (*joro finarazana*) ; *joro* signifie qu'on met debout, qu'on dresse ; *finarazana* signifie lignée ; le signifiant *fira* connote l'éclat, la brillance ; *razana* désigne les ancêtres. Le *vidin'aina* (prix du souffle) correspond à 1/720^e de piastre ; il équivaut (symboliquement) au poids d'un grain de riz ; encore nommé *variraiventy* (la substance une du riz), il dénote à la fois l'unité de mesure et la suprématie des *andriana* ou *fotsy* (blancs) par opposition symbolique aux *mainity* (noirs) qui se nourrissent de racines (manioc).

14. Le rite commençait avec le sacrifice d'un coq rouge par le souverain qui prononçait la phrase rituelle suivante : *Que ce que nous allons faire ne nous apporte pas le malheur ; que je sois sacré*.

ment la « mort du soleil » et l'irruption du retour de la réalisation collective d'un désir de désordre sexuel (inceste) et social (violences), soit l'actualisation régressive du chaos ou retour à un état antérieur au fait humain social. L'inceste et la violence collectives, la nuit qui les autorisent doivent être appréhendés solidairement, selon l'expression consacrée *masquage du soleil*, au sens de « *se soustraire au regard omnipotent de l'œil du jour* ». Si le *hasina* (plante), associé au meurtre originare mythique dont est issu le pacte social¹⁵, annule les effets de l'inceste individuel par aspersion buccale rituelle, l'aspersion royale en échange du *prix du souffle* en figurait la version rituelle collective. Consécutivement au don monétaire, pour *prix du souffle* le souverain crachait l'eau sacrée sur ses sujets. Le don monétaire autorise ainsi la levée royale des effets de l'inceste collectif consécutif à la *mort* du soleil et à l'anomie rituelle, autrement dit la dissolution de la culpabilité collective actualisée par la répétition rituelle et commémorative de l'inceste et du meurtre. Plus encore, la disparition et la réapparition rituelle du souverain derrière un rideau rouge figure et incarne le masquage du soleil, et figure et occulte dans le même temps sa mort et sa réincarnation par déplacement substitutif : le désir régicide commun, la mort du souverain et le retour de la toute-puissance royale magnifiée, telle le soleil. Car, dans le contexte merina, si la mort est toujours signifiée comme une *défaite*, elle n'est jamais naturelle ou due au hasard, mais renvoie au meurtre en tant que désir de meurtre¹⁶.

Le jour du réveil : le don de *hasina* monétaire et le sacrifice des *volavita*

Aux dons évoqués succédait le don de *hasina* monétaire sous forme de piastres entières remises par les représentants des groupes au souverain, suivi de l'hécatombe des taureaux *volavita* offerts à tous par le souverain érigé sur la pierre sacrée *le jour du réveil*¹⁷. Le don du *hasina* monétaire et sa monopolisation par le souverain cimenter l'union du groupe, comme l'indique l'étymologie des piastres entières, *volatsy vaky*¹⁸. Celles-ci cristallisent *hic et nunc* le rassemblement des sujets et du souverain, l'union de tous retrouvée, l'union indéfectible du souverain et du peuple. Le *hasina* monétaire représente ainsi l'énergie de liaison qui porte les vivants à s'assembler et à se maintenir unis, la source de cohésion de la communauté rétablie postérieurement à la mise en acte de l'inceste et du meurtre collectifs, l'actualisation du triomphe sur toute menace de division, de dissolution ou de mort sociale du *socius*, figurée précédemment, *in situ*, dans l'anomie rituelle collective.

« La richesse est censée être l'effet du *mana*, le mot de *mana* désigne même l'argent. Il est cette force qui fait la valeur des choses et des gens : valeur magique, religieuse et sociale » (Mauss 1995 : 102).

15. Le pacte social (*fenitra*) est associé à l'expression polysémique *mandrakizay alao valo*, de *mandrakizay* : éternellement ; *alao* : enlèvement ; et *valo* : (le chiffre) huit, repentir. L'expression peut être traduite par « le repentir est éternel ou l'éternel enlèvement du repentir ».

16. Ainsi, à chaque décès royal, la population était soumise à l'ordalie pour trouver les coupables.

17. Pendant toute la durée du rite du « Bain royal », le *hasina* était offert trois fois au souverain : lors de la proclamation des prescriptions rituelles du rite ; par les représentants des lignages après les ablutions royales quand il montait à nouveau sur le trône ; enfin, au moment où il présidait aux sacrifices des taureaux sur la pierre sacrée.

18. *Vola* signifie parole et argent ; *vaky* : coupé, cassé ; et *volatsyvaky* : argent non coupé.

Dans *Les Euménides* d'Eschyle, écrit Louis Gernet à propos de l'articulation entre le phénomène de l'*agalma* et la notion de valeur dans la Grèce antique, « le terme d'*agalma* désigne le rassemblement des villages en communautés » (Kaufmann 1985 : 251). Le *hasina* monétaire représente une version singulière

« ...de l'éclat de cette puissance d'union [...] En bref, la fascination inhérente à l'*agalma* (valeur, brillance) marque le point d'insertion de cette puissance dans l'ordre profane des échanges, où elle viendra finalement à s'exprimer sous les espèces de la valeur monétaire et sous forme de thésaurisation » (*ibid.* : 252).

La fascination opère ici comme conjonction entre divers pouvoirs qualifiés de magiques, réunis et condensés dans le rite. Mais quels sont-ils ? En premier lieu, le pouvoir contraignant du don, sous forme du *prix du souffle* et du *hasina* monétaire, qui se conjugue au talisman de souveraineté en référence à l'origine généalogique mythique que rappellent les noms des pièces de monnaie (Rangita, le soleil, personnages debout), et le « *Bain royal* » accompagné de la récitation de blasons et de formules magiques¹⁹. En second lieu, la vertu de la richesse détruite, puisqu'au don de *hasina* monétaire fait par les groupes au souverain succède l'hécatombe (du *taom bidina*) qui réunit, le jour du bain, l'aspersion royale et le sacrifice des taureaux *volavita* après la distribution du *jaka*²⁰ consommé par tous au même moment. La brillance focalisée dans le *hasina* monétaire conjugue les pouvoirs magiques mis en œuvre par le canal du rite et couronne le rassemblement en un tout, l'union en communauté, c'est-à-dire le pacte social. Mais le *prix du souffle* et le *hasina* monétaire excèdent la simple et superficielle expression juridique et rituelle du contrat communautaire : ils représentent l'actualisation du pacte qui lie et rassemble la communauté et la lie au souverain (*fanjakana*) ; ils précipitent la liaison substitutive d'une forme d'agrégation (et la dissolution de la culpabilité collective où le geste royal équivaut à une parole prenant valeur d'acte de cette dissolution)²¹. La puissance d'illusion qui s'y attache réside dans la capacité d'illusion du rite figurée par les piastres entières, dont le nom générique (*hasina vola tsy vaky*) condense le sacré, l'argent et la parole royale, soit l'unité indéfectible retrouvée en la personne du souverain *maître du souffle*, *maître de la viande rituelle (jaka)* et, nous allons le voir, de la parole.

Le *hasina* de la parole : une puissance fascinante

Si le *hasina* monétaire cristallise le rayonnement du pacte communautaire, s'il condense la brillance et la puissance de l'union, il porte aussi la trace d'un opéra-

19. L'eau des ablutions royales était prélevée dans le lac, nommé *récit sacré*, qui est tenu pour être le lieu d'inhumation mythique de Rangita, l'ancêtre maternelle originaire, *vazimba* (maîtres de la terre).

20. L'expression *taom bidina* est énigmatique et le sens antérieur en a été perdu ; *tao* est l'action de fabriquer et (*vidy*) *bidim*, le *prix*, la *valeur*. Le mot *jaka* désigne la *viande d'alliance* conservée d'une année sur l'autre et symbolisant la continuité depuis l'origine. Le *jaka* était conservé dans des paniers accrochés dans le coin des ancêtres situé au nord-est (*zorofirarazana*) à l'intérieur de la maison. Une partie de la viande des taureaux sacrifiés était ajoutée au *jaka* restant en vue du rite de l'année suivante. Le *jaka* désigne également, par allusion, le sperme.

21. Le souverain est *père et mère (rayamandreny)*, autorité suprême idéalisée ; il condense un fantasme rétroactif d'unité narcissique, il est la figure de l'Un, réunissant par le rite, et sous forme monétaire, Rangita et le soleil, qu'il personnifie *hic et nunc*.

teur d'union convertie en parole de soumission, d'une parole analogue au serment ou au pacte à la source du *symbolon* des Grecs. Le nom générique des pièces entières (*vola tsy vaky*) conserve l'empreinte de la valeur et de la puissance d'une parole partiellement restituable. En effet, *vola(na)* désigne l'argent et la parole, *l'acte d'énonciation du serment*; et le *vola hazo* aurait tenu lieu de *hasina*, en offrande votive, antérieurement à sa forme monétaire historique substitutive. Or, le *vola hazo* signifiait *parole engagée, serment, prière exaucée, désir réalisé* et *monnaie de bois percée*²². La trace en subsiste encore, condensée, diffractée et redoublée, dans le nom, *volavita*, attribué aux taureaux de sacrifice choisis pour leur tache ronde et blanche sur le front, figurant la marque du *hasina* monétaire; *volavita* signifie « *argent mort* » et *parole accomplie*. Le terme *tandro* désigne lui aussi la parole, le préfixe *T* signifiant la direction et le temps de l'origine (nord-est), et *andro*, *la lumière du jour*, métaphore du soleil; *tandro* désigne initialement une parole solaire, rayonnante, fécondante, comme dans le délire paranoïaque du président Schreber (Freud 1985b : 263-264). Enfin, *zaka* désigne « *une parole qui manifeste au grand jour des intentions et des désirs correspondant à des ordres* ». Ce terme correspond à l'exercice de la parole en relation avec le pouvoir. *Mizaka* signifie *parler, au sens de satisfaire ses désirs*, et *porter un fardeau*, marquant le lien indissoluble entre la parole et l'angoisse de conscience, matrice des interdits. J'ai suggéré ailleurs, à partir de l'homophonie entre les deux termes, un lien d'identité entre *jaka*, la viande rituelle, sacrée, consommée au moment du « *Bain royal* », et *zaka* comme parole toute-puissante²³. *Jaka*, selon l'expression consacrée, signifie littéralement : *ce n'est pas une nourriture qui peut rassasier mais une chair qui entretient l'alliance*. Un même étymon désigne donc une parole au pouvoir fascinant monopolisée par la figure du souverain (*mpanjaka*), et la viande rituelle consommée en commun et actualisant l'union du groupe, *analogon* du don de *hasina* monétaire. Le *hasina* est ainsi une *Weltanschauung*, une vision du monde,

« ...tout à la fois le fondement d'une cosmologie et celui d'un idéal politique, et même de la pensée malgache [...] cet idéal politique est celui du *fanjakana* : rendre effectif le *hasina* royal et resserrer les liens qui unit le peuple au souverain » (Délivré 1975 : 140).

Comment ?

« Les personnes sont dotées de *hasina* dans la mesure où elles sont à même de modifier la situation des autres, soit par leur bouche, soit par leurs mains » ; « tout se passe comme si la parole royale recréait le monde... » (*ibid.* : 143 et 156).

Paraphrasant Marcel Mauss, nous dirons que les divers *hasina* ne sont qu'une seule et même force. Et que « cette force trouve sa cause par excellence dans la voix [...] Quant à la vertu magique des choses, elle tient à leur nom » (Mauss 1995 : 107).

En d'autres termes, le personnage du souverain monopolise un pouvoir fascinant dans l'exercice exclusif d'une parole toute-puissante.

22. *Vola hazo*, litt. « *argent poteau ; parole poteau* ». Le *hazo* est un mât ou un poteau érigé, commémoratif ou consécutif d'un serment prononcé; il figure une puissance (de parole) érigée, en relation avec l'au-delà.

23. *Tanjaka* signifie *force, puissance, nudité*; *fanjakan* signifie *pouvoir* et, par extension, *l'État*.

Or, les énonciations magiques, la puissance exécutoire qu'elles recèlent se donnent encore à entendre dans le blason (*tsitsika*) de la circoncision, vestige de la magie des mots possédant les caractéristiques de la réunion que consacre le mot *jaka* en sa polysémie. En somme, il s'agit d'une parole magique, imprécations ou bénédictions récitées pendant la circoncision, scansion rythmée et hypnotique d'une parole issue des mutations successives d'un blason antérieurement récité ou chanté pendant les ordalies, correspondant à la description, à l'énumération, à l'examen détaillé des différentes parties d'un être humain ou d'un animal, jusqu'à la plus minuscule d'entre elles. Il s'agissait d'une mise en pièces, d'une dissection langagière, l'action de fendre le soleil (*famakian tova*) pouvant durer plusieurs heures²⁴. Le blason commençait par l'acte consistant à fendre la victime, se poursuivait par son débitage en morceaux et s'achevait après la perception du premier rayon de soleil ou *maines de l'œil du jour* (*tanamasoandro*) qui venait à la toucher et s'emparer ainsi de son âme²⁵. Si certains ont pu y voir la survivance d'un ancien culte solaire, on retiendra la conjonction, restituée dans les termes désignant la parole, d'une parole solaire, magique, meurtrière, et d'un pouvoir fascinant redoublant une mise en pièces ordalique. Le blason du *tsitsika* réunit les deux aspects : mettre en pièces, trancher, séparer, et une parole qui réunit, crée le monde, une assomption triomphante. Le noyau originaire d'une telle parole peut maintenant être mis au jour dans les termes freudiens : l'action à distance qui, en sa forme duelle élémentaire, renvoie à l'échange des pensées. La pensée entendue ici comme connotation de cette capacité magique de l'action à distance. Le blason de la circoncision, scorie substitutive et ordalique de la genèse de la parole sociale et politique (*zaka*), correspond ainsi à l'hypothèse freudienne du narcissisme du langage à son origine :

« ...chez nos enfants, parmi les adultes chez les névrosés, nous trouvons, aussi bien que chez les peuples primitifs, le phénomène psychique que nous appelons la croyance en la toute-puissance des pensées. À notre jugement, il s'agit d'une surestimation de l'influence que nos actes psychiques, ici nos actes intellectuels, peuvent exercer sur le changement du monde extérieur en le modifiant [...]. Toute magie des mots appartient au même ordre d'idées et à la conviction qu'un pouvoir est lié à la connaissance et à l'énonciation d'un nom. Nous faisons l'hypothèse que la toute-puissance des pensées fut l'expression de l'orgueil qu'inspira à l'humanité le développement de la langue qui eut pour conséquence une si extraordinaire stimulation des activités intellectuelles. Le royaume nouveau de l'intellectualité s'ouvrit, où dominèrent les représentations, les remémorations et les raisonnements, par opposition à l'activité psychique subalterne qui avait pour contenu les perceptions immédiates des organes sensoriels » (Freud 1947 : 212).

Le langage est une puissance, et par la parole le souverain recrée le monde tel un Dieu tout-puissant, figure substitutive du soleil. Et s'il est une puissance,

24. *Mamaky* signifie *casser* ; *tsitsika* proviendrait de *jiry* qui désignait autrefois le son produit par le pincement d'une corde d'instrument ; aujourd'hui, *tsitsika* veut dire *malédiction*.

25. Rappelons que *tanamasoandro* est le nom d'une des pièces entières du *hasina* monétaire, ou *vola tsy vaky*.

« ...son acquisition doit être ressentie comme une usurpation ; et si celle-ci est collective, comme un partage entre les membres du groupe de la substance même de son possesseur initial, s'effectuant en outre par dévoration dans le style cannibalique primitif naturel à l'assimilation d'une puissance » (Kaufmann 1985 : 252).

Telle est précisément l'hypothèse que l'étymon *jaka-zaka* prête à ranimer : *jaka* désigne la substance de la victime substitutive, dont l'incorporation collective soude l'union du groupe pendant le rite annuel du « *Bain royal* » ; *zaka* en est le versant langagier, parole analogue à l'investissement narcissique du langage à son origine, succédant à l'éviction de l'omnipotence narcissique, la toute-puissance de la pensée et la magie accordée aux mots. Cette parole, le *hasina* monétaire en conserve la trace (comme *vola tsy vaky* : *pièces entières* et parole omnipotente) sous son aspect solennel de serment cautionné par la puissance originaire. Et le *hasina* de la parole irradie, depuis la figure du *souverain étranger*, Roi divin et réincarnation de l'omnipotent déchu, dans le *zaka* royal par l'exercice du *discours auquel on ne peut répondre*, ayant valeur de volonté immédiatement exécutoire.

Le meurtre de l'identique, figure infantile du père archaïque

La viande rituelle (*jaka*) scelle en un acte commensal collectif le pacte communautaire fondé sur le meurtre originaire des autochtones, *vazimba*. Les taureaux (*volavita*) condensent par leur nom polysémique – *parole accomplie* (au sens du désir exaucé) et « *argent mort* » – à la fois le meurtre originaire, la puissance d'union et la vertu de la richesse détruite. Les taureaux représentent encore, par la marque frontale figurée *in situ*, la puissance d'éblouissement du soleil tout comme l'âme de la victime substitutive inaugurant un ultra-monde. Le regard pénétrant, instrument de domination politique associé à la puissance fécondante des taureaux, est un caractère constant du pouvoir par association au soleil (*œil du jour*), puissance totalisatrice et regard omnipotent. L'astre solaire résume finalement la fonction de monopole inhérente à la puissance du *hasina*. Aussi bien, la *Weltanschauung* figurée sous une forme diffractée dans le rite peut-elle être rapprochée d'une formation délirante individuelle. Seul à pouvoir regarder le soleil en face sans risquer d'être ébloui ou aveuglé (à la différence du chamane), on se souvient que le président Schreber conférait aux « rayons divins » du soleil un pouvoir fécondant. Sans reprendre le contenu du délire de Schreber, il nous suffira de noter qu'il présente des caractéristiques identiques à celles des figurations (au sens de *Darstellung*) et représentations rituelles précédemment mises au jour. Plus essentiel, l'analyse du délire permet de restituer son noyau de « vérité historique » par les voies régressives de sa genèse. Le clivage du Moi, la dislocation des personnes psychiques que la production délirante a pour fonction défensive de colmater permet d'accéder, par voie régrédiente et sous un aspect déformé (en négatif), aux différentes phases successives des rapports de sociabilité menant à la constitution de l'altérité. En d'autres termes, l'analyse du délire de Schreber par Freud restitue dans le soleil et le dieu de Schreber la figure infantile et narcissique du père archaïque, l'*Urvater*. Pour autant, l'assurance d'une telle similitude autorise-t-elle à transposer les contenus psy-

chiques individuels évoqués à une formation culturelle collective, voire à une conception du monde singulière ? La puissance du *hasina* renvoie-t-elle, en son fondement, à la figure infantile du père archaïque ?

Dieu-soleil, Dieu-père

Le terme malgache qui désigne le soleil, *masoandro*, correspond à une dénomination récente. *Matsangary* serait le nom antérieur (austro-nésien) du soleil. Et *matsangary* signifierait conjointement « *Soleil et Père* ». Le terme *zanahary*, qui désigne Dieu, signifiait autrefois *Dieu-Soleil*. Or, l'étymon de *zana* (*razana* = ancêtres), *yang*, est le même que dans *zanahary* ; en bref, on retiendra qu'un même étymon associe les représentations *Soleil, Père, Dieu*²⁶. Ce que le délire restitue comme production psychique individuelle sous la forme d'une construction délirante et régressive, le contexte culturel en conserve la trace sédimentée, déformée et censurée dans une formation culturelle collective. Dans les deux cas, la figure du père archaïque résumée dans la puissance d'éblouissement du soleil exprime l'essence ou le noyau de monopole du *hasina* : le narcissisme absolu originaire. Dès lors, les pièces entières (*vola tsy vaky*) du *hasina* monétaire consacrent sous forme diffractée la dissolution de la culpabilité collective consécutive à l'éviction de l'omnipotent et à la socialisation entre les membres du groupe du narcissique, à savoir l'appropriation conjointe des signaux langagiers collectivement usurpés et le réinvestissement collectif de son image en un ultra-monde, lieu de reconstitution de la victime sacralisée, personnifiée *in situ* par la figure historique du « Roi divin » (*mpanjaka*). L'omnipotent évincé s'actualise encore, réfracté, dans le rite en l'espèce générique et substitutive des taureaux (*volavita*), comme totem : mort en tant qu'objet de haine, survivant à travers son existence abolie en tant qu'objet d'amour impossible, craint en tant que foyer de représailles. L'angoisse de conscience et la crainte des représailles (*tsiny*) ne sont-elles pas comparées à la *ruade du taureau* ?

Parler (*mizaka*), n'est-ce pas aussi porter un fardeau ?

Du meurtre de l'identique à la reproduction sociale

La puissance du *hasina*, nous la retrouvons actualisée dans l'énonciation familiale des généalogies sur le modèle du blason de la circoncision (*tsitsika*) : la nomination un à un des ancêtres, ultérieurement rassemblés dans un unique linéal, constituant le principe ancestral du groupe, son narcissisme. Le parcours généalogique langagier est comparé à l'acte de *déterrer un trésor enfoui dans le sol*, conférant à chacun son identité intergénérationnelle en continuité avec l'ancêtre originaire, et des attributs ou privilèges communs aux membres du groupe ancestral. Et ce parcours des ancêtres se produit à chaque enquête généalogique en vue d'une alliance, afin d'éviter l'inceste et de préserver le *hasina* du groupe, sa puissance et son prestige. Quant à la prise de parole, elle actualise l'usurpation d'un pouvoir, puisque les discours rituels sont toujours précédés du procédé langagier

26. Le mot *ary* signifie *créé, né*, et désigne les *biens accumulés*.

associant des formules dénégatives (portant sur des désirs sexuels et agressifs, transgressifs) à des expressions de repentir portant sur l'acte même de prise de parole (*fialantsiny*) ; le procédé langagier rituel réalise en un même acte l'interdit et sa transgression. Et si la prise de parole est réservée exclusivement et par tradition aux *ainés*, c'est bien toujours un *ainé* qui se saisit de la parole, mais en tant que *cadet* rituel, représentant du groupe des vivants et tenant lieu d'idéal du Moi, héritier de la toute-puissance paternelle, par opposition aux *ainés* par excellence : les morts et les ancêtres.

Dans le cadre de la cure, Freud souligne que ce que le patient ne se remémore pas, il le traduira en actes répétés dans le transfert (1985 : 108). Et,

« ...si, par la suite, le transfert devient hostile ou excessif et qu'il exige, par cela même, le refoulement, le souvenir fait aussitôt place à la mise en acte. Nous observons bientôt que le transfert n'est lui-même qu'un fragment de répétition et que la répétition est le transfert d'un passé oublié » (*ibid.*).

Dans les deux cas : « déterminer l'état originel relève toujours de la construction » (Freud 1993 : 227). Ce que les groupes répètent dans les figurations rituelles collectives, enquêtes généalogiques et exhumations, en vue de leur maintien et de leur reproduction sociale, ne serait-ce pas l'oubli du mythe ?

L'ancien rite du « *Bain royal* » était à la communauté entière ce que le parcours généalogique des ancêtres et les exhumations sont aux groupes familiaux ancestraux. Mais si l'oubli du mythe de l'éviction de l'omnipotence narcissique cristallisée dans le *hasina* du groupe, c'est-à-dire le meurtre de l'identique et l'assomption de l'identité collective, vient à se répéter rituellement, c'est bien en vertu de la hantise compulsive de la perte inéluctable du *hasina*, hantise dischronique d'un malheur à venir condamnant le groupe à la répétition pour préserver son identité narcissique collective et les ancêtres idéalisés, *ces dieux sur la terre*.

MOTS CLÉS/KEYWORDS: système cognatique/*cognate system* – *mana* – rites/*rites* – narcissisme/*narcissism* – identité/*identity* – culpabilité collective/*collective guilt* – mythe/*myth* – Madagascar/*Malagasy*.

BIBLIOGRAPHIE

Abinal, Antoine & Victorin Malzac

1888 *Dictionnaire malgache-français*.

Tananarive, Imprimerie de la Mission catholique.

Bloch, Maurice

1982 « Death, Women and Power », in Maurice Bloch & Jonathan Parry, eds, *Death and the Regeneration of Life*.

Cambridge University Press : 211-235.

1983 « La séparation du pouvoir et du rang comme processus d'évolution. Une esquisse du développement des royautés dans le centre de Madagascar », in Françoise Raison-Jourde, ed., *Les Souverains de Madagascar : l'histoire royale et ses résurgences contemporaines*. Paris, Karthala (« Hommes et Sociétés ») : 265-297.

1989 « The Symbolism of Money in Imerina », in Jonathan Parry & Maurice

Bloch, eds, *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge, Cambridge University Press : 165-190.

1994 *From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge, Cambridge University Press. [1^{re} éd. 1986.]

1997 *La Violence du religieux*. Paris, Éditions Odile Jacob.

Callet, François

1974-1978 *Histoire des rois. Tantaran' ny andriana*. Traduction par G.-S. Chapus & E. Ratsimba. Tananarive, Éditions de la Librairie de Madagascar, 5 vol.

Dahl, Otto C.

1951 *Malgache et maanjan : une comparaison linguistique*. Oslo, Egede Instituttet.

Délivré, Alain

1975 *Histoire des rois d'Imerina, interprétation d'une tradition orale*. Paris, Klincksieck.

Domenichini-Ramiaramanana, Bakoly

1983 *Du Ohabolana au Hainteny. Langue, littérature et politique à Madagascar*. Paris, Karthala/Centre de recherches africaines (« Hommes et Sociétés »).

Dumont, Louis

1997 *Groupes de filiation et alliance de mariage. Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*. Paris, Gallimard (« Tel »).

Eschyle

1987 *Les Euménides*. Paris, Gallimard (« La Pléiade »).

Freud, Sigmund

1985a *Névrose, psychose et perversion*. Paris, PUF.

1985b *Cinq psychanalyses*. Paris, PUF.

1985c *La Vie sexuelle*. Paris, PUF.

1985d *La Technique psychanalytique*. Paris, PUF.

1986 *L'Interprétation des rêves*. Paris, PUF.

1987 *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*. Paris, Gallimard (« Connaissance de l'inconscient »)

1993 *Totem et tabou*. Paris, Gallimard (« Connaissance de l'inconscient »).

1995 *Essais de psychanalyse*. Paris, Payot.

1998 *Résultats, idées, problèmes*, 2. Paris, PUF.

Gernet, Louis

1995 *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris, Flammarion.

Godelier, Maurice

1997 *L'Énigme du don*. Paris, Fayard.

Kaufmann, Pierre

1985 *Psychanalyse et théorie de la culture*. Paris, Denoël.

Lévi-Strauss, Claude

1974 *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.

1983 *Le Regard éloigné*. Paris, Plon.

1984 *Paroles données*. Paris, Plon.

1995 « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF (« Quadrige ») : 10-52.

Malzac, Victorin, R. P

1973 *Dictionnaire français-malgache*. Paris, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales.

Mauss, Marcel

1995 *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF (« Quadrige »).

Molet, Louis

1956 *Le Bain royal à Madagascar*. Tananarive, Imprimerie luthérienne.

1979 *La Conception malgache du monde, du surnaturel et de l'homme en Imerina*. Paris, L'Harmattan, 2 vol.

Pacaud, Pierre

1998 *Famadihana : rite, sacré et pouvoir dans un culte d'exhumation des morts familiaux sur*

les hauts plateaux de l'Imerina. Thèse de doctorat, Paris, Université Paris VII.

1999 « Le nom ne pourrait pas », *f.a. Revue semestrielle*, 7 : *Les morts*. Paris, Éditions Autrement : 119-138.

2000 « D'une théorie indigène aux mythes magico-sexuels, ou ceux qui sont revenus », *Topique 73 : À l'origine* : 111-128.

2001a « Des secondes funérailles à la répétition du mythe », *Topique 75 : Psychanalyse et anthropologie* : 61-79.

2001b « Du cadavre humide aux os du repentir », *Perspectives psychiatriques* 40 : *Le Temps en psychiatrie* : 31-35.

Ramamonjisoa, Janine

1969 *Étude du village d'Ilafy*. Thèse de 3^e cycle. Antananarivo, Université de Madagascar.

1984 « Blancs et noirs, les dimensions de l'inégalité sociale, documents socio-linguistiques », *Cahier des Sciences sociales* : 39-76. Antananarivo, Université de Madagascar 1.

Razafimino, Charles

1924 *La Signification religieuse du Fandroana ou fête du nouvel an en Imerina*. Tananarive, Impr. FFMA.

Van Gennep, Arnold

1904 *Tabou et totémisme à Madagascar : étude descriptive et théorique*. Paris, Ernest Leroux, Éditeur.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Pierre Pacaud, *Le hasina : monnaie, parole, regard. Principe de l'échange et reproduction sociale*. — L'article explore, dans une perspective psychanalytique, la notion de *hasina* – variante malgache du *mana* associant ou condensant la monnaie rituelle lors de l'ancien rite du « Bain royal », la parole politique, le regard comme instrument de domination politique – et ses prolongements actuels dans les rites d'exhumation des morts et les parcours généalogiques ancestraux lors des alliances, c'est-à-dire dans la reproduction sociale des groupes. La dimension inconsciente du *hasina* défini comme noyau originaire du pouvoir et éviction de l'omnipotence narcissique viendrait s'actualiser dans les rites en répétant, par sa figuration *in situ*, le mythe oublié, conférant ainsi une identité collective aux groupes, dont l'ancêtre mort est le pivot.

Pierre Pacaud, *Hasina : Money, Speech, Sigh. A Principle of Exchange and Social Reproduction*. — The notion of *hasina* – a Malagasy variant of *mana* associated with the ritual money used during the ancient « Royal Bath » ceremony and with political speech and sight as a means of political domination – is explored from a psychoanalytic perspective. The current forms of this notion are also explored as it appears in rites for exhuming the dead and in ancestral genealogical itineraries during marital alliances, in other words, in the social reproduction of groups. The unconscious dimension of *hasina*, defined as the original kernel of power and the eviction of narcissistic omnipotence, actualizes rites by repeating, owing to its figuration *in situ*, the forgotten myth, thus conferring a collective identity on groups, for whom the dead ancestor is the pivot.