



# L'inconscio

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

**inconscio**

---

**e antropologia**

ISSN 2499-8729

Livio Boni / Giacomo Clemente / Raffaele De Luca Picione / Rita Dodaro / Olivier Douville / Giovanni Fava / Salvatore Inglese / Giuseppe Maccauro / Francesco Novelli / Ivan Rotella / Arianna Salatino / Marco Valisano



UNIVERSITÀ  
DELLA CALABRIA



**L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi**  
**N. 12 - Inconscio e Antropologia**  
**Dicembre 2021**

Rivista pubblicata dal  
Dipartimento di Studi Umanistici  
dell'Università della Calabria  
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano -  
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

Pubblicazione classificata come **Rivista Scientifica** dall'ANVUR  
Area 10 (Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche)  
Area 11 (Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche)

Registrazione in corso presso il  
Tribunale di Monza N. 518 del 04-02-2000

ISSN 2499-8729

# **L'inconscio.**

## **Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi**

**N. 12 - Inconscio e Antropologia**  
**Dicembre 2021**

### **Direttore**

Fabrizio Palombi

### **Comitato Scientifico**

Charles Alumni, Sidi Askofaré, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Luigi Antonio Manfreda, Bruno Moroncini, Francesco Napolitano, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesco Saverio Trincia, Nicla Vassallo, Olga Vishnyakova

### **Caporedattrice**

Deborah De Rosa

### **Segretario di Redazione**

Claudio D'Aurizio

### **Redazione**

Lucilla Albano, Filippo Corigliano, Raffaele De Luca Picione, Maria Serena Felici, Giusy Gallo, Micaela Latini, Stefano Oliva, Roberto Revello, Arianna Salatino, Andrea Saputo, Emiliano Sfara

### **Responsabile della comunicazione**

Nello Maruca

*I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti al processo di double blind peer review*



# Indice

## *Editoriale*

*Lo spettro dell'uomo. Tra inconscio e antropologia*

Claudio D'Aurizio, Fabrizio Palombi ..... p. 8

## **Inconscio e Antropologia**

*Entre magie et idéologie: les deux versants de la croyance  
chez Octave Mannoni*

Livio Boni .....p. 20

*Quel inconscient entre psychanalyse et anthropologie  
aujourd'hui ?*

Olivier Douville.....p. 40

*Astragali e chimere in eccesso o in assenza di padri: culture,  
migrazioni, psicopatologie*

Salvatore Inglese.....p. 104

*Automatismo e ripetizione: ritualità e psicopatologia nel  
pensiero di Ernesto de Martino*

Giuseppe Maccauro, Raffaele De Luca Picione.....p. 138

*La linea e il nome dell'uomo: a proposito di una rimozione.  
Derrida lettore di Leroi-Gourhan*

Francesco Novelli.....p. 163

## **Inconsci**

*Soggettivazione significativa e precostruzioni semantiche. La posizione dell'inconscio in Les vérités de La Palice di Michel Pêcheux*

Giacomo Clemente .....p. 188

*Oblio, rimozione e conflitto nella storia: l'influenza freudiana nel pensiero di Nicole Loraux*

Rita Dodaro .....p. 208

*Theodor Lipps e la nascita della psicoanalisi*

Ivan Rotella .....p. 224

## **Note critiche**

*Ontologia o morfologia? Alcune note intorno a Sulla svolta ontologica, a partire da Philippe Descola*

Giovanni Fava .....p. 239

*Raccontare storie. Al cinema con lo psicoanalista di Vittorio Lingiardi*

Arianna Salatino.....p. 248

*Il vero per davvero. Contributo per un bilancio critico della svolta ontologica in antropologia*

Marco Valisano.....p. 257

**Notizie biobibliografiche sugli autori..... p. 273**





## Entre magie et idéologie : les deux versants de la croyance chez Octave Mannoni<sup>1</sup>

Livio Boni

La question de la croyance est une question fuyante, qu'il faut entendre ici au sens faible, c'est-à-dire non pas au sens de la croyance comme *credo*, comme profession de foi ou comme conviction rationnelle, mais au sens d'une pensée impure, résiduelle, à la frontière entre conscient et inconscient, qui ne se structure pas à partir de jugements ou de représentations bien définis, comme c'est le cas de la croyance religieuse ou de la croyance philosophique, mais qui constitue néanmoins une dimension imprescriptible de la vie psychique et sociale.

La dimension de la croyance n'est jamais abordée directement, chez Freud, qui d'ailleurs a recours davantage à la notion de « conviction » (*Überzeugung*) qu'à celle de « croyance » (*Glauben*). Non pas qu'il manque de ressources conceptuelles, chez l'initiateur de la psychanalyse, pour la concevoir de façon originale – que l'on songe par exemple à *l'Unheimliche* et au caractère perturbant de la répétition ; et plus largement à la primauté psychique du principe de plaisir sur le principe de

---

<sup>1</sup> Version remaniée d'une intervention au Séminaire « Psychanalyse et sciences humaines », coordonné par Richard Rechtman, Sara Guindani et Alain Braconnier à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS).

réalité – il n’empêche qu’on ne trouve guère, chez Freud, de thématization explicite du problème de la croyance, à la différence, par exemple, d’un Pierre Janet, dont la publication récente d’un volumineux manuscrit inachevé, intitulé *Les Formes de la croyance*, montre bien la place qu’elle occupait dans la psychologie pré-analytique (cf. Janet, 2021). Il en va de même dans la philosophie pragmatiste, ou chez Bergson, par exemple, sans parler des sciences humaines naissantes, entre la fin du XIXe et le début du XXe siècle, comme la sociologie, où le problème de la croyance, entendu dans un spectre fort large, allant de la croyance religieuse au statut de la croyance en philosophie, en passant par les croyances traditionnelles, ou encore par la croyance mystique, occupe une place de choix.

Ce n’est pas le cas, en psychanalyse, où la question de la croyance se trouve pour ainsi dire *circonscrite*, reconduite qu’elle est à l’infantile. On pourrait même soutenir que, en psychanalyse, il *n’y a qu’une croyance à proprement parler, celle, pré-oedipienne, au phallus maternel*, croyance destinée à être désavouée, sauf dans la structure psychique perverse.

Or, le fait d’évoquer la croyance à la femme-qui-ne-manque-de-rien, *alias* la Mère phallique, me permet d’introduire directement le texte que je choisirai comme point de départ, *Je sais bien mais quand même*, d’Octave Mannoni, publié en 1964 dans *Les Temps Modernes*, et tout juste réédité au Seuil (cf. O. Mannoni, 1964).

Mannoni est en effet l’un des rares psychanalystes, en tout cas dans le contexte français, à s’être intéressé à la question de la croyance, reprenant la catégorie freudienne de *Verleugnung*, souvent traduite par « déni de réalité », ou par « désaveu », mais qu’il préfère traduire par « démenti ». Son texte est fort connu, mais j’en rappelle tout de même l’idée essentielle : élargissant la

logique du démenti bien au-delà de la logique perverse, c'est-à-dire bien au-delà de la croyance du fétichiste à la survivance du phallus maternel, Mannoni voit dans la *Verleugnung* une modalité à part entière de fonctionnement de l'inconscient, modalité où l'inconscient ne coïncide pas avec le refoulé, mais avec une sorte de cohabitation entre savoir et croyance. Plus précisément, il s'agit de montrer que non seulement une croyance peut survivre à son démenti par le savoir, mais qu'elle peut même tirer parti d'un tel démenti, se constituant comme une sorte de *reste* par rapport au savoir qui la désavoue. On en trouve facilement des exemples dans la superstition, dans la croyance aux signes prémoniteurs, voire même, pour Mannoni, dans la catharsis théâtrale, un dispositif majeur de la culture dite « occidentale », qui toutefois ne peut fonctionner qu'à condition qu'on soit dupe, dans une certaine mesure, du dispositif même de la représentation scénique. Mannoni s'est donc intéressé à ce mode de production de l'inconscient, à la fois mineur et omniprésent, où le principe de non-contradiction entre savoir et croire se trouve soumis à une torsion.

Mais, ce qui frappe d'abord à la relecture de *Je sais bien mais quand même*, c'est la grande place qu'y occupe l'anthropologie (ou l'ethnologie, ou encore l'ethnographie, je ne ferai pas de différence rigoureuse ici entre ces dénominations, dans ce contexte).

Le texte démarre en effet par le commentaire d'un rituel hopi - peuple amérindien d'Amérique du Nord, installé dans les régions arides de l'Arizona ; Mannoni s'appuie sur Talayesva (1959) - pendant lequel les initiés découvrent que, sous les masques censés incarner des esprits (*katsina*), se cachent en réalité des membres adultes du clan. Après avoir grandi, pendant l'enfance, dans la terreur des esprits, qu'il fallait apprivoiser

suivant des pratiques rituelles précises (notamment en leur donnant une nourriture spéciale pendant leurs apparitions rituelles), les membres pubères ou prépubères du groupe découvrent en fait, lors d'une cérémonie *ad hoc*, qu'il s'agit d'une mise en scène conçue par les adultes. Et pourtant, un tel passage de l'autre côté de la représentation n'abroge pas la croyance générale dans les masques et dans leur pouvoir d'incarner les esprits. Bien au contraire, ce moment de démystification, soigneusement organisé, semble crucial pour l'installation même de la croyance. Comment se fait-il, dès lors, qu'une croyance collective soit validée par son propre démenti ? Voilà une question qui intéresse les ethnologues, et Mannoni à leur suite. La réponse se trouve dans une sorte de *torsion* à laquelle est soumise l'énonciation même de la croyance. Jamais énoncée frontalement, sous forme d'un « je crois », ou d'un « nous croyons », la croyance se trouve systématiquement énoncée à partir d'un détour *temporel* et *topique*, ou encore, *par procuration*, car on la prête à un autre. Ainsi, par exemple, les ethnologues, lorsqu'ils interrogent les membres d'un groupe donné concernant la croyance aux masques dans les pratiques rituelles, se sentent régulièrement répéter des formules du genre « autrefois on croyait aux masques » ; ou « nos ancêtres croyaient aux masques », ce qui signifie que la croyance est située *dans un ailleurs*, d'où elle revient, en dépit de son démenti plus ou moins explicite. Pour le dire autrement, l'espace de formulation d'une croyance emprunte le détour par un tiers, qu'il soit un ancêtre, un voisin, ou un autre « autre » - comme la femme ou l'enfant - afin de pouvoir être énoncée de façon plus ou moins normative. On retrouve ici une logique déjà mise en lumière par Lévi-Strauss, dans son fameux petit texte de 1952, *Le Père Noël Supplicié*, où le fondateur de l'anthropologie structurale montre

comment la croyance au Père Noël se maintient du fait même qu'on la prête aux enfants, alors que ce sont les adultes qui organisent sa ritualisation sociale, et en même temps son démenti (cf. Lévi-Strauss, 1952). Mais on pourrait trouver d'autres exemples, chez Lévi-Strauss lui-même, comme celui, superbement narré dans *Le sorcier et sa magie* (1949), à propos du shaman Quesalid (le récit de Lévi-Strauss est emprunté à un article du grand anthropologue américain Franz Boas ; cf. Boas, 1930, pp. 1-41), qui ne croit pas à ses pouvoirs magiques, avant de se rendre chez une tribu voisine, où ses tours de passe-passe et ses ruses rituelles, que lui-même considérait comme de l'ordre de l'imposture, fonctionnent à merveille, en tout cas bien mieux que celles en vigueur sur place, au point que Quesalid se convainc progressivement d'être vraiment un sorcier, traversant son propre scepticisme et en dépit du fait qu'il demeure tout à fait conscient de la part de mise en scène qui compose sa « magie » (cf. Lévi-Strauss, 1949). Là aussi, à travers la palabre de Quesalid, on retrouve l'idée selon laquelle la croyance *vient de l'autre*, et non pas d'un processus de simple consolidation moïque ou surmoïque. C'est parce qu'un autre y croit que la croyance peut se cheviller au sujet même qui la désavoue. La croyance apparaît ainsi comme la *voix d'un autre* - mais d'un autre proche, non pas un autre « tout autre », radicalement hétérogène, mais d'un autre *mineur*, qui ventriloque le sujet qui la soutient. Ou, si l'on préfère, elle se présente comme une sorte de distorsion de la logique surmoïque, car elle se trouve relancée au moment même où on la disqualifie au niveau du jugement. Pour le dire avec Mannoni (à la fin de son texte) : « il n'y a pas de croyance inconsciente » ; « la croyance suppose le support de l'autre » (O. Mannoni, 1964, p. 77).

Je voudrais pointer ici, toujours à partir du texte de Mannoni,

quelques corollaires à ces deux axiomes sur la croyance :

- tout d'abord, la *magie* n'est pas envisagée comme un état originaire de toute-puissance, mais comme le résultat même de la survivance d'une croyance à sa propre démystification. Comme l'écrit Mannoni en paraphrasant la pensée des initiés Hopi : « *je sais bien* que les *katchina* ne sont pas des esprits, ce sont mes pères et oncles, mais quand même, les *katchina* sont là quand mes pères et oncles dansent masqués » (*ivi*, p. 39). Autrement dit la magie ne relève pas d'une pensée pré-logique, qui subsisterait dans la pensée logique elle-même, comme chez Lévi-Bruhl (un auteur qui a compté pour Mannoni), mais apparaît plutôt, comme chez Lévi-Strauss, le fruit d'un certain découplage entre signifiant et signifié, découplage que la pensée magique est chargée de réparer localement, en ré-associant par exemple masque et esprit, même si cette ré-association garde la marque de la déchirure originelle. La magie consiste donc dans une opération, autant intellectuelle qu'affective, de ré-accordage entre signifiant et signifié (cf. Lévi-Strauss, 1949, p. 202).

- L'*enfance* semble ici jouer un rôle stratégique, non pas uniquement du point de vue diachronique, comme réservoir originaire de croyances, mais aussi, voire surtout, du point de vue « *synchronique* », car l'enfant est maintenu, dans toute culture, en position de porteur de la croyance, de *garant* premier et ultime de celle-ci. Cela implique donc une analyse *relationnelle*, où l'autre joue un rôle primordial, en décalage par rapport à toute perspective évolutionniste, selon laquelle l'enfance et son irrationalité seraient progressivement remplacés par une rationalité adulte.

- Ensuite (c'est encore une précision de Mannoni, que je ne fais ici que reprendre et accentuer), il est important que tout le monde ne soit pas initié, c'est-à-dire que tout le monde ne soit

pas démystifié. Autrement dit, là aussi il subsiste une sorte de *topique de la croyance*, mais une topique intersubjective, et non pas uniquement infra-subjective : il faut des crédules, il faut un reste *exotérique* par rapport à la démystification.

- En outre Mannoni précise qu'on n'a pas besoin d'avoir recours à la notion de clivage du moi pour rendre compte de la survie d'une croyance à son propre désaveu. Ce faisant il marque un élargissement considérable de la notion de *Verleugnung* par rapport à l'usage canonique en psychanalyse, en considérant que celle-ci présuppose une fonction de synthèse du Moi, alors même que la logique de la croyance, telle qu'il essaie de l'élucider, implique une dimension *quasiment dialectique* - Mannoni n'emploie pas ce terme, mais je crois qu'on pourrait tout à fait le risquer, dans la mesure où la croyance s'adosse à l'autre.

- Enfin, Mannoni précise que cet état des lieux sur le fonctionnement semi-inconscient de la croyance n'aboutit point à une *théorie* de la croyance, mais en propose davantage une « phénoménologie », c'est-à-dire une série de cas de figures, que l'auteur développera lui-même dans le texte, en y ajoutant l'exemple de la croyance à l'horoscope ; un épisode tiré des *Mémoires* de Casanova, où ce dernier reste piégé par son propre dispositif de magie blanche, conçu pour duper une jeune paysanne (un orage éclate au moment où il dessine un cercle magique pour la piéger, et cette coïncidence entre son faux acte rituel et l'éclatement du tonnerre a pour effet de terroriser non pas la jeune femme, mais Casanova lui-même, en dépit du fait qu'il sait pertinemment que sa magie est une feinte) ;<sup>2</sup> enfin

---

<sup>2</sup> Lacan commente ce passage du livre de Mannoni, à propos d'*Unglaben*, de l'« in-croyance », qui gît au fond même de la paranoïa, et qui fait que le

Mannoni n'hésite pas à clore cette série d'exemples par l'épisode d'un malentendu avec un analysant, épisode au cours duquel tant l'analyste que l'analysant s'arrangent pour trouver l'interprétation la plus souhaitable dudit malentendu entre eux, tout en sachant que celle-ci est fausse.

Le choix par Mannoni de ré-envisager la question de la dimension inconsciente de la croyance à partir de l'anthropologie est d'autant plus significatif que Mannoni s'était vivement intéressé à l'ethnographie dans la première partie de sa vie, passée dans le monde colonial, entre la Martinique, où il était arrivé en 1925 en qualité de professeur de philosophie au Lycée Schoelcher (le même lycée où Aimé Césaire enseignera entre 1939 et 1945, ayant, entre autres, Frantz Fanon pour élève) et Madagascar, où il été resté pendant dix-sept ans, de 1931 à 1947, toujours en qualité de professeur de philosophie. Son premier livre, *Psychologie de la colonisation* (1950), auquel je me suis beaucoup intéressé, et qui vient à son tour d'être réédité (cf. Boni, 2017 ; Id., 2017b ; Id., 2022 ; Id., Mendelsohn, 2021), porte la marque évidente d'un tel intérêt pour l'ethnologie, alors même que son œuvre postérieure, d'après sa « conversion » à la psychanalyse, n'en porte plus trace, sinon occasionnellement. C'est en effet uniquement dans *Je sais bien, mais quand même* que Mannoni revient ouvertement à sa passion pour l'anthropologie, en montrant qu'il a lu attentivement certains auteurs contemporains, comme Lévi-Strauss, ou même Don Talayesva, le shaman hopi dont l'autobiographie, *Soleil hopi*, était parue en 1958 dans la collection « Terre Humaine », et

---

croyance ne produise pas vraiment de division du sujet, car il lui manque un terme véritablement opposé, c'est-à-dire autre que son simple évanouissement (cf. Lacan, 1964, p. 216).



auquel il emprunte la description de l'initiation à l'existence « magique » des *kacina*. Cela prouve que son intérêt pour l'ethnologie n'avait guère disparu, y compris après sa prise de congés du monde colonial, et que Françoise Dolto savait de quoi elle parlait, lorsqu'elle décrivait Mannoni comme un « ethnographe-psychanalyste » (cf. M. Mannoni, 1988, p. 29).

Autrement dit, la question du recours à l'ethnologie détiend un caractère révélateur pour *situer* l'apport de *Je sais bien, mais quand même*. Dans notre livre, co-écrit avec Sophie Mendelsohn, *La vie psychique du racisme (I). L'empire du démenti* (2021), nous nous attachons à travailler l'hypothèse selon laquelle il existe un lien tacite, souterrain, entre ce texte, fort connu, et le premier ouvrage de Mannoni, à peu près oublié, *Psychologie de la colonisation*, et que ce lien, dont la référence commune à l'ethnologie est un *indice*, concerne la reprise même de la notion de démenti. Je résumerais notre hypothèse dans les termes suivants : c'est bel et bien sa longue expérience coloniale qui permet à Mannoni de « découvrir » toute la place que joue la logique du démenti au niveau de l'organisation de la vie psychique collective.

Quel rapport subsiste-t-il, donc, entre l'analyse de la situation coloniale, tentée par Mannoni vers 1946-1947, et sa reprise de la notion de *Verleugnung* en 1964 ? Eh bien, comme nous l'avons avancé dans *La vie psychique du racisme*, le lien consiste dans le fait que toute l'économie libidinale propre au monde colonial était apparue à Mannoni comme étant régie par la logique du démenti, même si à cette époque il ne met pas en avant cette notion, car probablement sa connaissance de Freud et de la psychanalyse est encore trop limitée. C'est en effet seulement à partir des années 1950 qu'il commence à suivre assidûment l'enseignement de Lacan, et celui-ci laissera une trace profonde

dans son œuvre psychanalytique, même si Mannoni ne sera jamais un « lacanien » à proprement parler<sup>3</sup>. Et toutefois, même si le concept n'est pas présent, la logique du démenti est bien illustrée, dans *Psychologie de la colonisation*. Dans quel sens ? Dans le sens où Mannoni considère la relation coloniale comme établie sur un « malentendu réciproque » (O. Mannoni, 1950, p. 45). En effet, de son point de vue, ce qui caractérise la *situation* coloniale – non pas la conquête coloniale, qui obéit à une logique partiellement différente, mais vraiment la situation au sens d'un *état* installé, qui perdure et qui devient chronique – c'est le fait que, entre colonisateur et colonisé, chacun s'emploie inconsciemment à *projeter* sur l'autre ce qui l'arrange le mieux : l'Européen projettera, dès lors, sur le colonisé tout ce qu'il est censé rejeter de soi – l'infantile, le féminin, le pulsionnel, l'irrationnel, et ainsi de suite ; alors que le colonisé aura tendance à idéaliser le colonisateur, en transformant sa dépendance de fait en dépendance morale et psychologique (on pourrait même dire symbolique), élevant le colonisé au rang sur-humain et quasi-divin, histoire de se l'affilier<sup>4</sup>. Ce « malentendu réciproque » installe donc un *postulat inégalitaire*, tout en engendrant une sorte de dépendance réciproque, car le colonisateur est inconsciemment rassuré par cette projection, sur l'autre, de sa propre pulsionnalité, alors même que le colonisé peut confier au

---

<sup>3</sup> Ainsi, après la dissolution de l'École freudienne de Paris, en 1981, il ne suivra pas les lacaniens, et sera parmi les fondateurs, avec Maud Mannoni et Patrick Guyomard, du Centre de recherche et de formation psychanalytique (CRFP), dont sont issus, dans les années 1990, aussi bien la Société d'Analyse Freudienne (SAF) qu'Espace Analytique.

<sup>4</sup> On retrouve cette idée dans un poème de Mannoni, *Le Blanc est comme esclave qui serait devenu roi par erreur ou autrement*, écrit à Madagascar en 1936, et publié dans *Les Temps Modernes* à la mort de Mannoni (novembre 1991) ; cf. O. Mannoni (1936).

colonisateur sa partie surmoïque, son idéal, ce qui aura accessoirement l'avantage *psychique* de lui permettre une certaine passivité. Pour le dire dans des termes plus abrupts, la situation coloniale se fonde sur un marché de dupes, où le colonisé compense fantasmatiquement les frustrations et les renoncements pulsionnelles du colonisateur, à travers la primitivité que celui-ci lui attribue, alors que le colonisateur est fétichisé par le colonisé, qui peut ainsi le faire rentrer dans son monde symbolique, tout en étant largement dispensé de tout besoin d'autonomie, autonomie dont on sait qu'elle est coûteuse du point de vue psychique<sup>5</sup> Robinson et Vendredi, Prospero et Caliban, voilà quelques figures archétypiques du malentendu colonial, qui incarnent cette répartition des rôles. Seulement - et c'est là que l'analyse de Mannoni devient tout à fait percutante - cette économie fantasmatique, ce postulat inégalitaire qui régit la relation coloniale, se révèle en réalité extrêmement précaire, car maints signes, maints indices, maintes expériences vécues propres à la situation coloniale démentent une telle distribution des rôles. Aussi bien lorsque le colon se montre tel qu'il est fondamentalement - brutal, avide, lâche, à mille lieues de l'idéal qu'il est censé incarner ; qu'à chaque fois que le colonisé, de son côté, fait preuve d'initiative, de courage, de maîtrise de soi, ce qui est incompatible avec son rôle de « primitif ». Bref, à chaque fois que la situation coloniale, dans son vécu subjectif, démentit

---

<sup>5</sup> On retrouve ici la notion de « complexe de dépendance », élaborée par Mannoni, à propos de l'attitude des Malgaches vis-à-vis des coloniaux. La focalisation sur cette notion, qui joue en effet un rôle central dans l'analyse de Mannoni, tout en étant polymorphe, a longtemps grevé la réception de *Psychologie de la colonisation*. Mannoni lui-même regrettera en 1966 (cf. O. Mannoni, 1966) le choix du terme « dépendance », tout en ne reniant pas les mécanismes psychiques et relationnels qu'il recouvre.

l'énoncé inégalitaire, cela demande un redoublement d'efforts pour démentir psychiquement le démenti infligé par la réalité.

Mannoni suggère plusieurs exemples, parfois microscopiques, où l'arrangement fantasmatique colonial chancelle, mais il y en a un qui joue un rôle crucial dans son analyse : la grande révolte de 1947.

En effet, pendant que Mannoni écrivait son étude sur la psychologie coloniale, sorte de bilan de sa longue expérience du monde colonial, se mettant déjà dans la perspective de rentrer définitivement en Métropole, éclate une révolte sur la côte orientale de Madagascar. Connue sous le nom de « révolte de sagaies », ou de « grande révolte de 1947 », cet événement, quelque peu oublié, eut la particularité de prendre totalement au dépourvu les autorités coloniales. Les révoltés n'étaient en effet pas du tout issus du monde urbain politisé, ni du Parti indépendantiste malgache (MDRM), ni des milieux syndicaux, que l'État colonial avait à l'œil, mais de la petite paysannerie de la côte Est, c'est-à-dire des marges - géographiques, politiques et économiques - de la Grande Île. De plus, les révoltés ne disposaient que d'armes rudimentaires, comme ces longues lances traditionnelles, les sagaies, et donnaient l'assaut à des postes militaires ou de gendarmerie au cri de « *rano, rano* », censé transformer les balles françaises en eau ! Il n'empêche, alors qu'au début l'état d'urgence n'est pas déclaré, après la prise du poste de gendarmerie de Moramanga, la révolte semble faire mouche, dans la partie orientale de l'île, et la panique se répand jusqu'à la capitale, Tananarive. Des actes de cruauté effarante sont prêtés aux révoltés, tel le cannibalisme ou le fait que certains seraient écorchés vifs par les rebelles, qu'on dit manipulés par des sorciers. Bref, tout un imaginaire primitiviste se met en place, concernant cette révolte qu'on n'avait pas vu venir, et dont les

raisons semblent obscures. En même temps, les autorités coloniales arrêtent les principaux chefs du Parti indépendantiste, qui à vrai dire n'y sont pour rien, et qui avaient même essayé de conjurer une telle révolte *in extremis*. Il faudra l'intervention de troupes coloniales venues d'Afrique continentale, notamment de troupes sénégalaises, pour la mater. Du point de vue militaire, l'affaire sera pliée en trois mois, mais il faudra plus d'un an pour que les derniers rebelles, plusieurs milliers, qui avaient trouvé refuge dans la forêt, soient liquidés, le plus souvent pris par la faim ou dans des embuscades. Or, Mannoni se fait l'observateur attentif de cet événement et de son traitement, auquel il attribue une fonction révélatrice de l'économie psychique coloniale, et de *véridiction* ultime de ses hypothèses concernant le malentendu foncier qui régit la situation coloniale.

Il y a en effet des éléments *cliniques* qui le frappent à propos de cette révolte : tout d'abord, même si la première réaction du pouvoir et de l'opinion coloniale avait été celle de *pathologiser* les insurgés, les considérant comme empreints de sauvagerie, de superstition et manipulés par des sorciers – ce qui correspond au schéma du démenti, selon lequel il faut surenchérir sur le primitivisme des colonisés – cela n'aura pas suffi, au milieu colonial, pour se sentir rassuré. Il aura en effet fallu aux coloniaux, à côté de cette pathologisation de la révolte du colonisé subalterne, avoir recours à une certaine *mégalomanie* pour se rassurer. Ainsi, Mannoni sera vivement frappé, après la fin du conflit, lors du procès qui concerne aussi bien des membres de la police coloniale, auxquels sont reprochés des actes de torture et de barbarie contre les révoltés, par le fait qu'on trouve plusieurs cas de fonctionnaires coloniaux s'attribuant des actes de cruauté qui dépassent largement leurs propres agissements. Non pas que la torture ne fut pas pratiquée, pendant

la répression de la révolte, mais les instructions judiciaires qui s'ensuivirent permirent d'établir que certains membres des appareils répressifs se vantaient d'actes sadiques sur les insurgés dont il s'avéra qu'ils n'avaient pas eu lieu, ou qu'ils avaient eu lieu sous une forme bien moindre. Mannoni appelle cela, avec finesse clinique, le « sadisme fabulatoire » du colonisateur. Celui-ci aurait pour but inconscient de rétablir l'asymétrie absolue entre un maître supposé tout-puissant et un esclave supposé sauvage et soumis, quitte à *déliquer* non pas seulement l'autre, lui attribuant des actes invraisemblables, mais aussi *ses propres actes*, de la part du colonisateur. Cette attitude sera par ailleurs adoptée par l'État français lui-même, lequel, pendant longtemps, revendiquera un bilan gonflé des victimes de sa propre répression, allant jusqu'à parler de 100.000 morts, alors qu'il semble aujourd'hui établi que les victimes de la répression ne dépassèrent pas les 30.000, dont une majorité périrent d'ailleurs à cause de l'encerclement des zones forestières où les révoltés s'étaient réfugiés, et non pas dans des actions de guerre. Tout se passant comme si l'État français lui-même avait cédé au sadisme fabulatoire pour faire face au choc d'une rébellion inattendue et difficile à cerner.

L'événement de 1947 - événement au sens fort, car il excède les présupposés imaginaires et symboliques de la situation coloniale, se présentant comme l'irruption d'un réel qu'on ne sait pas comment (se) représenter à partir des a priori qui encadrent la situation même - a donc une double fonction : d'un côté il engendre une *surenchère de démenti*, de sorte que la représentation dominante puisse en sortir confirmée, dans son partage maître tout-puissant/esclave sauvage ; mais, d'un autre côté, elle a une fonction de *dévoilement* de cette logique même du démenti. Mannoni le dit en toutes lettres, dans la préface à la

première édition anglaise de son livre :

quand éclata la rébellion de 1947, un voile se déchira et, pendant un court moment, un éclat de lumière éblouissante permit de vérifier la série d'intuitions auxquelles on n'avait pas osé croire. Par bonheur, j'étais en état de comprendre ce que je voyais de façon si inattendue. On aurait dit que les difficultés qui avaient inhibé et brouillé mes premières impressions avaient disparu. Pendant que j'écrivais, il me semblait que les choses que je commençais tout juste à comprendre, je les avais vraiment sues, d'une certaine manière depuis longtemps. Plusieurs personnes ont eu les mêmes impressions, par la suite, en lisant ce que j'ai écrit (O. Mammoni, 1950, p. 16).

Cet aveu quasi-auto-analytique de Mammoni oblige à interroger davantage la fonction d'un événement traumatique en situation coloniale. Tout se passe en effet comme si se donnait là un moment de *crise* de la *croissance coloniale*, et par conséquent - on l'a dit - sa surenchère. L'événement, surgissant d'un point qui échappe à la scène coloniale, ou qui en est à la marge, met potentiellement en crise le postulat inégalitaire qui régit celle-ci. Autrement dit, il ne se limite pas à troubler objectivement l'économie ou les rapports de domination coloniaux, mais fragilise les positions subjectives qui la composent. D'où le recours à un surcroît de démenti, qui vise à caricaturer le révolté et à rassurer le maître. On retrouve ici l'idée selon laquelle le démenti aurait une forte dimension collective, ce qui le différencie du refoulement, lequel, portant sur un affect, à une dimension plus individuelle (cf. Boni, Mendelsohn, 2021, pp. 170 e suivantes). Mais, si le démenti concerne avant tout une économie psychique collective, est-ce que ce n'est pas, au juste, seulement par un événement collectif qu'il est susceptible d'être

levé, ne serait-ce que provisoirement ? Que l'on songe, par exemple, à la fonction démystificatrice qu'eurent les événements du 17 octobre 1961 à Paris, lorsque de dizaines d'Algériens furent noyés dans la Seine, et que l'on procéda à des centaines d'arrestations et d'expulsions. À partir de ce moment, la scène coloniale s'était transférée au cœur même de la capitale française, se trouvant à la fois surexposée et dissimulée (car on cacha pendant longtemps le sort des disparus), et le démenti de la guerre d'Algérie, qu'on s'obstinait à appeler officiellement « opérations de maintien de l'ordre », était désormais intenable. Jacques Rancière a appelé « la cause de l'autre » (cf. Rancière, 1997) ce moment de « dés-identification » où la différence entre citoyen et sujet, qui régit toute l'histoire de la colonisation algérienne, fait irruption au centre de la scène métropolitaine, à partir du moment où le droit de manifester est dénié aux Algériens, et où s'organise, par l'action policière, leur invisibilisation dans l'espace public (des vivants, par crainte d'une démonstration de force du FLN, tout comme des morts, car le nombre des noyés sera longtemps dissimulé, et un nombre important de manifestants renvoyé de l'autre côté de la Méditerranée).

On aperçoit là foule de questions, difficiles et cruciales, qui pourraient s'ouvrir ici : à quelles conditions un traumatisme historique peut-il se révéler autre chose qu'un trauma, et produire un effet de démystification ? Quel rapport entre la dimension structurale de la croyance et la reconfiguration que peut lui infliger un tel événement ?

En guise, non pas de réponse à ces questions, mais d'épilogue ouvert, je mentionnerais un autre court texte d'Octave Mannoni, *La dés-identification* (1985). Dans cette courte contribution, qui se veut une problématisation plutôt qu'une proposition



théorique, Mannoni revient sur une donnée aussi simple que fondamentale : dans la cure on ne saisit une identification inconsciente qu'au moment où celle-ci *chute*. C'est-à-dire qu'on ne repère une identification inconsciente qu'à partir d'un moment de dés-identification. Or, il en va de même pour la croyance, qui ne peut être saisie, dans son montage inconscient, qu'au moment où elle est répudiée par un savoir, s'installant ainsi dans un ailleurs, et en empruntant un détour par l'autre (l'enfant, la femme, l'ancêtre, l'étranger, etc.). Autrement dit, une certaine dose de dés-identification s'avère nécessaire à la survie même de la croyance, en permettant la survie d'une *jouissance* disqualifiée rationnellement, mais garantie par une certaine hétérotopie. Sur l'autre versant de la croyance, par contre, celui où la croyance s'apparente à une *forme dégradée d'idéologie* – comme dans le cas du racisme en milieu colonial – la dés-identification peut aussi jouer un rôle de révélateur d'une croyance que l'on partageait sans le savoir, comme dans le cas d'événements historiques – la révolte subalterne malgache de 1947 ; la manifestation des Algériens à Paris d'octobre 1961 – qui troublent en profondeur la scène fantasmatique dans laquelle ils surgissent, produisant un décalage qui la rend visible, comme de l'extérieur, et ouvrant éventuellement sur un changement du régime collectif de la croyance. Dans les deux cas, celui de la croyance « magique » et celui de la croyance « idéologique », le moment de la dés-identification joue un rôle crucial, quoique presque opposé. Charge à l'entendement analytique de tenter d'articuler ces deux versants inconscients de la croyance, ces deux régimes de la *Verleugnung*, sans les confondre, mais aussi sans renoncer à une certaine interaction entre le niveau structurel (ou anthropologique) et le niveau événementiel (ou historique). Assurément l'œuvre de Mannoni constitue une invitation à

poursuivre une telle tâche, entre clinique, anthropologie et engagement.

## Bibliographie

- Boas, F. (1930), *The Religion of the Kwakiutl Indians*, vol. I, Columbia University Press, New York.
- Boni, L. (2017a), *Faut-il (re)lire Psychologie de la colonisation d'Octave Mannoni ? Notes pour une reactualisation*, dans *L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi*, vol. 4, pp. 82-96.
- Id. (2017b), *La condition (post)coloniale entre marxisme et psychanalyse : l'apport d'Octave Mannoni*, dans *Actuel Marx*, n. 61, pp. 153-167.
- Id. (2022), *Préface. Les vies multiples d'un livre intempestif*, dans Mannoni, O. (1950), pp. 7-14.
- Id., Mendelsohn, S. (2021), *La vie psychique du racisme I. L'empire du démenti*, La Découverte, Paris.
- Janet, P. (2021), *Les Formes de la croyance*, Les Belles Lettres, Paris.
- Lacan, J. (1964), *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1973.
- Lévi-Strauss, C. (1949), *Le sorcier et sa magie*, dans Id. (1958), pp. 183-203.
- Id. (1952), *Le Père Noël supplicié*, dans *Les Temps Modernes*, n. 77, 1952, pp. 1572-1590.
- Id. (1958), *Anthropologie structurale (I)*, Plon, Paris.
- Mannoni, M. (1988), *Ce qui manque à la vérité pour être dite*, Denoël, Paris.
- Mannoni, O. (1936), *Le Blanc est comme un esclave qui serait*

- devenu roi par erreur ou autrement*, dans *Les Temps Modernes*, n. 544, 1991, pp. 159-164.
- Id. (1950), *Psychologie de la colonisation*, Seuil, Paris 2022.
- Id. (1964), *Je sais bien, mais quand même*, Seuil, Paris 2022.
- Id. (1966), *The Decolonization of Myself*, dans Id. (1950), pp. 313-326.
- Id. (1985), *La désidentification*, dans Id. (1988), pp. 119-136.
- Id. (1988), *Un si vif étonnement. La honte, le rire, la mort*, Seuil, Paris.
- Rancière, J. (1997), *La cause de l'autre*, dans *Lignes*, n. 30, pp. 36-49.
- Talayasva, Don C. (1959), *Soleil hopi. L'autobiographie d'un Indien hopi*, Plon, Paris.

## **Abstract**

### **Between Magic and Ideology: the Two Sides of Belief in Octave Mannoni**

Octave Mannoni (1899-1989) was one of the first psychoanalysts in France to take an interest in the question of belief, not in the sense of a profession of faith or a creed, but as an inefaceable dimension of psychic life linked to one of the great modalities of the unconscious, the *Verleugnung*, or “denial”. We return here to his seminal contribution, between the end of his long experience of the colonial world, recorded in *Psychology of Colonization* (1950) and his probably most important text, *I Know Well, but All the Same* (1964), and by questioning the tension between anthropological invariants and historical event.

**Keywords:** Anthropology; Ideology; Magic; Octave Mannoni; Psychoanalysis.