



DE MARTINO

ERNESTO

# Une pensée inachevée

## L'utopie anthropologique de Ernesto De Martino

Carlo Severi

L'ŒUVRE DE DE MARTINO a longtemps joué, pour l'anthropologie italienne, un rôle fondateur. Depuis quelques années, elle fait l'objet d'un intérêt croissant, en France comme dans d'autres pays d'Europe et d'Amérique<sup>1</sup>. Un débat est engagé : certains la considèrent, sans doute un peu hâtivement, comme inévitablement liée au déclin de la tradition marxiste dans les sciences sociales, d'autres défendent son actualité, et vont jusqu'à considérer De Martino – à l'instar de Benedetto Croce lui-même – comme un des précurseurs du postmodernisme<sup>2</sup>.

Militant et intellectuel marxiste, De Martino l'a été assurément. Toutefois, les polémiques que son œuvre a suscitées au cours des années cinquante dans le camp de la gauche italienne suffiraient à en prouver l'originalité. L'étude historique et anthropologique du monde paysan, et de ses valeurs religieuses propres, qui constitue le cœur de l'entreprise de recherche de De Martino, était loin d'aller de soi pour le marxisme de l'après-guerre. De Martino a certainement été, dans ce domaine, un novateur : il a frayé sa propre voie.

Doit-on pour autant le considérer comme un précurseur du postmodernisme américain, et de la critique anti-scientiste ? On connaît ses prises de position pour une anthropologie résolument historique, sa méfiance envers tout naturalisme dans les sciences sociales, ses mises en garde contre le scientisme, ses analyses de la situation d'observation ethnographique. Comme Antonio Gramsci avant lui, De Martino n'a cessé d'affirmer que « l'objet des sciences sociales ne peut être comparé à l'os de Cuvier, et

[que] la sociologie ne saurait suivre l'exemple des sciences naturelles »<sup>3</sup>.

Mais, alors que pour les postmodernistes la mobilisation contre l'idéal scientifique en anthropologie est étroitement liée à une critique relativiste de la raison occidentale, De Martino, pour sa part, a toujours ouvertement fait l'éloge de la tradition philosophique européenne et dénoncé la naïveté de tout relativisme radical. Pour lui, prétendre se défaire du point de vue occidental revient, pour l'ethnologue, à situer le point d'observation dans une dimension métaphysique ; c'est « adopter le point de vue de Dieu »<sup>4</sup>, et fausser ainsi toute analyse. « Le relativisme lui-même, écrit-il dans un de ses derniers textes, est un courant de pensée né de la crise de l'historicisme. Il s'agit donc d'un phénomène culturel européen, dont on pourrait indiquer les temps d'origine et de développement en Alle-

1. Voir à ce propos les textes rassemblés par C. Gallini et M. Massenzio in *Ernesto De Martino nella cultura europea*. Naples, Liguori, 1997, et Ch. Saunders, « "Critical Ethnocentrism" and the Ethnology of Ernesto De Martino », *American Anthropologist*, 95 (4), 1993 : 875-893.

2. Rappelons que l'un des fondateurs du postmodernisme en histoire, Hayden White, s'est formé à Naples, dans un milieu intellectuel proche de l'idéalisme de Benedetto Croce.

3. A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Turin, Einaudi, 1966, vol. 2 : *Gli Intellettuali e l'organizzazione della cultura* : 193. Toutes les traductions de l'italien en français qui figurent dans ce texte sont de l'auteur (Ndlr).

4. E. De Martino, *La Fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissisti culturali*, Turin, Einaudi, 1977 : 281. De cet ouvrage, un chapitre a été traduit en français par G. Charuty : « Les funérailles de Lazare Boia », *Hésiode, Cahiers d'ethnologie méditerranéenne* (2. « La mort difficile »), Carcassonne, 1994 : 243-275.

magne, dans la première moitié de ce siècle. »<sup>5</sup> « Pour l'Européen, sa civilisation, c'est toute sa pensée, ajoute-t-il plus loin dans le même texte. C'est aussi un bien qu'il lui faut toujours défendre [...] et d'ailleurs, où est donc cet écroulement des valeurs européennes dont on entend parfois parler ? Si par Europe on n'entend pas une simple expression géographique, mais toute une vie culturelle, tout ce qui dans le monde d'aujourd'hui est décisif et pénétrant s'appelle Europe. La culture américaine doit tout à l'Europe, le marxisme qui a alimenté les révolutions russe et chinoise est essentiellement européen, le christianisme et la science sont européens [...] »<sup>6</sup>

Il faut donc se garder, si on veut évaluer aujourd'hui l'œuvre de De Martino, de tout jugement approximatif, de toute assimilation hâtive, et tenter de saisir la dynamique propre de cette pensée, d'en comprendre les prémisses, les développements et les ambitions. L'œuvre de De Martino, tout en étant très riche, reste une œuvre inaccomplie. Cela est vrai à plus d'un titre. D'abord parce qu'à sa mort, en 1965, il a laissé un grand projet en chantier, près de sept cents pages consacrées aux représentations symboliques de la fin du monde – qu'il appelait des *apocalypses culturelles* –, texte qui sera finalement publié, grâce à l'entreprise de Clara Gallini, en 1977, soit douze ans après sa mort. Ensuite, parce que sa disparition précoce, à 57 ans, a interrompu un travail d'analyse théorique en pleine élaboration, tendant à modifier profondément sa perspective de recherche. Une lecture de son ouvrage posthume, *La Fine del mondo* (« La Fin du monde »), montre clairement que tous ces précédents écrits, toute sa pensée, y sont, une dernière fois, mis en question.

Je voudrais montrer ici que cet état de *pensée inachevée* ne porte pas seulement sur des aspects marginaux, des implications secondaires de ses choix de théoricien, mais concerne le cœur même de sa réflexion, ainsi que l'enjeu de son héritage intellectuel. On ne peut donc négliger cet aspect de son œuvre lorsqu'on veut évaluer la portée de son travail scientifique.

Il est bien sûr impensable de passer en revue ici toute l'œuvre de De Martino<sup>7</sup>, dont le commentaire a déjà fait couler beaucoup d'encre. Je me limiterai donc à une comparaison entre quelques grands thèmes traités dans *La Fine del mondo* et quelques textes tirés d'un autre ouvrage important, *Morte e pianto rituale* (« Mort et lamentation rituelle »), paru en 1958<sup>8</sup>. Dans ce livre De Martino brosse, en une grande fresque, l'histoire de la lamentation funèbre de l'Antiquité à l'époque chrétienne, en utilisant, de son propre aveu<sup>9</sup>, l'essentiel de son travail d'ethnographie dans le Sud de l'Italie. Avant de s'interroger sur cette utilisation d'une ethnographie dans le cadre d'une grande enquête historique, rappelons dans quelles conditions le travail de terrain a été réalisé. Nous évoquerons ensuite le cadre théorique dans lequel De Martino situe les données qu'il recueille.

Les « Notes de voyage », publiées ici pour la première fois en français, accompagnées des commentaires de Clara Gallini, nous éclairent aujourd'hui sur les conditions et les méthodes de l'enquête que De Martino a menée en Italie du Sud. Giordana Charuty et Clara Gallini développent

dans leurs articles ci-dessus ces aspects. Je voudrais, pour ma part, revenir sur un point : la manière dont De Martino analyse la nature de son expérience ethnographique, sa façon d'agir et d'interagir sur son terrain d'enquête. Nous ne sommes pas étonnés de découvrir chez lui une forte sympathie, une solidarité politique et humaine avec ces paysans de Lucanie chez qui il vient récolter des chants funèbres. Ni de retrouver le véritable talent d'écrivain dont il fait preuve dans l'élaboration de son texte ethnographique : ici comme dans ses autres livres, De Martino a une langue riche et un style inimitable.

Il est plus inattendu de trouver dans ces « Notes », à plusieurs reprises, l'expression d'une hésitation, voire d'une méfiance vis-à-vis de l'expression rituelle du deuil. De Martino recueille consciencieusement les lamentations funéraires, en analyse le contenu, note scrupuleusement les conditions de leur énonciation, et se pose régulièrement la question de l'authenticité de ces expressions ritualisées de la douleur.

Cette méfiance chez De Martino est complexe. Il y a d'abord celle qu'il éprouve face à l'objet de sa recherche : le chant funèbre et son énonciation rituelle. Ces textes organisés selon des formes stéréotypées et répétitives – et que l'on chante à la demande des familles – expriment-ils un sentiment de perte, une douleur authentique ? Il est indéniable que parfois De Martino en doute<sup>10</sup>. Cette attitude – que Daniel Fabre a également relevée<sup>11</sup> – ne peut se comprendre qu'en replaçant l'approche de De Martino dans le contexte de la culture italienne dans laquelle il a vécu et opéré.

Suivons son analyse. Selon lui ces chants funèbres ne sont pas seulement un moyen ritualisé d'exprimer collectivement la douleur provoquée par un deuil. Ils sont aussi le support d'un processus d'aliénation, de dissimulation inconsciente de l'*historicité* (c'est-à-dire du caractère inévitable) de la mort. Elles sont là, ces lamentations, non seulement pour exprimer la douleur du deuil, mais aussi pour transfigurer la mort, lui donner un statut surnaturel. Bref, l'enjeu de la lamentation est double : exorciser la douleur et en même temps en occulter les circonstances historiques, se faisant ainsi instrument d'idéologie sociale et d'aliénation de la conscience individuelle. Le rituel funéraire, tout en canalisant l'angoisse, pousse les vivants à fuir dans le surnaturel.

Il est relativement aisé de situer cette méfiance face à la culture « dominée » des paysans dans la théorie marxiste de l'idéologie, et plus particulièrement dans la mouvance

5. *Ibid.*

6. *Ibid.* : 282.

7. Pour la bibliographie de De Martino, on se reportera à R. Di Donato, *I Greci Selvaggi. Antropologia storica di Ernesto De Martino*, Rome, Manifesto Libri, 1999 : 211-228.

8. E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Turin, Boringhieri, 1958.

9. Cf. ci-dessus « Notes de voyage ».

10. On se souviendra à ce propos des deux passages dans les « Notes de voyage » où, dans ces chants, apparaissent des commentaires satyriques (voire obscènes) vis-à-vis du mort.

11. D. Fabre, « Un rendez-vous manqué. Ernesto De Martino et sa réception en France », *L'Homme*, 151/1999 : 207-236.



Bucarest, 1956. De gauche à droite : Vittoria De Palma, Ernesto De Martino, Constantin Brailoiou. © Archives De Martino.

de l'œuvre de Gramsci. Dans les *Notes sur l'histoire des classes subalternes*, un texte que De Martino a commenté à plusieurs reprises<sup>12</sup>, Gramsci écrit que l'histoire des populations paysannes ne commence, ne devient à proprement parler « réelle », qu'à partir du moment où celles-ci se « font État » : c'est-à-dire à partir du moment où elles se constituent comme être collectif, comme classe sociale à part entière. Jusque-là l'histoire des classes subalternes est, selon les termes de Gramsci, à la fois *désagrégée* et *épisodique*. Arrêtons-nous sur ces deux termes.

La culture paysanne est *désagrégée* parce qu'elle se trouve toujours éparpillée en une myriade de tentatives individuelles, qui ne trouvent que rarement des moments d'expression unitaire. Elle est aussi *épisodique* parce que « les groupes sociaux dominés subissent toujours l'initiative des groupes dominants, même lorsqu'ils se révoltent contre eux. Seule la victoire permanente casse cette logique et met fin à la domination »<sup>13</sup>. C'est seulement à ce moment, donc, qu'on pourra parler d'*histoire* et de culture des classes paysannes : pour Gramsci comme pour Marx, une classe sociale n'intervient dans l'histoire que lorsqu'elle acquiert pleinement la conscience d'elle-même. Or que se passe-t-il lorsque cette conscience n'est pas encore acquise ? Lorsque les révoltes des paysans échouent, écrit Gramsci, leur tentative de constituer une

culture homogène *précipite dans le folklore*. Le folklore n'est donc que la trace d'une tentative échouée de construire une vision du monde, une culture commune. D'où l'image, commune à Gramsci et à De Martino, de la coutume comme élément fragmentaire et isolé, presque dépourvu de sens, d'une culture, celle des paysans, qui n'a pas vu le jour. Le folklore doit néanmoins intéresser l'*historien intégral*<sup>14</sup>, qui ne peut rien négliger de l'histoire des classes populaires, puisqu'il est engagé dans la lutte pour leur salut et leur libération. De Martino s'identifie largement à cet engagement : il traque donc dans les lamentations funèbres des paysans les traces d'une tentative de révolte contre un destin misérable. Et en même temps, il en décèle le caractère épisodique, désagrégé et folklorique.

À ces considérations d'ordre politique, De Martino ajoute une perspective psychologique. À ses yeux, les paysannes qu'il rencontre « ne sont pas en mesure d'accepter

12. Voir « Intorno a una storia del mondo popolare subalterno », publié en 1949 dans la revue *Società*, vol. v : 411-435, et « Ancora sulla storia del mondo popolare subalterno » publié l'année suivante dans la même revue (*Società*, 1950, vi, 2 : 306-309). Ce débat sera repris par lui à plusieurs reprises à propos du statut politique du folklore.

13. A. Gramsci, « Appunti sulla storia delle classi subalterne », *Quaderni dal carcere*, op. cit., vol. 3 : *Il Risorgimento* : 191-193.

14. *Ibid.*



l'historicité de la mort ». Elles ne peuvent donc pas éprouver en toute authenticité, à chaque perte qui les frappe (d'un époux, d'un parent...), leur propre douleur face à la mort, en pleine liberté et simplicité. « Ces femmes – Giulia, Prudente, Rosa, Maria... – ne peuvent pleurer leurs morts sans le recours à la religion, parce que si elles essayaient de le faire, du fond de leur âme surgirait toute l'angoisse accumulée génération après génération, et elles s'en trouveraient déracinées et bouleversées. Ces femmes dominées par l'angoisse de l'histoire subissent un risque extrême précisément à l'instant le plus révélateur d'histoire de l'histoire qui est justement la mort. »<sup>15</sup>

La première fonction du texte rituel est de canaliser l'angoisse. La répétition tend à mettre en place des « systèmes de rythmes, d'images et de gestes », des « séquences automatiques » à travers lesquelles le souvenir de la douleur s'atténue et s'éteint. C'est ainsi que la lamentation de ces femmes lui semble être un « barrage levé contre l'océan en tempête de l'angoisse ». Il s'agit toutefois toujours d'un « barrage problématique, dans lequel, à tout moment, les eaux en tempête peuvent ouvrir une brèche. Je crois que cette interprétation peut rendre compte de l'expression conventionnelle du deuil, et aussi des irrptions subites du chaos psychique sous forme d'explosions sans rythme de la voix, et des gestes, eux aussi explosifs, qui tendent à s'annuler dans une fureur d'autodestruction »<sup>16</sup>.

Il y a donc bien une distance qui se creuse entre le chant conventionnel et la personne de celui ou de celle qui l'énonce. Une pleureuse peut toujours faire irruption dans le chant et exprimer la douleur en termes immédiats, par le cri ou le geste. L'attention de De Martino se tourne donc vers l'authenticité de l'énonciation rituelle, ou plutôt vers son aspect paradoxal qui en fait un moment où le rire peut toujours se mêler aux larmes. Maria, la jeune sœur du maire communiste du village de Pisticci, lui en offre un jour un bon exemple : « [Maria] a exécuté, à notre demande, des lamentations funèbres. Je me méfiais jusqu'à présent des lamentations artificielles, chantées sans le mort, mais je commence à me convaincre que, puisque ces lamentations se fondent sur une structure métrique, il n'y a pas une grande différence entre la lamentation "vraie" et la lamentation "artificielle". Pendant qu'elle exprimait son deuil rituel, Maria s'est mise à pleurer, et ensuite à rire, se voyant pleurer sans le mort. On dirait que quand se déclenche le système traditionnel de gestes, d'images, de paroles, de rythmes qui constituent la lamentation, les larmes aussi coulent nécessairement. [...] Les vraies lamentations sont-elles vraiment conventionnelles ? L'impression qu'elles donnent d'être des "pleurs sans âme", impersonnels, typiques est-elle exacte ? »

La même réflexion revient plus loin dans les « Notes de voyage » : « À nouveau, je vois deux interprétations possibles : ou bien le caractère spectaculaire de ces lamentations est dans une certaine mesure conventionnel, et il faut conclure qu'elles mettent en évidence un caractère monstrueux, qui les éloigne de notre compréhension culturelle, et les réduit à un cas pathologique, ou à un compor-

tement anormal. Ou bien nous admettons qu'il s'agit d'expressions d'une douleur sincère. Mais comment expliquer, en ce cas, leur apparence dominante de "pleurs sans âme", l'aspect traditionnel des gestes et des images, la monotonie des répétitions, et surtout la possibilité de se distraire avec les poids de la balance ? Voilà le problème à résoudre. »

Il vaut peut-être la peine de s'arrêter sur cet aspect, plus secret, moins avouable, de la réflexion de De Martino. Daniel Fabre a remarqué que ces perplexités sur l'authenticité des témoignages des informateurs sont sans doute liées, chez De Martino comme chez Leiris, aux conditions de leur travail sur le terrain. Dans le cas de De Martino, il y a probablement un élément de plus tenant à l'engagement politique de l'anthropologue italien. En fait, pour résoudre cette interrogation sur le caractère conventionnel ou authentique du chant funèbre il aurait peut-être suffi d'accepter que dans les communautés paysannes l'expression de la souffrance puisse s'insérer dans un circuit d'échange. Que la douleur éprouvée par quelqu'un puisse s'exprimer à travers la voix d'une autre personne (ou, au moins, de cette manière aussi). Que l'élaboration du deuil puisse être considérée comme un travail collectif, où chacun se trouve en mesure d'aider l'autre.

Pourquoi cette question reste-t-elle en suspens dans le texte de De Martino ? Pourquoi fait-elle l'objet d'une telle inquiétude ? Pour comprendre ce point, il faut évoquer le paradoxe dans lequel il se trouve pris en tant qu'enquêteur de terrain : d'une part, son expédition en Lucanie présente un caractère ouvertement politique. Elle fait partie d'une campagne d'intervention culturelle, directement issue de la politique du Parti communiste : il ne s'agit pas seulement d'étudier les croyances religieuses et les rites des paysans, il s'agit aussi et surtout de dénoncer la misère dans laquelle ceux-ci vivent et l'injustice dont ils sont victimes. La conséquence immédiate de l'inscription du travail de terrain dans une action politique est que De Martino ne rencontre qu'une partie de la population. Son peuple est le peuple de gauche, et son intervention est inévitablement publique. À son arrivée dans un village (régulièrement annoncée par la presse) De Martino réunit les gens sur la place, les interroge publiquement, utilise des équipes de la radio nationale pour recueillir les enregistrements...

On peut comprendre le malaise qu'il exprime dans plusieurs pages de son journal de terrain. De ce peuple présenté comme porteur d'un projet de progrès, il explore lui avant tout les aspects archaïques ou plutôt, dans les termes de l'époque, les croyances superstitieuses. Ce que De Martino met en lumière, ce sont des coutumes, des croyances, des pratiques profondément ancrées dans la tradition religieuse, tradition religieuse que ses informateurs, par choix politique, ont en principe reniée.

De Martino écrit dans les « Notes de voyage » de très belles pages sur cette situation paradoxale. Le lecteur verra que l'ironie est loin d'être absente de ses récits d'ethnographie. En effet, si un double lien est bien, dans la défini-

15. Cf. ci-dessus « Notes de voyage » (souligné par moi).

16. *Ibid.*

tion qu'en a donnée Gregory Bateson, une contradiction entre le sens d'un message et les conditions dans lesquelles il est communiqué<sup>17</sup>, le travail de terrain de De Martino peut nous apparaître aujourd'hui pris dans un gigantesque double lien. Une contradiction irrésolue entre le caractère intime de l'expression du deuil et son expression publique, entre la connotation religieuse de son énonciation et le caractère politique de son enregistrement ethnographique, entre l'image que la campagne de propagande voulait donner de ce peuple, et la représentation que l'étude de sa culture faisait surgir.

Mais voyons maintenant dans quel cadre théorique ces données de terrain sont insérées. Les premières pages de *Morte e pianto rituale* illustrent avec une grande clarté quelle était la perspective de De Martino en 1958. Ces pages ont, de plusieurs points de vue, de quoi étonner le lecteur ethnologue d'aujourd'hui. D'abord du fait de la référence constante à la tradition philosophique (ainsi que, bien que dans une moindre mesure, à la psychiatrie). De Martino convoque, en quelques pages, Kant, Hegel, Janet et Croce pour définir, en termes fort abstraits, et avec la rhétorique quelque peu solennelle de la philosophie idéaliste du début du siècle, les troubles de la personnalité « malade » causés par la misère des paysans de Lucanie. Là, l'écart entre le langage utilisé et la situation est très sensible. Toute situation ponctuelle, toute circonstance de la vie sociale – que les « Notes de voyage » rendent parfois dans toute leur vérité – s'inscrit dans une réflexion philosophique. La personnalité du paysan malade, qui connaît la faim, révèle une « présence apparente au monde, qui existe dans le présent d'une manière dépourvue d'authenticité, puisqu'elle y souffre le retour masqué et méconnaissable d'un passé dont elle est restée prisonnière. »<sup>18</sup> La souffrance et la misère révèlent chez lui une « crise de l'être », une « présence à soi ressemblant plus à une catastrophe qu'à un passage ». De Martino rappelle que Kant, dans la *Critique de la raison pure*, avait établi qu'il ne peut y avoir de pensée que si l'on postule l'existence d'une « unité originaire de la perception » chez un Ego. La misère psychologique du paysan pauvre, lit-on plus loin, « réalise en tant que risque existentiel cette désorganisation du sujet que la définition kantienne d'un Ego pensant avait exclu a priori<sup>19</sup> ».

Un certain malaise, face à ce langage, est inévitable. Comment passe-t-on d'une histoire des catégories de la pensée philosophique à l'observation de la vie religieuse des paysans ? Comment évaluer cette distance entre le point de vue de l'observateur et celui des observés, et son impact sur l'analyse des faits, des coutumes, des croyances ?

*Morte e pianto rituale* ignore cette question<sup>20</sup>. De Martino s'attache plutôt à condamner ce qui nous paraît aujourd'hui le référent comparatif le plus naturel, à savoir l'ethnologie non européenne. Arrêtons-nous sur ce point. La thèse fondamentale de *Morte e pianto rituale* est que la perte d'un être aimé entraîne toujours le risque d'une deuxième perte : celle de soi-même. Le risque de rester enfermé dans la douleur, plongé dans un état de perte d'identité, constitue la *deuxième mort* que le deuil peut provoquer. L'élaboration rituelle du deuil a donc pour tâche

principale de « donner la mort à cette deuxième mort », en provoquant ainsi une séparation définitive entre le défunt et celui ou celle qui reste en vie<sup>21</sup>. De faire « mourir les morts en nous », selon l'expression de Croce<sup>22</sup>.

Or De Martino reconnaît que bien des témoignages ethnographiques font état de cette même configuration psychologique du deuil. Les Aranda, par exemple (comme le rapporte Strehlow) tissent un cordon avec les cheveux du mort, le coupent ensuite, pour signifier la distance et la séparation qui doit s'établir entre les morts et les vivants. Les Indiens Paiute, selon Steward, enjoignent rituellement l'oubli du défunt à la fin du rituel funéraire. Les habitants des Iles Fiji brûlent la hutte où le mort habitait et interdisent de prononcer son nom. Toutefois, selon De Martino, notre éloignement des « civilisations primitives » est tel que le recours à l'ethnologie exotique ne peut être d'aucune utilité pour comprendre les chants funèbres européens. Les témoignages ethnographiques sont souvent trop lacunaires et superficiels pour qu'on puisse les comparer à ce que nous savons des traditions européennes, mais surtout ces populations nous sont étrangères. Elles ne représentent ni notre passé, ni une nature humaine qui nous serait commune : « Une des difficultés qui s'opposent à l'historicisation de la recherche ethnologique est à chercher dans le fait que les peuples sans écriture actuellement vivants ne représentent pas des phases culturelles que l'humanité tout entière aurait traversées. Ces peuples représentent plutôt une histoire qui a été très longtemps complètement indépendante de la nôtre. [...] Il n'y a donc pas entre nous et eux un rapport de filiation directe. Ces peuples sont plutôt nos cousins éloignés, et de paternité incertaine. »<sup>23</sup>

Étant donné cette distance culturelle et historique qui nous sépare des « primitifs », toute tentative de comparaison entre « nous » et « eux » supposerait de retrouver la mémoire des temps et des choix culturels qui nous ont séparés, ce qui ne serait pas complètement impossible, mais nous obligerait à accomplir « une tâche, écrit encore De Martino, bien fastidieuse et lourde »<sup>24</sup>.

Devant cette étonnante condamnation de l'ethnologie on reste perplexe. Le paradoxe de la situation ethnographique en Lucanie, dont nous avons parlé, semble ici se doubler d'un autre paradoxe, qui concerne cette fois la définition même de la discipline. Toutefois, on trouve chez De Martino, quelques années plus tard, des réflexions d'un tout autre ordre. De Martino était conscient du renouvellement qu'il était en train d'élaborer et de la distance qu'il prenait ainsi par rapport à ses recherches précédentes. *La Fine del mondo* se donne explicitement comme une reprise

17. G. Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*, Paris, Le Seuil, 1977.

18. E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, op. cit. : 25.

19. *Ibid.* : 18-19.

20. Elle sera reprise plus tard dans la section de *La Fine del mondo* consacrée à l'observation ethnographique.

21. E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, op. cit. : 5.

22. B. Croce, *Frammenti di Etica* (1922) : 22-24, cité in *ibid.*

23. E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, op. cit. : 8, note 1 : « Non vi è dunque tra noi e loro un rapporto culturale di filiazione diretta, ma piuttosto di lontana cuginanza, con paternità incerta. »

24. « Una fatica molesta e grave », *Ibid.*







San Giorgio, juin 1959. Le jeu de la faucille. Reconstitution rituelle. Cl. F. Pinna, © Archives F. Pinna.

de l'ensemble de son travail d'anthropologue<sup>25</sup> : « Ce travail, écrit-il dans un texte prévu pour constituer l'introduction, devrait permettre de considérer dans une nouvelle perspective les thèmes que j'ai abordés dans *Il Mondo magico* (le risque de ne pouvoir exister dans aucun monde culturel possible), dans *Morte e pianto rituale* (la crise du deuil, telle qu'elle est vécue dans le monde antique et dans la civilisation chrétienne), les recherches ethnographiques dans l'Italie du Sud (le retour, hors contexte, du mauvais passé dans *La Terra del rimorso*) et les limites de la christianisation des campagnes de l'Italie méridionale dans *Sud e magia...* »<sup>26</sup>

On sait quel rôle le concept de crise de la présence a joué dans la pensée de De Martino. Or c'est notamment dans *La Fine del mondo* que ce concept – qu'il avait élaboré à partir de prémisses philosophiques et psychiatriques – allait trouver une nouvelle formulation. Fortement marqué par la notion marxiste et existentialiste d'aliénation de la conscience, ce concept lui avait jusqu'à servi à interpréter, en termes psychiatriques et philosophiques, une situation de crise de la socialisation de l'individu au sein de la culture de son temps. La crise de la présence, la « difficulté à être », ce sont, pour De Martino, l'isolement radical, la solitude, la perte de tout contact avec le réel, le risque de folie. Dans *La Fine del mondo*, pour la première fois, cette notion l'amène à désigner un

objet culturel déterminé dont il s'agit d'explorer la nature : la représentation, collective et culturelle, de l'Apocalypse en tant qu'image de la fin des Temps. À partir de là, l'étude des représentations de l'Apocalypse allait devenir un instrument pour comprendre un des aspects constitutifs de la culture, telle qu'il l'avait définie quelques années plus tôt, à savoir comme « la puissance formelle de faire passer dans la valeur sociale ce qui dans la nature court vers la mort. Grâce à cette puissance formelle l'homme se constitue comme celui qui peut donner la mort [...] en obligeant ainsi ce qui arrive contre l'homme, et sans son intervention, à se soumettre à une règle culturelle »<sup>27</sup>.

L'élaboration de ce texte sur les apocalypses conduit De Martino à franchir un pas décisif, à passer du drame de la personnalité qui risque son existence face aux contraintes imposées par la culture (une « scène philosophique » propre au marxisme et à l'existentialisme) à l'étude des représentations collectives de la crise, de la chute ou de l'anéantissement de la culture. Il s'agit donc pour lui d'étudier cette représentation dans sa diversité historique et culturelle. Le rapport entre l'Antiquité clas-

25. Ce point est reconnu par C. Gallini, dans son introduction à E. De Martino, *La Fine del Mondo*, op. cit. : xviii-xx.

26. E. De Martino, *La Fine del mondo*, op. cit. : 6.

27. E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, op. cit. : 236.

sique et la civilisation chrétienne sera, comme dans d'autres ouvrages, longuement analysé. Mais il s'agit aussi de comprendre le thème de la Fin comme une limite permanente, propre à toute culture. C'est là que le thème de la « crise de la présence » revient : « Avant d'aborder notre recherche sur les apocalypses culturelles, il faut évaluer la fin de l'ordre du monde dans sa signification universelle de risque anthropologique permanent, comme risque de ne pouvoir être dans aucun monde culturel possible. »<sup>28</sup>

Nous savons que ce risque est, pour De Martino, celui de la rupture du lien social, et de la pathologie mentale qui en découle. Mais là aussi, son attitude a fortement changé. En 1958, De Martino se méfiait de Freud, et lui opposait Hegel. Quelques années plus tard, il expose un tout autre point de vue : « Un psychanalyste pourra toujours considérer comme superficielle et sommaire toute analogie établie entre la réalisation rituelle d'un mythe dans la vie religieuse et l'abréaction comme phase fondamentale de la thérapie psychanalytique. De son côté, l'historien des religions voudrait des analyses détaillées, capables de mettre l'accent sur les différences, et pas seulement sur les ressemblances entre ces deux phénomènes. Toutefois, il ne fait aucun doute que le rapport entre l'articulation qui s'établit, à travers l'action rituelle, entre le mythe et le rite d'une part et la thérapie psychanalytique d'autre part, est un des thèmes les plus féconds du développement récent des sciences religieuses. »<sup>29</sup>

On a vu en quels termes De Martino condamnait l'ethnographie exotique dans *Morte e pianto rituale*. L'étude des peuples sans écriture, ces « cousins éloignés » appartenant à d'autres civilisations, lui semblait une tâche impossible, voire inutile. Dans le plan de *La Fine del mondo* qu'il a laissé, toute une partie de l'analyse devait être consacrée « aux mouvements prophétiques de libération » des peuples du Tiers Monde. De Martino sort ainsi de la perspective européeniste et se propose de considérer la civilisation occidentale sous un autre jour. L'Europe reste le « centre de référence » de tout jugement anthropologique, mais elle devient une « unité de mesure qu'il s'agit de mettre en question »<sup>30</sup>. Le marxisme lui-même devient un objet d'analyse anthropologique. Il ne s'agit donc plus de justifier en termes marxistes le travail de l'anthropologue, mais, à l'inverse, de comprendre les aspects apocalyptiques du mouvement marxiste. Naturellement, ce n'est pas De Martino qui reprendra la théorie, défendue par un Mircea Eliade, qui voit dans le marxisme un mouvement religieux de salut, un travestissement « judéo-chrétien du vénérable mythe européen de l'âge d'or »<sup>31</sup>. De Martino pense plutôt que le marxisme porte en soi une *tendance à la transcendance* que la pensée matérialiste dissimule avec honte, et n'arrive pas à libérer complètement : « La réduction de l'activité essentielle de l'homme à la subjectivité économique constitue la limite du matérialisme historique. La doctrine marxienne elle-même n'aurait pas été possible sans l'ethos qui la soutient, même s'il s'agit d'un ethos qui a honte de soi, et qui ne se reconnaît pas comme le fondement transcendantal de la prise de conscience révolutionnaire, et de la *praxis* qui transforme le monde... »<sup>32</sup>

La réflexion sur cet *ethos de la transcendance*, qui n'a chez lui rien de religieux, mais qu'il faut plutôt concevoir comme une tendance utopique de l'humanité à se dépasser (et, en ce qui concerne les classes opprimées, à transformer leurs souffrances en valeur commune) demeure, dans la dernière partie de *La Fine del mondo*, à l'état d'ébauche. Les quelques pages qui y sont consacrées sont pleines de lacunes, de répétitions, d'intuitions restées inexplicables. Sans doute l'expression la plus forte de cette idée se trouve-t-elle dans une page consacrée à la grève générale – écrite à l'occasion d'une grève des mineurs français contre le général De Gaulle. C'est un texte d'une forte intensité, où on reconnaît le talent d'écrivain de De Martino : « La grève est une grande force humaine, elle implique une démystification complète de la promesse chrétienne du jour du Jugement Dernier. C'est une mesure concrète, intime, solennelle et collective de la puissance de l'homme à transformer sa société. De sa capacité de la modeler selon la justice. La grève n'est pas violence : plus la grève est elle-même, responsable, disciplinée, étendue à des centaines de milliers d'ouvriers, moins elle a besoin de violence, et de rébellion contre la police. La grève se réalise ainsi dans un calme terrible. Un calme souverain, sûr de soi, et de sa puissance illimitée. Un calme serein, parce qu'il sait éviter d'abuser de son pouvoir. *Le but de la grève est cet ethos : la grève est pure irrésistible force morale et matérielle*, qui suscite des vagues de plus en plus fortes de solidarité. Contre la grève, la force-violence ne peut rien, elle est l'arme du monde nouveau, l'arme qui lui ouvre le chemin. »<sup>33</sup>

Cette vision de l'ethos, à la fois utopique et historique, amène De Martino vers une nouvelle perspective. L'ethnologie doit se nourrir de cette « force qui suscite des vagues de solidarité ». Portée par cette tension d'une communauté qui dépasse ses limites, l'ethnologie nouvelle, la « science historique de l'*ethnos* » selon ses propres termes, doit fonder un nouvel humanisme, capable de réaliser, dans la rencontre des *plèbes rustiques*<sup>34</sup> de l'Occident et des peuples non occidentaux un nouvel idéal de l'humanité. L'ethnologie reçoit donc sa nouvelle définition : elle doit devenir *une science historique et eurocentrique de l'ethnos*.

On ne trouvera donc chez De Martino ni un marxisme banal, ni une préfiguration de la pensée postmoderne. *La Fine del mondo* fait plutôt apparaître une utopie de l'unité renouvelée de l'humanité (un « humanisme ethnographique », plus noble et plus ouvert à l'ensemble des peuples du monde que celui de la Renaissance européenne) vers laquelle devrait tendre, à ses yeux, toute recherche anthropologique.

On en conclura que De Martino, qui a incontestablement réouvert le champ des études anthropologiques en Ita-

28. E. De Martino, *La Fine del Mondo*, op. cit. : 15.

29. E. De Martino, *idem* : 229.

30. E. De Martino, *idem* : 5.

31. E. De Martino, *idem* : 422, qui cite M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, pp. 20 et suivantes.

32. E. De Martino, *La Fine del mondo*, op. cit. : 434.

33. E. De Martino, *idem* : 445 (passage souligné par moi).

34. E. De Martino, *idem* : 400.



lie, a longtemps, du même geste, rigoureusement délimité son objet et ses objectifs. L'anthropologie est à ses yeux, jusqu'à *La Fine del mondo*, un moyen d'élargir, sous certaines conditions, le champ des études historiques. Longtemps, avant la nouvelle ouverture de sa dernière recherche sur les apocalypses, il a cru qu'elle était aussi, en tant que discipline autonome, destinée à disparaître. De là, le paradoxe d'ouvrir la recherche anthropologique et historique en Europe à des perspectives nouvelles, et de mettre simultanément à distance – presque de confiner dans le domaine des entreprises impossibles – toute recherche sur les populations extraeuropéennes, ces peuples qui lui semblaient trop éloignés, trop mal connus pour faire l'objet d'une connaissance historiquement fondée. De ce point de vue, l'ethnologie lui apparaît, à la rigueur, comme une discipline sans objet. C'est cette perspective d'ensemble que *La Fine del mondo* s'apprêtait à mettre radicalement en question. Mais ce livre est resté inachevé. Il est resté méconnu et peu étudié pendant de longues années. Longtemps, l'œuvre de De Martino aura donc exercé un double effet : sa forte

pénétration des enjeux théoriques et politiques de l'étude anthropologique du monde paysan aura une influence durable et indéniable sur l'anthropologie et sur l'histoire italienne<sup>35</sup>. Toutefois, la conscience aiguë des enjeux de l'observation ethnographique s'accompagne aussi chez lui d'une forte méfiance, parfois même d'une nette réticence vis-à-vis de la pratique de terrain, sans laquelle notre discipline, qu'elle s'exerce en Europe ou ailleurs, cesse d'exister. C'est sans doute dans ces paradoxes – mais aussi dans la voie nouvelle qui s'esquisse dans *La Fine del mondo* – qu'on peut cerner à la fois la force et les faiblesses de l'œuvre de De Martino, l'intimité et la distance qui nous lient et nous séparent encore et pour longtemps de cette pensée dont on n'a pas fini de mesurer la portée.

35. L'influence de De Martino sur l'histoire italienne, notamment sur l'ensemble des recherches consacrées à la culture paysanne, mériterait à elle seule une étude à part. Citons ici simplement le cas des *Benandanti* de Carlo Ginzburg. Voir à ce propos l'hommage que Ginzburg lui rend dans l'introduction. Cf. C. Ginzburg, *I Benandanti*, Turin, Einaudi, 1966 : xv.

Province de Calanzano, cimetière de Sambiasse, novembre 1976.  
Lamentations rituelles. © F. Faeta.

