

Ernesto De Martino, *La fin du monde et l'anthropologie de l'histoire*

Ernesto de Martino, The end of the world and the anthropology of history

Ernesto de Martino, El fin del mundo y la antropología de la historia

Daniel Fabre



Édition électronique

URL : <http://assr.revues.org/24888>

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2013

Pagination : 147-162

ISBN : 13-978-2-7132-2394-5

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Daniel Fabre, « Ernesto De Martino, *La fin du monde et l'anthropologie de l'histoire* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 161 | Janvier-Mars 2013, mis en ligne le 30 mai 2016, consulté le 02 janvier 2017. URL : <http://assr.revues.org/24888> ; DOI : 10.4000/assr.24888

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.

© Archives de sciences sociales des religions

Daniel Fabre

Ernesto De Martino, *La fin du monde* et l'anthropologie de l'histoire

Le dernier écrit d'Ernesto De Martino a tous les caractères d'un *work in progress* et ceci ne manque pas d'amplifier de façon troublante son effet. La modernité a promu la valeur supérieure de l'esquisse – il y a dans le *Journal* de Delacroix une page lumineuse sur cette mutation qui se produit sous ses yeux, vers 1850 – comment, alors, ne pas être sensible au fait que ce texte ultime qui se donne pour but de dévoiler la nature apocalyptique des crises du monde contemporain ait été, tout comme *L'homme sans qualités* de Musil, privé de sa fin, arrêté en plein élan, tardivement révélé comme un chantier en cours, un parcours labyrinthique, une œuvre ouverte ? Il n'en reste pas moins que De Martino a la claire conscience de ce qu'il vise et des instruments de pensée qu'il souhaite mettre en œuvre. « L'ouvrage veut apporter une contribution à l'analyse ethnologique des apocalypses culturelles » (De Martino, 2002 : 5) écrit-il dès la première ligne de son ébauche d'introduction, enracinant donc son projet au sein d'une discipline, l'ethnologie, et non, comme il aurait été possible et légitime, l'histoire culturelle ou l'histoire des religions... Je voudrais, dans cet article, interroger d'abord ce rattachement disciplinaire ouvrant, dans un second temps, un débat sur la spécificité du projet de De Martino dans ce livre pareil à nul autre. Mon entreprise constitue sans aucun doute un pas de côté par rapport à la perception italienne de De Martino, très utilement attachée à éclairer certains aspects de la généalogie philosophique de sa théorie de la culture en mettant en évidence les deux lignées dont il hérite et qu'il absorbe à sa manière : l'hégélianisme revu par Croce et l'existentialisme de Heidegger et Sartre¹. Je ne dirai rien, ici, de ces filiations puisqu'il s'agit au contraire de retrouver De Martino là où la distance d'un demi-siècle le place à son insu : dans ce moment de la culture européenne, qui semble aujourd'hui révolu, où quelques philosophes, sociologues, anthropologues et historiens marginaux ont entrepris, en général dans une distance fascinée au marxisme si ce n'est ouvertement contre lui, de proposer d'autres scénarii historiques de vaste ampleur dans lesquels, au prix et

1. Je pense aux travaux de Placido Cherchi (1994), et, surtout, de Gennaro Sasso (2001).

au terme d'un détour, les fondements même de l'« Occident » se sont trouvés repensés².

Nommer un savoir, construire un objet

Ethnologie donc, mais quels sont les aspects de ce livre qui ont attiré – et attirent encore – l'attention des ethnologues, justifiant ce rattachement revendiqué ? J'en repère aisément quatre, deux concernent le choix du « terrain », deux autres la théorie de la relation ethnologique envisagée dans ses dimensions heuristique et éthique.

Côté terrain, nous ne pouvons être que très surpris : rien ou presque ne rappelle les grandes enquêtes dans l'Italie du Sud et ce qu'il est convenu d'appeler la trilogie méridionale dont le dernier volet – *La terra del rimorso* – est à peine clos³. Les passages qui font allusion à cette longue expérience, par exemple celui, justement fameux, sur « le clocher de Marcellinara », ont une valeur quasi allégorique⁴. En fait, l'intérêt ethnographique du chercheur s'est déplacé vers les messianismes révolutionnaires du Tiers Monde qui, de Worsley à Lanternari en passant par Müllmann et Pereira de Queiroz, sont un des chantiers les plus créatifs des années 1950-1960. De Martino a bien perçu cette nouveauté, il la saisit au moment de son émergence et l'on devine à quel point elle l'a profondément marqué, suscitant, peut-être, la mise en mouvement de son grand œuvre. En tout cas, cette question neuve le conduit à relire quantité de comptes rendus ethnographiques qui détaillent l'expression tribale d'une « fin du monde », liée le plus souvent au traitement mythique et rituel de l'irruption des visiteurs puis des colonisateurs européens.

Côté théorie, nous trouvons d'abord, dans une expression plus travaillée et plus méthodique, une définition de « *l'humanisme ethnographique* » qui plaide pour l'élargissement des savoirs sur l'homme vers les sociétés « autres » du présent et du passé. Ce qui rappelle, bien sûr, l'appel de Marcel Mauss à recueillir attentivement la lumière qui émane toujours des « lunes mortes, ou pâles, ou

2. Cette réflexion a fait l'objet de discussions lors d'une présentation à Rome en septembre 1999 (Séminaire « *La fine del mondo* di De Martino », Istituto dell'Enciclopedia italiana). Une première esquisse est parue dans les *Annali del dipartimento di storia della Facoltà di lettere e filosofia*, Università di Roma-Tor Vergata, 2006.

3. Il est habituel de regrouper sous cet intitulé générique de « trilogie méridionale : *Morte e pianto rituale : Dal lamento funebre antico al pianto di Maria* (1958), *Sud e magia* (1959) et *La terra del rimorso* (1961) ». Les deux derniers ont été traduits et publiés par Gallimard sur recommandation de Michel Leiris (je me permets de renvoyer sur leur accueil à Daniel Fabre (1999 : 207-236)).

4. Il s'agit d'un épisode de l'enquête de terrain de De Martino au cours duquel, transportant un informateur du lieu dans sa voiture, ce dernier ne cesse de fixer des yeux avec angoisse son clocher qui s'éloigne, occasion, pour De Martino, d'une brillante analyse de la notion d'espace d'appartenance (De Martino, 2002 : 480-481).

obscur, au firmament de la raison⁵ ». Mais ce décentrement ne peut être que partiel dans la mesure où le poste d'observation reste fixe, car ancré dans l'Occident – la seule culture qui ait construit un savoir sur la rencontre des cultures « autres » – et lui revenant toujours en quelque façon ; cependant, la conscience de cette limite permet de fonder explicitement le savoir ethnologique sur la confrontation et de construire un point de vue où « le “soi” et “l'autre” sont saisis comme deux manières possibles d'être homme » (De Martino, 2002 : 391) opération que De Martino nomme d'une expression oxymorique frappante, « l'ethnocentrisme critique ».

Ces réflexions, clairement rattachées aux objets, aux méthodes et à la pensée ethnologiques, ne représentent, de fait, qu'une petite partie des dossiers et des développements rédigés de *La fine del mondo*. Les ethnologues qui se réfèrent à De Martino leur accordent une extrême importance mais un lecteur attentif pourrait aussi bien les percevoir comme marginales, frappé qu'il serait par les longs chapitres consacrés à la psychopathologie, au christianisme ancien, à l'apocalypse marxiste ou à la dérédiction moderne dont témoigne la littérature... Pourtant De Martino n'en démord pas, c'est bien de *l'ethnologie* qu'il est en train d'écrire. Mais qu'entend-il exactement par ce terme ? Même si son usage comporte encore quelques traces de la conception dominante (« l'ethnologie comme science des sociétés primitives et archaïques »), en plaçant au centre de sa démarche non plus l'objectivation des sociétés lointaines mais la « rencontre ethnographique » elle-même, De Martino déplace de façon décisive l'axe de la définition. Que cette rencontre ait lieu dans le contexte colonial explique que la désignation de son « terrain » change : l'ethnologue ne travaille plus sur des mondes « archaïques » ou « primitifs » mais sur le « Tiers Monde », expression, adoptée par Lanternari, qui, à l'époque de la rédaction du livre, fait ouvertement référence à la décolonisation et aux mouvements autochtones de résistance et de libération. Il s'agit donc d'une *ethnologie de la rencontre* en situation d'inégalité, de violence, de domination symbolique. Ce renversement ne reflète pas simplement les conditions de l'enquête ethnographique, il doit donner forme à tous les objets de l'ethnologie, nécessairement pétris de rapports de force, de conflits ouverts ou latents, d'interprétations réciproques et de malentendus... – thème déjà central, à plus petite échelle, dans ses travaux sur le Sud italien.

L'objet intellectuel construit par De Martino dans *La fine del mondo* traduit donc logiquement cette conception. Il est d'une telle complexité que l'état inachevé du manuscrit a pu faire douter de la possibilité de sa réalisation. Tenons-nous en au noyau : il s'agit de penser dans leurs relations trois formes et trois moments essentiels de l'expérience apocalyptique : les attentes millénaristes du Tiers Monde, l'effondrement, dans le monde occidental, des valeurs

5. Phrase sur laquelle Claude Lévi-Strauss conclut son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » *in* Mauss, 1950 : LII.

attachées à une conception progressiste et finalisée de l'histoire, le messianisme chrétien au temps de son émergence. Un triangle donc, où le rapport qui unit les côtés est bien explicité. Entre l'Occident moderne et le Tiers Monde le sens de l'apocalypse est généralement inversé : au sentiment, dans le premier cas, qu'un point final a été atteint alors que triomphe un relativisme intégral des cultures et des valeurs, s'oppose, dans le second, la perspective d'une possible libération, d'une sortie de la condition dominée. Ces deux situations contemporaines sont articulées aux premiers temps du christianisme, et ce pour deux raisons. Celui-ci offre à la plupart des millénarismes du Tiers Monde – mais non à tous – une matrice symbolique efficace tandis que l'apocalypse *no future* de l'Occident contemporain peut être interprétée comme le dernier reflux des valeurs dont le christianisme a été l'initiateur ou, du moins, l'humus idéologique. Cette mise en relation ouvre donc la voie à une double analyse des commencements du millénarisme apocalyptique, l'une se rapportant aux premiers temps de l'Église, l'autre aux réactions des « autres » face à l'Occident.

Cette pratique de la recherche et cette construction de l'objet nous situent assez loin de l'ethnologie telle qu'elle existait au milieu du siècle dernier. Et De Martino en est tellement conscient qu'il consacre les premières lignes de son projet d'introduction à sa conception personnelle dont on ne peut douter que tous les mots en ont été pesés : [j'entends] « par ethnologie la comparaison critique des histoires des peuples aujourd'hui vivants conduite à partir de l'histoire de la culture occidentale utilisée comme point de référence et, en même temps, comme unité de mesure destinée à être mise en cause et à être à son tour mesurée dans un mouvement de “co-mesuration” réciproque » (De Martino, 2002 : 5). Définition qui inclut celle de l'ethnocentrisme critique mais qui, surtout, justifie le fait de construire un objet qui ne soit pas borné *a priori* par des limites d'espace et de temps puisque c'est la confrontation de longue durée – entre l'Occident et les « autres » – qui, comme tension organisatrice, est le seul et unique foyer des relations qui le constituent. Aujourd'hui nous ne dirions plus « ethnologie » pour qualifier cette démarche et cette ambition, elles relèveraient plutôt de l'« anthropologie ». Or, De Martino n'introduit ce terme que de manière très hésitante, et sous la forme d'un adjectif à la valeur assez vague, à la fin de la définition dont j'ai cité le début. Il explique, en effet, que son « ethnologie réformée » – ce sont ses termes – aboutira « à un approfondissement de la conscience anthropologique ou humaniste ».

Le débat sur le nom que l'on donne à une discipline, dans une période historique donnée, n'est jamais un exercice gratuit, un jeu sur les mots. Dans le dossier sur les apocalypses chrétiennes, De Martino ne semble pas savoir encore s'il s'affirmera historien ou anthropologue mais le projet d'introduction, certainement rédigé plus tard, est sans ambiguïté, il est ethnologue selon sa propre « ethnologie réformée ». Sa défiance face au terme « anthropologie » est d'ailleurs plus ou moins explicitée dans son commentaire des textes de Lévi-Strauss sur

la discipline ethnologique, textes écrits en marge de son grand œuvre. On se souvient que Lévi-Strauss distingue et dénomme trois moments différents de la recherche : l'ethnographie comme enquête empirique sur le terrain, l'ethnologie comme analyse, y compris comparative, d'un système culturel particulier, l'anthropologie comme « connaissance globale de l'homme, embrassant son sujet dans toute son extension historique et géographique ⁶ ». N'est-ce pas là le cadre et la perspective dans lesquels De Martino inscrit son actuel projet ? En fait non, car Lévi-Strauss, à la recherche de règles qui rendent compte de la diversité apparemment infinie des pratiques et des institutions, oriente l'anthropologie, au sens plein du terme, vers la découverte des « universaux » ou des « invariants » de la culture. Objets paradoxaux s'il en est puisque, définis par leur stabilité, leur régularité, leur automatisme et leur caractère non conscient, ils possèdent quasiment tous les traits qui s'appliquent aux phénomènes naturels dont la science de la matière exprime les lois. Donc, pour Lévi-Strauss, l'objet de l'anthropologie qu'il nomme « la culture » est opposé à la nature, en tant que marque de l'hominisation accomplie, tout en conservant les principaux caractères, hormis la reproductibilité expérimentale. Sans exprimer en termes aussi explicites sa distance, De Martino refuse ce programme et, avec lui, tend à écarter le mot « anthropologie » lui-même ⁷.

Ce faisant, me semble-t-il, il reste fidèle à son tout premier livre, *Naturalismo e storicismo in etnologia*, imprimé en 1940. Tout en conservant l'ambition d'une science générale de l'homme, contrastant donc avec le relativisme dominant de l'anthropologie culturelle américaine, il propose non une anthropologie de la culture, dont il repèrera, chez Lévi-Strauss, la matrice naturaliste, mais une *anthropologie de l'histoire*. Celle-ci se démarque des anthropologies classiques en subsumant les notions de fonction et de sens dans celle de valeur dont il trouve l'expression aussi bien dans les œuvres les plus élaborées de la pensée et de l'art que dans les pratiques et les institutions les plus communes. L'histoire est donc l'objet, je dirai même le seul objet possible, c'est ce qui explique que toutes les disciplines qui traitent de l'homme, de ses sociétés et de ses œuvres ne sont que variations sur un programme historique fondamental. D'où les limites de l'opposition, que Lévi-Strauss propose, de l'histoire et de l'ethnologie, la première traitant des expressions conscientes, la seconde des expressions inconscientes de la vie en société : « La distinction entre perspective historique et perspective ethnologique, comme la formule Lévi-Strauss, est artificielle et inadéquate. Demeure l'unique science historique enrichie des acquis progressifs de la sociologie, de la psychologie, de la psychiatrie, de l'ethnopsychiatrie, du

6. Lévi-Strauss, 1958 : 388. De Martino cite ce passage dans De Martino, 2002 : 407.

7. Ce choix, sensible dans l'œuvre posthume, est moins évident dans l'article qui en est la préfiguration – « Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche » (De Martino, 1964) – où le terme anthropologie vient commodément sous la plume sans que soient explicités les problèmes que son usage pose à De Martino.

folklore, de l'ethnologie classique, de l'anthropologie et de la linguistique » (De Martino, 2002 : 405-406). Expression de son historicisme, lui aussi « réformé », cette anthropologie générale historique ne peut qu'évoquer avec une force stupéfiante les grandes thèses de Max Weber sur le caractère nécessairement historique – car non nomothétique – de toutes les sciences de l'homme⁸ ; et De Martino choisit finalement de la nommer « ethnologie » puisque ce terme présente, à ses yeux, l'avantage de placer au centre du processus historique la relation de l'Occident et des autres dont la rencontre ethnographique n'est qu'un cas particulier qui induit une façon spéciale d'élaborer la connaissance. Dans l'ethnologie ainsi conçue, situation historique, problématisation scientifique et méthode de recherche se trouvent donc, presque idéalement, liées dans un rapport d'engendrement, et le désir de comprendre s'accomplit en remontant jusqu'aux fondements de la violence hégémonique.

Anthropologies de l'histoire

On a souvent dit que *La fine del mondo* était un livre météore, difficile à situer dans les courants intellectuels de son temps. La préface par laquelle Clara Gallini l'a présenté, en 1977, de même que le compte rendu par lequel Vittorio Lanternari l'a accueilli (Lanternari, 1997 : 113-128), témoignent à l'évidence d'un extrême embarras. En effet, dans ce grand livre posthume De Martino semble pour une part se renier lui-même ; non seulement il n'inscrit pas sa conception de l'histoire dans l'ambiance, alors intellectuellement dominante, du marxisme mais il fait place, sans les réfuter en détail, à des analyses comme celles de Cohn, Mühlmann et Eliade qui traitent de la révolution communiste comme d'un mythe apocalyptique (De Martino, 2002 : 415-445). D'autre part, la référence à l'œuvre d'Oswald Spengler, *Le Déclin de l'Occident* (1918) – même si elle est, presque toujours, mise à distance critique – et le recours insistant à la psychologie jungienne, s'agissant, en particulier, de repérer la thématique des « délires de fin du monde », opèrent un déplacement visible vers des théories alors qualifiées de politiquement réactionnaires⁹. À mon sens, il est impossible de s'arrêter à ces jugements conjoncturels pour situer De Martino à sa vraie place et saisir comparativement son projet. Celui-ci se comprend mieux si l'on prend au mot son ethnologie conçue comme anthropologie de l'histoire ; alors s'ouvre le dialogue avec d'autres œuvres que l'on peut situer dans le sillage de Weber, sociologue dont l'œuvre majeure est accessible au public italien depuis

8. Référence wébérienne explicitée dans la puissante épistémologie générale des sciences sociales de Jean-Claude Passeron (1991).

9. Le recours aux descriptions de Jung et, peut-être, mais je serais plus prudent sur ce point, à la notion d'inconscient collectif qui va avec, est souligné par Clara Gallini et Marcello Massenzio dans leur nouvelle introduction à l'œuvre (De Martino, 2002 : XXII).

1961, dont De Martino a encouragé la traduction mais qu'il ne cite *jamais* alors que Lanternari y faisait pourtant quelque allusion déferente mais rapide¹⁰. Or son livre posthume sur les fondements religieux de l'économie, mais aussi ceux de Norbert Elias sur le « processus de civilisation », de Johan Huizinga sur le jeu et les crises de la civilisation et ceux à venir de Pierre Francastel sur les ruptures dans l'histoire de la figuration¹¹, de Philippe Ariès sur l'histoire du sentiment de l'enfance et de la mort, de Louis Dumont sur la genèse et la forme occidentale de l'individualisme, de Claude Lefort sur la démocratie et la réaction totalitaire, de Marcel Gauchet sur l'histoire occidentale du sujet, ou même de Michel Foucault sur les généalogies européennes de la raison, du savoir, du pouvoir et du moi, me semblent présenter une affinité intellectuelle, une manière de découper les objets, un souci de reconstruction problématisée de l'espace et du temps historiques qui, au-delà d'évidents contrastes, finissent par constituer un style d'analyse éloigné tout autant des prudences de l'érudition académique que de l'improvisation sans fondement de certaines philosophies de l'histoire. En tout cas, la variété des domaines de l'expérience humaine pris en compte et l'échelle des temps et des sociétés interrogés – à commencer par cet « Occident » dont on tient à souligner la singularité intrigante au sein des civilisations du monde – suffisent à justifier le rapprochement. L'anthropologie de l'histoire n'est ni de l'histoire anthropologisée ni de l'anthropologie historique ni ce que l'on pourrait appeler de la macrohistoire. Œuvre de chercheurs qui ne sont pas des historiens académiquement estampillés mais plutôt des philosophes, sociologues, ethnologues ou « historiens du dimanche » comme Ariès se nommait avec ironie, sa finalité est de produire ce que Norbert Elias appelle une « histoire structurée ». Elle donne lieu à des projets dont l'ambition est comparable et l'interrogation centrale de même portée. À un regard éloigné, elle constitue, au cœur du XX^e siècle, entre 1930 et 1980, un filon mal identifié, dans lequel se retrouvent des parcours personnels originaux ; nous le percevons d'autant mieux aujourd'hui que ces ambitions-là ont quasiment quitté la scène pour laisser place à un retour de l'enfermement disciplinaire, du découpage monographique et, à l'autre extrémité, de l'essai d'humeur ; autant de formes du travail intellectuel contre lesquelles, précisément, l'anthropologie de l'histoire réagissait¹².

10. Cette absence de Max Weber – premier grand théoricien du prophétisme – fait question. Or, ce qu'il est convenu d'appeler la seconde *Collana viola* que De Martino propose à Einaudi en janvier 1960, contient les *Scritti di sociologia delle religioni* (qui seront traduits et publiés par Pietro Rossi, mais ailleurs) à côté du premier projet de *l'Esperienza della fine del mondo* (alors en collaboration avec Bruno Callieri). Ce sont de tels décalages et oublis qui donnent à penser. Sur ces faits voir Pavese, De Martino, 1991 : 181-187 en part.

11. J'ai présenté une première réflexion sur « Francastel, anthropologue de l'histoire » à l'occasion du colloque *Francastel, historien de l'art*, Institut national d'histoire de l'art, Paris, 7-8 novembre 2011.

12. Norbert Elias analyse et déplore un aspect de ce déplacement dans un texte important « Le repli des sociologues dans le présent » (Elias, 2003 : 133-144).

Cette mise en situation, dont je concèderais qu'elle est hypothétique et paradoxale, aide-t-elle à mieux formuler l'originalité de De Martino dans son grand œuvre inachevé et l'écart qui, d'un coup, s'est créé avec quelques-uns de ses proches ? Je pense que oui et je vais tenter de le montrer en repérant, trop rapidement, les affinités théoriques qui lient cet ensemble d'œuvres, les procédures de découverte qu'elles partagent, les thématiques qui, entre elles, se font écho. Bien évidemment le déplacement de De Martino est loin d'être complet – même si, j'en suis convaincu, le livre qui serait sorti des quelques années de travail qui lui ont manqué aurait mieux affirmé ces voisinages –, je soulignerai donc pour finir, à côté des points de contacts et des convergences, les distances que De Martino a maintenues avec le foyer latent d'une anthropologie de l'histoire.

Convergences et accords

Une manière insolite de construire son objet de recherche en croisant deux stratégies ordinairement séparées, voire jugées incompatibles, marque fortement le projet de *La fine del mondo* et le situe dans le champ que je viens de délimiter. Revenons à la manière dont il *structure l'histoire*, pour reprendre la formule de Norbert Elias. Il construit, avons-nous vu, un triangle avec deux modèles d'apocalypses contemporaines opposés – celui des colonisés en lutte et celui de l'Occident colonisateur – et un modèle antérieur – celui du protochristianisme sur lequel les deux autres sont entés de façon inverse. Si l'on considère d'un peu près ce triptyque, on remarquera qu'il réalise la coïncidence entre des relations historiquement attestées, mais d'échelle temporelle différente, et des relations logiquement fondées dans un système complexe qui lie par un jeu d'équivalences et d'oppositions chaque volet du triptyque aux deux autres. Ce recouvrement mutuel de l'enchaînement historique et de la relation logique est la manière mise au point par De Martino pour échapper au modèle pauvre de la typologie, véritable puits sans fond dans lequel une partie des recherches sur les « nouveaux mouvements religieux » s'est perdue¹³. *La fine del mondo* ne ressemble en rien à une sorte d'herbier des apocalypses, comme il en existe tant ; nourri de descriptions, le livre accède à la généralité anthropologique en soulignant le jeu des contrastes et des reprises qui permettent de saisir dans leur réalité effective les genèses successives de l'expérience apocalyptique. Outre le fait qu'un tel modèle est une réponse adéquate aux arguments que Wittgenstein opposa aux fresques évolutionnistes de Frazer (Wittgenstein, 1977 : 35-42), il serait aisé de démontrer que les grandes œuvres d'anthropologie de l'histoire utilisent assez systématiquement ce mode de recouvrement. Par exemple, l'opposition des sociétés hiérarchiques et des sociétés individualistes chez Louis Dumont ne correspond ni à

13. Voir plus haut dans ce volume la seconde « Préface » de Vittorio Lanternari (1973) à *Movimenti di liberazione e di salvezza...*

une typologie essentialiste ni à une succession historique universelle mais bien à une sorte de combinatoire qui implique la présence et le traitement de chacun des deux pôles dans toutes les sociétés, ce qui peut aider à comprendre les genèses du choix singulier, unique, de l'Occident.

Le second trait, commun à la plupart des anthropologues de l'histoire, me semble d'une importance capitale dans la mesure où il subvertit l'opposition, retenue comme fondatrice de la classification des disciplines, entre l'individuel et le collectif, le psychologique et le sociologique. Il ne s'agit pas de recoller les deux morceaux après coup ni de résoudre en changeant de point de vue les problèmes qui échappent à l'autre logique disciplinaire. La nouveauté du travail de De Martino sur les apocalypses psychopathologiques s'inscrit dans cette subversion. Il manifeste une curiosité, alors exceptionnelle, pour ce que la folie dit de la société et du sujet dans lequel elle advient. Là où Michel Foucault a plongé dans le mouvement de l'histoire le couple raison-déraison en repérant les effets du « grand renfermement » hospitalier qui, au milieu du XVIII^e siècle, trace la limite et la traduit en institution (Foucault, 1961), De Martino écoute le discours des sujets, y repère la thématique de la fin du monde et la relie, principalement, à l'effondrement contemporain du traitement religieux de la crise de la présence, construisant donc une autre historicité. En revanche, cette manière d'entendre le sujet n'est pas sans évoquer les dernières analyses de Michel Foucault sur l'élaboration du « soi » dans le monde antique (Foucault, 1984) – au prix d'une réorientation radicale de son *Histoire de la sexualité* auparavant limitée à *La volonté de savoir* née dans la société disciplinaire au XIX^e siècle – mais, plus encore sans doute, celles de Marcel Gauchet qui, repérant chez les malades qui consultent aujourd'hui psychanalystes et psychothérapeutes la montée des névroses d'identification, y voit un des symptômes de l'actuelle crise de l'individu (Gauchet, 1982). Cependant, la construction la plus sophistiquée qui requiert, comme une exigence programmatique, la mise en relation des transformations les plus générales de la société et des mutations de l'économie psychique est celle de Norbert Elias lorsqu'il relie la genèse de l'État moderne, le monopole de la violence publique et l'autocontrôle des pulsions (Elias, 1937). Or, de lui à De Martino la distance semble grande tant leurs perspectives générales apparaissent exactement opposées. Le « processus de civilisation » d'Elias s'inscrit, à première vue, dans une conception progressive de l'histoire ; la « fin du monde » de De Martino prend son élan dans le constat général d'une « crise » dont l'expression artistique, philosophique et psychopathologique s'intensifie depuis la fin du XIX^e siècle. Mais ces deux orientations narratives se rejoignent lorsque De Martino affronte le thème de la sortie laïque de la crise de la présence – qui implique un « *ethos del trascendimento* », une éthique du dépassement, qui met en œuvre des mécanismes psychiques et culturels apparentés à ceux du « *Zivilisation Proceß* » – et lorsque Elias, répondant aux critiques qui lui opposent l'évidence contemporaine, au cœur de l'Europe, de la violence absolue, admet

la présence latente d'une dissolution de l'économie morale telle que la dynamique de l'Occident l'a élaborée, et donc d'un processus de décivilisation toujours à l'œuvre. D'ailleurs les deux projets ont pour inspiration commune les réflexions de Freud sur le *Malaise dans la civilisation* (1929) dont certaines pages proposent, avec d'autres écrits des années 1930, un programme anthropologique complexe où se trouvent liées l'analyse du « déplacement des orientations pulsionnelles » et celle de la crise contemporaine de la civilisation¹⁴. Elias reprend ce programme en substituant à l'organicisme freudien un historicisme nourri d'une ethnographie méticuleuse des mœurs du passé européen, tandis que, dans le même mouvement, De Martino s'appuie sur les ressources de la psychiatrie, de l'ethnologie comparative et de l'histoire des religions.

Un troisième trait découle de la question initiale que posent, plus ou moins ouvertement, les anthropologues de l'histoire : comment comprendre au sein de toutes les formations sociales connues l'exception occidentale ? La réponse exige le repérage d'un basculement à partir duquel le mouvement de fond de « l'histoire structurée » devient lisible. Dans la tradition wébérienne la grande inflexion est, le plus souvent, repérée du côté du christianisme. Pour De Martino il introduit un modèle de temporalité orientée qui implique une fin du monde et impose légitimement le thème de l'*eschaton* non seulement au cœur de la théologie des fins dernières mais dans la conscience individuelle et collective commune. Tous les autres penseurs que j'ai retenus – à l'exception notable de Norbert Elias qui, sur ce point, reste fidèle à une forme de critique *a priori* du mythe et de la religion comme *illusio* – opèrent une lecture historique de l'idéologie chrétienne dans le cadre de leur questionnement. Il serait du plus haut intérêt de comparer, de ce point de vue, les divers « christianismes » qui émergent des analyses anthropologiques de l'histoire : celui de Louis Dumont retenu comme le socle de la conception moderne de l'individu¹⁵ ; celui de Marcel Gauchet qui accomplit la séparation de la société et de son fondement métaphysique et s'impose donc comme une « religion de la sortie de la religion », celle-ci étant, dans ces formes premières, entendue comme immanence, c'est-à-dire présence compacte de l'invisible fondateur au sein du monde humain (Gauchet, 1985) ; celui de Michel Foucault dont l'*Histoire de la sexualité* s'orientait vers une analyse des ruptures morales intérieures au christianisme des premiers âges, fondatrices d'une histoire européenne du sujet désirant. De Martino pourrait légitimement prendre place dans cet ensemble qui confirme avec éclat le pas de côté que tous ces penseurs réalisent. Ils ne pratiquent certes pas une histoire religieuse focalisée sur les institutions et subvertissent à leur manière l'histoire des religions en interrogeant celle-ci d'un point de vue le plus souvent extérieur à ses problématiques centrales.

14. Voir sur la dette d'Elias à l'égard de Freud, *The Norbert Elias Reader*, édité par Johan Goudbloom et Stephen Mennell (1998 : 61-62) et Elias, 2010.

15. En particulier dans ses *Essais sur l'individualisme* (Dumont, 1983).

En conséquence l'ampleur de leurs perspectives, à commencer par celle qui les porte jusqu'au point d'émergence de la différence européenne et occidentale, suscite toujours des crispations du côté des spécialistes d'une portion limitée du champ religieux, saisie dans le temps court. Les débats très vifs qui ont accompagné chacune de ces œuvres, visant surtout sa manière de penser le religieux, chrétien en particulier, m'apparaissent donc, *a contrario*, comme des révélateurs idéaux de la singularité de ces anthropologies de l'histoire.

Un dernier point de convergence ne peut, s'agissant de De Martino, que retenir l'attention. Comme il s'agit d'interroger la centralité dominante de l'Europe chrétienne et de ses « inventions » que sont l'individu, la laïcité, la démocratie..., le passage par les « autres » a été très souvent retenu non seulement comme un hommage aux vaincus de l'histoire mais comme une ressource comparative majeure. L'ethnologie – entendue dans son sens classique – est la condition *sine qua non* d'une réflexivité appliquée à l'Occident. Louis Dumont constitue, dès ses premiers travaux, dont un titre comme *La civilisation indienne et nous* (1964) révèle bien la teneur, son terrain d'indianiste comme le miroir inversé de l'Occident dans une perspective qui distingue deux façons – holiste et individualiste – de construire le rapport individu-société. À lire l'ensemble de l'œuvre, il apparaît clairement que la longue expérience indienne n'a été qu'un vaste et profond *détour* dont l'aboutissement ne pouvait être qu'une nouvelle anthropologie de l'Occident moderne et de ses façons contrastées de concevoir l'individu (Dumont, 1966, 1977, 1991). Nous avons vu que Marcel Gauchet, qui n'a pas d'expérience directe du terrain exotique mais qui s'est nourri pendant des années de la proximité intellectuelle et amicale de Pierre Clastres, place au départ de son analyse politique de la religion une définition stratégique de la religion primitive¹⁶. Norbert Elias, dont une des premières interventions publiques, à Zurich, en 1928, portait sur « l'art primitif », a sans doute donné à l'expérience du détour une place existentielle centrale lorsque devenu professeur à Accra, au Ghana, en 1962, il prend conscience, en des termes que n'aurait pas désavoués De Martino, ethnographe de la Lucanie et analyste des apocalypses, de la crise de la présence dans une société du Tiers Monde. Le constat que les personnes qui l'accueillent vivent dans un état d'insécurité physique et psychique extrême, qui ne peut être régulé que par le recours à des « êtres qui leur sont extérieurs », implique, selon lui, « une structure du moi beaucoup plus réceptive aux impulsions venues du ça » ; ce qui le conforte dans son idée que « la théorie de Freud » devait être développée, c'est-à-dire mise à l'épreuve de situations où « la formation du surmoi, de même que l'émergence du moi, était différente de la nôtre » (Elias, 1995 : 88-90).

La perspective d'un « ethnocentrisme critique » tel que De Martino l'explícite me semble donc un des traits communs à tous ces anthropologues de l'histoire même si sa mise en œuvre est très nuancée puisqu'elle va de l'expérience profonde

16. Un bel exemple de débat fondamental à ce propos : Terray ; Gauchet, 1991 : 108-147.

de l'altérité à son traitement méthodique en passant, chez Michel Foucault, par l'éloge de l'ethnologie comme la seule discipline qui, avec la psychanalyse, pose la question de l'inconscient¹⁷.

Distances et dissonances

On ne saurait nier le fait qu'il y a quelque paradoxe à situer un auteur comme De Martino au sein d'une constellation intellectuelle majeure qu'il a toujours ignorée, soit parce qu'elle n'occupait pas encore le premier plan, soit parce que ses œuvres principales étaient en gestation, soit parce que ce courant multiple était marqué négativement par son refus du marxisme, son concurrent principal sur le terrain d'une « histoire structurée » des sociétés, occidentales en particulier. De plus, le caractère inachevé de *La fine del mondo* autorise sans aucun doute la spéculation et peut inciter à remplir les vides, à dévoiler des articulations en pariant sur le fait qu'elles auraient été plus visibles dans le livre fini. Mais, il y a plus, et je souhaiterais conclure sur cette nuance importante.

L'absence de deux interrogations et la présence centrale d'une affirmation, toutes particulières, me semblent maintenir *La fine del mondo* sur la marge du courant de l'anthropologie de l'histoire auquel le lie pourtant de puissantes affinités. Je ne peux que faire une mention rapide de ces écarts. Celui qui maintient De Martino loin des analyses du *pouvoir* qui, pourtant, font corps avec la réflexion sur l'exception européenne, mériterait une réflexion approfondie. L'approche wébérienne de la religion – avec ses notions centrales de charisme, prêtre, prophétie – met en mouvement aussi bien l'œuvre de Louis Dumont, et ses notions d'égalité et de hiérarchie, que celle de Marcel Gauchet qui ne sépare jamais l'anthropologie du pouvoir et celle de la religion et aboutit à une analyse de la démocratie comme forme politique inhérente, structurellement, aux sociétés de la sortie de la religion. La même centralité, autrement conjuguée, se retrouve dans les œuvres d'Elias et de Foucault.

Une absence du même ordre concerne la réflexivité presque toujours requise s'agissant des instruments du *savoir* que De Martino semble traiter de façon différente selon les disciplines auxquelles ils appartiennent. Si l'ethnologie et, à un moindre degré, l'histoire des religions sont précisément situées, aucune distance n'est prise à l'égard des connaissances produites par la psychiatrie moderne à laquelle est attribuée une sorte de compétence neutre, du genre de celles que l'on prête aux sciences naturelles. Or, l'historicisation aurait pu s'exercer avec profit dans ce domaine. Un exemple rapide peut en donner une idée. Les apocalypses psychopathologiques qui composent la longue première partie du livre sont les produits d'un savoir historiquement constitué. Certes, l'argument n'est

17. Dans une page célèbre *des Mots et les choses* (Foucault, 1966 : 391).

pas préjudiciel, il n'enlève rien à l'immense intérêt que présentent les délires de fin du monde enregistrés auprès des patients. Il est donc légitime de mettre la schizophrénie, conçue comme une sorte de désintégration partielle du sujet dans un vide intérieur, à côté d'œuvres qui évoquent des expériences similaires, tel le « gouffre » de Baudelaire ou *La Nausée* de Sartre ; ensemble ces discours peuvent être lus comme les indices d'une forme moderne de la mélancolie et, surtout, d'un nouveau régime de la subjectivité dans lequel ce que Baudelaire appelle « l'inconnu » n'est plus au-dehors, dans le monde et dans sa part invisible, mais à l'intérieur du sujet où il se révèle sous les formes de la mémoire, du réflexe, du rêve, de l'automatisme psychique et de l'inconscient. Mais les savoirs de l'esprit qui font l'inventaire de ces abysses de l'intériorité ne sont pas eux-mêmes hors-jeu ; leur apparition accompagne ces surgissements ou ces mutations. C'est là un élément décisif de certaines œuvres d'anthropologie de l'histoire, celle de Foucault au premier chef, où l'épistémologie ne traite pas de façon abstraite des conditions d'accès à la vérité mais saisit historiquement les savoirs comme des symptômes des remaniements plus vastes qui sont une des conditions de leur possibilité.

Ces absences ou quasi-absences vont avec une permanence qui fait question dès qu'il s'agit d'articuler plus précisément *La fine del mondo* avec les œuvres qui lui sont très proches. Choisissons de conclure sur cette ultime résistance. De Martino reste indéfectiblement attaché à une théorie générale de l'humain ou, si l'on veut, à une ontologie dont il ne se résout pas à historiciser le noyau tant le passage à l'histoire du sujet lui-même, et donc de la présence, de la crise et de la récupération culturelle, a pu lui sembler vertigineux. Or, à mon sens, de façon plus ou moins explicite, toutes les grandes œuvres appartenant au filon que j'ai désigné comme anthropologie de l'histoire prennent leur élan sur le renoncement à identifier un modèle général du sujet humain. On peut, certes, poser des « conditions transcendantales du social » (Gauchet) ou opter pour une topique socio-psychologique de l'esprit (Elias) mais rien dans cela ne saurait se traduire en une définition universelle de la condition de l'homme dans le monde. Sans le fondement rassurant de l'ontologie – et ici je crois entendre le rire nietzschéen de Foucault –, il s'agit de produire sur l'homme un savoir qui serait la chronique sans fin d'un déplacement et d'une reconfiguration. Tout porte à croire que De Martino qui, sur le constat ethnographique et personnel d'une fragilité essentielle de la présence humaine, avait construit une théorie forte de la genèse religieuse de la culture¹⁸, a hésité à franchir ce pas.

Daniel FABRE

*Laboratoire d'anthropologie et d'histoire de l'institution de la culture –
Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain (EHESS-CNRS)*
daniel.fabre@libero.it

18. Voir à ce sujet Charuty, 2010 et le commentaire que nous en proposons dans Fabre & Massenzio, 2013.

Bibliographie

- CHERCHI Placido, 1994, *Il signore del limite. Tre variazioni critiche su Ernesto De Martino*, Naples, Liguori.
- CHARUTY Giordana, 2010, *Ernesto De Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*, Marseille, Parenthèses.
- DE MARTINO Ernesto, 1958, *Morte e pianto rituale: Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Turin, Einaudi.
- , 1959, *Sud e magia*, Milan, Feltrinelli.
- , 1961, *La terra del rimorso*, Milan, Il Saggiatore.
- , 1964, « Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche », *Nuovi argomenti*, n° 68-71, juillet-décembre.
- , 2002, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Clara Gallini e Marcello Massenzio, Turin.
- DUMONT Louis, 1966, *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard.
- , 1977, *Homo aequalis* 1, Paris, Gallimard.
- , 1983, *Essais sur l'individualisme*, Paris, le Seuil.
- , 1991, *Homo aequalis* 2, Paris, Gallimard.
- ELIAS Norbert, 1937, *Über den Prozess der Zivilisation*, Londres, Gräfenhainichen, 2 vol.
- , 1995, *Norbert Elias par lui-même*, Paris, Pocket.
- , 2003, « Le repli des sociologues dans le présent », *Genèses*, 52, p. 133-144, traduction de Sébastien Chauvin (éd. or. *The Norbert Elias Reader*, Oxford, Blackwell, 1998).
- , 2010, *Au-delà de Freud. Sociologie, psychologie, psychanalyse*, postface de Bernard Lahire, Paris, La Découverte.
- FABRE Daniel, 1999, « Un rendez-vous manqué. Ernesto De Martino et sa réception en France », *L'Homme*, n° 151, p. 207-236.
- FABRE Daniel, MASSENZIO Marcello, 2013, « Vies parallèles Ferdinand de Saussure avec Ernesto De Martino », *L'Homme*, n° 205, p. 137-152.
- FOUCAULT Michel, 1961, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon.
- , 1966, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.
- , 1984, *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs ; Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*, Paris, Gallimard.
- GAUCHET Marcel, 1982, « Essai de psychologie contemporaine » in Gauchet Marcel, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard.
- , 1985, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard.
- , 1991, « On n'échappe pas à la philosophie de l'histoire », *Le Genre humain*, n° 23, p. 108-147.
- GOUDSBLOM Johan, MENNELL Stephen (éds.), *The Norbert Elias Reader*, 1998, Oxford, Blackwell.
- LANTERNARI Vittorio, 1997, « Fra storicismo e ontologismo. A proposito de *La fine del mondo* », in Lanternari Vittorio, *La mia alleanza con Ernesto De Martino*, Naples, Liguori, p. 113-128.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- MAUSS Marcel, 1950, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France (avec une « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » de Claude Lévi-Strauss).
- PAVESE Cesare, DE MARTINO Ernesto, 1991, *La collana viola. Lettere 1945-1950*, présentation de Pietro Angelini, Turin, Bollati Boringhieri.

- PASSERON Jean-Claude, 1991, *Le raisonnement sociologique*, Paris, Nathan.
- SASSO Gennaro, 2001, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, Naples, Bibliopolis.
- TERRAY Emmanuel, 1991, « Sur *Le Désenchantement du monde* de Marcel Gauchet », *Le Genre humain*, n° 23, p. 108-147.
- WITTGENSTEIN Ludwig, 1977, « Notes sur *Le Rameau d'or* de Frazer », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 16 (prés. par Jacques Bouveresse), p. 35-42.

Ernesto de Martino, *La fin du monde* et l'anthropologie de l'histoire

La question de la relation d'Ernesto De Martino à l'histoire a pris dans la discussion autour de son grand œuvre posthume, La fin du monde, contribution à l'analyse des apocalypses culturelles, un caractère particulièrement aigu. En effet, tout en revendiquant son attachement à une spécification historique de tout fait social, il développe dans cette œuvre une ontologie de l'humain qui pose comme invariants la présence au monde, sa fragilité essentielle et la culture (dont la religion) comme instrument d'une reconstitution périodique et collective de l'être au monde. Historicisme ou ontologie ? Cet article vise à déplacer ce débat. Il propose d'inscrire l'œuvre ultime de De Martino dans un courant – qui prend en écharpe le XX^e siècle – attaché à construire des « histoires structurées » (Norbert Elias) ou des anthropologies de l'histoire. Toutes diverses mais de même style problématique elles sont, de fait, autant d'alternatives à la philosophie marxiste de l'histoire.

Mots-clés : Ernesto De Martino, apocalypse, anthropologie, philosophie de l'histoire, marxisme.

Ernesto de Martino, *The end of the world* and the anthropology of history

The question of the relationship of Ernesto De Martino with history took, in the discussion of his great posthumous work, The End of the World, contributing to the analysis of cultural apocalypses, a particularly acute character. Indeed, while asserting its commitment to a historical specification of any social fact, in this work he develops an ontology of human posing as invariants the presence in the world, its essential fragility and culture (including religion) as an instrument of periodic and collective replenishment of the being to the world. Historicism or ontology? This article aims to move the debate. It proposes to include the ultimate work of De Martino in a current – which takes place in the midst of the twentieth century – committed to building “structured histories” (Norbert Elias) or anthropologies of history. All different but having the same problematic style, they are, in fact, as many alternatives to the Marxist philosophy of history.

Key words: Ernesto De Martino, Apocalypse, anthropology, philosophy of history, Marxism.

Ernesto de Martino, *El fin del mundo* y la antropología de la historia

La cuestión de la relación de Ernesto De Martino con la historia tomó en la discusión sobre su gran obra póstuma, El fin del mundo, contribución al análisis de los apocalipsis culturales, un carácter particularmente agudo. En efecto, aún reivindicando su apego a una especificación histórica de todo hecho social, De Martino desarrolla en esta obra una ontología de lo humano que plantea como invariantes la presencia

en el mundo, su fragilidad esencial y la cultura (y la religión) como instrumento de una reconstrucción periódica y colectiva del ser en el mundo. ¿Historicismo u ontología? Este artículo apunta a desplazar este debate. Propone inscribir la obra última de De Martino en una corriente –que abarca el siglo XX– al que le interesa construir “historias estructuradas” (Norbert Elías) o antropologías de la historia. Todas diferentes pero del mismo estilo problemático: son, de hecho, alternativas a la filosofía marxista de la historia.

Palabras clave: Ernesto De Martino, apocalipsis, antropología, filosofía de la historia, marxismo.