

Être ensemble dans la même histoire : l'œuvre-vie d'Ernesto De Martino

Giordana Charuty

EPHE, Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain (IIAC)
2018

POUR CITER CET ARTICLE

Charuty, Giordana, 2018. «Être ensemble dans la même histoire : l'œuvre-vie d'Ernesto De Martino », in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris.

URL Bérose : article1428.html

Publication Bérose : ISSN 2648-2770

© UMR9022 Héritages (CY Cergy Paris Université, CNRS, Ministère de la culture)/DIRI, Direction générale des patrimoines et de l'architecture du Ministère de la culture. (Tous droits réservés).

Votre utilisation de cet article présuppose votre acceptation des conditions d'utilisation des contenus du site de Bérose (www.berose.fr), accessibles [ici](#).

Consulté le 26 avril 2024 à 17h54min

Publié dans le cadre du thème de recherche « Histoire de l'anthropologie italienne », dirigé par Giordana Charuty (EPHE, IIAC).

Fondateur, en Italie, d'une anthropologie moderne centrée sur une conceptualisation originale du religieux et très tôt traduit en français, avant de l'être beaucoup plus récemment en anglais, Ernesto De Martino (1908-1965) demeure relativement méconnu sur la scène anthropologique internationale. Plusieurs raisons expliquent la difficulté de son œuvre à s'imposer, hors d'Italie, comme un classique de la discipline. Faisant dialoguer l'histoire comparée des religions avec une ethnographie éclairée par les propositions d'Antonio Gramsci en matière d'analyse marxiste de la culture, ce savant a revendiqué une position d'extériorité par rapport au paradigme d'une anthropologie sociale de la Méditerranée qui commençait à s'affirmer chez les chercheurs anglo-saxons. Lui-même disparaît brutalement en 1965. De plus, son souci d'affirmer une tradition nationale s'appuie sur le rejet des deux principes qui autorisent, alors, la transformation des sociétés européennes en objet d'enquête ethnographique : le paradigme fonctionnaliste et une conception durkheimienne du religieux qui inspirent le modèle monographique.

Par son travail éditorial, De Martino a été un acteur important de la diffusion, dans la culture italienne, de disciplines auxquelles l'historicisme de Benedetto Croce, puis la culture marxiste, étaient réfractaires. Ainsi, il seconde Cesare Pavese pour construire chez Einaudi, au lendemain de la guerre, une collection d'histoire des religions, d'ethnologie et de psychanalyse – la fameuse « collection violette » – qui introduit Lévy-Bruhl, Jung, Malinowski, Frazer, Propp, Eliade, Dumézil, Durkheim et Mauss. Cependant, lui-même date

la naissance de l'étude des faits religieux, non des *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), mais de l'introduction de la notion d'« ambivalence du sacré » formulée par le théologien luthérien Rudolf Otto dans un livre – *Le sacré* (*Das Heilige*, 1917) – dont l'anthropologue rejette, pourtant, la dimension mystique. La critique formulée contre Durkheim porte sur deux points essentiels : affirmer qu'une société s'impose de l'extérieur aux individus privés d'initiative personnelle ; ignorer la spécificité du langage religieux en le réduisant au masque d'un autre domaine de la vie sociale ou individuelle : en somme, la même critique qu'il opposera à l'analyse marxiste du religieux.

En Italie même, l'œuvre de De Martino fait périodiquement l'objet de relectures en fonction des tensions qui structurent les sciences humaines au sein de l'espace académique national. Confondue avec les débats de politique culturelle, la méthode ethnographique démartinienne a suscité, dans les années 1970, de nombreuses perplexités, avant de faire l'objet d'une réévaluation historiographique, à partir du milieu des années 1990, qui a permis la publication des carnets de terrain du chercheur et de Vittoria De Palma, sa compagne, chargée de la médiation avec le monde des femmes. Vingt ans plus tard, deux de ses livres, fondés sur une expérience de terrain en Lucanie et dans le Salento, se trouvent pris dans un processus de transformation en « biens culturels », pour une nouvelle économie touristique du Sud, qui en neutralise la portée corrosive initiale. Parallèlement, la relecture d'une vaste enquête inachevée, éditée à titre posthume – *La Fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles* (1977) – suscite l'éclatement de la totalité de l'œuvre en fonction de l'appartenance disciplinaire des commentateurs : antiquisants, historiens des religions, ethnologues, philosophes, psychiatres.

En France, cette œuvre a été redécouverte à partir du milieu des années 1980, comme référence fondatrice pour poursuivre le projet de connaissance qui l'animait : définir la singularité des sociétés occidentales à partir d'une analyse anthropologique du christianisme. Ce questionnement, de fait, sous-tend une trajectoire existentielle et intellectuelle qui noue d'une manière singulière l'expérience ethnographique, les conceptualisations inventées pour la penser et la décrire, l'engagement politique ou éthique qui commande le choix des terrains ethnographiques. Poser ces trois registres comme présents dans toute l'œuvre de De Martino me conduit à défaire un lieu commun – à l'historien des religions pratiquant une anthropologie de cabinet succéderait l'ethnologue méridionaliste, puis une anthropologie philosophique délaissant l'ethnographie – pour proposer une genèse moins normative de l'anthropologie *at home* fondée sur la description, au cas par cas, de nos pratiques savantes.

De la philosophie à l'histoire des religions

Fils unique d'une famille napolitaine d'ingénieurs, De Martino rompt avec la tradition familiale pour faire des études de philosophie qu'il termine, en 1932, avec un mémoire consacré à l'analyse d'une séquence rituelle des mystères éleusiens. Ce précoce intérêt scientifique pour le religieux, alors qu'il partage le diagnostic de la mort du christianisme, s'est tout d'abord éveillé auprès d'Adolfo Omodeo, historien des premiers siècles du

christianisme et de la pensée politico-religieuse du *Risorgimento*. Il le conduit à se spécialiser, à Rome, en histoire des religions auprès de Raffaele Pettazzoni, tout en enseignant la philosophie à Bari, puis au lycée Virgilio de Rome à partir de 1947. Admis comme *libero docente*, il donne des cours d'ethnologie religieuse et d'histoire des religions à l'université à partir de 1953. Ce n'est qu'en 1958 qu'il accède à une chaire d'histoire des religions à l'université de Cagliari en Sardaigne.

Dans l'Italie des années 1930, la question de la diversité culturelle et l'exigence du comparatisme que nous reconnaissons à l'anthropologie sont prises en charge par cette nouvelle formule de rassemblement de disciplines, l'histoire comparée des religions, d'orientation laïque et critique. De création tardive par rapport aux autres pays européens, la première chaire romaine a été fondée par Raffaele Pettazzoni par transformation, en 1924, d'une chaire d'Histoire du christianisme. Elle a pour vocation de former à la recherche en s'opposant, en particulier, à la captation de l'ethnologie à des fins missionnaires que le Vatican entreprend avec l'appui des principaux représentants de l'école historico-culturelle de Vienne. Or les questions théoriques posées par la définition des faits religieux croisent aussi, pour le jeune De Martino, l'exigence pratique de l'engagement civique, dans un moment de crise des modalités d'institution symbolique de l'État moderne. L'histoire des religions ne pourrait-elle être mise au service de la formation des élites du régime mussolinien pour développer cette religion civile qu'il croit reconnaître dans les mots d'ordre de la « mystique fasciste » ?

Des rencontres essentielles réorientent les intérêts intellectuels et politiques de De Martino : la vigilance d'un savant hétérodoxe, Vittorio Macchioro – inspecteur du musée archéologique de Naples qui a fait connaître la villa des Mystères de Pompéi – dont il épouse la fille en 1935 ; Benedetto Croce, la grande figure de l'opposition libérale, et le cercle de jeunes gens rassemblés autour de la maison d'édition Laterza, à Bari. De Martino rejoint, dans un même mouvement, l'opposition antifasciste et tourne son regard vers les sociétés lointaines pour penser la crise de l'Occident. Avec vingt ans d'écart, les questions que philosophes, sociologues, historiens des religions se renvoient depuis le début du siècle quant aux formes de pensée et de vie religieuse propres aux sociétés que l'on qualifie de primitives sont, ici, portées par des interrogations existentielles sur la nature du fascisme, puis sur la catastrophe totalitaire. À la manière dont l'ethnographe se laisse affecter par les logiques pratiques qu'il entend décrire, le jeune historien des religions s'emploie à objectiver sur le mode d'une auto-ethnographie l'emprise émotionnelle des modes de mobilisation collective du régime ; mais il réélabore, aussi, sur le plan intellectuel les logiques divinatoires d'inspiration néo-évangélique qui permettait à son beau-père, démis de ses fonctions par les lois raciales de 1939, de se considérer comme le prophète d'un christianisme intégral.

Son premier livre pose les bases d'une réforme de l'ethnologie comme science empirique à partir d'un questionnement philosophique. S'autorisant du néo-hégélianisme de Benedetto Croce, *Naturalisme et historicisme en ethnologie* (1941) est une réflexion épistémologique qui invite les ethnologues à rétablir l'historicité des sociétés archaïques et les philosophes à

penser la diversité des formes de l'activité mentale, à travers une critique argumentée de la notion de « mentalité prélogique » de Lévy-Bruhl dont les *Carnets* ne sont pas encore publiés. Elle se prolonge par une formation en autodidacte aux grandes questions de l'anthropologie où, il est vrai, les problématiques de l'École historico-culturelle allemande l'emportent sur celles de l'École fonctionnaliste anglaise.

Traversé par l'expérience de la guerre civile et de la résistance clandestine en Romagne, *Le Monde magique* (1948) décrit, non une pensée enfermée dans son altérité, mais une forme particulière d'être-au-monde, « la présence magique », à partir du dialogue que De Martino instaure entre le Cassirer de la *Philosophie des formes symboliques* et le Heidegger d'*Être et Temps* qui a fait l'objet, en Italie, d'une réception spécifique dans les années 1940. Le chercheur pratique une ethnographie au second degré pour décrire les compétences rituelles d'une figure générique de chamane qui symbolise l'être-au-monde propre aux sociétés primitives à travers une première version de ce couple conceptuel qui est la marque de son anthropologie : « présence » – « perte ou crise de la présence ». Pour ce faire, il relit les grandes œuvres consacrées au chamanisme des Indiens de la Terre de Feu par Martin Gusinde, des Toungouses de Sibérie par Shirokogoroff et des Inuits de l'Arctique par Rasmussen, et il emprunte à la psychopathologie de Pierre Janet la notion de pluralité d'« existences psychologiques » liée à un subconscient qui ne privilégie pas le registre sexuel. Les notions de « présence » et de « crise de la présence » seront reprises tout au long de son œuvre pour penser l'historicité des rapports du sujet et du monde, selon une consonance phénoménologique ou existentialiste, alors peu représentée en anthropologie, qui pense le destin solidaire du sentiment de soi et de l'être au monde.

Du folklore progressif à l'ethnologie chez soi

La seconde période de l'œuvre démartinienne débute par la lecture bouleversante, dans l'immédiat après-guerre, de Gramsci, au fur et à mesure de la publication chez Einaudi des *Lettres*, puis des *Cahiers de prison*, qui révèlent l'intérêt que le penseur marxiste portait aux questions religieuses et à la définition des faits de folklore. Leur assimilation à autant de documents sur les conditions de vie des classes subalternes ainsi que sur les processus de domination symbolique exercée par les classes dominantes suscite un vaste débat où s'entremêlent indistinctement les questions de politique culturelle et celles de redéfinition d'un champ disciplinaire. De Martino adhère, dans un premier temps, à l'idée d'un « folklore progressif », sur le modèle des collectes du folklore soviétique des années 1930. Dans le contexte d'une reconstruction nationale, cette posture donne lieu, au tout début des années 1950, à des pratiques militantes d'enquêtes en Émilie-Romagne et dans les Pouilles qui participent, quant aux objets et à la méthode, d'un projet de « décolonisation » de l'ethnologie au sein du monde occidental, et, quant à son style de restitution, à l'esthétique néoréaliste présente dans la littérature, le théâtre, le cinéma. Se présentant comme l'incarnation idéale de l'intellectuel organique, l'ethnologue autochtone devient le protagoniste de la bataille culturelle qui saisit l'Italie de l'après-guerre pour imposer, malgré l'échec électoral, les valeurs d'une démocratie progressiste. À la presse politique de gauche, il donne des « notes

de terrain » sur les formes modernes du pouvoir politico-religieux. Exerçant des responsabilités de dirigeant du Parti socialiste, à Bari et à Lecce, il documente les conditions de travail des ouvriers agricoles et s'associe aux enquêteurs des ligues paysannes pour introduire un droit à la biographie, en différenciant la « culture », au sens anthropologique, des questions sociales au sens des acteurs politiques. Tout en appelant à déprofessionnaliser les collectes de répertoires de chants et ce que l'on appellera, plus tard, l'histoire orale [1], il fixe les principes descriptifs qu'il mettra lui-même en œuvre dans la compréhension du faire rituel. Et pour les grandes revues culturelles de la gauche marxiste et non marxiste, *Società* et *Nuovi Argomenti*, il restitue ses premières expériences d'ethnologue en Lucanie, en donnant à voir et à entendre des « rencontres », à travers des *effets de réalisme* pour produire des *effets de présence*. Loin de signifier un retard scientifique de l'ethnologie italienne, ce moment d'intense politisation est la forme inventée pour rompre avec toutes les compromissions des études folkloriques sous le *ventennio* : elle constitue la solution inverse de celle adoptée, dans le même but, par l'ethnologie de la France : s'installer dans l'espace aseptisé du musée. Mais on ne lit pas aujourd'hui, sans malaise, l'apologie du folklore soviétique des années 1930 ni, surtout, la reprise de la dénonciation soviétique du fonctionnalisme britannique et de l'ethnologie « euroaméricaine ».

En endossant ce rôle public d'intellectuel organique, De Martino affirme la nécessité d'une ethnologie « chez soi » pour analyser la composante religieuse des problèmes d'unification nationale que désigne, en Italie, la question méridionale. Ce Sud fait irruption jusque dans sa vie personnelle puisque Vittoria De Palma, sa seconde compagne, est originaire d'un village près de Bari. Il motive aussi la création, en 1950, d'un « Centre ethnologique italien » pour compléter les enquêtes ethnographiques dans les zones rurales du Sud et de la Sardaigne, avec tous les moyens modernes d'enregistrement. À partir de 1953, l'ethnologue adhère au Parti communiste qui a financé ses premières enquêtes en Lucanie ; il y restera inscrit jusqu'à l'invasion de la Hongrie en 1957, mais il cesse son activisme culturel tout en suivant de près les débats internes au Parti sur les questions de politique culturelle. Il s'agit, désormais, de donner la priorité à une anthropologie qui conserve de l'inspiration gramscienne l'attention accordée aux dynamiques culturelles et les rapports de pouvoir qui s'exercent à travers des rapports de sens. Ces dix années (1952-1961) sont marquées par le déploiement du travail intellectuel sur deux fronts : faire reconnaître comme légitime, dans la culture marxiste italienne, l'analyse de tous les univers religieux et recommande aux historiens des religions une perspective anthropologique où le christianisme cesse d'imposer sa définition de ce qu'est une religion.

L'immense succès littéraire de la chronique de *confinato* de Carlo Levi, *Christ s'est arrêté à Eboli* (1945) retient toute l'attention de l'ethnologue qui en renverse la proposition, pour documenter, à travers des enquêtes pluridisciplinaires en Lucanie et dans le Salento, cette altérité religieuse que paraît constituer le catholicisme méridional : ses pratiques magiques, ses rites funéraires (les lamentations funèbres) que l'Église avait pourtant interdits depuis des siècles, ses spécialistes du traitement rituel de l'infortune et, plus particulièrement, une variante locale du culte de saint Paul, connu dans la littérature médicale sous le nom de

«tarentisme». Des faits minuscules sont traités comme des énigmes historiques : pourquoi le savoir-faire des pleureuses professionnelles n'a-t-il pas disparu de la Lucanie chrétienne ? Comment penser la permanence de la magie comme modalité efficace de construction du sens et d'accès au monde, dont la manière de pleurer ses morts n'est qu'un cas particulier ?

De Martino introduit une pratique de terrain en équipe, dont la composition varie, mais qui a toujours recours, pour la musique et les répertoires chantés, à Diego Carpitella, le fondateur de l'ethnomusicologie italienne et à Vittoria De Palma qui, en tant qu'assistante sociale, prend en charge l'accès au monde féminin. Le psychiatre Giovanni Jervis – remplacé, pour une enquête sur les guérisseurs, par le psychanalyste Emilio Servadio – ainsi que de jeunes ethnologues, Annabella Rossi et Amalia Signorelli, complètent l'équipe formée pour l'enquête sur le tarentisme, tandis que de talentueux photographes tels le jeune Arturo Zavattini, Ando Gilardi et, surtout, Franco Pinna vont donner à l'anthropologie démartinienne son identité visuelle.

L'enquête localisée plonge la situation symptomatique dans une vaste dynamique culturelle pour identifier les formations concurrentes, dont les usages observés sont autant de « compromis ». Focalisés sur le traitement rituel des principaux risques de dissolution de la personne, les études issues de ces dix années d'ethnologie dans le Mezzogiorno élaborent de nouvelles conceptualisations pour analyser la différence chrétienne au sein de cette Méditerranée qui a donné naissance aux religions du Livre. Ce faisant, chaque enquête empirique prend en charge une élaboration théorique particulière : la notion de « présence » et de « crise de la présence » dans *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria* (1958), la notion de formation de compromis dans *Sud e magia* (1959), la notion de symbolisme mythico-rituel dans *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud* (1961).

Au dire même de De Martino, la notion de « présence » se déploie entre historicisme, existentialisme et marxisme. De fait, l'anthropologue procède à un constant va-et-vient entre les disciplines, pour transporter des questions spéculatives et pratiques d'un idiome dans un autre et faire surgir, dans ce transport, ses propres mots, sa propre langue. En passant des mondes lointains à l'ethnographie de l'Italie méridionale, De Martino inscrit au sein de l'Histoire occidentale ce qu'il avait d'abord assigné à un autre temps et à une lointaine extériorité hors de l'Europe des Lumières. L'historicité de la présence à soi est, alors, élaborée à travers l'hybridation d'une pluralité de traditions philosophiques : le néo-hégélianisme de Croce, la philosophie des formes symboliques de Cassirer, la phénoménologie de Husserl et l'analytique existentielle dans sa double version, allemande avec Heidegger et italienne avec Enzo Paci et Abbagnano. Mais ce sont les travaux de psychopathologie, en particulier de Pierre Janet, qui lui offrent des analogies pour penser les états de dissociation et de réunification de ce qu'il nomme l'« énergie de présentification ».

La catégorie de « formation de compromis » – et non de syncrétisme – est forgée par hybridation de la notion cassirienne de « crise » avec la conceptualisation freudienne, pour qualifier les constructions symboliques issues de l'affrontement entre deux univers religieux

où le vainqueur conserve, en le détournant, quelque chose de l'univers religieux réprimé. Identifiée, dans *Morte e pianto rituale*, à travers le grand thème des Lamentations de la Vierge, on la retrouve dans *Sud e magia* où l'opposition entre magie et religion est d'abord traitée comme un processus historique de violence symbolique. Elle permet de penser la permanence d'un régime « magique » dans le christianisme, et de lire en ethnologue les créations littéraires de la culture savante. De Cassirer, De Martino retient l'idée que les activités symboliques s'individualisent sur le double mode de la crise et de la rémanence ; de Freud il retient l'analyse du processus de dénégarion et d'ambivalence propre au régime de la croyance : « je sais bien, mais quand même », selon la formulation qu'en donne presque au même moment Octave Mannoni.

La notion de « symbolisme mythico-rituel », objet de la réflexion théorique de *La terra del rimorso* prend en charge une conception du « rite en action » qui doit beaucoup à la fameuse analyse de l'incantation cuna que Lévi-Strauss a d'abord publiée en 1949 dans la *Revue d'histoire des religions*, et qui retient longuement l'attention de De Martino. Le récit étiologique localement disponible pour permettre aux femmes de symboliser diverses sortes de mal-être est la piqûre d'une araignée venimeuse, la tarentule. La cure rituelle fait entrer la *tarantata*, la tarentulée, dans un scénario complexe d'identification, puis d'expulsion de l'animal agresseur et de son venin, à travers une mise en correspondance de tous les sens – le visuel, le sonore, le gestuel – par la couleur, la musique, la danse. L'ethnologue propose une analyse pragmatique, avant la lettre, du « tissage symbolique » – soit toutes les relations métaphoriques traditionnalisées – qu'il opère entre l'araignée, le corps féminin, les instruments et les rythmes musicaux, selon une logique d'attraction et de répulsion sonore. L'énigme historique est résolue en identifiant la genèse médiévale du traitement rituel, puis les moments d'affrontement et d'absorption progressive de cette magie naturelle dans la logique du culte catholique des saints, avec l'appui de la médecine psychiatrique.

Le régime de sens ainsi désigné, qui associe narration et action, affirme trois propriétés essentielles de cette activité sémiotique : l'indistinction entre fiction symbolique et réalité causale, qui confère son caractère hallucinatoire à l'action rituelle pensée, à la manière de Michel Leiris, comme un « théâtre vécu » ; une dimension essentiellement métaphorique entendue comme déplacement du sens à travers une pluralité de supports ; une dimension d'ouverture à une autre temporalité, c'est-à-dire un processus de décontextualisation que De Martino désigne du terme de « déshistoricisation », dans une relation critique avec l'école phénoménologique d'histoire des religions, pour reconnaître que le temps est bien la matière première de l'activité symbolique.

Repenser le religieux

{} Tout au long de ces dix années d'enquêtes dans le Sud, pour conjurer toute tentation primitiviste, De Martino expérimente et conceptualise un espace spécifique d'interlocution et de réciprocité qu'il nomme la « rencontre ethnographique », exposée dans les belles pages de ce journal fictif que sont les *Notes de voyage*, qui créditent les ouvriers agricoles de Pisticci, les pleureuses de Tricarico et les tarentulées de Galatina d'une mémoire culturelle

pluriséculaire, d'un droit à la continuité biographique et d'un droit à la douleur psychique, en somme le droit à une subjectivité moderne pour devenir les *sujets politiques* d'un État démocratique. L'anthropologie démartinienne se construit, alors, dans le dialogue avec des savoirs cliniques – Janet, Freud, Jaspers, Binswanger – aux orientations divergentes mais qui, cependant, centrent le travail thérapeutique sur une subjectivité attachée à un réseau de relations sociales. L'importance accordée à ces savoirs paraît motivée par les objets que privilégie l'ethnographie : les moments de crise dans le tissu des relations sociales, lesquels exigent le recours à des procédures de réparation et de réintégration. Toutefois, cette décision s'appuie sur une théorie originale du fait religieux qui s'emploie à rendre comparables, en deçà de la distinction polémique magie/religion, les produits de la créativité des sociétés pour maîtriser ce qui, dans l'expérience concrète, échappe à tous les autres moyens humains de contrôle, selon la définition de l'antiquisant Angelo Brelich.

{}Aussi bien l'ethnologue n'efface-t-il nullement l'historien des religions dans tous les combats de politique scientifique. Le VIII^e congrès international d'histoire des religions qui se tient à Rome en 1955 a nécessité de longues tractations pour contourner l'opposition du ministère et du Vatican. Et, mise à part la reconnaissance de Raffaele Pettazzoni, la participation de Charles-Henri Puech, de Georges Dumézil et, surtout, de Karl Löwith que De Martino considère comme le représentant de la grande tradition historiciste, les résultats scientifiques paraissent décevants faute, justement, d'historiens. Ce sont aussi les années où De Martino publie ses grands articles consacrés à un état des lieux des sciences religieuses, au retour d'un intérêt culturel pour les religions qui complique la réflexion épistémologique sur les instruments analytiques à la disposition des chercheurs, historiens ou ethnologues, ainsi qu'à la responsabilité intellectuelle de ces derniers. Il les rassemble dans *Furore Simbolo Valore* (1962), avec quelques-uns de ceux consacrés à ses premières expériences ethnographiques pour proclamer « la fin du sacré » et mettre, une nouvelle fois, l'anthropologie au service d'une déprise de toutes les formes religieuses d'instauration du lien social.

Les imaginaires de la fin du monde

Chaque nouvelle enquête suscite, chez De Martino, une interrogation parallèle sur sa propre identité scientifique. Le manifeste de 1949 qui définissait la charte de l'ethnologue autochtone s'intitulait : « Pour une histoire du monde populaire subalterne ». Dans l'introduction à *La Terre du remords*, il se déclare, tour à tour, « ethnographe moderne » et « historien », mais les historiens auxquels il se réfère – Marc Bloch, Lucien Febvre – partagent avec les ethnologues, comme l'écrit au même moment Lévi-Strauss, une égale attention aux dimensions inconscientes de la vie sociale. La dernière recherche est traversée par une même hésitation sur le champ disciplinaire auquel rattacher l'enquête entreprise, et demeurée inachevée sur les constructions culturelles du temps que De Martino désigne par deux termes opposés : apocalypses culturelles et apocalypses psychopathologiques. Ce projet s'inscrit dans une conjoncture internationale qui voit les « sociétés primitives » devenir des « peuples opprimés ». En effet, si l'intérêt de nombreux ethnologues et historiens se fixe, au

milieu des années 1950, sur les messianismes révolutionnaires du Tiers Monde, en Italie un autre historien des religions formé à l'École romaine de Pettazzoni, Vittorio Lanternari, évite tout archaïsme en analysant les *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi* (1960). De Martino en complexifie le programme comparatif pour penser ensemble, de manière contrastive, le millénarisme apocalyptique des premiers temps de l'Église chrétienne, les expériences millénaristes du Tiers Monde, les révolutions communistes comme mythes apocalyptiques, et l'effondrement des valeurs attachées à une conception progressiste et finalisée de l'Histoire dont témoignent, en particulier, la littérature et les arts figuratifs de la première moitié du XXe siècle. Ces formations culturelles sont, elles-mêmes, contrastées aux expériences vécues de fin du monde documentées, en Occident, par la psychopathologie depuis le début du XXe siècle.

La comparaison s'ouvre, ainsi, à une question beaucoup plus générale : la pluralité des structures de l'espace et du temps ainsi que des modes d'historicité qui distinguent de grands ensembles civilisationnels. Ces modèles de temporalité ne sont pas en nombre infini et il s'agit, là encore, de penser la singularité que l'Occident a héritée du christianisme. Celui-ci est central dans l'expérimentation mise en place parce qu'il a servi de matrice symbolique aux autres millénarismes ou qu'il a réactivé des représentations autochtones, mais aussi parce que l'horizon apocalyptique contemporain peut être analysé comme une « transcendance vide ». Entendons : un raté de la sortie de la religion des démocraties occidentales, lorsque la mythologie chrétienne ne s'impose plus comme référence instituante et que font défaut de nouvelles ritualités civiles.

L'attention portée à l'expérience de la dissolution de l'être au monde, d'abord identifiée au sein des cultures archaïques lointaines ou proches, puis élargie aux sociétés modernes confrontées à la fin d'un monde, conduit à reconnaître un invariant anthropologique – le risque de folie défini comme l'envers du pouvoir de culture – et à assimiler la création de valeurs à une exigence normative qui prend le nom d'*ethos* du dépassement. Dès lors, tout en reprenant l'idée lévi-straussienne d'un humanisme ethnographique, celui-ci doit conduire à une plus juste appréciation de la singularité de l'Occident : l'anthropologie est appelée à venir au secours de la philosophie.

Les conceptualisations du rapport pratique au monde, selon la phénoménologie husserlienne et les philosophies de l'existence, sont repensées pour prendre en compte, dans la perspective de Marcel Mauss, les répertoires d'institutions et de schèmes d'action qui différencient les formes culturelles, toujours collectivement données, auxquelles les sociétés conforment leur existence. La notion d'« *ethos* du dépassement » prend en charge une définition anthropologique de l'être-au-monde inséparable des déterminations culturelles qui le précèdent. En même temps, faire d'une « patrie culturelle », plutôt que de l'identité, le corollaire de l'être-au-monde prévient toute instrumentalisation, politique ou culturaliste, des formes d'attachement qui relient l'individu au collectif, c'est-à-dire de tout ce qui permet de faire d'un lieu donné un « chez soi ».

D'autres « crises de la présence » peuvent, alors, s'ouvrir à l'enquête ethnographique, en

particulier la parole des sujets modernes souffrants et ce que Benedetto Croce désignait comme « la littérature de la crise » : ces grandes œuvres poétiques et romanesques qui, de Rimbaud à Moravia, saisissent quelque chose d'un réel – la dimension métaphysique de l'angoisse à l'œuvre – auquel seule la dimension fictionnelle donne accès. Ainsi, à la manière de Roland Barthes, De Martino reconnaît à la littérature une fonction d'institutionnalisation de la subjectivité ; à la manière de Michel Foucault, la folie, au sens anthropologique et non pas médical, est l'invariant mis à nu lorsque se défait un régime de sens.

À partir d'un retour aux dossiers de travail conservés dans les archives, une édition française, publiée en 2016, a rétabli les nombreuses perspectives offertes par ce « chantier à ciel ouvert », comme l'a qualifié Carlo Ginzburg, pour mettre à l'épreuve des sociétés contemporaines une conception de la culture, simultanément pensée comme historicité et comme système. Ce travail éditorial que j'ai conduit avec Daniel Fabre, Marcello Massenzio et un groupe de traducteurs s'oppose à la tentation récurrente de réduire tout l'œuvre de De Martino à une archéologie des sociétés disparues, alors même qu'elle fournit les instruments nécessaires pour analyser les productions symboliques de la modernité, dont font partie, entre autres, les narrations apocalyptiques de la culture mondialisée [2].

De Martino compte au nombre des anthropologues qui se sont préoccupés de conserver les traces documentaires de leur activité de chercheur. Grâce à Vittoria de Palma, sa compagne, et Clara Gallini qui fut son assistante à Cagliari, celles-ci ont été constituées en archives, classées et numérisées. Elles couvrent toute sa vie professionnelle, depuis les notes de lecture pour la *tesi di laurea* en 1932 jusqu'à la dernière enquête sur les apocalypses culturelles. Depuis 1995, elles ont fait l'objet de nombreux programmes de recherche pour documenter la genèse des conceptualisations et les méthodes d'enquête. Elles ont permis la publication d'inédits et de carnets de terrain, ainsi que plusieurs études biographiques [3].

Œuvres d'Ernesto De Martino

Naturalismo e storicismo nell'etnologia, Bari, Laterza, 1941.

Il mondo magico. Prelogomeni a una storia del magismo, Turin, Einaudi, 1948. rééd. avec une introduction de Cesare Cases, Turin, Boringhieri 1973 ; avec une postface de Gino Satta, Turin, Bollati Boringhieri, 2007. Trad. française : *Le monde magique*, Verviers, Marabout, 1971 ; avec une postface de Silvia Mancini, Paris, Institut Sanofi-Synthélabo, « Les Empêcheurs de penser en rond », 1999.

Morte e pianto rituale nel mondo antico : dal lamento pagano al pianto di Maria, Turin, Einaudi, 1958 ; 2e éd. *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Turin, Boringhieri, 1975 ; avec une introduction de Clara Gallini, Turin, Bollati Boringhieri, 2000.

Sud e magia, Milan, Feltrinelli, 1959. Avec une introduction de Fabio Dei et d'Antonio Fanelli, Rome, Donzelli, 2015. Trad. française : *Italie du Sud et magie*. Paris, Gallimard, 1963 ; Paris, Institut Sanofi-Synthélabo, « Les Empêcheurs de penser en rond », 1999.

La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud, Milan, Il Saggiatore, 1961. Avec une introduction de G. Galasso, Milan, Il Saggiatore, 1976 ; avec une introduction de Clara Gallini, Milan, Il Saggiatore, 2011. Trad française : *La terre du remords*. Paris, Gallimard, 1966 ; Paris, Institut Sanofi-Synthelabo, « Les Empêcheurs de penser en rond », 1999. Trad. anglaise : *The land of remorse. A study of southern italian tarantism*. Traduction et notes de Dorothy Louise Zinn ; préface de Vincent Crapanzano, Londres, Free association books, 2005.

Furore simbolo valore, Milan, Feltrinelli, 1962 ; avec une introduction de Marcello Massenzio, Milan, Feltrinelli, 2002.

La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali, édition posthume et introduction de Clara Gallini, Turin, Einaudi, 1977. Avec une nouvelle introduction de Clara Gallini et Marcello Massenzio, 2005. Trad. française : *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*. Texte établi, annoté et traduit sous la direction de Giordana Charuty, Daniel Fabre, Marcello Massenzio, Paris, EHESS, collection « translation », 2016.

Archives de l'ethnographie méridionale

Note di campo. Spedizione in Lucania 30 settembre – 31 ottobre 1952 (1995), éd. Clara Gallini, Lecce, Argo.

L'opera a cui lavoro. Apparato critico e documentario alla "Spedizione etnologia" in Lucania (1996), éd. Clara Gallini, Lecce, Argo.

Ricerca sui guaritori e la loro clientela (2008), éd. Adelina Talamonti, introduction de Clara Gallini, Lecce, Argo.

Etnografia del Tanratismo pugliese. I materiali della spedizione nel Salento del 1959 (2011), éd. Amalia Signorelli e Valerio Panza, Lecce, Argo.

Lectures suggérées

Charuty, Giordana (2009), *Ernesto De Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*, Marseille, éditions Parenthèses/MMSH.

Charuty, Giordana (2015), « 'Occorre ridiscendere agli inferi'. Follia e storia tra De Martino e Foucault », *Aut Aut*, n° 366 : 15-37.

Di Donato, Ricardo (eds.) (1990), *La contradizione felice? De Martino e gli altri*, Pise, ETS.

Fabre, Daniel (1999), « Un rendez-vous manqué : Ernesto De Martino et sa réception en France », *L'Homme*, n° 151 : 207-236.

Fabre, Daniel (2013), « Ernesto De Martino, *La Fin du monde* et l'anthropologie de l'histoire », *Archives de sciences sociales des religions*, « Messianismes et anthropologie entre France et Italie », n° 161 : 147-162.

Gallini, Clara e Francesco Faetta, *I viaggi nel Sud*, Turin, Bollati-Boringhieri, 1999.

Ginzburg, Carlo (2016), « Genèses de *La fin du monde* d'Ernesto De Martino », *Gradhiva*, n° 23 : 194-213.

Gradhiva, « Ernesto De Martino : un intellectuel de transition », 1999, n° 26. Dossier coordonné par Giordana Charuty et Carlo Severi.

Massenzio, Marcello (2000), « Religion et sortie de la religion. Le christianisme selon Ernesto De Martino », *Gradhiva*, n° 28 : 23-31.

[1] Pour mettre en acte le programme gramscien d'unification de la culture, De Martino publie, entre 1951 et 1952, de nombreux articles dans la presse régionale de l'Émilie-Romagne pour inciter les lecteurs à devenir des enquêteurs sur les traditions narratives. Voir Charuty 2009 : 327-336.

[2] Voir G. Charuty, « Expériences et imaginaires de la fin du monde au XXe siècle », Conférence Campus Condorcet, 19 décembre 2017 :

https://www.canal-u.tv/video/campus_condorcet_paris_aubervilliers/experiences_et_imaginaires_de_la_fin_du_monde_au_xxe_siecle.40237

[3] Voir le site de l'association fondée par Clara Gallini : www.ernestodemartino.it.